



HAL
open science

L'économie des paroisses à Paris (1580-1650)

Emmanuel-Saesana Phatthanasinh

► **To cite this version:**

Emmanuel-Saesana Phatthanasinh. L'économie des paroisses à Paris (1580-1650). Histoire. Université de Lorraine, 2023. Français. NNT : 2023LORR0048 . tel-04248317

HAL Id: tel-04248317

<https://theses.hal.science/tel-04248317v1>

Submitted on 18 Oct 2023

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

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



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

**BIBLIOTHÈQUES
UNIVERSITAIRES**

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact bibliothèque : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr
(Cette adresse ne permet pas de contacter les auteurs)

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Thèse

Présentée et soutenue publiquement pour l'obtention du titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LORRAINE

Mention : HISTOIRE

par Emmanuel-Saesana PHATTHANASINH

Sous la direction du Pr. Stefano SIMIZ

Et la codirection du Pr. Olivier CHALINE

L'économie des paroisses à Paris (1580-1650)

Vendredi 2 juin 2023

Membres du jury :

Directeurs de thèse :	M. Stefano SIMIZ	PU, Université de Lorraine, Nancy
	M. Olivier CHALINE	PU, Sorbonne Université, Paris
Présidente de jury :	Mme Isabelle BRIAN	PU, Université de Lorraine, Nancy
Rapporteurs :	M. Reynald ABAD	PU, Sorbonne Université, Paris
	Mme Laurence CROQ	MCF-HDR, Université Paris Nanterre, Nanterre
Examinatrice :	Mme Anne BONZON	PU, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Saint-Denis

Remerciements

Je tiens à remercier mes directeurs de thèse, MM. Stefano Simiz et Olivier Chaline, pour leur travail de direction. Je remercie également Mme Isabelle Brian et M. Alain Génétiot pour leur travail en tant que membres du comité de suivi de cette thèse, ainsi que les équipes du CRULH et de l'école doctorale HNFB, et le département Lettres et Sciences humaines de l'Université Paris Cité. Je remercie en particulier le département d'histoire de l'ENS Paris, auquel je dois le contrat doctoral qui m'a permis de réaliser cette thèse.

Je remercie également celles et ceux qui, de manière plus informelle mais tout aussi réelle, ont contribué à la réalisation de ce travail par leur soutien, leurs avis et leurs conseils : Aude de Mézerac-Zanetti pour nos échanges fructueux au sujet de nos domaines de recherche, Diego Carnevale pour son aide, Roberto Paiva, Nathan Cazeneuve, Jeanne Sauvage, Jean-Benoît Poulle, Lucien Dabadie, Marco Escudier, Tristan Duval-Cos, ainsi que mes proches et amis qui se reconnaîtront.

L'économie des paroisses à Paris (1580-1650)

Résumé. Cette thèse porte sur le fonctionnement économique des paroisses parisiennes à l'époque moderne. L'intérêt du cadre paroissial est qu'il constitue la structure de base pour accéder à des services rituels (offices, baptême, mariage, funérailles, messes) pour la majorité des citoyens. Il s'agit de mettre en relief la dimension matérielle et économique des rites européens de l'époque moderne, depuis l'approvisionnement en denrées périssables et de la fourniture en textiles et métaux précieux jusqu'aux infrastructures du culte et leurs dynamiques d'extension spatiale au cours du développement de Paris. Il s'agit ensuite d'étudier le fonctionnement économique, financier et organisationnel de la fabrique paroissiale, notamment ses possessions immobilières, ses rentes financières et ses prestations de services rituels (notamment funéraires) en effectuant dès que possible des comparaisons avec d'autres contextes urbains, celui de Naples notamment. Les acteurs ecclésiastiques (curés, prêtres habitués) sont également présentés comme étant avant tout des prestataires de services rituels en partenariat avec les laïques administrant la fabrique, et souvent subordonnés à ceux-ci. À une échelle plus réduite, le geste de l'aumône par les fidèles est analysé dans sa dimension économique. L'enjeu de cette thèse est de contribuer à la compréhension de la place de l'économie religieuse au sein de l'économie urbaine à l'époque moderne.

Mots clés. Paroisses – Paris – Économie urbaine – Économie religieuse – Rituel – Pratiques funéraires.

Centre de Recherche Universitaire Lorrain d'Histoire

Campus Lettres et Sciences humaines, 23 Boulevard Albert I^{er}, 54000 Nancy

Parish Economy in Paris. 1580-1650.

Abstract. This PhD project studies how Paris parishes operated at the economic level in the early modern period. Parishes are worth close examination because they were the basic structures within which most city dwellers accessed ritual services (church services, baptism, marriage, funerals, masses.) I hence underline the material and economic aspects of early modern European rites. This includes supply in perishable goods, textile, and precious metals, as well as infrastructures dedicated to worship and how their areal expansion occurred in the context of Paris development. I also study the economics, the finances and the organization of the laity-run parish vestry ('fabrique'), most of all its real estate properties, its financial annuities and how it provided basic ritual services (especially funerals.) In this perspective, I try to draw comparisons between Paris and other early modern big cities for which data is available, especially Naples. I also study the relationship between laity and clergy from an organizational point of view. Clerics (parish priests, regular priests) primarily were providers of ritual services alongside—and often subservient to—the laymen operating within the vestry. At the micro-level, I finally analyze the offering of alms by the faithful in its economic dimension. This PhD project aims at understanding how religious economy fitted within the broader urban economy in the early modern period and assessing what amount of economic resources the Church actually needed to fulfill its core missions.

Keywords. Parishes – Paris – Urban Economy – Religious Economy – Ritual – Funeral practices.

Centre de Recherche Universitaire Lorrain d'Histoire

Campus Lettres et Sciences humaines, 23 Boulevard Albert I^{er}, 54000 Nancy

Table des matières

REMERCIEMENTS	1
Résumé et mots clés/Abstract and keywords	3
INTRODUCTION	8
A. Définition du sujet	10
B. Historiographie	22
B. 1. Historiographie de la pratique religieuse et du rite.....	23
B. 2. Historiographie des rapports entre économie et religion.....	29
C. Les sources	37
C. 1. Les documents des fabriques parisiennes	37
C. 2. Autres sources, état des connaissances établies et objectifs de la recherche.....	42
E. Plan	44
I. LES CHOSES, LES LIEUX, LES TEMPS DU CULTE	48
I. A. L'économie des objets : la culture matérielle du culte	50
<i>Le prix de la liturgie : les ornements</i>	50
<i>Le prix de la liturgie : les consommables.....</i>	77
<i>Le mobilier et l'aménagement intérieur.....</i>	103
I. B. Les lieux de l'économie du rite : l'église paroissiale dans le tissu urbain	116
<i>Répartition des églises paroissiales parisiennes.....</i>	116
<i>L'église paroissiale dans l'économie de son quartier.....</i>	123
<i>Croissance démographique et croissance des surfaces ecclésiales</i>	145

I. C. Les temps et les rythmes de l'économie des paroisses	180
<i>Financer la construction des lieux de culte parisiens : un point de vue macroéconomique</i>	180
<i>Les fondations et leurs réductions</i>	188
II. FABRIQUES ET CURÉS : L'ORGANISATION DES RITES DE PROXIMITÉ... 215	
II. A. Fabriques et marguilliers : gestionnaires laïcs de l'économie paroissiale.....	216
<i>Le revenu et le capital des fabriques</i>	230
<i>La prestation de services funéraires</i>	259
<i>L'économie de l'inhumation</i>	284
II. B. Les curés : administrateurs du spirituel dans la paroisse.....	301
<i>L'originalité sociologique des curés</i>	301
<i>Les curés parisiens étaient-ils riches ?</i>	304
<i>Les droits curiaux : un tarif sur la mort</i>	322
II. C. Les prêtres : prestataires et salariés du rite.....	340
<i>Les charges de la paroisse</i>	344
<i>Statut des prêtres et relation contractuelle avec la fabrique</i>	357
<i>Revendications salariales et prix de marché</i>	375
<i>Grèves de messe</i>	381
<i>Des salaires (revenus) « solidaires »</i>	385
<i>Système de « santé » et de « retraite » pour les prêtres</i>	389
<i>L'assiduité du clergé</i>	392
<i>Les jetons de présence</i>	396

<i>Les détournements de fonds</i>	399
II. D. Le prix de l'aumône : les comportements des individus face au don	402
1. Les fondations	402
<i>La chapelle des Brinon à St-Séverin</i>	408
<i>Les descendants de fondateurs</i>	416
2. Cas d'étude : la Fête-Dieu	425
<i>Moyennes des comportements</i>	428
<i>Aumônes de crise : l'année 1590</i>	442
<i>Typologie des porteurs-donateurs de la Fête-Dieu</i>	449
CONCLUSION	480
ANNEXES	494
Annexe 1. L'avertissement au « Nouveau martyrologe » de St-Séverin	495
Annexe 2. Le cours volontaire de l'écu soleil et la valeur-or de la livre tournois	501
Annexe 3. Conversions monétaires	503
Sources	504
Bibliographie	506
Table des figures	518

Introduction

Étant entré dans le Temple, il se mit à chasser les vendeurs et les acheteurs qui s'y trouvaient, et il culbuta les tables des changeurs et les sièges des marchands de colombes, et il ne laissait personne transporter d'objets à travers le Temple. Et il les instruisait et leur disait : « N'est-il pas écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière pour toutes les nations ? Et vous, vous en avez fait un repaire de brigands ! »¹

La péricope bien connue racontant comment Jésus de Nazareth chasse les marchands, ainsi que des acheteurs, du Temple de Jérusalem, a de bonnes chances d'avoir pour origine un fait historique, car elle répond adéquatement au critère « d'attestation multiple »². Pour la plupart des gens, il peut sembler étrange que, dans le Temple de Jérusalem, le lieu saint des Juifs avant sa destruction par Titus en 70 ap. J.-C., les changeurs et les marchands de colombes aient eu pignon sur cour. Cependant, rappelle E. P. Sanders,

Ceux qui écrivent à propos du désir de Jésus de ramener le temple à sa « vraie », à son « originale » raison d'être, le « pur » culte de Dieu, semblent oublier que la principale fonction de tout temple est de servir de lieu de sacrifice, et que les sacrifices *nécessitent* la mise à disposition d'animaux appropriés. Cela avait toujours été vrai du temple de Jérusalem. [...] Il n'y a pas d'époque « originelle » où le culte rendu au temple aurait été « pur » des affaires que l'exigence de sacrifices sans tache crée obligatoirement. [...] Les sacrifices auraient-ils pu continuer sans que l'on change la monnaie et que l'on vende des oiseaux ? Il est difficile de voir comment cela aurait été possible. [...] Les transactions monétaires autour du temple étaient *nécessaires* pour que l'on puisse obéir aux commandements. Une attaque contre ce qui est nécessaire n'est pas une attaque contre « la pratique actuelle ».³

E. P. Sanders va un peu loin, à mon avis, en affirmant que Jésus de Nazareth s'attaquait par ce geste symbolique aux sacrifices que la Torah dit avoir été commandés aux Juifs par Dieu⁴. Il a raison, néanmoins, de rappeler qu'une activité sociale avec une dimension matérielle, comme

¹ Évangile selon Marc, chapitre 11, verset 12, traduction Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1956

² John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire*, t. I : *Les sources, les origines, les dates*, Paris, Cerf, 205 [éd. or. 1991], p. 109

³ E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Londres, SCM Press Ltd, 1985, pp. 63-65

⁴ *id.*, pp. 70-71. J'y reviens en conclusion.

les cultes sacrificiels en l'occurrence, crée nécessairement une économie – pour des raisons très concrètes et pratiques. Et, en réalité, cela est vrai de tout culte ou de tout rite collectif, peu importe la religion en question, même si les cultes ou rites en question ne sont pas sacrificiels.

A. Définition du sujet : l'économie des paroisses parisiennes, 1580-1650.

C'est cette dimension économique du rite et du culte, dans le cas des paroisses catholiques parisiennes des années 1580-1650, qui constitue le sujet de la présente thèse de doctorat. En consultant certaines sources sur lesquelles je vais revenir un peu plus loin, je me suis avisé que, dans les églises paroissiales de Paris, on réalisait en ce temps-là une masse de célébrations rituelles dont nous n'avons plus idée aujourd'hui : 13 839 messes (essentiellement « privées ») célébrées par exemple à l'église St-Jacques-de-la-Boucherie, dans le centre de Paris, rien que pour l'année 1668⁵, soit une moyenne d'environ 38 par jour. En 1660, les marguilliers de St-Séverin vont jusqu'à prévoir un maximum de 60 messes chaque jour !⁶ Et il n'y avait bien sûr pas que des messes. Que l'on ait célébré de nombreux services dans les églises de l'époque moderne n'est pas une découverte en soi. Mais on souligne rarement que, pour en faire *autant*, il fallait allouer des moyens probablement non négligeables, et nécessairement au détriment d'autres activités. J'ai donc entrepris d'étudier, à plusieurs échelles, *comment, dans la société parisienne des années 1580-1650, était mise en œuvre et organisée une masse aussi importante d'activités rituelles (messes de paroisse, messes privées, services matrimoniaux et funéraires, processions, etc.) et comment étaient dégagées les ressources matérielles, financières et humaines nécessaires pour cela. C'est tout cela que j'appelle l'économie des paroisses parisiennes.*

Une première définition à préciser, c'est celle de « rite », ou de « rituel », les deux notions étant pour moi synonymes et dédoublées seulement par l'usage. *J'appelle ici rite ou rituel une cérémonie socialement conditionnée comportant une quantité plus ou moins grande de paroles, de gestes, d'apparat et d'objets ne produisant pas d'effets sociaux, c'est-à-dire ne servant pas à fédérer, organiser ou hiérarchiser la société, ni à établir des règles ou des contrats entre les individus ou les familles, ni à légitimer un pouvoir ou une autorité, etc.* Néanmoins, les rites ou rituels se présentent souvent comme un mélange d'éléments

⁵ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 7, 1669

⁶ LL924, St-Séverin, p. 387, 17 mai 1660

proprement rituels et d'actes sociaux d'une autre nature. Les rites ou rituels les plus distinctifs sont les *rites de célébrations*, à échéance et à liturgie fixes (cérémonies hebdomadaires voire quotidiennes, cérémonies annuelles comme les grandes fêtes des différentes traditions religieuses). Les *rites performatifs* (rites de passage, rites divinatoires, magiques, propitiatoires, consécatoires, etc.) sont moins distinctifs. Ce que j'appellerais les *rites sociaux*, c'est-à-dire les rites du pouvoir ou du droit, n'entrent qu'à la marge et accidentellement dans la définition.

Les dévotions à périmètre uniquement individuel (la récitation du chapelet par exemple, ou la méditation) n'entrent pas non plus dans cette définition du rite ou du rituel – elles ne sont pas des cérémonies. Enfin, je considère que le « culte » est un sous-genre de l'espèce « rite ». Le culte renvoie à un ensemble de rites collectifs et fortement « publics » qui rassemblent un assez grand nombre de gens, comme les offices hebdomadaires dans le judaïsme, le christianisme, ou l'islam par exemple. Or il existe aussi un grand nombre de rites qui, sans être réalisés à l'échelle individuelle, ne sont pas non plus fortement collectifs ou publics. On ne parle généralement pas de culte pour un rite de naissance, un mariage, des funérailles. Il y avait également des sacrifices privés dans les religions antiques, et il y avait, dans l'Europe catholique de l'époque moderne, beaucoup de messes privées auxquelles aucun laïque ou presque n'assistait. Mais pour privés que toutes ces cérémonies rituelles aient été, elles étaient néanmoins socialement conditionnées, parce qu'il fallait bien un clerc dûment habilité pour la réaliser en votre nom, dans un lieu approprié et selon une liturgie préétablie. Dans la section C. de cette introduction, je m'efforcerai de justifier cette définition, notamment l'idée, peu consensuelle, que les rites les plus « purs » sont ceux qui comportent le moins d'effets sociaux.

En réalité, davantage que celle de rite ou rituel, la notion qui s'avère la plus difficile à définir est celle d'« économie ». Ce que j'entends par économie des paroisses ne se limite pas à la trésorerie, au budget, à la comptabilité, à tout ce que l'on appelait à l'époque les « deniers de la fabrique » et que gérait le marguillier comptable. L'économie du rite⁷ est plus étendue et englobante, ses ramifications vont nettement plus loin que ce que les contemporains se représentaient spontanément – et que ce que nous-mêmes nous représentons spontanément

⁷ L'expression « économie du rite » ou « économie rituelle » a été proposée notamment par Patrica A. McANANY et E. CHRISTIAN WELLS, « Toward a theory of ritual economy », in Patrica A. McANANY et E. CHRISTIAN WELLS (Ed.), *Dimensions of Ritual Economy (Research in Economic Anthropology, Vol. 27)*, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, 2008, pp. 1-16, dans une veine très anthropologique et polanyienne. Je me reconnais davantage dans l'application plus pragmatique de cette expression par les modernistes Emanuele C. COLOMBO et Marco DOTTI, « L'economia rituale. Dalla rendita alle celebrazioni (Lodi, età moderna) », *Quaderni storici*, 2014, vol. 49, no 3, p. 871-904.

dans un certain nombre de situations. Mais je tiens à éviter, d'un autre côté, de faire de l'économie une grille d'analyse globale qui réduirait la nature humaine en général à celle de l'*homo economicus* – ce qui me paraît une sorte de métaphysique comme une autre. Et puis, ce serait une pétition de principe. Si l'économie du rite est de plus grande ampleur que la trésorerie, tout n'est pas économique pour autant. Ce que j'ai identifié comme économique, ce sont d'abord des réalités, des faits individués et observables d'échanges et de flux monétaires. Toutes choses dont les marguilliers et les autres notables laïcs de la paroisse parlaient beaucoup durant ces espèces d'assemblées générales qu'étaient les assemblées de fabrique ; auxquelles ils consacraient beaucoup de temps et qui constituaient, de fait, un critère décisif dans la prise de bon nombre de décisions. C'est quand j'observe dans les sources qu'il est, de fait, question d'argent, de ressources, parfois de temps, etc., que je considère que nous sommes en présence d'un phénomène économique.

Concrètement, qu'est-ce que cette économie signifie ? Quels rites réalisait-on, toute la journée, dans les églises de Paris ? Il y avait des *messes*, pour commencer. C'est le rite central du catholicisme (et, sous des noms différents, de la plupart des courants chrétiens), dont le cœur est la consécration du pain et du vin. Il existait tout un ensemble de messes différentes qui, modulo quelques variations, partageaient globalement la même structure liturgique, mais se pratiquaient dans des cadres très divers. Dans l'ensemble, elles se répartissaient en deux grandes catégories : *les messes dite de paroisse* (c'est-à-dire les messes célébrées publiquement dans l'église paroissiale, notamment la messe dominicale, où l'assistance des paroissiens était obligatoire) et *les messes dite « privées »* (terme officiellement récusé par l'Église catholique pour des raisons théologiques, mais historiquement accepté), c'est-à-dire les messes dites à l'intention d'un défunt particulier (plus rarement d'une personne vivante), le plus souvent sans que des fidèles y assistent, ou au mieux très peu. Bien sûr, à première vue, il y a de grandes différences entre les messes de paroisse, qui constituent un rite cérémoniel collectif, et les messes privées, qui s'apparentent davantage à des services rituels rendus par des spécialistes à des particuliers. Mais dans les faits, la différence n'était pas toujours aussi tranchée. Et surtout – j'y reviens plus loin – je ne pense pas qu'il faille se représenter, en ce temps-là, la messe du dimanche comme un rite dont la raison d'être aurait d'abord été de rassembler la communauté des fidèles⁸.

Il y avait aussi tout un ensemble de prières récitées par les prêtres. Dans le cas des *heures canoniales*, aussi appelée « prière publique », il s'agissait d'offices liturgiques chantés

⁸ Pas même du point de vue de la doctrine de l'Église à cette époque, malgré Jean DE VIGUERIE, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1988, p. 135.

au chœur, très anciens et qui rythmaient la journée des clercs⁹ – surtout les moines et les chanoines (qui existaient dans un certain nombre de paroisses parisiennes), mais aussi les clercs séculiers (les sources attestent cette pratique à Paris). L'assistance des fidèles était souhaitable (notamment aux vêpres du dimanche) mais pas obligatoire. Il y avait également des prières de fondation pour des particuliers. Ce n'étaient pas des prières « personnalisées » et « inventées », mais des psaumes ou des cantiques bibliques passés dans la liturgie catholique (parfois avec des modifications), ou alors de vieilles prières catholiques devenues pour ainsi dire canoniques¹⁰. À cela il faut ajouter des rites comme le *salut du Saint-Sacrement* : il s'agissait d'exposer une hostie consacrée en chantant un ensemble de prières. Éventuellement, on pouvait mélanger des vêpres avec un salut, etc. On peut mentionner également certaines *processions*, qui n'avaient pas nécessairement lieu à travers tout le quartier comme à la Fête-Dieu ou à la fête patronale, mais qui pouvaient aussi se dérouler aux abords immédiats de l'église, dans les charniers ou le cimetière, puis finir à l'intérieur de l'édifice (ce genre de processions avaient lieu tous les dimanches dans un certain nombre de paroisses). En termes d'actes rituels plus individualisés, on peut mentionner la *communion*, qui à l'époque moderne avait vraisemblablement lieu en-dehors du temps de la messe (sauf à Pâques et aux grandes fêtes, où elle avait lieu à la fin de la messe), et la *confession*.

Il y avait aussi des *baptêmes*, des *mariages* et des *funérailles*. N'oublions pas cependant que le mariage et les funérailles se déroulent en général dans le cadre d'une messe. Le mariage était (et est toujours) une messe de mariage¹¹, les funérailles une messe de funérailles (suivie d'un cortège jusqu'au lieu d'inhumation, et souvent, un an plus tard jour pour jour, d'une messe de requiem appelée « bout de l'an »)¹². Les prestations fournies pour les mariages et funérailles étaient précisément tarifées.

⁹ Il s'agit des *matines* (ou *vigiles*), *laudes*, *prime*, *tierce*, *sexe*, *none*, *vêpres* et *complies*. Les clercs séculiers n'étaient pas tenus de respecter l'horaire précis de récitation et ils pouvaient le faire seuls, en utilisant un bréviaire. Mais à Paris, les « prêtres du chœur » chantaient visiblement les heures comme des chanoines, pourvu qu'ils fussent rémunérés. Au cours du Moyen Âge et de l'époque moderne, les horaires de récitation se décalèrent vers le matin, de sorte qu'on disait les vigiles ou matines la veille au soir, et que les vêpres tombaient vers 15h.

¹⁰ Parmi les plus populaires : le psaume *De profundis*, le *Libera*, le *Dominus non secundum* par exemple.

¹¹ Avec une Préface spécifique, voir le *Missale Parisiense ad formam sacrosancti Tridentini concilii recognitum et emendatum*, Paris, 1666 [1^{ère} éd. 1654], pp. 284-285. D'après Henri MOREAU, « La célébration du mariage en Franche-Comté à l'époque moderne », *Histoire, économie et société*, 1985, 4-3, pp. 335-343, l'innovation de la période du concile de Trente est l'ajout du rite de la bénédiction de l'anneau, juste avant celui de la messe nuptiale (qui était suivi de celui de la bénédiction du lit nuptial, normalement en présence des parents). L'autre livre liturgique de référence, en plus du Missel qui ne concerne que la messe, est le Rituel. Une version parisienne pour notre période est par exemple le *Rituale Parisiense ad Romani formam expressum*, Paris, 1646.

¹² En revanche, il n'est pas certain que le baptême se soit pratiqué au cours d'une messe, comme c'est généralement le cas aujourd'hui. Le fait que l'on ne sonnait normalement pas les cloches pour les baptêmes

Il y avait enfin des formes d'instruction religieuse, comme les *catéchismes* et les *prédications* (aussi appelées en ce temps-là « sermon » ou « prône », mais qui se distinguaient du prône qui avait lieu pendant la messe) et qui, selon moi, n'entrent qu'à la marge dans la catégorie des rituels, parce qu'ils ne s'agit pas réellement de cérémonies. Ils avaient souvent été fondés par des laïques.

Ce qui nous intéressera ici, c'est que, si l'on voulait construire des lieux de culte adaptés à une assistance à la messe censément généralisée une fois par semaine (voire deux, en moyenne, si l'on tient compte des fêtes d'obligation), faire dire jusqu'à 40, 50 messes privées par jour, mettre à disposition des officiants des ornements liturgiques pour les mariages, les enterrements, etc., il fallait nécessairement des ressources et de l'argent : pour fournir et entretenir les objets liturgiques, rémunérer les ouvriers, les prêtres, les divers employés laïcs, mais aussi pérenniser un système de financement, etc. Toutes ces activités rituelles qui se déroulaient dans les paroisses supposaient donc bien une économie spécifique : une économie du rite. Elle existait de fait.

Cela ne veut pas dire, néanmoins, qu'elle soit allée de soi pour tous les contemporains, protestants bien sûr, mais également catholiques. On va voir qu'Étienne Poncher, l'évêque zélé de Paris au début du XVI^e siècle, exprimait une gêne certaine à l'égard des rémunérations versées pour les messes, qui pouvaient parfois s'apparenter pour lui à de la simonie. Au XVII^e siècle, Vincent de Paul finit par interdire à ses prêtres de la Mission de prendre des honoraires pour dire des messes. Au début du XVIII^e siècle, Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), un auteur ecclésiastique alors important quoique oublié, et qui n'était pas spécialement promoteur de la « religion éclairée », exprime une critique très sèche dans ses *Traité sur la prière publique* (1707)¹³. Gardons-nous donc d'inventer des « mentalités » : Poncher, Vincent

d'enfants illégitimes (voir Vincent GOURDON, Isabelle ROBIN, « *Le baptême des illégitimes, XVI^e-XXI^e siècle* », In : *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne* [en ligne], Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 225-241) laisse penser que le baptême n'avait pas lieu au cours d'une messe publique, où il aurait été normal de sonner les cloches. Était-il donc accompagné d'une messe semi-privée ou occasionnelle, comme pour les funérailles ou le mariage ? Les tarifs des cérémonies réalisées par les fabriques, tels qu'on les retrouve dans les archives paroissiales, ne mentionnent en général pas les baptêmes, ce qui aurait dû être le cas s'il y avait eu des parements d'autel impliqués dans le rite. Il est donc plutôt probable que le baptême n'avait pas lieu au cours d'une messe. Ni le *Missale Parisiense* de 1654 ni le *Rituale Parisiense* de 1646 ne font référence à une messe proprement baptismale.

¹³ Cet ouvrage, son bestseller aux nombreuses rééditions, se présente comme une réponse à un ecclésiastique qui avoue ne pas réussir à se concentrer pendant les longs offices auxquels il est astreint. L'identité du destinataire, s'il n'est pas tout bonnement fictif, n'est pas connue, et il semble qu'il soit religieux plutôt que prêtre séculier, ce qui ne change pas le fond du propos. Les « prières publiques » désignent ici également les fondations privées. Le texte commence ainsi : « *Si la longueur excessive des Offices étoit moins autorisée, le remède le plus sûr et le plus naturel seroit de la réformer, et de mettre une juste proportion entre les prières publiques et l'attention dont un homme de bien est capable. Les fondations trop facilement acceptées par les Corps, et trop chargées par les*

de Paul ou Duguet n'étaient sûrement pas les seuls que ce genre de transactions dérangeaient. Mais, de *fait* cette économie existait ; les interprétations relèvent d'un autre ordre.

Si je me concentre dans cette étude sur les aspects économique de la vie des paroisses et de l'activité rituelle, il ne s'agit donc pas de les réduire en tant que tels à des phénomènes économiques, mais d'en reconstruire autant que possible l'économie objective. Je ne prétends pas fournir une image, encore moins une explication « désenchantée » de la religion à l'époque moderne, pour reprendre l'expression de Max Weber¹⁴. Mais l'« enchantement » n'est simplement pas l'objet de ce travail, non plus que les motivations, les interprétations ou la spiritualité des fidèles qui pratiquaient ou faisaient pratiquer ces rites, ou le sens, la signification ou l'expérience de ceux-ci. Je ne dis pas pour autant que toutes ces choses n'existent pas d'une certaine manière ou n'ont aucune importance ; je doute juste que ce soient là des faits observables et objectivables. Pour le dire d'emblée, la question de savoir pourquoi la société parisienne des années 1580-1650, voire plus généralement de nombreuses sociétés dans le monde et l'histoire, ont tant investi et investissent encore tant dans l'économie du rite, me paraît insoluble. J'aurais tendance à répondre : parce que les gens faisaient ou font ça. Quant à savoir pourquoi tel ou tel individu payait pour tel ou tel service religieux, j'effleurerai peut-être la question, mais il ne s'agit d'un souci que très périphérique dans ce travail, parce qu'il me semble que, plus on entre dans le détail, plus il devient difficile de d'expliquer pourquoi telle personne ou nous-mêmes faisons ou avons fait telle ou telle chose. Et en histoire, la nécessité de disposer de sources fiables complique encore la question.

Cette économie, pour finir, n'est pas une abstraction. Elle a existé à Paris – dans des églises qui, pour un certain nombre, existent et fonctionnent encore de nos jours – entre 1580 et 1650 (et même avant et après). Le diocèse de Paris (puis archidiocèse à partir de 1622) n'aurait pas été un cadre très pertinent pour cette étude, tant la capitale, ceinte par ses murailles – celles de Charles V encore, puis l'extension de Louis XIII, pour la rive droite – ainsi que ses faubourgs immédiats, sont spécifiques par rapport aux campagnes

*Particuliers, ont altéré cette sage mesure. L'avarice, des deux côtés, s'est souvent couverte du manteau de la Religion ; elle a voulu vendre ses aumônes, et mettre à prix des prières ; et la charité en plusieurs occasions a été contrainte de céder la place à son ennemie, qui en avoit emprunté les apparences, et qui a inspiré aux Fondateurs le dessein de ne rien donner gratuitement, et aux Communautés celui de ne rien refuser. » (Jacques-Joseph Duguet [sous anonymat], *Traité sur la prière publique et sur les dispositions pour offrir les SS. Mystères et y participer avec fruit*, Paris, 1733 [1^{ère} éd. 1707], pp. 3-4) La critique de Duguet, d'inspiration paulinienne et mystique, passe sous silence que pour la plupart des ecclésiastiques, ces fondations était tout simplement ce dont ils vivaient.*

¹⁴ Voir Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jacques Chavy, Paris, Plon, 1976 [éd. or. 1904]

franciliennes¹⁵. On aura l'occasion d'y revenir. Le cadre le plus pertinent, comme le titre l'annonce, est celui des paroisses urbaines – elles sont au nombre de 38 en 1580, 41 en 1650, et varient du tout au tout du point de vue de leurs tailles, de leurs formes, et des réalités concrètes que celles-ci impliquent. Cogérées par les curés et par les notables laïques, ce sont elles qui concentrent et font tourner l'économie du rite.

Le cadre parisien implique, aussi, que l'enjeu de ce travail n'est pas simplement celui d'une histoire locale. Paris était à cette époque la plus grande ville d'Europe, devant Naples. L'estimation de la population parisienne est difficile car les registres paroissiaux ont brûlé les 23 et 24 mai 1871 dans l'incendie de l'Hôtel de Ville. Par ailleurs, les contemporains avaient tendance à surestimer la population de la ville. Les historiens de Paris s'accordent néanmoins à reconnaître un chiffre aux alentours de 400 000 habitants pour les années 1630¹⁶. Au-delà du cas de Paris, donc, étudier l'économie du rite qui s'y était constituée au début de l'époque moderne donne un aperçu de la manière dont une société urbaine de grande taille (pour l'époque) organisait ce type d'activité. Bien sûr, cette ambition révèle le caractère incomplet de notre travail, qui reste peu significatif en l'absence d'études similaires pour les autres grandes villes européennes à la même époque, à commencer par Naples¹⁷.

Sur ces 400 000 habitants, 99% étaient catholiques : la communauté protestante est quasi inexistante entre la Saint-Barthélemy (24 août 1572) et l'Édit de Nantes en 1598 (qui interdit officiellement le protestantisme à Paris, mais apaise tout de même un peu la situation), puis reste très faible après cette date, et ce au moins jusqu'à la seconde moitié du XVII^e siècle¹⁸. Quant aux Juifs, interdits depuis 1394, virtuellement absents sur notre période, ils ne réinstalleront de véritables communautés dans la capitale que sous Louis XVI¹⁹. Il existait

¹⁵ Étudiée notamment par Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962.

¹⁶ Alfred FIERRO, *Histoire et dictionnaire de Paris*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 278, considère que l'évaluation de 412 000 habitants fournie par le *Mémoire pour l'approvisionnement de Paris* de 1637 est fiable.

¹⁷ Pour cette ville, des études existent déjà : Carla RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque et Settecento*, Naples, Guida Editori, 1984 et, plus récemment : Diego CARNEVALE, « Le prix de la foi. Économie des services religieux dans une ville de l'époque moderne (Naples, XVII^e-XVIII^e siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 129-1 | 2017

¹⁸ Entre 2 et 3000 personnes dans notre période (voir Sébastien FATH, « Minorités protestantes à Paris (XVI^e-XXI^e siècles) : Du stigmate à la reconnaissance », *Actes du colloque du Comité d'Histoire de la Ville de Paris, « Les religions des Parisiens »*, 2021 [en ligne], p. 3). Entre le massacre de la Saint-Barthélemy en 1572 et l'Édit de Nantes en 1598, quasiment tous les protestants parisiens avaient dû fuir la capitale tant ils risquaient pour leur vie. L'Édit de Nantes interdit officiellement la pratique du protestantisme à Paris. Le temple le plus proche se trouvait à Charenton-le-Pont. Il est vrai que des chapelles clandestines existaient, notamment au Faubourg Saint-Germain, où résident la plupart des protestants parisiens.

¹⁹ Philippe-Efraïm LANDAU, « À l'origine de la tradition séfarade à Paris : les Juifs de rite portugais aux XVIII^e et XIX^e siècles », *Archives Juives*, 2009/2 (Vol. 42), p. 25-40. Quelques familles messines d'une part, et portugaises et avignonaises d'autre part s'installent au début du XVIII^e siècle, mais pas avant.

sûrement aussi des « libertins » et « athées », qui bien que baptisés rejetaient toute appartenance confessionnelle : dissimulation oblige, il est impossible de connaître leur nombre (que Mersenne, en 1620, affirmait être de 50 000 dans la capitale²⁰, ce qui, outre l'exagération rhétorique, est peut-être dû au fait qu'il surestimait la population parisienne), d'autant que les catégories de « libertinage » et d'« athéisme » ne sont pas forcément aisées à manier²¹. Bref, durant notre période, Paris était une ville entièrement catholique.

Il n'est pas inutile d'essayer de se représenter le nombre d'ecclésiastiques et plus spécifiquement de prêtres au sein de cette population parisienne. C'est néanmoins une gageure. Partons de leur proportion dans la population française en général à l'époque moderne. On s'y est surtout intéressé pour 1789. Le *Dictionnaire de la France moderne* donne le chiffre de 80 000 séculiers et 70 000 réguliers à la fin de l'Ancien Régime²², donc 150 000 personnes en tout. Pierre Goubert et Daniel Roche, au cœur de notre période, avancent 100 000 séculiers et autant de réguliers pour 18 millions de Français sous Louis XIII²³, soit 1,1% de la population. Joseph Bergin, cependant, sans proposer de chiffre, estime que, malgré l'explosion du nombre de réguliers à cette époque, le clergé séculier demeure loin devant en nombre²⁴. Quoi qu'il en soit, en ordre de grandeur, on doit se situer autour d'1% de Français appartenant au clergé. Si nous ne retenons que les prêtres parmi celui-ci, on doit se situer autour d'un bon 0,5%. On peut estimer qu'à Paris, cette proportion – de clercs en général et de prêtres en particulier – était au moins un peu plus forte, du fait du grand nombre de chapitres, de monastères et de couvents dans la capitale, et du fait de la présence de l'Université qui attirait encore des étudiants de toute la France mais aussi d'une partie de l'Europe. Par ailleurs, les opportunités d'emplois ecclésiastiques étaient plus grandes à Paris. Mais fournir un chiffre précis me paraît impossible.

Il s'est passé beaucoup de choses à Paris dans la période qui s'écoule entre 1580 et 1650, entre deux guerres civiles dont la capitale fut un enjeu de premier plan, entre la Saint-

²⁰ Jean-Pierre ALBERT, Anne BRENON, Pilar JIMÉNEZ (dir.), *Dissidences en Occident. Des débuts du christianisme au XX^e siècle*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2015, p. 151

²¹ Voir Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, 2013.

²² Jean-Yves GRENIER, Katia BÉGUIN, Anne BONZON, *Dictionnaire de la France moderne*, Paris, Hachette, 2003, art. « clergé », p. 62

²³ Pierre GOUBERT, Daniel ROCHE, *Les Français et l'Ancien Régime*, t.2 : *Culture et société*, Paris, Armand Colin, 1984, p. 39

²⁴ Joseph BERGIN, *Church, Society and Religious Change in France 1580-1730*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009, p. 61

Barthélemy en 1572 et la Journée des Pailles en 1652²⁵, en passant par la Journée des Barricades en 1588, le siège d'Henri IV en 1590, les états-généraux de 1614, la Journée des Dupes en 1630, etc. Toute la question est de savoir si et comment ces événements influent sur l'économie des paroisses. D'un côté, il est certain que celles-ci souffraient autant que le reste de l'économie de ce genre de crises. Les archives de St-Séverin mentionnent ainsi « *la calamité du temps et la nécessité publique* » peu après le siège de 1590²⁶ – alors que les combats continuent dans le Bassin parisien et que les prix du blé sont toujours au plus haut – pour expliquer les difficultés économiques des prêtres et la nécessité de leur accorder une prime. Ce sont aussi des moments où les paroisses, à court de fonds, peuvent avoir recours à des réductions de fondations.

Mais, d'autre part, ont-ils un impact sur la pratique rituelle tel que l'économie de celle-ci s'en trouverait spécifiquement et intrinsèquement transformée ? J'en doute. Au-delà des éléments économiques contextuels parfois rappelés par les marguilliers, ces événements semblent en effet glisser sur les sources paroissiales. À quelques exceptions près, comme les processions eucharistiques extraordinaires que l'on organise à St-Jacques-de-la-Boucherie entre 1591 et 1593, on aurait du mal à croire que la capitale vit dans un climat d'extrémisme religieux. Et encore, ces quatre processions extraordinaires, notifiées au milieu d'une série qui recense toutes les processions de la Fête-Dieu sur presque un siècle, perdent singulièrement de leur relief. De manière générale, on ne semble presque pas parler des troubles politico-religieux dans les assemblées de fabrique. Ce silence n'allait pourtant pas tout à fait de soi. S'ils n'ont probablement pas, pour la plupart d'entre eux, tué de leurs mains²⁷, les « bourgeois de Paris », qui servaient dans la milice, qui quadrillaient les rues voire fouillaient les maisons pendant la Saint-Barthélemy²⁸, n'ont pas pu ne pas être aux premières loges du massacre. Et ces gens-là – même si le recrutement social de la milice était en fait très étendu²⁹ – étaient

²⁵ Voir Robert DESCIMON, « Autopsie du massacre de l'Hôtel de Ville (4 juillet 1652). Paris et la "Fronde des Princes" », in *Annales. Histoire, sciences sociales*, 1999, 54-2, pp. 319-351.

²⁶ AN LL//924, p. 33, St-Séverin, 9 octobre 1591

²⁷ Voir Barbara DIEFENDORF, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 105. Voir aussi, de la même autrice, « La Saint-Barthélemy et la bourgeoisie parisienne », *Histoire, économie et société*, 1998, 17-3, pp. 341-352.

²⁸ Arlette JOUANNA, *La Saint-Barthélemy. Mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 172-183. D'après Arlette Jouanna, le déploiement de la milice correspondait d'abord à une initiative royale pour maintenir l'ordre public, mais ses éléments radicaux seraient devenus incontrôlables.

²⁹ Voir Robert DESCIMON, « Milice bourgeoise et identité citadine à Paris au temps de la Ligue », *Annales*, 1993, 48-4, pp. 885-906. Les principaux massacreurs étaient des artisans ou des petits bourgeois, comme Thomas Croizier, le meneur, « tireur d'or », c'est-à-dire orfèvre spécialisé dans la confection de fils d'or, et apparenté à des maîtres maçons ; ou Nicolas Pezou, mercier puis trésorier des gardes du corps du roi, fils de marchand de vin. Voir Jérémie FOA, *Tous ceux qui tombent. Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris,

pour une bonne part les mêmes que ceux qui administraient les fabriques. Souvent les mêmes, aussi, qui ont édifié les barricades de 1588³⁰, qui ont soutenu le gouvernement des Seize³¹ – et, peut-être, qui ont maudit Ravailiac alors qu'on le menait à l'écartèlement³².

D'une part, ces traces très ténues des événements politico-religieux dans les sources de fabriques me semblent peu surprenantes lorsque l'on se représente la « pesanteur liturgique » des rites les plus courants (messes, etc.) et la relative absence de participation³³ des laïques

La Découverte, 2021, pp. 31-32 et 55. J'ai retrouvé ce Nicolas Pezou dans les archives de St-Jacques-de-la-Boucherie. Il a judicieusement fondé un *Domine non secundum (peccata nostra facias nobis)*, prière inspirée du Ps 102, tous les dimanches.

³⁰ Sur l'origine « bourgeoise » des barricades de 1588, voir Denis RICHEL, « Les barricades à Paris, le 12 mai 1588 », in *De la Réforme à la Révolution. Études sur la France moderne*, Paris, Aubier, 1991, p. 53-67

³¹ Robert DESCIMON, *Qui étaient les Seize ? Mythes et réalité de la Ligue parisienne : 1585-1594*, Paris, « Mémoires de la Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île de France », Klincksieck, 1983

³² Selon le témoignage de Pierre de L'Estoile, *Mémoires-Journaux*, éd. Brunet, t. 10, Paris, Libraire des Bibliophiles, 1881, pp. 255-261

³³ La question de la participation des fidèles catholiques à la messe avant Vatican II est vaste (et, même depuis les réformes liturgiques des années 1960, la messe catholique reste un rite relativement peu participatif en comparaison d'autres – ce qui n'est, cela va sans dire, aucunement un jugement de valeur de ma part). Il me semble assez indéniable qu'ils ne participaient presque pas, si l'on entend par là des gestes et des paroles extérieurement observables : le célébrant et les autres prêtres dans le chœur réalisaient et disaient 99% des gestes, des paroles et des chants de la liturgie. Le célébrant officiait sur un autel au fond d'un chœur généralement fermé sur les côtés par les stalles et, très souvent, jusqu'au XVIII^e siècle, par un jubé sur le devant. On ne le voyait donc quasiment pas et on l'entendait sûrement à peine. Il était par ailleurs dos aux fidèles et la liturgie était en latin. Le chant des autres prêtres, dans le chœur, n'était pas physiquement tourné vers les fidèles, et, en-dehors du cas particuliers des enfants de chœur, les fidèles ne chantaient vraisemblablement pas (malgré Jeanne FERTÉ, *op. cit.*, pp. 281-283). La seule participation liturgique des fidèles consistait dans le fait de répondre « Amen » ou « *Deo gratias* » trois ou quatre fois dans toute la célébration. Les gens les plus dévots communiaient peut-être plus souvent que les historiens ne croient, mais pas du tout systématiquement à chaque messe. Il existait bien une sorte de paraliturgie dans la nef : les notables faisaient la procession de l'offrande, les paroissiens chargés du pain bénit ce dimanche-là l'apportaient aussi en procession, et on le distribuait à tout le monde à la fin (voir Thierry WANEGFFELEN, « D'une dévotion à l'autre ? L'évolution de la pratique du pain bénit mise en rapport avec le processus de "sortie de la religion" », Communication à la journée d'études « Histoire des dévotions » du 31 mars 2000, organisée à l'Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand II) par le Centre d'Histoire « Espaces et Cultures », pp. 4-5 [en ligne]). Au Moyen Âge, on se passait un osculatoire (la « paix ») à embrasser, mais cela ne se faisait plus dans la nef à l'époque moderne, du moins à Paris. Je suis donc d'accord avec Jeanne FERTÉ, *op. cit.*, pp. 280-281, pour dire que le maximum de participation des fidèles avait lieu durant le prône, fait en français dans la nef, qui n'avait pas d'intérêt s'il n'était pas écouté, et où les assistants étaient censés réciter des prières et des articles de foi en français et peut-être en latin (voir le modèle de prône contenu dans le *Rituale Parisiense*, *op. cit.*, pp. 459-476, dont il est néanmoins impossible de savoir s'il était effectivement suivi par les prêtres.) Mais c'était la partie la moins « ritualisée » de la messe, essentiellement de la paraliturgie : le déroulement du prône n'est pas mentionné dans le missel, et d'ailleurs le célébrant retirait sa chape avant de monter en chaire. On m'a fait remarquer que les hommes et les femmes de l'époque moderne avaient probablement de la familiarité avec le latin, et qu'ils devaient comprendre un peu. Ce n'est pas foncièrement impossible, mais avant même la compréhension, le principal problème était l'audition. On m'a objecté, ensuite, que dans son bestseller de 1609, l'*Introduction à la vie dévote*, François de Sales (évêque de Genève – de fait Annecy – canonisé par la suite) consacre un petit chapitre à « La très sainte messe et comment il la faut ouïr ». D'une part ce ne sont que des conseils et des prescriptions dont nous ignorons la mise en

dans leur déroulement. On comprend que les radicaux aient préféré les prédications (qui avaient lieu en-dehors des messes, à la différence du prône³⁴) et les processions³⁵ pour électriser les foules – les plus ferventes étaient d’ailleurs celles que le clergé séculier contrôlait le moins³⁶. D’autre part, cet impact quasi inexistant dans l’économie du rite me paraît relativiser l’importance « positive » de l’extrémisme religieux de la deuxième moitié du XVI^e siècle, avec ses processions, ses prêches, etc. Celui-ci n’a jamais réussi à construire une économie ou à transformer celle qu’il a trouvée. Du point de vue de ce qu’il aura « produit », il tient plus de la ride de surface que des structures durables, même si ses démonstrations spectaculaires ont concentré l’attention des historiens au détriment de la religion « normale » du second XVI^e. Son œuvre, c’est essentiellement la destruction et le massacre.

pratique par les différents lecteurs, d’autre part il ne s’agit que d’une « participation » subjective, basée sur le fait de méditer des idées ou de se représenter mentalement des scènes de la vie du Christ, pas d’une participation objective et extérieurement observable à la liturgie, ni même d’actes en soi rituels au sens où nous l’avons défini, plutôt d’attitudes dévotionnelles individuelles. La même chose vaut pour les premiers livres de messe (voir Philippe MARTIN, *Le théâtre divin. Une histoire de la messe, XVIe-XXe siècles*, Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 321-356) et les explications de la messe pour les nouveaux convertis (du protestantisme) qui paraissent à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle. D’un point de vue objectif et extérieur, lire non plus n’est pas participer à la liturgie. Du reste, la question de la participation active est en soi secondaire dans la réalisation d’un rite de célébration (à la différence d’un rite de passage), et encore moins importante du point de vue de l’économie de ces rites. Je n’y consacre cette longue note que pour signaler les objections que l’on m’a faites sur ce point.

³⁴ Les registres de fabrique confirment que les curés parisiens, bien que docteurs en théologie, se chargeaient assez peu des prédications. Pour assurer celles-ci, qui avaient lieu aux temps forts de l’année liturgique (Avent, Carême, Pentecôte, Fête-Dieu, Toussaint), on embauchait des réguliers dont c’était la spécialité, et qui avaient une certaine réputation sur le « marché ». En revanche, les curés étaient tout désignés pour les prônes dominicaux. Par ailleurs, ils n’étaient pas du tout l’élément moteur de la Ligue parisienne (voir Vladimir ANGELO, *Les curés de Paris au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, qui a rectifié l’image qu’en avait donné Madeleine FOISIL dans Bernard PLONGERON (dir.), *Le diocèse de Paris, t.1 : Des origines à la Révolution*, Paris, Beauchesne, 1987, pp. 221-223). Les exemples de prédicateurs ligueurs donnés par Stefano SIMIZ, *Prédication et prédicateurs en ville, XVIe-XVIIIe siècles*, Villeneuve-d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2015, pp. 269-274, s’ils ne concernent pas que des réguliers, ne comprennent pas de curés : les séculiers fanatiques sont théologaux ou vicaires épiscopaux. Bref, le curé était « le prédicateur ordinaire d’une prédication ordinaire » (*id.*, p. 191), c’est-à-dire l’homme du prône ronronnant du dimanche matin. Même durant ce temps d’adresse directe aux fidèles, les éructations zélées des ligueurs devaient assez peu contaminer la messe dominicale.

³⁵ Voir Denis CROUZET, « Recherches sur les processions blanches – 1583-1584 », *Histoire, économie et société*, 1982, 1-4, pp. 511-563 et Madeleine FOISIL, *op. cit.*, pp. 224-226

³⁶ Denis RICHEL, « Politique et religion : les processions à Paris en 1589 », *op. cit.*, pp. 69-82 (1^{ère} publication 1984). Il y a bien des services et des messes de requiem à l’intention des Guise, mais la dramatisation ne peut pas se déployer beaucoup plus loin que dans l’ornementation de l’église. Denis Richet cite l’ultra-catholique *Journal de François, bourgeois de Paris* : « Furent faictes les prières et oratoire en l’église Ste-Geneviève-des-Ardans, size rue Neufve Notre-Dame-de-Paris, et toute l’église estoit tendue de drap noir tout partout [...] et au-dessus de l’enclos du maistre-hostel dudit cœur estoit ung tableau painct de couleur blanc et noyr, d’un pied et demy de largeur, dans lequel estoit despainct toute la cruaulté de se tyran de roy... » (p. 70). Cela peut faire son petit effet, mais me semble moins impressionnant psychologiquement parlant que les processions nocturnes aux flambeaux, « tous nudz », en chantant des cantiques, etc.

Plus surprenant, presque aucune trace non plus, dans nos archives, de la mise en place de la réforme catholique, qui commence à Paris avec le retour au calme de la fin des années 1590³⁷. Le principal impact de la Réforme catholique dans sa version parisienne, et qui n'est pas des moindres, certes, c'est d'avoir réprimé puis maintenu le calvinisme à l'état de culte (très) minoritaire. Mais elle ne semble rien avoir changé à la pratique et l'économie rituelles catholiques dans les paroisses. Que les réalisations de l'élite religieuse parisienne durant notre période – entre la réforme de l'abbaye de Montmartre par Marie de Beauvilliers en 1598³⁸ et les *Provinciales* de Pascal en 1656³⁹, en passant par l'introduction des carmélites déchaussées au Faubourg Saint-Jacques par Barbe Acarie en 1603⁴⁰ – n'aient pas réellement eu d'écho au niveau des paroisses n'est pas étonnant. En revanche, on aurait pu s'attendre à ce que les évolutions pastorales actées au concile de Trente aient eu plus d'emprise.

Mais d'une part, comme le montre la tenue du concile provincial de Sens en 1528, l'Église parisienne n'avait pas attendu le concile de Trente pour entreprendre de se réformer⁴¹. De plus, après Étienne Poncher (1503-1519) et avant la fin du XVII^e siècle, aucun évêque de Paris n'a été très marquant du point de vue religieux – du reste, la multiplicité des patronages ecclésiastiques limitait grandement leur autorité sur les paroisses de la ville⁴². Il faut aussi compter avec la nécessité de bâtir sur l'existant : les régions où l'on fait table rase et que l'on convertit (de gré ou de force) sont toujours plus malléables pour les réformateurs que celles où une religion est enracinée depuis longtemps. Paradoxalement, l'intransigeance catholique des Parisiens au XVI^e siècle a ainsi pu être un facteur de résistance au modèle pastoral

³⁷ En-dehors de l'implantation des Capucins (1576) puis des Jésuites (1580) dans la capitale, les réformes structurelles du clergé séculier ne commencent qu'au début du XVII^e siècle avec la communauté de St-Nicolas-du-Chardonnet d'Adrien Bourdoise (1611) et le séminaire de St-Magloire des Oratoriens (1618). Voir Madeleine FOISIL, *op. cit.*, pp. 232 et 238-240.

³⁸ Voir Dom Benjamin HEURTEBIZE, art. « Marie de Beauvilliers », in *Dictionnaire de Spiritualité, d'Ascétique et de Mystique*, Paris, 1937-1995, Tome 1, colonnes 1320-1321.

³⁹ Pour une recontextualisation historique des *Provinciales*, voir notamment Jean-Pascal GAY, « Lettres de controverse : Religion, publication et espace public en France au XVII^e siècle », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 68^e Année, No. 1 (janvier-mars 2013), pp. 7-41

⁴⁰ Voir Christian RENOUX, « Madame Acarie “lit” Thérèse d'Avila au lendemain de l'Édit de Nantes », in Bernard HOURS (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours. Actes du Colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)*, Paris, Cerf, 2001, pp. 117-154 et David GILBERT (dir.), *Madame Acarie, 1566-1618. Mystique, politique et société au lendemain des guerres de Religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2021.

⁴¹ Pour une mise en perspective, voir, Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Les statuts synodaux parisiens XVI^e-XVII^e siècles*, in Marc AOUN, Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU (dir.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?* [en ligne]. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010

⁴² Encore à la fin de l'Ancien Régime, sur les 52 paroisses urbaines et les 13 paroisses de la banlieue ecclésiastique, l'archevêque ne nommait qu'à 32% des cures, cf. Bernard PLONGERON, *op. cit.*, pp. 333-335.

tridentin : ils n'avaient rien à prouver en termes de catholicisme⁴³. Ces différents paramètres ont pu se combiner pour rendre à peu près insensible les nouvelles orientations pastorales au niveau des paroisses. Peut-être aussi que la Réforme catholique – à la différence de la protestante – n'avait tout simplement pas pour ambition de transformer l'économie des paroisses et du rite en général. En tout cas, au contraire de la « révolution » identifiée par Bruno Restif pour les paroisses bretonnes à la même époque⁴⁴, ce que j'ai observé au niveau de l'économie des paroisses parisiennes s'apparente rien moins qu'à des bouleversements.

Là où la Réforme catholique a dû avoir le plus de conséquences sur l'économie parisienne du rite, c'est, plus qu'au niveau des paroisses, du point de vue de la multiplication des monastères et couvents de réguliers, tant des ordres anciens que des nouveaux (et/ou récemment réformés) notamment dans le Faubourg Saint-Jacques⁴⁵. La carte des fondations religieuses au XVII^e siècle⁴⁶ établie par l'architecte urbaniste Michel Huard fait prendre conscience de leur emprise spatiale dans la capitale⁴⁷. C'est probablement du côté de l'infrastructure nécessaire au fonctionnement de ces établissements qu'il faudrait constater les conséquences les plus visibles de la Réforme catholique sur l'économie parisienne du rite⁴⁸. De mon côté, cependant, je m'en suis tenu à l'étude de l'économie des paroisses.

B. Historiographie

On a rarement considéré le rite et le culte dans leur dimension économique. Ou plutôt, de nombreuses études l'ont fait incidemment, parce que les sources qu'elles utilisaient en parlaient, mais sans la définir en général comme leur objet propre – peut-être parce que l'on

⁴³ Observation approachante au sujet des municipalités des Pays-Bas méridionaux dans Philippe GUIGNET, « Les corps de ville ultra-catholiques de Flandre française et les paroisses. Les apparents paradoxes des “bonnes villes hispano-tridentines” (XVII^e-XVIII^e siècle). », in Anne BONZON, Philippe GUIGNET, Marc VENARD (dir.), *La paroisse urbaine. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, 2014, pp. 245-268

⁴⁴ Bruno RESTIF, *La révolution des paroisses. Culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006

⁴⁵ Voir Madeleine FOISIL, *op. cit.*, pp. 230-234. Soixante maisons religieuses sont fondées à Paris entre 1600 et 1660. D'après Madeleine Foisil, l'« aspect d'ensemble de l'époque [est] difficile à se représenter, maintenant où ce qui en reste est au cœur de la ville bourdonnante et bruyante ». Inversement, j'aurais tendance à dire que la plus ou moins forte persistance de cet urbanisme monacal et conventuel est responsable de l'ambiance toujours très « calme », aujourd'hui, du quartier du Faubourg Saint-Jacques, entre les V^e et XIV^e arrondissements.

⁴⁶ Voir en ligne : <http://paris-atlas-historique.fr/24.html>

⁴⁷ Pour l'ouvrage imprimé : Michel HUARD, *Atlas historique de Paris*, Paris, Persée, 2019

⁴⁸ Voir par exemple Preston PERLUSS, « Deux exemples de fonctionnement urbain : les couvents de carmes de la rive gauche parisienne au XVIII^e siècle », in Bernard HOURS (dir.), *op. cit.*, pp. 19-50.

considère, en général, qu'il s'agit de ce qu'il y a de moins religieux dans l'histoire religieuse, et de moins économique dans l'histoire économique. Le compte-rendu historiographique qui suit se divise donc en deux parties : l'historiographie de la pratique religieuse et du rite (B. 1.) et celle de des liens entre économie et religion (B. 2.)

B. 1. Historiographie de la pratique religieuse et du rite

Cette partie de l'historiographie se concentre principalement sur l'« intérieur » de la pratique religieuse et rituelle, c'est-à-dire ses significations, l'expérience qu'en font les fidèles, etc. Bien que l'histoire religieuse ait longtemps été un des principaux champs de l'histoire moderne, l'office dominical n'est devenu qu'assez récemment un objet d'études pour les historiens. Dans un premier temps, c'est seulement par incidence, à travers les monographies diocésaines encouragées par la sociologie historique, dans le sillage des cartes religieuses de la France établies par Fernand Boulard⁴⁹, que la question est apparue. On peut citer notamment *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes* (1962) de Jeanne Fertet⁵⁰, qui, à travers l'étude des visites pastorales, consacre des pages précieuses à ce que l'on appellerait aujourd'hui la pratique religieuse, et notamment à l'assistance à la messe. Même si la sociologie historique et les monographies diocésaines ont eu tendance à s'effacer à partir des années 1980, certaines publications plus récentes eurent lieu néanmoins, comme *L'esprit de clocher* (1999) d'Anne Bonzon, sur les paroisses du diocèse de Beauvais⁵¹, le *Catholicisme bien tempéré* (1996) de Philippe Goujard sur la Haute-Normandie⁵² ou *La révolution des paroisses* (2006), déjà citée, sur la Haute-Bretagne, de Bruno Restif. Si la sociologie historique s'est beaucoup intéressée à la pratique dominicale pour la période contemporaine, elle l'a laissé relativement au second plan pour la période moderne, en préférant s'attacher aux « dévotions », c'est-à-dire aux pratiques religieuses plus spécifiques (comme les processions, la fréquence des communions, les confréries, etc.) censées mieux rendre compte des aspirations des fidèles dans des sociétés où l'office dominical était « socialement »

⁴⁹ Fernand BOULARD, Gabriel LE BRAS, « Carte religieuse de la France rurale », in *Cahiers du clergé rural*, n° 92, novembre 1947, p. 403-414 (première version remise à jour régulièrement) ; Fernand BOULARD, Jean REMY, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1968.

⁵⁰ Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962

⁵¹ Anne BONZON, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais, 1535-1650*, Paris, Cerf, 1999

⁵² Philippe GOUJARD, *Un catholicisme bien tempéré. La vie religieuse dans les paroisses rurales de Haute-Normandie, 1680-1789*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1996

obligatoire – l'écueil principal à l'étude de la pratique dominicale à l'époque moderne, sans surprise, étant l'absence de statistiques.

Curieusement, le mouvement de l'histoire des mentalités a longtemps négligé l'office dominical en tant que tel. Ce sont plutôt, comme pour la sociologie historique, avec laquelle les ponts sont nombreux, les dévotions qui ont le plus attiré l'attention des historiens, comme Louis Châtellier avec *La religion des pauvres* (1993)⁵³ par exemple. Pour la messe en tant que telle, on ne peut guère citer que des actes de colloque édités par Jean de Viguerie en 1980⁵⁴, mais qui ne dégagent pas une approche très nette du sujet, et un ouvrage du même Viguerie sur les pratiques religieuses catholiques, *La religion des Français dans l'ancienne France* (1988)⁵⁵, qui insiste sur les rites paraliturgiques visant à donner une dimension sensible et sociale à ce contenu théologique. C'est à cette paraliturgie que s'étaient surtout intéressés, chacun de son côté, deux historiens anglophones proches de l'histoire des mentalités en 1981. L'une d'entre eux, Natalie Zemon Davis évoquait la messe pour soutenir sa thèse d'une représentation différente de l'espace et de la communauté urbaine selon les conceptions calviniste et catholique du sacré⁵⁶. John Bossy⁵⁷, de son côté, défendait l'hypothèse que le canon de la messe, c'est-à-dire la prière de consécration récitée à voix basse par le célébrant, représente la société chrétienne dans ses divisions, et que l'élimination du rite de la paix à partir des réformes catholiques et protestantes sapait le rôle socialement unificateur de la messe. Natalie Zemon Davis comme John Bossy entendaient développer l'idée de Max Weber dans son *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904), qui postulait un lien que j'aurais tendance à qualifier de phénoménologique entre la religiosité et les formes sociales.

C'est également dans le courant de l'histoire des mentalités que des études ont été consacrées aux messes privées, notamment posthumes. Un article dû à l'inévitable Jean de Viguerie sur les messes de fondation est paru en 1976⁵⁸, dont une des remarques les plus intéressantes est de lier la chute du nombre de fondations au XVIII^e siècle (et surtout à partir de 1750) à la politique fiscale de la monarchie, qui décide de prélever effectivement les droits

⁵³ Louis CHÂTELLIER, *La religion des pauvres. Les sources du catholicisme moderne, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier, 1993

⁵⁴ Jean DE VIGUERIE (dir.), *Histoire de la messe, XVII^e-XIX^e siècle*, Angers, Université d'Angers, 1980

⁵⁵ ID., *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1988

⁵⁶ Natalie Zemon DAVIS, « The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon », « The Sacred and the Body Social in Sixteenth Century Lyon », *Past & Present*, 90- 1, 1981, pp. 40-70

⁵⁷ John BOSSY, Marie-Solange WANE-TOUZEAU, « Essai de sociographie de la messe, 1200-1700 », in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 36^e année, N. 1, 1981. pp. 44-70

⁵⁸ Jean DE VIGUERIE, « Les fondations et la foi du peuple chrétien. Les fondations de messes en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue historique*, octobre-décembre 1976, t. 256, 520-2, pp. 289-320

d'amortissement pesant sur les rentes de fondations. Mais bien sûr, les deux grands livres ayant trait aux fondations sont les études des testaments par Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*⁵⁹ (1973) et Pierre Chaunu, *La mort à Paris*⁶⁰ (1978). Là où Jean de Viguerie parlait des fonds de fabrique (ce qui sera aussi notre procédé, beaucoup plus économique en termes de temps) Michel Vovelle et Pierre Chaunu s'attachaient à une étude sérielle d'échantillons de testaments prélevés dans les archives notariales. Si bon nombre de leurs résultats demeurent extrêmement précieux, ils (surtout Pierre Chaunu) ont tiré des conclusions très massives à partir de données parfois peu représentatives d'un point de vue statistique, et se sont beaucoup focalisés sur l'idée d'une mutation du rapport à la mort à la fin du XVIII^e siècle – d'une manière assez polémique dans le cas de Chaunu. La dimension économique de ces comportements est néanmoins périphérique dans ces études.

Sous la forme modernisée – et un peu plus prudente – de l'histoire des représentations ou de l'histoire sociale de la culture, cette veine se poursuit jusque aujourd'hui en ce qui concerne l'étude de l'office dominical. Le chapitre de Nicole Lemaître sur la liturgie à l'époque moderne dans *L'histoire du christianisme* dirigée par Alain Corbin (2007) rappelle que « les gestes et les paroles de la liturgie ont impliqué très vite des choix anthropologiques majeurs » et que la « remise en cause [par les protestants] des gestes et paroles de la liturgie a plus fait pour générer la violence interconfessionnelle que tous les commentaires théologiques... »⁶¹ *Le théâtre divin* (2010) de Philippe Martin⁶² propose une étude de la messe qu'on pourrait appeler par raccourci « tridentine », entre le concile de Trente (1545-1563) et le concile Vatican II (1962-1965), en s'intéressant à la manière dont le fidèle la vit et à sa sensibilité. Alain Cabantous, avec *Le dimanche, une histoire* (2013)⁶³, tout en adoptant un cadre chronologique plus restreint, étend l'objet de son étude à l'ensemble de la vie dominicale des Européens, aux rythmes et aux pratiques culturelles qui lui sont associés. Sous l'égide de Bernard Dompnier, le courant de recherches issu de l'histoire des mentalités s'est

⁵⁹ Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1973

⁶⁰ Pierre CHAUNU, *La mort à Paris, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978

⁶¹ Nicole LEMAÎTRE, « Liturgie nouvelles ou liturgies de toujours ? », in Alain CORBIN (dir.), *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 311

⁶² Philippe MARTIN, *Le théâtre divin. Une histoire de la messe, XVIe-XXe siècles*, Paris, CNRS Éditions, 2010

⁶³ Alain CABANTOUS, *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Seuil, 2013

également intéressé, depuis les années 2000, à la liturgie et aux cérémoniaux, ordinaires⁶⁴ comme extraordinaires⁶⁵.

Une troisième strate qui apparaît dans l'archéologie de notre sujet occupe essentiellement les années 1990, avec l'appropriation progressive par les historiens des *ritual studies* développées par les anthropologues anglophones. Quelques années auparavant, un des précurseurs de cette tendance historiographique fut probablement Robert W. Scribner, qui dans un article de 1984⁶⁶ recourait à la notion de rituel développée par Arnold Van Gennep et les études folkloristes allemandes (*Volkskunde*) au début du XX^e siècle pour appréhender la notion de « religion populaire », et souligner qu'elle ne s'oppose pas à la « religion officielle », mais que les deux entretiennent une relation dynamique. C'est néanmoins au cours de la décennie suivante que les historiens, notamment modernistes, commencent véritablement à reprendre la catégorie de « rituel ». La différence avec le courant des « mentalités » me semble être une approche tendancielle moins « holiste » du fait religieux – cette dernière était très nette dans les articles de Natalie Zemon Davis et John Bossy par exemple, bien qu'ils revendiquent l'inspiration de Max Weber, chantre de l'individualisme méthodologique – et plus attachée à l'expérience individuelle.

On peut citer l'article « Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France » de Virginia Reinburg en 1992⁶⁷. Celle-ci défendait l'idée, contre les critiques du « matérialisme » de la messe tardo-médiévale par les humanistes et les réformateurs, que « les laïques participaient à la liturgie d'une manière qui leur était propre – une manière qui se différenciait de la participation du clergé, plus structurée d'un point de vue doctrinal, mais qui possédait néanmoins une cohérence propre »⁶⁸, ce dont elle voyait la trace dans les livres de messe destinés aux laïques, l'iconographie et le fait que la liturgie pouvait être interprétée de la même manière que certains rites sociaux. En 1992, Eamon Duffy proposa une sorte de synthèse de l'histoire des mentalités et de l'anthropologie historique dans *The Stripping of the Altars*⁶⁹. À partir d'une querelle historiographique britannico-britannique sur la vitalité du

⁶⁴ Bernard DOMPNIER, Cécile DAVY-RIGAUX et Daniel-Odon HUREL (dir.), *Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne. Une littérature de codification des rites liturgiques*, Turnhout, Brepols, 2009

⁶⁵ Bernard DOMPNIER, *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009

⁶⁶ Robert W. SCRIBNER, « Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Catholic Reformation », *Journal of Ecclesiastical History*, 35-1, January 1984, pp. 47-77

⁶⁷ Virginia REINBURG, « Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France », *The Sixteenth Century Journal*, Autumn, 1992, Vol. 23, No. 3 (Autumn, 1992), pp. 526-547

⁶⁸ id. p. 529

⁶⁹ Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*, New Haven, Yale University Press, 1992 (2nd éd. 2005)

catholicisme anglais durant le siècle précédent la réforme d'Henri VIII, cet auteur défendait l'idée que les masses et l'élite partageaient une culture religieuse et une vision du monde commune exprimée dans la ritualité catholique – à commencer par la messe – avant de l'être dans la théologie.

Le grand classique de l'anthropologie historique pour la période moderne est *Ritual in Early Modern Europe* d'Edward Muir, paru en 1997⁷⁰. Muir y dépeignait des sociétés européennes où la ritualité aurait été omniprésente à l'époque moderne, mais, sans surprise, serait allée en se vidant de son contenu à mesure que l'on s'approchait du XVIII^e siècle. En 1999, Ann W. Ramsey faisait paraître un ouvrage qui réinterprétait les oppositions religieuses dans le Paris des guerres de religion à l'aune d'un rapport antagoniste des protestants et des catholiques à l'égard de la ritualité, la conception des seconds étant surtout marquée par la notion de « performativité »⁷¹, à savoir que les rituels catholiques, à commencer par la messe, étaient moins perçus comme des représentations de réalités transcendantes que comme des manières de faire advenir des réalités surnaturelles dans le monde. En France, on peut évoquer dans la même veine *La liturgie dans la société médiévale* (2000) d'Éric Palazzo, qui se propose d'étudier la liturgie comme une forme de rite, c'est-à-dire un acte qui « pour être efficacement symbolique [...] doit répondre à des critères de nature sociale et de “performativité“ scénique »⁷². Christian Grosse, pour sa part, s'est attaché dans *Les rituels de la cène* (2008) à montrer que, loin que le calvinisme genevois soit en tant que tel une religion anti-ritualiste, « le système rituel de la cène [...] constitue le mécanisme d'un passage du culte à la culture. »⁷³ Si l'on regarde au-delà de l'histoire moderne, il faut également citer *Quand faire c'est croire* (2005) du romaniste John Scheid, qui défend l'idée, à l'encontre de ce qu'il identifie comme l'école philologique issue de Schleiermacher, que les religions « ritualistes », à commencer par la religion romaine, sous-tendent une théologie implicite qui passerait moins par des dogmes clairement et intelligiblement définis que par une sorte de logique du geste⁷⁴.

La dernière couche qui se surajoute aux précédentes est, depuis la toute fin des années 1990, et jusque aujourd'hui où elle occupe une position dominante dans les *religious studies* anglophones, le courant de la *lived religion*. Son acte de naissance est un ouvrage collectif

⁷⁰ Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe* New York-Cambridge, Cambridge University Press, 1997

⁷¹ Ann W. RAMSEY, *Liturgy, Politics and Salvation: The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540-1630*, Rochester, University of Rochester Press, 1999

⁷² Éric PALAZZO, *La liturgie dans la société médiévale*, Paris, Aubier, 2000, p. 13

⁷³ Christian GROSSE, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVIe-XVIIe siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 36

⁷⁴ John SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005

dirigé par David D. Hall en 1997⁷⁵. Bien que David D. Hall soit un historien de l'époque moderne, c'est surtout dans le champ des sciences sociales contemporaines que son paradigme a fait florès, en y rencontrant parfois les sciences cognitives – voir par exemple *How God Becomes Real* (2020) de Tanya Marie Luhrmann⁷⁶, qui étudie les méthodes mentales utilisées par des fidèles de diverses obédiences pour « rendre Dieu présent ». Si l'inspiration de David D. Hall était initialement l'étude de la « religion vécue » à la française, à une époque où les études anglophones étaient encore dominées par l'histoire politico-religieuse des affrontements entre dénominations chrétiennes (ce dont *The Stripping of the Altars* d'Eamon Duffy témoignait encore en partie) c'est, dans la pratique historique, l'étude de l'expérience religieuse – qu'elle soit rituelle, mystique, quotidienne, communautaire, etc. – qui s'est mise à dominer. L'approche *lived religion* s'est donc révélée avec le temps beaucoup moins holiste et sociologique que ne l'avait été celle de la « religion vécue » ou des « mentalités religieuses » à la française. En fait, cette divergence était me semble-t-il perceptible dès la contribution d'Anne S. Brown et David D. Hall lui-même à l'ouvrage fondateur : il s'agissait moins d'étudier les *structures* mentales qui dirigent les choix des individus sans qu'ils en soient conscients, que les *stratégies* des familles puritaines de Nouvelle-Angleterre face aux sacrements de baptême et d'eucharistie⁷⁷. Bref, se focaliser sur ce qu'on appellerait aujourd'hui l'*agency* individuelle (ou familiale) par rapport à la norme.

De sorte que l'étude de la *lived religion* en est venue ensuite à s'intéresser de manière privilégiée aux décalages possibles entre la pratique individuelle et la norme, au *bricolage* (en français dans le texte), tout en remettant profondément en cause la méthode sociologique. Meredith B. McGuire en a donné une synthèse méthodologique, *Lived Religion*, en 2008⁷⁸. Cette approche a trouvé des échos en France, avec notamment *La religion vécue* (2013), ouvrage collectif dirigé par Laurence Croq et David Garrioch, et significativement sous-titré *Les laïcs dans l'Europe moderne*. En introduction, ces auteurs tentent d'opérer, à travers les concepts d' « histoire sociale du religieux » et d' « incorporation », ce qui m'apparaît comme une synthèse entre la *lived religion* à l'anglo-saxonne et la tradition plus volontiers holiste

⁷⁵ David D. HALL (dir.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997

⁷⁶ Tanya M. LUHRMANN, *How God Becomes Real. Kindling the Presence of Invisible Others*, Princeton, Princeton University Press, 2020

⁷⁷ Anne S. BROWN & David D. HALL, « Family Strategies and Religious Practice: Baptism and the Lord's Supper in Early New England », in David D. HALL (dir.), *op. cit.*, pp. 39-68

⁷⁸ Meredith B. MCGUIRE, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, 2008

et/ou sociologique qui a dominé en France⁷⁹. Dans sa contribution personnelle à l'ouvrage, Laurence Croq, à partir des registres de délibérations paroissiales (la même source que celle que j'ai utilisée), étudie ainsi l'évolution de l'occupation de l'espace dans les églises paroissiales parisiennes⁸⁰.

B. 2. Historiographie des rapports entre économie et religion

Cette seconde partie de notre compte-rendu historiographique nous entraîne souvent plus loin de l'histoire religieuse de l'époque moderne⁸¹. Globalement, « l'économie de la religion » oscille, parfois au sein d'un même ouvrage, entre l'étude de l'influence des normes religieuses sur les pratiques économiques d'une part et, ce qui constitue plus proprement notre objet, la dimension économique des rites et institutions religieuses d'autre part. Chronologiquement, c'est néanmoins la première approche qui a ouvert la voie à l'étude des rapports entre religion et économie.

L'idée que les valeurs et représentations spirituelles ont une influence sur les pratiques économiques, au niveau micro puis à partir de là au niveau macro, a été exprimée avec le plus de netteté par Max Weber, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*⁸², dont la première édition allemande remonte à 1904. Tout en se défendant de vouloir réduire la signification de la piété protestante à l'apparition du capitalisme, il y proposait l'idée que la redéfinition des rapports entre la transcendance et le monde par les réformateurs protestants aurait fourni une base psychologique à de nouveaux comportements économiques. La veine des représentations économiques par la religion a surtout été exploitée par les médiévistes. Au temps de la Nouvelle histoire, Jacques Le Goff avait donné une impulsion importante à l'étude des rapports entre mentalités religieuses et économiques, avec l'annonce d'un

⁷⁹ Laurence CROQ, David GARRIOCH (dir.), *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes, PUR, 2013. Pour ma part, j'écrirai « laïque » le substantif, et « laïc » l'adjectif au masculin. Les deux orthographes sont acceptées et à mon sens indifférentes.

⁸⁰ Laurence CROQ, « Du lieu des notables à l'espace public bourgeois, la transformation des formes socio-spatiales de la vie religieuse dans les églises paroissiales parisiennes (XVIe-XVIIIe siècles) », in *eod.*, p. 220

⁸¹ Les études de l'ecclésiologie ou de la théologie de la paroisse, telle que celle proposée par Giuseppe ALBERIGO, « The Local Church in the West (1500–1945) », *The Heythrop Journal*, 1987, vol. 28, no 2, pp. 125-143, ne sont pas, en effet, au centre de mon étude.

⁸² Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jacques Chavy, Paris, Plon, 1976 [éd. or. 1904]

programme de recherche sur les ordres mendiants en 1968⁸³, puis une synthèse sur le prêt à intérêt en 1986⁸⁴. À la même époque, Jean Meuvret, en partant de l'histoire économique moderne, avait proposé des pistes approchantes (et moins culturalistes) mais qui eurent me semble-t-il moins d'échos⁸⁵. Aux États-Unis, ce genre d'études médiévistiques était représenté par Lester K. Little, avec notamment *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (1978)⁸⁶. Dans un important article de 1984, Jacques Chiffolleau avait tracé la voie à une étude de l'économie de l'Église et du rite, en soulignant en conclusion que le premier chantier était celui de l'économie des paroisses⁸⁷. En un sens, le présent travail pourrait constituer une réponse à ces problématiques anciennes, dans le cas du Paris de l'époque moderne – avec l'intérêt « ultra-local » qu'il s'agissait alors de la plus grande ville d'Europe – et dans le cadre d'une thèse de doctorat plus courte que ce qui se pratiquait dans les années 1980. Ce courant de recherches initié notamment par Jacques Le Goff et Jacques Chiffolleau a abouti, à la fin des années 2000 à un important ouvrage collectif sur les ordres mendiants codirigé par Nicole Bériou et le même Jacques Chiffolleau⁸⁸. Cependant, la focalisation « anthropologique » et « qualitative » qui a fini par s'imposer à – et, de mon point de vue, par rétrécir – les perspectives ouvertes par l'article de 1984, étaient déjà repérable à l'intérieur de celui-ci⁸⁹. C'est ce qui me semble expliquer que, au lieu d'une appréhension de l'ensemble de l'économie du culte et du rite intégrée à l'histoire économique générale, ces recherches aient surtout abouti, comme en témoigne l'ouvrage collectif de 2009, à des études assez spécifiques sur les ordres mendiants. Je me justifierai plus amplement en conclusion de

⁸³ Jacques LE GOFF, « Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale : l'implantation des ordres religieux. Programme-questionnaire pour une enquête », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 23, 1968, pp. 335-352

⁸⁴ ID., *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986

⁸⁵ Jean MEUVRET, « La situation matérielle des membres du clergé séculier dans la France du XVII^e siècle (possibilités et limites des recherches) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1968, 152, pp. 47-68

⁸⁶ Lester K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, Paul Elek, 1978

⁸⁷ Jacques CHIFFOLEAU, « Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, tome 96, n°1, 1984, pp. 247-279.

⁸⁸ Nicole BÉRIOU, Jacques CHIFFOLEAU, *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècles)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2009

⁸⁹ Jacques CHIFFOLEAU, « Pour une économie de l'institution ecclésiastique... », *art. cit.*, p. 278 : « Peut-être faut-il donc revenir *in fine* au vieux problème wébérien de la Réforme et des origines du capitalisme. La justification par la foi, le refus du marchandage avec l'au-delà sont bien sûr des réponses au problème inquiétant des relations devenues plus difficiles avec Dieu et les morts. Mais la multiplication obsessionnelle des suffrages, la tentative flamboyante et baroque d'un « commerce sacré » en sont d'autres, opposées et symétriques à la fois. Dans les deux cas en effet, ce qui est en cause c'est l'éloignement essentiel, la séparation de Dieu et des hommes et l'on voit bien que ce mouvement est lié intimement aux bouleversements profonds – économiques, sociaux et culturels – de l'Automne du Moyen Âge. C'est aussi ce qui justifie et rend plus urgente la construction d'une véritable histoire des rapports « économiques » entre les hommes et les puissances de l'au-delà. »

mon choix d'avoir ignoré les croyances, la culture et les représentations ; provisoirement, je pense que l'on peut juger l'arbre à ses fruits. Remarquons que ces recherches sont toujours vivantes, comme en témoigne un ouvrage d'Adam J. Davis publié en 2019⁹⁰.

Pour l'histoire religieuse moderne, Edmond Préclin dans les années 1930⁹¹, suivi par René Taveneaux et son *Jansénisme et prêt à intérêt* (1977)⁹², qui consiste en fait en un recueil de sources, se sont intéressés à la conception du prêt à intérêt par la théologie et la morale jansénistes, en se focalisant davantage sur les théories que sur les pratiques. Les actes d'un colloque international tenus à Florence en 2011 se sont efforcés de reprendre de manière plus globale les rapports entre économie et religion à l'époque moderne⁹³. Récemment, un ouvrage posthume de Paola Vismara est revenu sur la question de la conception du prêt à intérêt dans le monde catholique⁹⁴, et un numéro de la *Revue de l'histoire des religions*, dirigé par Marion Deschamp et Eléna Guillemard, s'est également intéressé aux conceptions économiques des réformateurs protestants⁹⁵. Mais il s'agit le plus souvent d'une étude des représentations religieuses de la sphère économique, dans leurs dimensions théologiques ou morales.

L'approche qu'annonce Albrecht Burkardt dans l'ouvrage collectif *L'Économie des dévotions* (2016)⁹⁶, dans le cadre de l'Europe de l'époque moderne (avec une présence notable de l'islam parmi les contributions du volume) est plus proche de la nôtre. Mais comme le sous-titre de l'ouvrage l'indique, c'est surtout le marché de l'objet de piété qui est envisagé, davantage que la réalité économique de l'activité culturelle et rituelle en tant que telle. Paradoxalement, c'est du côté de l'histoire ancienne, et essentiellement pour des religions non chrétiennes, que je trouve le plus tôt des affinités avec l'objet d'étude que je me suis donné. Walter Otto a pris en compte la vie économique des temples de l'Égypte hellénistique dès 1905⁹⁷, de même que Claire Préaux dans son ouvrage de 1939 sur l'Égypte

⁹⁰ Adam J. DAVIS, *The Medieval Economy of Salvation: Charity, Commerce, and the Rise of the Hospital*, Cornell University Press, 2019

⁹¹ Edmond PRÉCLIN, « Les conséquences sociales du jansénisme », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1935, 92, pp. 355-391

⁹² René TAVENEAUX, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, Vrin, 1977

⁹³ Francesco AMMANNATI (dir.), *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800. Atti della Quarantatreesima Settimana di Studi, 8-12 maggio 2011*, Florence, Florence University Press, 2011

⁹⁴ Paola VISMARA, *L'Église et l'argent à l'époque moderne*, trad. Stefano Simiz, Lyon, LAHRA, 2019

⁹⁵ *Revue de l'histoire des religions*, « Affaires de foi. Éthiques et pratiques économiques au temps des Réformes religieuses », 2020-4

⁹⁶ Albrecht BURKARDT, *L'économie des dévotions. Commerce, croyances et objets de piété à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016

⁹⁷ Walter OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, 2 vol., Leipzig, 1905-1907

lagide⁹⁸, Michael Rostovtzeff l'a également fait dans sa synthèse de 1941 sur le monde hellénistique⁹⁹. Il faut également mentionner la thèse de doctorat de James A. S. Evans sur le temple de Soknebtunis à l'époque gréco-romaine, qui fournit une étude détaillée des revenus et des charges de celui-ci¹⁰⁰. Une étude de J. H. Kent, *The Temple Estates of Delos, Rheneia and Mykonos* (1948)¹⁰¹ porte quant à elle sur la manière dont le temple d'Apollon sur l'île de Délos tirait des revenus de la location de terres à des particuliers. Marie-Thérèse Couilloud-Le Dihanet a montré plus tard l'importance de cette pratique pour l'économie plus générale de l'île¹⁰². La précocité de ces études de l'économie des sanctuaires me semble liée, d'une part à la rareté des sources qui force les antiquisants à faire beaucoup avec peu et à les regarder de très près, d'autre part au fait que l'on aborde souvent les cultes disparus avec un peu moins de préconceptions.

Ce genre d'études a continué à la fin du XX^e siècle et se poursuit encore aujourd'hui. Pierre Debord a proposé un tableau général de la vie sociale et économique de l'Anatolie gréco-romaine à partir d'une étude de l'économie des sanctuaires dans *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine* (1982)¹⁰³. Si les premiers articles d'un ouvrage collectif codirigé par Éric Rébillard et Claire Sotinel intitulé *Économie et religion dans l'Antiquité tardive* (2008)¹⁰⁴ restent marqués par l'étude de la représentation de la sphère économique dans l'éthique ou la théologie chrétiennes, un certain nombre d'autres contributions se penchent pragmatiquement sur le financement de la construction des églises, la gestion des biens de celles-ci par les évêques, ou encore l'importance du don chrétien dans un contexte économique plus global.

Encore plus éloigné géographiquement et chronologiquement, le cas de l'économie des temples babyloniens (celui d'Eanna à Uruk et celui d'Ebabbar à Sippar) au I^{er} millénaire

⁹⁸ Claire PRÉAUX, *L'Économie royale des Lagides*, Bruxelles, Éditions de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939

⁹⁹ Michael ROSTOVITZEFF, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, Clarendon Press, 1941

¹⁰⁰ James. A. S. EVANS, *A Social and Economic History of the Egyptian Temple of Soknebtunis in the Greco-Roman Period*, Thèse de l'Université de Yale, 1957

¹⁰¹ J. H. Kent, *The Temple Estates of Delos, Rheneia and Mykonos*, in *Hesperia*, 17 (1948), pp. 243-338

¹⁰² Marie-Thérèse COUILLOUD-LE DIHANET, « L'exploitation des domaines d'Apollon et le ravitaillement de Délos », *Collection de l'Institut des sciences et techniques de l'Antiquité*, 1990-413, pp. 115-140

¹⁰³ Pierre DEBORD, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde, Brill, 1982

¹⁰⁴ Éric RÉBILLARD, Claire SOTINEL (dir.), *Économie et religion dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque de Bordeaux, 21-22 janvier 2005, Turnhout, Brepols, 2008

av. J.-C., étudié par Michael Kozuh en 2008¹⁰⁵, me convainc de la pertinence d'une comparaison avec l'histoire ancienne et les systèmes non-chrétiens : les *types* de documents, juridiques, administratifs, comptables, que nous ont laissés ces deux temples sont extrêmement semblables aux sources de fabriques que nous possédons pour les paroisses parisiennes. Ils nous dévoilent des institutions organisant des rituels au cœur des villes, et possédant des sources de revenus, un personnel (clérical et laïc), des charges, etc. Ce qui diffère le plus, d'un point de vue économique, entre un temple d'Uruk du I^{er} millénaire et une paroisse parisienne du XVI^e siècle, ce n'est pas la religion pratiquée, la conception de la divinité, mais la taille de l'institution, l'état du développement économique dans l'espace et la période considérée, l'organisation urbaine dans laquelle ils s'insèrent respectivement. L'étude du fonctionnement économique des temples égyptiens continue elle aussi d'être active¹⁰⁶. Encore une fois, leur fonctionnement économique accuse, formellement parlant, une ressemblance marquée avec celui d'une paroisse catholique.

En réalité, les modernistes qui se sont le plus précisément intéressés à la dimension économique de la religion sont ceux qui, dans une approche assez classique et empirique, ont « suivi l'argent » qui irriguait la haute finance et en partie la richesse de l'Église de France. L'impulsion est venue ici de Daniel Dessert qui, dans *Argent, pouvoir et société au grand siècle* (1984), démontra la participation de l'élite du royaume au système « fisco-financier »¹⁰⁷. Cette direction a été suivie par Claude Michaud, qui a étudié les receveurs généraux du clergé de France et représenté l'implication du premier ordre dans le système « fisco-financier » dans *L'Église et l'argent sous l'Ancien Régime* (1991)¹⁰⁸. Dominique Julia, dans un article de 1986, a souligné la manière dont le système bénéficial offrait des débouchés de carrière aux ecclésiastiques¹⁰⁹. Bien sûr, bon nombre de travaux se sont intéressés à la vente des biens du clergé à la Révolution, dont Bernard Bodinier, Éric Teyssier et François

¹⁰⁵ Michael KOZUH, « Temple, Economy, and Religion in First Millennium Babylonia », *Religion Compass*, 2008, Volume 2, Issue 6, pp. 929-948

¹⁰⁶ Citons par exemple Andreas WINKLER, « A Contribution to the Revenues of the Crocodile in the Imperial Fayum: The Temple Tax on Property Transfer Revisited », in: *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 52, 2015, pp. 239-263 ou Maren SCHENTULEIT, Martin Andreas STADLER, « Serving the Crocodile. Ritual Practices and Their Economy in an Ancient Egyptian Temple », in: *The Martlet 11*, 2020, p. 14-17

¹⁰⁷ Daniel DESSERT, *Argent, pouvoir et société au grand siècle*, Paris, Fayard, 1984

¹⁰⁸ Claude MICHAUD, *L'Église et l'argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1991

¹⁰⁹ Dominique JULIA, « Système bénéficial et carrières ecclésiastiques dans la France d'Ancien Régime », in *Historiens et sociologues aujourd'hui. Journées d'études annuelles de la Société française de sociologie, université de Lille I, 14-15 juin 1984*, Paris, Editions du CNRS, 1986, p. 79-107

Antoine ont fait la synthèse dans *L'événement le plus important de la Révolution* (2000)¹¹⁰. Fiorenzo Landi a proposé une synthèse européenne des finances du clergé entre le XV^e et le XIX^e siècles avec sa *Storia economica del clero in Europa* (2005)¹¹¹. Ce genre d'études financières et institutionnelles n'est d'ailleurs qu'assez nouvelle pour la période contemporaine : ce n'est qu'en 2008 qu'un ouvrage de référence a été consacré par John F. Pollard aux finances du Vatican entre 1850 et 1950¹¹². Celles des congrégations évangéliques états-uniennes fourniraient également une matière passionnante.

Au-delà de deux articles précurseurs de Georges Minois dans les années 1970-1980, l'un davantage sur la fin du Moyen Âge¹¹³, l'autre plus proprement attaché à l'époque moderne¹¹⁴, et de l'ouvrage déjà cité de Carla Russo sur Naples¹¹⁵, les modernistes ont généralement attendu les années 1990 pour passer des affaires de l'aristocratie ecclésiastique et de la haute finance à l'étude d'institutions religieuses plus locales. Isabelle Farguell a consacré, en 1997, une thèse à *La construction d'ensembles locatifs à Paris par des communautés ecclésiastiques sous Louis XIV*¹¹⁶. Preston Perluss a consacré plusieurs études très éclairantes aux propriétés des réguliers à Paris¹¹⁷. Des recherches ont également porté sur les finances des ordres à dimension internationale, comme les jésuites : Dauril Alden y consacre une importante partie de *The Making of an Enterprise* (1996)¹¹⁸, Paolo Quattrone a tenté de lier les pratiques de comptabilité de la Compagnie avec ses principes de spiritualité¹¹⁹. De manière plus générale, un courant de recherche s'attache à l'étude de

¹¹⁰ Bernard BODINIER, Éric TEYSSIER, François ANTOINE, *L'événement le plus important de la Révolution : la vente des biens nationaux (1789-1867) en France et dans les territoires annexés*, Paris, CTHS, 2000

¹¹¹ Fiorenzo LANDI, *Storia economica del clero in Europa. Secoli XV-XIX*, Roma, Carocci, 2005

¹¹² John F. POLLARD, *Money and the Rise of Modern Papacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008

¹¹³ Georges MINOIS, « L'administration paroissiale dans le Trégor au XV^e siècle », in *Mémoires de la Société d'émulation des Côtes du Nord*, 107, 1978, pp. 59-76

¹¹⁴ ID., « Le climat, les dîmes et les trégorrois à travers le culte de saint Yves (XVII^e-XVIII^e siècles) » in *Annales de Bretagne*, LXXXVIII, 1981, pp. 87-108

¹¹⁵ Carla RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque et Settecento*, *op. cit.*

¹¹⁶ Isabelle FARGUELL, *La construction d'ensembles locatifs à Paris par des communautés ecclésiastiques sous Louis XIV*, Thèse de l'École des Chartes, 1997

¹¹⁷ Preston M. PERLUSS, *Les communautés régulières d'hommes de la Rive gauche dans l'univers urbain parisien au XVIII^e siècle*, Thèse, Paris IV, 2003 ; « Monastic Landed Wealth in Late-Eighteenth-Century Paris. Principal Traits and Major Issues », in Maarten VAN DIJK, Jan DE MAEYER, Jeffrey TYSENS, Jimmy KOPPEN (dir.), *The Economics of Providence. Management, Finances and Patrimony of Religious Orders and Congregations in Europe, 1773 – c.1930*, Louvain, Leuven University Press, 2012, pp. 51-74 ; « L'emprise urbaine des communautés religieuses. Une problématique de longue durée », *Histoire, économie & société*, 2019/2 (38^e année), p. 70-92.

¹¹⁸ Dauril ALDEN, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996

¹¹⁹ Paolo QUATTRONE, « Accounting for God: Accounting and Accountability Practices in the Society of Jesus (Italy, XVI-XVII Centuries) », *Accounting Organizations and Society*, 29 (2004) 7, pp. 647-683.

l'économie des institutions régulières, comme en témoigne un ouvrage collectif de 2001 dirigé par Marina Garbellotti et Alessandro Pastore¹²⁰, ou un autre, plus récent et faisant couvrir ses analyses du XVIII^e siècle aux années 1900, intitulé *The Economics of Providence* (2012)¹²¹ dont l'introduction, par Maarten Van Dijk et Jan De Maeyer, rappelle opportunément la vigueur des polémiques sur la fortune des congrégations en Europe à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

Cependant, on le voit, les modernistes tendent à répartir leurs recherches soit sur la haute finance ecclésiastique, qui est en fait très proche des activités financières des milieux aristocratiques d'où proviennent la plupart des évêques, et qui se construit en relation étroite avec les finances de l'État ; soit sur les finances des ordres religieux, notamment dans le contexte de leur contestation par les États de la seconde moitié du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle. Les paroisses constituent pour ainsi dire un angle mort. Évidemment, il y a des raisons à cela. À différence des évêchés, les finances paroissiales ne représentent pas des fortunes féodales ou précapitalistes dont l'étude serait très significative pour comprendre les rapports entre ordres ou classes de la société. À la différence de ceux des ordres réguliers, leurs biens n'ont jamais été non plus l'objet d'une polémique virulente ni vraiment un lieu de clivage politique – en-dehors, je l'admets, de la querelle des inventaires en 1906. Mais, contrairement aux biens des congrégations, ce n'était pas le volume économique des biens des églises paroissiales qui était en jeu en 1906 : comme le dit Clemenceau à la Chambre le 20 mars 1906, il ne s'agit que de « compter ou pas des chandeliers »¹²².

Dire qu'il y a un manque quelque part dans nos connaissances historiques n'est pas forcément une bonne raison d'y consacrer une thèse, parce que cela ne signifie pas *ipso facto* que la question soit intéressante ou importante. Il est normal que, puisqu'elles ne concernaient ni des fortunes énormes, ni des fortunes très contestées, les historiens ne se soient jusqu'ici pas beaucoup intéressés aux finances paroissiales. Néanmoins, je pense qu'il existe une bonne raison de le faire. C'est que les paroisses ne sont pas, dans le système religieux de l'Europe chrétienne, une organisation de même nature que l'épiscopat (du moins ce qu'il était devenu à l'époque moderne, à savoir une aristocratie ecclésiastique) ou que les ordres religieux. Le réseau de recherche RELINS (European Forum on the History of Religious Institutes in the

¹²⁰ Marina GARBELLOTTI, Alessandro PASTORE (ed.). *L'uso del denaro: patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, Bologne, Il Mulino, 2001.

¹²¹ Maarten VAN DIJK, Jan DE MAEYER, Jeffrey TYSENS, Jimmy KOPPEN (dir.), *op. cit.*

¹²² Cité dans Michel WINOCK, *Clemenceau*, Paris, Perrin, 2007, p. 326

19th and 20th centuries) proposait d'analyser les ordres et congrégations de la période contemporaine sous l'angle du management, en les considérant comme des « compagnies commerciales religieuses »¹²³. Je pense que l'expression, un peu provocatrice certes, s'appliquerait aussi à bon droit pour les ordres et congrégations de la période moderne, même si les contemplatifs étaient relativement plus nombreux avant la fin du XVIII^e siècle. En-dehors du christianisme, de nombreuses institutions peuvent également être considérées comme des « compagnies commerciales religieuses ».

D'un point de vue économique et managérial, cependant, les paroisses ne correspondent pas vraiment à des « compagnies commerciales religieuses » motivées par une sorte de projet « entrepreneurial ». On va le voir, elles tiennent à la fois de l'association de voisinage, du conseil de quartier et de l'entreprise sociale et solidaire (ESS). Et surtout, du point de vue de leur « objet social », si l'on peut dire, elles diffèrent des ordres et congrégations qui ont pour vocation la prière (dans le cas des contemplatifs) ou bien les activités apostoliques (charité, hospice, éducation, etc.) L'objet social des paroisses et de leurs églises, c'est d'abord de réaliser du rite. Bien sûr, il était possible, probablement, d'aller à la messe dans les couvents de réguliers, les chapelles de congrégations, etc. Mais, par défaut, on allait à la paroisse, et je suis convaincu que peu de gens allaient à la messe en-dehors de celle-ci. Pour la plupart, m'apparaît-il d'après certains éléments rencontrés au gré des archives, c'était la paroisse ou rien.

Que l'objet social propre des paroisses ait été le rite, c'est ce qui fait, aussi, que l'étude de leur économie ne se limite pas à une étude de leur trésorerie ou de leur économat, comme on le disait plus haut. Enquêter dans les finances des évêchés et des congrégations est à la fois passionnant et permet de se représenter ce que ces institutions religieuses « pesaient » dans la hiérarchie économique de la société. Ces études nous apprennent quelle part du revenu national était ponctionnée par l'aristocratie ecclésiastique, quelle part de la richesse nationale était immobilisée par les contemplatifs ou les travailleurs socio-religieux qu'étaient les clercs réguliers (et si elle était réellement immobilisée). Éventuellement, l'étude des finances religieuses peut aussi donner une idée de pourquoi et comment une « compagnie commerciale

¹²³ Maarten VAN DIJK, Jan DE MAEYER, « L'économie de la Providence. Introduction à l'histoire économique des ordres et congrégations, 1773-1930 », in Maarten VAN DIJK, Jan DE MAEYER, Jeffrey TYSSSENS, Jimmy KOPPEN (dir.), *op. cit.*, p. 37

religieuse » réussit ou non, comme l'ont théorisé Laurence R. Iannacone et Feler Bose dans un article de 2011¹²⁴.

Mais c'est une définition assez restreinte de la notion d'économie qui est en jeu ici : en gros les finances d'une institution. Étudier l'économie des paroisses, en revanche, c'est, comme je l'annonçais plus haut, étudier une économie du rite, c'est-à-dire l'importance objective qu'une société accorde à un ensemble d'activités qui ne sont ni productives (un rite ne produit pas de biens matériels) ni socialement fonctionnelles (il ne sert pas organiser la société non plus)¹²⁵. Ce que je me propose de faire, c'est d'étudier l'économie des paroisses parisiennes de la même manière que les spécialistes d'histoire ancienne étudient l'économie des temples méditerranéens de l'Antiquité. Cela suppose, non pas de faire de l'anthropologie ou de l'ethnologie, mais de prendre du recul par rapport au christianisme, que nous n'avons bien sûr pas l'habitude de regarder de la même manière que les religions éteintes de l'Antiquité. Et je crois que cela fonctionne¹²⁶.

C. Les sources

C. 1. Les documents des fabriques parisiennes (Archives nationales, cote LL)

L'échelle la plus pertinente pour analyser cette économie du rite est moins l'Église catholique dans son ensemble, moins l'Église de France ou même le diocèse de Paris, que les paroisses parisiennes et plus précisément, au sein de celles-ci, les fabriques, c'est-à-dire l'organisation matérielle et financière assurée par les laïques, à côté du curé qui s'occupait prioritairement des sacrements et éventuellement de la prédication, de la catéchèse, etc.

¹²⁴ Laurence R. IANNAZONE, Feler BOSE, « Funding the Faiths: Toward a Theory of Religious Finance », in Rachel M. McCLEARY, *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 323-340

¹²⁵ J'aurais tendance à dire que, paradoxalement, les monastères et couvents réguliers, et les autres institutions qui s'y apparentent, comportaient une fonctionnalité sociale beaucoup plus nette – y compris pour les contemplatifs – que les paroisses.

¹²⁶ On aura compris que cette approche ne consiste pas simplement à « décentrer le regard ». Il ne s'agit que de faire de l'histoire, mais en partant du principe que l'on peut poser les mêmes grilles d'analyse sur des systèmes sociaux très éloignés entre eux dans le temps et l'espace. Je n'ignore pas que cela suppose une rupture méthodologique complète avec la longue tradition de ce que j'appellerais l'historicisme, du point de vue de laquelle ma démarche relève, comme disait Lucien Febvre, du « péché entre tous irrémédiable : l'anachronisme » (*Le problème de l'incroyance au XVIIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968 [éd. or. 1942], p. 15). N'étant pas là le lieu ni le moment, je tenterai de m'en justifier en conclusion.

L'absence de centralisation diocésaine – ou municipale¹²⁷ ou monarchique, d'ailleurs – pour organiser l'encadrement religieux est frappante dans le cas du Paris de l'époque moderne. On est très loin de la proactivité des archevêques Sibour, Morlot et Darboy dans ce que Jacques-Olivier Boudon a appelé l'« hausmannisation religieuse » de Paris sous le Second Empire¹²⁸, ou du cardinal Verdier pour la banlieue dans l'entre-deux-guerres. Pourtant, on le verra, l'encadrement religieux des faubourgs, qui manquaient de lieux de culte d'une taille suffisante, en aurait bien eu besoin. Il n'y eut pas non plus, à l'époque moderne, de rationalisation d'ensemble du réseau paroissial parisien, où de toutes petites paroisses coexistaient avec d'immenses – le mouvement commença bien vers la fin du XVIII^e siècle, mais de manière très limitée¹²⁹.

C'est peut-être encore plus criant en ce qui concerne l'entretien des ecclésiastiques. Les curés ni les simples prêtres ne recevaient en général quoi que ce soit de la part de l' (arch-) évêché, qui disposait pourtant de revenus importants. Il est vrai que, sauf dans des cas particuliers comme Ste-Opportune, l'existence matérielle des curés ne semble pas avoir été précaire à Paris, car les bénéfices (c'est-à-dire la rémunération et les biens attachés à un office ecclésiastique) bien que très variables, payaient suffisamment. Mais la situation des simples prêtres était beaucoup plus problématique¹³⁰. Il y a bien sûr des raisons institutionnelles et

¹²⁷ Ce qui était pourtant le cas des paroisses de Morlaix ou de Bologne au XIV^e-XV^e siècles, voir les tableaux de Georges MINOIS, « L'administration paroissiale dans le Trégor au XV^e siècle », *art. cit.* et Mario FANTI, *La fabbrica di San Petronio in Bologna dal XIV al XX secolo. Storia di una istituzione*, Rome, Herder, 1980, pp. 120-121, reproduits dans Jacques CHIFFOLEAU, « Pour une économie de l'institution ecclésiastique... », *art. cit.*, pp. 255-256.

¹²⁸ En 1856, Marie-Dominique-Auguste Sibour redessine la carte des paroisses parisiennes pour prendre en compte l'urbanisation et notamment la création des nouveaux arrondissements, et trois autres encore sont ajoutées entre 1860 et 1870. L'objectif est de parvenir à une moyenne de 20 000 habitants par paroisse, et le résultat est que sur les 63 paroisses que la ville compte à partir de 1860, 5 seulement dépassent les 30 000 habitants, tandis que 8 restent sous les 15 000. Sous le Second Empire, ce sont au total 22 églises qui sont également achevées, construites ou mises en chantier. Voir Jacques-Olivier BOUDON, « Le décor religieux de la nouvelle Rome : Paris, capitale religieuse sous le Second Empire », In : *Capitales culturelles, capitales symboliques : Paris et les expériences européennes (XVIII^e-XX^e siècles)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2002, pp. 217-229. Voir également Jacques-Olivier BOUDON, *Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.

¹²⁹ Voir Adrien FRIEDMANN, *Paris, ses rues, ses paroisses du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, Plon, 1959

¹³⁰ Il est d'ailleurs probable qu'elle ait été condamnée à l'être. Si à partir de la Constitution civile du clergé de 1789 les évêques et les curés obtinrent un traitement versé par l'État – mesure qui fut pérennisée jusqu'en 1905 par l'établissement du régime concordataire en 1801 – ce n'était pas le cas des vicaires, et donc *a fortiori* des simples prêtres, qui étaient salariés par les fabriques ou, à défaut de ressources suffisantes, par les communes, l'État ne leur apportant éventuellement qu'un « secours ». Voir Auguste RIVET, « Un aspect de local de la vie du diocèse du Puy au XIX^e siècle. Quand les Maires refusaient l'aumône aux vicaires... », *Cahiers de la Haute-Loire*, 1965, pp. 157-170. Dans les faits, les vicaires censés être rémunérés par la fabrique et non par la commune l'étaient souvent, en définitive, par le diocèse. Toujours est-il que, même au XIX^e siècle, il y avait peu de gens pour payer les simples prêtres non vicaires.

juridiques à cet état de fait : on l'a dit, la collation de la plupart des cures parisiennes dépendait non pas de l'évêque (puis archevêque) de Paris, mais de « patrons ecclésiastiques » divers, souvent des monastères fondés au Moyen Âge¹³¹. Par ailleurs, nous n'avons presque rien conservé des visites pastorales (c'est-à-dire des missions d'inspection par l'évêché) dans les paroisses parisiennes, dont il y eut peut-être peu justement en raison de cette situation¹³².

Toujours est-il que l'échelle d'étude la plus pertinente pour l'économie du rite me semble indéniablement celle des paroisses. Les sources que j'ai choisies pour étudier ces pratiques concrètes de la messe sont donc les documents produits par les fabriques des paroisses parisiennes, réunis sous la cote LL aux Archives nationales, documents bien connus depuis les années 1980¹³³. Paris comptait une quarantaine de paroisses entre 1580 et 1650, précisément 38 en 1580 et 41 en 1650. Les archives d'un certain nombre de paroisses ayant été perdues, on ne peut consulter que les documents émis par seize fabriques parisiennes pour notre période, soit un tiers de l'ensemble (il arrive aussi que certaines fabriques n'aient commencé à produire des archives qu'après 1650). Par chance, on retrouve une composition assez représentative de la diversité des paroisses parisiennes de l'époque : des paroisses très bourgeoises ; d'énormes paroisses des faubourgs comme St-Sulpice (au début de notre période, le Faubourg St-Germain était encore la « sentine de Paris ») ; une toute petite paroisse comme St-Josse (vers les Halles) qui fait à peine un pâté de maison, ou les Sts-Innocents, où la population vivante est inversement proportionnelle à la trépassée ; la constellation des églises de la Cité, etc.

Toutes ces paroisses sont bien sûr desservies chacune par un curé, qui est responsable de l'administration des sacrements et de toutes les affaires spirituelles¹³⁴. Mais le temporel, c'est-à-dire les aspects matériels et économiques, est géré quant à lui par une assemblée des notables laïcs de la paroisse, qu'on appelle l'œuvre ou la fabrique (les deux termes sont employés indifféremment dans nos sources, souvent simultanément « l'œuvre et fabrique ») et qui élit, en général pour deux ans, deux ou le plus souvent quatre marguilliers chargés de

¹³¹ Le prieur de St-Martin-des-Champs nommait ainsi 11% des cures urbaines et suburbaines, cf. Bernard PLONGERON, *op. cit.*, p. 333.

¹³² Voir Gabriel LE BRAS, François de DAINVILLE, Jean GAUDEMET et André LATREILLE (dir.), *Répertoire des visites pastorales de la France*, Paris, Éditions du CNRS, t.3, 1983.

¹³³ Philippe GOUJARD, « Les fonds des fabriques paroissiales : une source d'histoire religieuse méconnue », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 68, 1982, pp. 99-111

¹³⁴ Au sujet des curés parisiens, voir Vladimir ANGELO, *Les curés de Paris au XVIe siècle*, Paris, Cerf, 2005 et Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, *Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*, Paris, PUF, 2005

l'administration des biens de la paroisse¹³⁵. Ces assemblées de fabrique se réunissent à échéances plus ou moins fixes (en général au moins une fois par an, de préférence le lendemain de Noël ou de Pâques) afin de délibérer, sur un mode relativement oligarchique, des affaires qui lui incombent.

Lorsque ces assemblées se réunissaient, elles laissaient souvent des *comptes-rendus de séance*. C'est d'ailleurs entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle que l'habitude se prend. Il n'y a guère que pour St-Jacques-de-la-Boucherie (1499), St-Merry (1528) ou St-Séverin (1548) que nous ayons des traces remontant nettement plus haut. Encore le principe de faire noter le compte-rendu par un greffier ne s'acquiert-il qu'assez progressivement jusque dans les premières décennies du XVII^e siècle, surtout dans les petites paroisses où les choses avaient tendance à se faire de manière assez informelle. Ces comptes-rendus de séances (en général intitulés « délibérations ») sont précieux car, moyennant qu'ils aient été à peu près bien tenus (et même leur mauvaise tenue donne déjà une idée de l'ambiance générale) on peut suivre la vie des paroisses au rythme des réunions de la fabrique. Le plus souvent, c'est la ribambelle des anecdotes, mais certaines nous apprennent des choses précieuses sur l'économie des paroisses. On constate aussi combien la vie paroissiale différait entre, mettons, des paroisses opulentes comme St-Merry ou St-Jacques-la-Boucherie (dont on voit encore le clocher gothique flamboyant un peu m'as-tu-vu près de la place du Châtelet), avec leurs registres richement reliés et élégamment tenus ; et à deux pas de là, toujours dans le ventre de Paris, la petite Ste-Opportune (dont de nos jours seules une rue et une place témoignent encore) où l'on frôle régulièrement la rixe avec les chanoines en perpétuelle rébellion (car un certain nombre de paroisses parisiennes sont aussi des églises collégiales, c'est-à-dire qui comportent un chapitre de chanoines à côté du curé), ou les micro-paroisses de l'Île de la Cité, dont la porte donne presque sur la voisine, ou bien encore St-Étienne-du-Mont, sur la Montagne Ste-Geneviève, où les plaintes constantes sur le manque d'argent et « le nombre des bastimens dont elle est chargée » font penser que la fabrique a peut-être eu les yeux un peu plus gros que le ventre sur le plan architectural...

Au-delà des comptes-rendus de séances on trouve aussi des *comptes* tout court, qui consignent par exemple les revenus de la paroisse et ses dépenses, et qui nous permettent de constater que l'argent circule : les fabriques possèdent surtout de l'immobilier (une vingtaine

¹³⁵ Au sujet des fabriques et des marguilliers, voir la III^e partie d'Anne BONZON, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais, 1535-1650*, Paris, Cerf, 1999 ; ainsi que Laurence CROQ, Nicolas LYON-CAEN, « Le rang et la fonction. Les marguilliers des paroisses parisiennes à l'époque moderne », in Anne BONZON, Philippe GUIGNET, Marc VENARD (dir.), *La paroisse urbaine, op. cit.*, pp. 199-244.

de maisons en location parfois, plus des fonds de commerce, voire des terres), tirent de petits profits de la location de services « événementiels » précisément tarifés pour les mariages et les enterrements, des chaises, des bancs et des chapelles, etc. Elles touchent aussi des rentes, sur l'Hôtel de Ville, et plus particulièrement le clergé, le sel, etc. Les marguilliers officiers de justice ou marchands qui gèrent les affaires de la fabrique privilégient en général l'investissement dans la pierre, suivie de la rente. Cette dernière n'était pas sans risque, car les fabriques subissaient parfois de plein fouet les politiques fiscales et monétaires de la monarchie. On voit s'ébaucher toute la petite économie de la messe, surtout celles de fondations, au sein de laquelle l'argent entre, sort, circule, transite, dans des proportions certainement pas comparables aux affaires de Fouquet ou Colbert, mais pas si négligeables non plus, me semble-t-il. On se situe souvent à la limite entre ce que l'on appellerait aujourd'hui l'économie sociale et solidaire, c'est-à-dire un secteur non lucratif en principe mais relativement intégré à l'économie de marché (au sens braudélien de l'étage intermédiaire du système économique), avec des déclarations, des contrats, etc., et de l'économie informelle, ce que Braudel encore appelait le rez-de-chaussée du système économique¹³⁶, parmi la masse des activités domestiques et de toute la débrouille para ou infra-légale, de l'économie du don et du contre-don, du petit privilège concédé aux pauvres de quêter dans la nef, au curé et aux enfants de chœur d'installer un tronc pour leurs étrennes, aux employés de la paroisse qui demandent une robe neuve pour Pâques, aux bouts de chandelles que l'on refond pour le cierge pascal, etc., etc.

On y trouve aussi des « *martyrologes* », qui ne sont pas des recueils de notices sur les saints à fêter mais un autre nom pour les registres de fondations, souvent rédigés sous forme de calendrier, et que l'on confiait au clerc de l'œuvre – personnage sur lequel nous reviendrons – afin qu'il veille à ce que les messes de fondations soient dûment célébrées. Ils nous apprennent qui étaient les (très rares par rapport à la population paroissiale) fondateurs, le contenu de leur fondation, parfois quel était le montant de celle-ci, le salaire prévu pour les prêtres, le sonneur, le sacristain, les enfants de chœur, etc. Parfois même ils contiennent le contrat de fondation, et éventuellement, en marge, inscrite d'une main très postérieure, la date où la fondation finissait par être réduite (c'est-à-dire que, en théorie avec la permission de l'évêque, ou parfois de son propre chef, la fabrique allégeait le service liturgique qu'elle devait faire réaliser lorsque le revenu de la fondation ne rapportait plus assez ou avait cessé d'être versé, voire faisait des « paquets » collectifs de plusieurs vieilles fondations) – parce

¹³⁶ Fernand BRAUDEL, *La civilisation matérielle*, t. 3 : *Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979, p. 546

que, comme disait Turgot, on ne peut pas défier indéfiniment le temps et l'oubli¹³⁷. Les martyrologes révèlent aussi que tout le monde ne fondait pas de la même manière, que les dévots s'inventaient pour ainsi dire leurs propres rituels luxuriants (qu'ils ne verraient jamais de leurs yeux, dans la plupart des cas) en combinant selon des possibilités quasi infinies des éléments liturgiques autorisés, le tout parfois plusieurs fois pour une même personne, tandis que d'autres se contentaient d'une sorte de menu déjà composé et implicitement tarifé. Ils révèlent quelles dates comptent pour ces gens, des comportements stratifiés socialement, des relations familiales, parfois des « épreuves de la vie » : décès d'un conjoint, d'un enfant, etc. Ils nous dévoilent, aussi et surtout, que l'essentiel des revenus des paroisses provenaient d'une toute petite poignée de gros donateurs.

On trouve encore des documents aussi divers que des *règlements* de fabrique, qui nous renseignent sur les services liturgiques que le curé et les prêtres habitués (c'est-à-dire officiellement attachés à la paroisse) étaient censés effectuer et à quels horaires, voire pour quelle rémunération ; mais peut-être plus intéressant encore, les tâches du clerc de l'œuvre, c'est-à-dire le prêtre dépendant directement de la fabrique (bien davantage que du curé) qui entretenait et gardait sous clef le matériel indispensable à la célébration des messes ; du sonneur qui, plusieurs fois par jour, sonnait les cloches à s'en rompre les tympanes, et se chargeait souvent de tout l'entretien de l'église, à moins que la paroisse ne fût assez riche pour salarier d'autres employés ; des enfants de chœur et du maître qui leur faisait l'école et les entretenait chez lui ; etc. On rencontre parfois aussi la *liste des gens qui ont porté le dais* à la Fête-Dieu et le dimanche suivant à l' « octave » ou « petite Fête-Dieu » : lorsque le curé portait une hostie consacrée sur le territoire paroissial et que les paroissiens suivaient en procession, des notables portaient le dais (ou « ciel ») au-dessus de lui, et par ailleurs s'acquittaient d'une aumône, dont le montant variable selon les porteurs indique une diversité de comportements individuels. Lorsque l'on a de la chance, les marguilliers indignés ont consigné les refus essuyés de la part de certains notables – car ils se défilaient parfois, voire refusaient franchement pour les plus bravaches – et, lorsque l'on a beaucoup de chance, notaient les suites que l'affaire pouvait avoir.

On découvre également des *inventaires* d'ustensiles liturgiques, qui nous dépeignent toute une culture matérielle, faite d'ornements d'autel et de parements en tissu de qualité et de provenance variées (velours, damas, satin, camelot, drap d'Angleterre, de Hollande ou de Bragance, brodés de fils d'or ou d'argent, passementés, frangés, crépinés ou non, etc., etc.) ;

¹³⁷ cité par Jean de VIGUERIE, « Les fondations et la foi du peuple chrétien », *art. cit.*, p. 320

de chandeliers, de coupes, de calices, de patènes, d'ostensoirs, eux aussi d'or, d'argent, de vermeil, ou de cuivre si l'on n'est moins prospère ; de livres liturgiques plus ou moins soigneusement copiés, imprimés ou reliés, qui sont là parfois depuis le Moyen Âge ; de chapes, parfois richement brodées de fils d'or, que le célébrant portait sur son dos, de chasubles, de surplis, d'étoles, de tuniques de couleurs différentes pour les différents temps de l'année liturgique. Mais on a aussi des *listes de biens consommables* : pain, vin, évidemment, mais aussi « lumineaire », dont la cire, blanche ou parfois jaune, allait de la meilleure qualité pour les bougies à la moindre pour les chandelles, etc. Bref, tout un matériel de la pratique religieuse dont nous avons un peu perdu le souvenir aujourd'hui.

C. 2. Autres sources, état des connaissances établies et objectifs de la recherche

J'ai basé la plus grande partie de mon travail sur les archives de fabrique des paroisses parisiennes conservées aux Archives nationales, soit les *registres* des « Monuments ecclésiastiques » allant de la cote LL686 à LL959. C'est essentiellement dans les documents produits par les paroisses et plus spécifiquement leurs fabriques que se dessine l'économie du rite dont je me suis proposé l'étude. Un type de sources économiques plus restreint dont je me sers également pour structurer l'ensemble de l'argumentation sont les séries des mercuriales parisiennes¹³⁸ et des salaires des ouvriers parisiens¹³⁹ établies par Micheline Baulant jadis. Connaître le prix du grain et le salaire « de base », auquel on peut estimer que correspond le salaire ouvrier, est absolument nécessaire pour déterminer ce que valent et signifient les sommes qui apparaissent au cours de la recherche. Sans ces deux séries, mon travail aurait été absolument sans signification.

J'ai également utilisé, de manière plus ponctuelles, quelques autres sources : les documents normatifs épiscopaux, notamment les statuts synodaux des (arch-) évêques parisiens, édités en 1674 sous l'archevêque François de Harlay¹⁴⁰ et la version abrégée en français par l'archevêque Sibour en 1854¹⁴¹. N'oublions pas non plus qu'un concile provincial

¹³⁸ Micheline BAULANT, Jean MEUVRET, *Prix des céréales extraits de la mercuriale de Paris, 1520-1698*, 2 vol. Paris, SEVPEN, 1960-1962

¹³⁹ Micheline BAULANT, *Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726*, in *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26^e année, N. 2, 1971, pp. 463-483

¹⁴⁰ *Synodicon ecclesiae Parisiensis*, éd. François de Harlay, Paris, 1674 ; une nouvelle version fut éditée en 1777 par l'archevêque Christophe de Beaumont.

¹⁴¹ *Actes de l'Église de Paris touchant la discipline et l'administration*, éd. et trad. Marie-Dominique-Auguste Sibour, Paris, Migne, 1854, p. 117

se tint sous la présidence du cardinal Duprat en 1528 à Sens, chef-lieu de la province ecclésiastique dont le diocèse de Paris faisait alors partie, et qui produisit également des normes juridiques ecclésiastiques¹⁴². Certes, les normes épiscopales ne permettent pas d'appréhender la plus grande part des réalités économiques de terrain qui nous intéressent. Il est néanmoins important dans certains cas, de considérer quelle règle ou quel modèle les évêques assignent à ces dernières, et leur éventuelle inapplicabilité.

Enfin, j'ai fait le choix de n'employer que comme source d'appoint une autre série des Archives nationales qui contient des informations importantes pour l'économie des paroisses et du rite : les *cartons* des « Monuments ecclésiastiques », de la cote L630 à L717. Une reconstruction qui se voudrait complète de l'économie des paroisses parisiennes et plus généralement du rite à Paris à l'époque moderne ne saurait se passer de leur dépouillement. Ces cartons conservés sous la cote L contiennent ainsi des informations pour des paroisses importantes qui n'ont pas laissé de registres, mais aussi sur les érections de chapelles et de confréries, qui apparaissent peu dans les registres conservés sous la cote LL. C'est donc assurément un angle mort de mon travail.

C'est pour des raisons de temps que j'ai choisi de laisser ces cartons de côté. Leur caractère beaucoup plus disparate que les registres de la cote LL fait que leur dépouillement et leur exploitation aurait nécessité de prolonger le doctorat au-delà des trois ans impartis par le contrat doctoral. Or j'ai souhaité m'en tenir à la durée de celui-ci. Il me semble que les chapelles et les confréries, notamment, ont dû jouer un rôle important dans le fonctionnement de cette économie du rite ; la priorité, cependant, était de dégager les grandes lignes de celui-ci et, surtout, d'établir que la dimension économique du rite dans le catholicisme de l'époque moderne était un objet historique réel et observable (pas juste un « récit » ou une interprétation). Pour cela, je me suis concentré sur le cœur du sujet, à savoir la fabrique plutôt que les confréries, la « nef » plutôt que les « chapelles », en me livrant çà et là à des cas d'étude plus détaillés pour donner une idée de l'ensemble, quitte à laisser les pans les moins essentiels du sujet dans l'ombre.

Car un tableau exhaustif de l'économie du rite impliquerait l'étude non seulement de ces autres institutions à l'intérieur de la paroisse, mais aussi de l'économie d'institutions religieuses parisiennes autres que les paroisses : la cathédrale, les églises collégiales non

¹⁴² *Decreta provincialis Concilii Senonensis : celebrati sub Revendissimo domino Antonio a Prato : tituli sanctae Anastasiae Presbytero Cardinali, Senonensi archiepiscopo, Galliarum et Germaniae primate, necnon Albigiensi episcopo, Franciae Cancellario. Anno Domini Millesimo quingentesimo vicesimo octavo [1528], Paris, 1532*

paroissiales, mais aussi les chapelles privées ou semi-privées (à commencer par celle de la cour) – et, dans une mesure un peu moindre, l'Université, les grands monastères médiévaux, les nouveaux couvents réguliers de l'époque moderne, les congrégations nouvelles (de prêtres séculiers notamment). Bien entendu, le compte-rendu bibliographique l'a montré, nous ne partons pas de rien ; c'est néanmoins une tâche d'ampleur. Chronologiquement, ensuite, il aurait fallu étendre l'enquête au moins de la fin du XV^e siècle jusqu'à la Révolution¹⁴³. Mon objectif, dans cette thèse de doctorat sur l'économie des paroisses parisiennes, volontairement circonscrit, n'est que de faire apparaître les linéaments de l'objet « économie du rite », de convaincre de son existence et de son intérêt. Comme je n'en suis pas seul juge, il n'y aurait pas eu grand sens à en entreprendre l'étude exhaustive avant d'avoir obtenu, de la part du jury, des retours positifs ou négatifs à cet endroit.

D. Plan

Comme la plupart des plans, celui que nous allons suivre répond plus à l'ordre de l'intelligibilité qu'à celui de la réalité, qui n'en a pas vraiment. On aurait pu faire différemment, mais j'ai choisi d'étudier l'économie des paroisses parisiennes en l'appréhendant à plusieurs échelles, de la plus large à la plus fine. J'ai laissé de côté la chronologie, car aucune évolution nette et générale de cette économie ne se faisait sentir entre les années 1580 et 1650. Si l'on cherchait à tout prix des « tournants » significatifs, on ne les découvrirait que, d'abord, sous la forme d'un processus complexe, entre le dernier quart du XV^e siècle et le premier du XVI^e, qui voit la transformation presque complète de l'infrastructure religieuse de la capitale¹⁴⁴ ; puis, sous la forme d'une rupture brutale, la période révolutionnaire, de la Constitution civile du clergé en 1790 à l'établissement du Concordat en 1801. Deux séquences qui se situent au-delà de notre période, donc. Je dois avouer que les dates de 1580 et 1650 sont un peu arbitraires. La première correspond au moment pour lequel on commence à disposer d'archives pour un nombre significatif de fabriques parisiennes. La seconde a l'avantage de couper le XVII^e siècle en deux, pousser

¹⁴³ Et évidemment, pour que les résultats soient réellement significatifs et intéressants, il faudrait comparer aux cas des autres métropoles de l'Europe catholique (Naples, Venise, Lisbonne), protestante (Londres, Amsterdam), à Constantinople, au Caire et aux autres grandes cités du monde de l'époque moderne. Pour Venise au Moyen-Âge, voir par exemple : Pascal VUILLEMIN, *Parochiæ Venetiarum. Les paroisses de Venise au Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

¹⁴⁴ Voir Agnès BOS, *Les églises flamboyantes de Paris, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, Picard, 2003 et Étienne HAMON, *Une capitale flamboyante. La création monumentale à Paris autour de 1500*, Paris, Picard, 2011.

l'étude jusqu'en 1700 ou en 1800 n'étant pas envisageable dans le cadre d'une thèse de doctorat. Cependant, je me suis autorisé à remonter avant 1580 lorsque les sources étaient disponibles, et à descendre après 1650 lorsque cela me semblait pertinent.

Dans cette étude de l'économie des paroisses parisiennes à des échelles différentes, je commence par le plus immédiat et le plus général à la fois, afin de donner une idée de ce en quoi elle consiste matériellement et quel « volume » elle occupe dans l'ensemble des activités sociales. *Les choses, les lieux et le temps du culte* (I.), donc :

– Et d'abord, *les objets : la culture matérielle du culte* (I. A.) car ils sont ce par quoi l'économie du rite se donne à voir, à toucher, à soupeser ; ce qui concerne les instruments et ornements liturgiques, mais aussi les consommables et le mobilier de l'église. Toutes ces choses sont au cœur du rite et, en l'ancrant dans la matérialité, lui confère intrinsèquement une réalité économique.

– Ensuite, *les lieux : l'église paroissiale dans le tissu urbain* (I. B.) car le rite a besoin de se dérouler dans un espace, en général bien délimité, et dans un édifice spécifique. Mais les églises ne flottent pas dans un espace abstrait, elles s'insèrent dans Paris, alors la ville la plus peuplée d'Europe, dans ses ruelles étroites, sales et encombrées, mais aussi dans son bâti, d'une densité difficilement imaginable aujourd'hui, où elles s'incrustent presque organiquement – loin des dégagements qu'Hausmann ménagera à la plupart d'entre elles. On ne comprend pas la place de l'économie du rite dans l'économie plus globale de la ville si on ne considère pas la place occupée par les églises dans cet espace particulier, ni comment l'intérieur de l'édifice communique avec l'extérieur.

– Enfin, *les temps et les rythmes de l'économie des paroisses* (I. C.), c'est-à-dire la manière dont la paroisse s'insère dans le temps long de l'économie urbaine, comment elle se développe et se maintient à travers les générations.

Je considère ensuite l'économie du rite à l'échelle de la paroisse elle-même, pour examiner comment *fabriques et curés organisent les rites de proximité* (II.) Car cette économie ne consiste pas que dans les masses, les volumes, les ordres de grandeur de choses, d'espace et de temps qui sont étudiés dans la première partie, mais également dans leur organisation. Sans organisation fonctionnelle, une économie peut être aussi grosse qu'elle veut, elle ne tourne pas.

– Le premier rouage à étudier, ce sont *les fabriques et les marguilliers : gestionnaires laïcs de l'économie paroissiale* (II. A.) On l'a dit, ce sont eux qui gèrent tout le temporel,

c'est-à-dire tout le matériel et l'économique. Et cela, lorsqu'il est question de rite, peut pénétrer jusqu'à la mise en œuvre de la liturgie. Du point de vue d'une histoire purement « religieuse », il est certain que les laïques se trouveraient en retrait, parce que ce ne sont pas eux qui opèrent devant l'autel. Mais d'un point de vue économique, indéniablement, ce sont eux qui managent (les prêtres habitués et les employés laïcs notamment) voire qui dirigent la paroisse. Et ce sont eux qui se confrontent aux (nombreux) dysfonctionnements.

– Le second, ce sont *les curés : administrateurs du spirituel dans la paroisse* (II. B.) Sur le papier, le curé est chargé de l'administration des sacrements et éventuellement de la prédication (même si, à Paris, cette-dernière est plutôt dévolue aux religieux des nombreux couvents de la ville.) Par ailleurs, à Paris, ce sont des diplômés en théologie. Mais leur rôle au sein de l'économie du rite, sans être du tout inexistant, est second. Certaines figures charismatiques ou à la forte autorité peuvent bien prendre l'initiative par rapport à la fabrique, mais ce sont des exceptions. Cependant, parmi tout le clergé de la paroisse, ils sont ceux qui dépendent le moins de la fabrique et possèdent donc la plus grande marge de manœuvre.

– Ensuite, ce sont les *prêtres : prestataires et salariés du rite* (II. C.) C'est à travers la condition économique – précaire – des simples prêtres (au mieux « du chœur », sinon « habitués », voire seulement proches de la paroisse) que l'on comprend que dire des messes est aussi (et parfois : surtout) un travail. Pas comme un autre, assurément, mais un métier tout de même. Et, comme dans tout système économique, cela pose une question difficilement soluble : quel est le moyen, et quelle est la fin ? Les prêtres servent-ils à célébrer des rites, ou ne finit-on pas, un moment donné, par fonder des services pour que les prêtres aient de quoi vivre ?

– Enfin, je me penche sur le comportement économique des fidèles, c'est-à-dire le *prix que le don revêt à leurs yeux* (II. D.), en cherchant à comprendre, à travers le cas des fondations pieuses et celui des dons des porteurs de dais à la Fête-Dieu, comme s'établit la valeur monétaire d'un acte religieux, et comment les comportements sont susceptibles de diverger face à l'obligation morale de donner.

I

Les choses, les lieux, les temps du culte

I. A. L'économie des objets : la culture matérielle du culte

La réalité économique du rite se découvre d'abord dans la quantité d'objets, consommables ou non, nécessaires à la réalisation des actes de la liturgie. En effet, les rituels catholiques impliquent l'usage de nombreux ustensiles de toutes sortes, souvent de riche facture, mais aussi de consommables (eau, pain, vin, encens, etc.) et de tout un mobilier qui rend l'édifice propre au culte. Cette accumulation d'objets constituait une véritable culture matérielle, probablement empreinte de familiarité pour les fidèles de l'époque. Même si la tâche semble un peu fastidieuse à première vue, il faut la décrire, afin de comprendre, tout simplement, à quoi pouvait ressembler une messe de l'époque moderne par exemple – du point de vue de sa matérialité plutôt que de sa liturgie, ce dernier aspect n'étant pas l'objet de notre étude. Pour rentrer dans la question de l'économie du rite, il faut aussi donner une idée de la quantité de ces objets et surtout, lorsque cela est possible, de leur prix. C'est ce à quoi s'attache cette première sous-partie.

Pour étudier ces réalités, il n'y a pas mieux que suivre les archives des fabriques, qui étaient justement chargées des aspects matériels du fonctionnement de la paroisse. De ce point de vue, les fabriques paroissiales étaient de grandes consommatrices de produits généralement coûteux.

Le prix de la liturgie : les ornements

L'inventaire de l'église St-Gervais-St-Protais (rive droite, proche de Notre-Dame) réalisé en 1576 et reproduit par Louis Brochard, permet de se rendre compte de la quantité et de la diversité des objets nécessaires pour les actes rituels les plus courants, telle que la messe. Afin de donner une idée de la diversité des artefacts et des biens impliqués dans l'économie du rite, je présente dans le tableau suivant un échantillon restreint de différents objets, le cas échéant avec le nom du donateur, et en expliquant leur fonction.

<i>Objets du culte offerts par des fidèles (y compris les dons des curés)</i>	
Messieurs de Pacy : Grand ciboire, XIV ^e siècle.	Un ciboire est un récipient de métal précieux servant à contenir les hosties consacrées par le prêtre, qui sont théologiquement considérées comme le corps du Christ
Nicolas de Brast : Petite coupe pour donner du vin bénit aux laïques après la communion	Lorsque les laïques communiaient, il était d'usage, à peu près partout dans le monde catholique depuis le Moyen-Âge et encore à l'époque moderne, de leur faire boire une gorgée de vin bénit <i>mais non consacré</i> , probablement afin d'aider l'hostie à fondre dans la bouche. J'y reviens plus loin. On prenait normalement garde de servir ce vin de communion dans une coupe modeste et non de métal précieux, afin que les fidèles peu instruit ne le prenne pas pour du vin consacré ¹⁴⁵ , réservé aux clercs, ce que les protestants contestaient ¹⁴⁶ . Les hosties présentées aux laïques étaient en revanche déposées dans une coupe de métal précieux ¹⁴⁷ .
M ^e Christophe Gobillon : petite boîte pour mettre dans le tabernacle ; calice, platine et 2 burettes	Un tabernacle est un meuble ou un coffre généralement scellé au mur et au-dessus de l'autel où l'on déposait le ciboire contenant les hosties ; la petite boîte offerte par Christophe Gobillon devait avoir une fonction proche de celle du ciboire.

¹⁴⁵ À Auxerre, au XVII^e siècle, on avait soin de ne pas servir ce vin dans un calice, mais dans un vase, afin que les gens peu éduqués ne le prennent pas pour du vin consacré, voir . Michel SOT (éd.), *Les gestes des évêques d'Auxerre*, t. III, Paris, Belles Lettres, 2009, p. 144. Pratique tout à fait analogue à ce qui se faisait côté catholique en Bohême, dans un contexte pluriconfessionnel, cf. Nicolas RICHARD, « La réforme du clergé paroissial dans l'archidiocèse de Prague au XVII^e siècle. Entre temporel et spirituel, le cas d'Adam Sustius (1628) », *XVII^e siècle*, 2011/1 (n°250), pp. 41-57.

¹⁴⁶ Si, dans les zones de coexistence confessionnelle comme la Westphalie du XVI^e siècle, catholiques, luthériens et calvinistes parvenaient parfois, en pratique, à s'accorder sur les rites de baptême et de mariage, les conflits étaient toujours très difficiles à régler au sujet de l'eucharistie, en particulier la communion sous une seule (version catholique) ou les deux espèces (version protestante), de sorte que les tentatives de compromis mises en place sur le terrain par certains prêtres restèrent assez bancales et fragiles, voir David M. LUEBKE, *Hometown Religion: Regimes of Coexistence in Early Modern Westphalia*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2016, pp. 74-76.

¹⁴⁷ LL912 St-Pierre-des-Arcis, p. 21, 10 décembre 1616. On prévoit d'acheter une coupe d'argent doré pour y mettre les hosties consacrées « *pour les communions qui se font en ladite Église* ».

Le Lorrain : calice et platine	Le calice est la coupe de métal précieux dans laquelle est versé le vin qui est consacré par le prêtre durant la messe. Le vin ne se conserve bien sûr pas aussi bien que les hosties et n'était pas entreposé dans le tabernacle. Le calice pouvait être suffisamment gros pour être sculptée, comme celui offert par Jacquette de Longuejoue.
Jacquette de Longuejoue, veuve de Gilles des Ormes et sœur de Mathieu de Longuejoue (1485-1557), évêque de Soissons (et marguillier en 1522) : riche calice avec une N.-D. de Pitié	Le motif de Notre-Dame de Pitié , c'est-à-dire la Vierge tenant le Christ mort, visiblement très en vogue à Paris dans la seconde moitié du XVI ^e siècle, se diffusa à partir de la fin du Moyen Âge, en se développant, à partir des Flandres, sous la forme de la Vierges des Sept Douleurs au cœur percé d'autant d'épées ¹⁴⁸ . Si certains notables profitaient donc de leurs dons pour promouvoir les dévotions qui leur plaisaient le plus, d'autres le faisaient aussi pour faire la publicité de leur famille ¹⁴⁹ .
Laurent Balle : calice et platine, chacun avec une N.-D. de Pitié	Les deux burettes , contiennent respectivement le vin (avant de le verser dans le calice pour la
Curé Boyvin : calice	
Charles Clergeon, curé de Louan (Morangis) : calice et platine	
Curé Denys de Bidault : 2 plats d'argent avec 2 anges, S. Denis, et SS. Gervais et Protais	

¹⁴⁸ Ce culte et cette iconographie furent inventés aux Pays-Bas par Jan Van Coudenberghe (+1521), secrétaire de Philippe Le Beau, voir Susie SPEAKMAN SUTCH, Anne-Laure VAN BRUAENE, « The Seven Sorrows of the Virgin Mary: Devotional Communication and Politics in the Burgundian-Habsburg Low Countries, c. 1490-1520 », *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 61, No. 2, April 2010, pp. 252-278. Le culte de la Vierge des Sept Douleurs suivit les Habsbourg en Espagne, où il rencontra le succès que l'on sait, voir Dagmar EICHBERGER, « The Seven Sorrows of the Virgin: Spreading a New Cult via Dynastic Networks », In : Christine GÖTTLER, Mia M. MOCHIZUKI (ed.), *The Nomadic Object. The Challenge of World for Early Modern Religious Art*, Leiden, Brill, 2018, pp. 481-512, mais il n'est pas en tant que tel originaire d'Europe du Sud. Quant au culte de la Virgen de Soledad, qui lui aussi fit florès à Madrid, il fut introduit par la Française Élisabeth/Isabelle de Valois, épouse de Philippe II, voir Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, « La Virgen de la Soledad. La difusión de un culto en el Madrid barroco », María CRUZ DE CARLOS VARONA, Pierre CIVIL, Felipe PEREDA, Cécile VINCENT-CASSY (éd.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, no. 104, 2008, pp. 219-240. Cette dévotion finit de se développer au XVII^e siècle grâce à des ordres religieux, notamment les Servites, voir Bernard DOMPNIER, « Les réguliers et la dévotion à la Vierge des Sept Douleurs (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Revue Mabillon*, 31, 2020, pp. 187-237.

¹⁴⁹ LL924, St-Séverin, p.188, 8 février 1641. Philippe de La Martillière, conseiller à la cour fait une grosse donation d'ornements, et notamment une chasuble de velours vert garni de passement, portant ses armes et celles de sa défunte femme.

	<p>consécration) et l'eau (pour que le prêtre se lave les mains et en verse une goutte dans le calice).</p> <p>La platine est ici probablement le plateau sur lequel sont apportées les deux burettes. Tout cela est en général fabriqué en métal précieux.</p> <p>Il peut sembler curieux que le curé de Louans (devenu Morangis en 1693), dans l'Essonne, ait fait des dons à la fabrique de St-Gervais. C'était probablement un des nombreux détenteurs de cure qui « sous-traitait » son bénéfice à un vicaire et résidait à Paris¹⁵⁰ (l'absence de date ne permet pas de savoir si l'intéressé vivait après le Concile de Trente, qui interdit cette pratique ; de toute manière celle-ci fut difficile à éradiquer.)</p>
<p>Famille Budé : vase pour l'huile de l'extrême-onction ; bénitier d'argent ; 2 burettes de jaspé ; 2 burettes et paix ; 4 fermoirs pour missel et psautier ; parement de drap d'or servant au grand autel ; reliquaire bras portant les os d'un Innocent</p> <p>Me Jessé Maillard : calice, platine, 2 burettes et une paix</p> <p>Noël Boulanger (prêtre) : coquille d'argent pour le sel à eau bénite</p> <p>Jean Gontier : Missel avec ses deux fermoirs</p>	<p>L'extrême-onction est un sacrement réalisé sur les mourants en leur appliquant de l'huile d'olive, denrée méditerranéenne. Il fallait bien entendu la tenir à disposition, en la conservant dans des vases précieux prévus à cet effet.</p> <p>Le bénitier dont il est question ici est vraisemblablement moins la vasque fixe à l'entrée des églises qu'un récipient portatif pour l'eau bénite qu'on emmenait pour les enterrements.</p> <p>L'eau était généralement projetée à l'aide d'un goupillon. On pouvait ajouter du sel à l'eau bénite, d'où le don de Noël Boulanger. Les bénitiers étaient parfois des coquillages exotiques (<i>Tridacna</i>), fixes pour les plus gros (comme à St-Sulpice et St-Étienne-du-Mont) ou portatifs pour les plus petit, comme c'est le cas ici. Les <i>Tridacna</i> reçurent par suite le nom vulgaire de « bénitiers ».</p>

¹⁵⁰ Voir Jeanne FERTÉ , *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 43-60.

<p>Veuve Cloiseau : reliquaire couronne d'épine avec 2 anges</p> <p>Antoine du Viviers curé de 1537 à 1580 : reliquaire d'argent en forme de paix avec reliques de SS. Pierre, Paul, Barthélémy, André, Jacques le Mineur, Philippe et Thomas (!)</p>	<p>Le fait d'utiliser du jaspe pour les burettes est luxueux et, à ma connaissance, assez original.</p> <p>La paix (également appelée osculatoire) est une petite pièce plane et gravée, généralement en métal précieux, les prêtres siégeant au chœur embrassaient à tour de rôle pour effectuer le rite de paix durant la messe. Au Moyen Âge, la paix circulait parfois également parmi les laïques, notamment les notables, mais cette pratique avait disparu à l'époque moderne¹⁵¹. Le rite actuel de « donner la paix » à son voisin par une poignée de main ou une embrassade n'existait pas.</p> <p>Le missel est le livre contenant la liturgie de la messe, avec toutes les paroles en latin (imprimées en noir) à dire et tous les gestes (en rouge) à effectuer par le prêtre, ainsi que toutes les variantes liturgiques selon les fêtes, le type de messe, etc. Le prêtre le pose devant lui sur l'autel et le récite durant la célébration. Avant la généralisation des missels imprimés (au cours du XVI^e siècle) c'était un ouvrage recopié à la main – parfois illustré – et particulièrement précieux, d'où le don de fermoirs.</p> <p>Le psautier est un livre de chant, en général en grand format afin de pouvoir être lu à plusieurs, contenant les psaumes de l'Ancien Testament selon la traduction latine de la Vulgate et les partitions nécessaires pour les psalmodier en chant grégorien (ou plain chant). Il était utilisé pour le</p>
--	---

¹⁵¹ Malgré Jean de VIGUERIE, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1988, pp. 135-136. John BOSSY, Marie-Solange WANE-TOUZEAU, « Essai de sociographie de la messe, 1200-1700 », in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 36^e année, N. 1, 1981. pp. 44-70, discute notamment (de manière discutable à mon sens) les conséquences psychologiques de la fin du rite de la paix entre les fidèles.

chant des heures (canoniales), les prières qui rythmaient la journée (matines, laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres, complies) des moines, des chanoines et souvent des « prêtres du chœur » dans les paroisses urbaines. C'était un précieux livre musical souvent manuscrit et richement illustré. L'achat et la propriété de ces livres liturgiques, d'usage quasi exclusivement clérical, revenait d'ailleurs aux fabriciens laïcs. À St-Séverin, en 1652, par exemple, les marguilliers décident d'acheter un **antiphonaire** (livre servant à chanter la liturgie des heures) et un **graduel** (livre contenant les chants du propre de chaque messe, c'est-à-dire les chants liturgiques particuliers à certaines dates) pour le service du chœur¹⁵².

Durant la messe, l'autel était recouvert d'un **drap** précieux. Il y avait plusieurs autels dans chaque église, et le « grand autel » désigne le principal, dans le chœur, où était célébrée la messe de paroisse.

Un **reliquaire** est un objet de métal précieux contenant une relique : une partie du corps d'un saint, un morceau de vêtement ou un objet ayant participé à la passion du Christ (bois de la croix, épine de la couronne, etc.) Souvent, le reliquaire est fabriqué dans la forme de ce qu'il est censé contenir, d'où le « reliquaire bras » ici. Il est difficile de savoir si la plupart des contemporains

¹⁵² LL924, St-Séverin, p. 264, 3 mars 1652

	<p>croyaient à leur authenticité¹⁵³ – c’est néanmoins relativement probable dans le cas des donateurs, qui y mettaient beaucoup d’argent – d’autant que cet exemplaire concerne un Innocent, c’est-à-dire un des enfants de Bethléem censés avoir été massacrés par Hérode dans l’évangile selon saint Matthieu. Dans le cas du reliquaire de la veuve Cloiseau, il ne me semble pas certain que celui-ci ait été censé contenir une sainte épine, ce qui aurait été un peu trop invraisemblable¹⁵⁴. L’original reliquaire-paix d’Antoine du Viviers proposerait quant à lui un échantillon de la moitié des Apôtres. Il existait, depuis l’Antiquité, tout une économie informelle des reliques¹⁵⁵, qui s’achetaient, se vendaient, se volaient – et naturellement se contrefaisaient – d’autant qu’il était nécessaire d’en enterrer une sous l’autel afin de fonder une nouvelle église. Dans certaines messes, des reliques sont placées sur l’autel pour être exposées¹⁵⁶.</p>
<p>Guillaume La Pitte : épistolier avec d’un côté SS. Gervais et Protais et de l’autre SS. Guillaume et Hélène [sainte patronne de son épouse ?]</p>	<p>Un épistolier, ou lectionnaire, est un livre liturgique contenant les épîtres lus à la messe, c’est-à-dire les textes du Nouveau Testament autres que les évangiles (épîtres de saint Paul et</p>

¹⁵³ D’après Pierre-Vincent CLAVERIE, « Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades », *Le Moyen Age*, 2008/3-4 (Tome CXIV), pp. 589-602, le détournement de la Quatrième croisade vers Constantinople mit sur le marché occidental près de 3600 reliques provenant de 476 saints différents, et le clergé dut combattre le scepticisme des fidèles en multipliant les certificats d’authenticité.

¹⁵⁴ La Sainte-Chapelle, alors située dans le Palais où siégeait le Parlement de Paris, était un reliquaire géant pour la Couronne d’Épines acquise par Saint Louis à la Croisade. Une telle « relique » était difficilement dans les moyens d’un particulier.

¹⁵⁵ Hubert SILVESTRE, « Commerce et vol de reliques au Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d’histoire*, tome 30, fasc. 3-4, 1952. pp. 721-739.

¹⁵⁶ Une des reliques les plus vénérées de l’époque moderne, et encore de nos jours, est celle contenant le sang supposé de saint Janvier (*San Gennaro*) à Naples. Entre 1608 et 1641 fut construite une chapelle du Trésor dans la cathédrale afin de remercier le saint d’avoir protégé la ville de la peste en 1527, et en 1631, l’éruption du Vésuve ayant épargné la ville, on institua la troisième fête où a lieu la liquéfaction du sang, le 16 décembre.

Philippe de Morvilliers : épistolier avec image de N.-D.	Actes des apôtres notamment).
M. de Carmonne et famille : petit calice ; parement pour leur autel	Certains laïques fortunés faisaient construire des chapelles latérales ou les louaient afin de financer l'église en contrepartie d'un espace privatisé. Ils étaient alors souvent chargés d'entretenir une partie des ornements de la chapelle en question.
Clémence Chrestien : calice façon de soleil	Ce sont généralement les ostensoirs, c'est-à-dire les présentoirs servant à exposer des hosties consacrées, qui étaient en forme de soleil depuis la fin XV ^e -début XVI ^e siècles ¹⁵⁷ . Ils étaient notamment utilisés pour porter l'hostie lors de la Fête-Dieu ¹⁵⁸ . La variante, sous forme de calice, dont il est question ici, atteste que le motif s'était communiqué à cet autre objet liturgique.
<i>Les chapes et autres ornements</i>	
Christophe de Carmonne (marguillier en 1494) et famille Carmonne : chapelle de velours contenant une chasuble, 2 tuniques, 4 chapes et leurs manteaux ; chasuble et 3 chandeliers ; parement d'autel Ballet : 2 chandeliers pour le Saint-Sacrement	La « chapelle de velours » dont il est question ici me semble désigner un ensemble d'ornements assortis pouvant fournir une chapelle particulière. La chasuble est la pièce de tissu portée par le célébrant à la messe, dont la couleur varie selon les saisons liturgiques (vert, blanc-doré, rouge, violet, noir), porté par-dessus la tunique blanche. La chape est une espèce de cape, souvent richement décorée, que portait le célébrant à la messe ainsi que les plus importants prêtres dans le

¹⁵⁷ Fortement attaquée par les protestants (voir Anne-Laure VAN BRUAENE, « Embodied Piety. Sacrament Houses and Iconoclasm in the Sixteenth-Century Low Countries », *BMGN. Low Countries Historical Review*, Volume 131-1 (2016), pp. 36-58) la pratique de l'adoration de l'hostie consacrée, faite grâce aux ostensoirs ou monstrances, fut ré-encouragée par le concile de Trente, voir Frédéric TIXIER, « La monstrance eucharistique après le Concile de Trente. Discours et pratiques d'un objet liturgique aux XVI^e et XVII^e siècle », sous la direction de T. HIERGEIST, I. DEL OLMO, *Christian Discourses of the Holy and the Sacred from the 15th to the 17th Century*, Berlin, Peter Lang, 2020, pp. 41-67.

¹⁵⁸ LL875, Ste-Opportune, f. 170-171, 27 avril 1631. Le curé obtient l'achat d'un ostensor soleil « *d'un prix honneste* » pour la procession de la Fête-Dieu.

<p>Curé Boyvin : grande chape avec images dont un crucifiement</p>	<p>chœur, dénommés <i>chapiers</i> à cette époque. Elle se compose d'un chaperon (partie supérieure tenant sur les épaules) et d'un manteau. La couleur de la chape variait selon les temps liturgiques et elle pouvait être richement brodée. Le poids du chaperon rendait nécessaire qu'un assistant la tienne pour que le célébrant puisse lever l'hostie au-dessus de sa tête au moment de la consécration.</p>
<p>M. Morlet : chapelle avec habits et parements d'autel</p>	<p>Les chandeliers servaient à tenir les nombreuses bougies et chandelles disposées sur l'autel durant la messe, ainsi qu'à indiquer que l'hostie était consacrée lorsqu'elle était exposée. Ils étaient si possible de métal précieux¹⁵⁹.</p>
<p>M. Villemain : chapelle avec chasubles</p>	<p>Le velours était un textile prisé pour les ornements liturgiques. Dans les ateliers européens, les textiles, y compris le velours, étaient designés à même le métier, ce qui était particulièrement</p>
<p>Famille Fraguier (marguilliers mi-XVI^e) : chasuble ; chasuble pour leur chapelle ; parement d'autel</p>	<p>chronophage, au contraire des textiles indiens (fabriqués au Gujarat, au Bengale et sur la Côte de Coromandel), qui étaient peints et imprimés, procédé plus rapide et facile et donnant des couleurs plus vives. Dès leurs premiers voyages en Inde, les Portugais en importèrent pour confectionner des vêtements liturgiques¹⁶⁰. La production italienne était également célèbre à partir du XIV^e siècle pour ses velours rouges et cramoisis, et l'État vénitien (comprenant une grande partie de la plaine du Pô) tint une position prépondérante dans la production européenne au début de l'époque moderne, et dépendait</p>
<p>Pierre Cloiseau (marguillier en 1562) : chasuble</p>	<p>Mathieu de Longuejume avec sa sœur et son beau-frère des Ormes : 2 chasubles noires ; parement avec l'Annonciation, SS. Nicolas et Claude pour la chapelle des Trois pèlerins ; [peut-être] : poêle de velours avec SS. Gervais et Protas, un Orme semé de fleur de lys et les 4 évangélistes + une petite poêle semée de larmes</p>

¹⁵⁹ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 69, 13 mai 1621. On décide de faire des chandeliers et un encensoir plus « honorables ». L'**encensoir** est l'objet où brûle l'encens pour l'encensement de l'autel et du célébrant.

¹⁶⁰ Beverly LEMIRE, Giorgio RIELLO, « East & West: Textiles and Fashion in Early Modern Europe », *Journal of Social History*, Summer, 2008, Vol. 41, No. 4, pp. 892-893.

	essentiellement de matières premières locales, à part pour les teintures ¹⁶¹ . La tripe (dont le nom vient peut-être de Tripoli du Liban) était une espèce de velours.
Famille Budé : chapelle de velours contenant 7 pièces ; dossier de drap d'or ; parement pour leur chapelle ; dossier du grand autel avec crucifiement « de broderie ancienne », et les images de N.-D., SS. Jean, Gervais et Protais et des priants ; ciel pour porter le Saint-Sacrement ; corporalier	Un dossier d'autel était, comme un dossier de lit, vraisemblablement une tenture qui voilait le mur du fond au-dessus de l'autel, surtout si celui-ci n'était pas ouvragé d'un retable et/ou un tabernacle. Il allait probablement avec un ciel d'autel – à ne pas confondre avec le ciel de la Fête-Dieu, voir plus loin — lui aussi semblable à un ciel de lit, comme un peut le voir sur certaines représentations visuelles ¹⁶² . Il pouvait s'y ajouter des pentés , encore une fois semblables à celles d'un lit, qui faisaient des sortes de rideaux sur les côtés ¹⁶³ . Ces ornements étaient néanmoins optionnels.
Trésorier Barnet : ciel de drap d'or et d'argent pour porter le Saint-Sacrement le jour du Corpus Domini	Les fils composant les « draps d'or », et qui étaient fabriqués par les tireurs d'or (il y en avait à Paris : Thomas Croizier, par exemple, le meurtrier déjà évoqué de la Saint-Barthélemy ¹⁶⁴), consistaient en fait en de l'argent ou du cuivre dorés et recouverts d'une fine couche d'or ¹⁶⁵ .
Mme de Roessi : 2 pentes de toiles d'or pour les fêtes solennelles	
Marie Brûlart de Grandville, veuve de Charles Le Prévost : Petit ciel de	Le « ciel » du Saint-Sacrement est un dais tenu

¹⁶¹ Margaret F. ROSENTHAL, « Clothing, Fashion, Dress, and Costume in Venice (c.1450–1650) », in Eric DURSTELER (ed.), *A Companion to Venetian History*, Leiden, Brill, 2013, pp. 905-907.

¹⁶² Par exemple la *Messe de saint Grégoire* du Maître de Portillo, première moitié du XVI^e siècle, conservée au Musée des Beaux Arts de Budapest, ou la miniature sur le même thème dans les *Heures de Munich-Montserrat*, réalisée par Simon Bening, vers 1535-1540, conservée au J. Paul Getty Museum de Los Angeles.

¹⁶³ On en voit par exemple sur la *Messe de saint Grégoire* de Bernt Notke, vers 1480, ou la *Messe de saint Gilles* du Maître de Saint-Gilles, peinte pour l'église parisienne du même nom vers 1500, conservée à la National Gallery de Londres.

¹⁶⁴ Jérémie FOA, *Tous ceux qui tombent. Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, La Découverte, 2021, pp. 31-32

¹⁶⁵ Antoinette VILLA et Agnès BOS, « Éléments de technique et de vocabulaire sur la broderie d'or à l'époque moderne, autour d'un manteau de l'ordre du Saint-Esprit conservé au musée du Louvre », *Technè*, 41 | 2015, pp. 55-64.

<p>drap d'or pour la messe du Saint-Sacrement ; 2 parements pour le maître-autel de l'église aux fêtes solennelles dont un où est écrit « Tout vient de Dieu » ; une des 18 pièces de tapisserie (Rebecca)</p> <p>Veuve Favyn et Sarrasin : petit ciel de drap doré</p>	<p>par quatre ou six laïques au-dessus du curé lorsque celui-ci portait l'hostie consacrée en procession dans le quartier le jour de la fête du Saint-Sacrement (ou Fête-Dieu) et à l'octave de celle-ci¹⁶⁶. Éventuellement, un ciel pouvait également surmonter la chaire du prédicateur : la fabrique de St-Merry fait par exemple l'acquisition d'un tel objet en 1599¹⁶⁷, un autre est offert par un notable de Ste-Croix-en-la-Cité en 1609¹⁶⁸.</p> <p>Un corporalier est une sorte de bourse où l'on range le corporal, l'espèce de napperon étendu sur l'autel pendant la messe.</p>
<p>Pierre Le Lorrain l'Aîné et Thomas Le Lorrain : chapelle de damas avec 5 habits (chasuble, 2 tuniques, 2 chapes) ; chasuble de damas rouge avec N.-D. de pitié qui sert au vicaire ; 2 autres chasubles ; une autre chasuble ; parement pour le bas de l'autel en damas rouge ; 2 parements d'autel pour la chapelle de S. Michel et 2 custodes ; poêle</p> <p>Noël Boulanger : 2 chapes de damas blanc</p> <p>Quentin Perlin et famille : chasuble</p>	<p>Originnaire de Damas au XII^e siècle, le damas, permettant de rendre des motifs dessinés et délicats (arabesques, fleurs), était un tissu de soie prisé pour les parements liturgiques. Dans l'inventaire après décès du Cardinal François Gonzague le Vieux (1444-1483), il est encore considéré comme un textile « mauresque » ou « à la turque »¹⁶⁹. C'est Venise qui commença l'importation de damas en provenance de Syrie au Moyen Âge avant de se lancer elle-même dans la production et de dominer le marché de Constantinople. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, de nouveaux procédés de traitement du velours sous haute pression et chaleur permirent aux artisans vénitiens de donner au velours</p>

¹⁶⁶ Les archives de St-Jacques-de-la-Boucherie ont livré un dossier précieux sur les porteurs de dais entre le XVI^e et le début du XVII^e, déjà étudié par Jean-Marie LE GALL, « Porter le dais du Saint-Sacrement à Saint-Jacques-de-la-Boucherie au XVI^e siècle », in Claude GAUVARD et Jean-Louis ROBERT, *Être Parisien*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2004, pp. 493-517. Je reprends le dossier avec une problématique différente dans le dernier chapitre de ce travail.

¹⁶⁷ LL848, St-Merry, f. 199

¹⁶⁸ LL700, Ste-Croix-en-la-Cité, f. 3, 19 avril 1609, Pâques. Un notable offre un ciel pour la chaire du prédicateur, en damas rouge avec franges et panaches.

¹⁶⁹ Beverly LEMIRE, Giorgio RIELLO, *art. cit.*, p. 891

de damas ; parement d'autel avec grande croix blanche et couronne d'épines semée d'ossements	(constitué de coton) le même aspect que le damas en économisant le coût du tissage. La teinture rouge provenait traditionnellement du kermès européen, un petit insecte, puis également de la cochenille américaine à partir du début du XVI ^e siècle ¹⁷⁰ .
Josse (ou Jessé ?) Maillard : chasuble ; dossier du grand autel avec crucifiement, N.-D. et S. Jean ; dossier d'autel avec N.-D. de Pitié ; 2 custodes ; corporalier de velours avec crucifiement	Une custode désigne soit une monstrance eucharistique de grande taille servant à exposer l'hostie, soit une petite boîte ronde dans laquelle on transportait les hosties consacrées pour administrer la dernière communion aux mourants.
Antoine du Viviers (curé de 1537 à 1580) : chasuble de damas blanc	Mais lorsqu'il est question de custodes de tissus, comme ici, il s'agit vraisemblablement d'un pavillon pour le tabernacle ¹⁷¹ , comme on peut encore en voir dans le chœur de St-Étienne-du-Mont.
Claude Guyot de Charmeault (marg en 1540) : chasuble de damas noir ; parement d'autel pour la chapelle de Ste Barbe ; poêle de damas noir	Un poêle est un drap mortuaire recouvrant les cercueils. C'était un des principaux ustensiles funéraires et même une chapelle se devait d'en être fournie.
Hugues Laclos et M ^e Jacques Marc : 2 parements de damas blanc avec SS. Gervais et Protais	Les motifs des larmes , des ossements et des crânes , s'ils peuvent nous sembler d'un goût douteux, étaient courants sur les ornements mortuaires. Si le noir était la couleur la plus fréquente pour les tissus liés à la mort, le blanc était également une possibilité, comme nous le verrons plus loin ¹⁷² .
Menon/Monon : parement pour la chapelle N.-D. de Souffrance ; 2 custodes	

¹⁷⁰ Margaret F. ROSENTHAL, *op. cit.*, pp. 901-907

¹⁷¹ LL912 St-Pierre-des-Arcis, p. 76, 31 mai 1622. On rachète du damas rouge à franges pour faire des parements, et du camelot rouge pour faire « *ung pavillon au tabernacle* ».

¹⁷² Claude-Gilbert DUBOIS, « Le vêtement féminin : une offrande aux regards, parure et parement, parade et paravent », in Marie VIALON (ed.), *Paraître et se vêtir au XVI^e siècle. Actes du XIII^e colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 63, note également que Ronsard fait référence à une tenue de deuil blanche dans une élégie dédiée à Marie Stuart à la mort de son époux François II (1560).

<p>Philibert de Santeul (marguillier en 1524 ou 1573) : 2 custodes de damas rouge</p>	
<p>Le Président de Pompoint : chasuble de camelot rouge</p> <p>« Une chasuble ensemble les deux tunicques de veloux cramoisy rouge à orfrois de drap d'or figuré et veloux cramoisy rouge semé d'anges et soleils. Le tout d'or de Chypre sans estolles ni fanons. »</p>	<p>Le camelot, textile encore une fois d'origine levantine, était à l'origine constitué de poils de chameau ou de chèvre, parfois sur une chaîne de soie. Il parvient en Europe au XII^e siècle, avec les croisades, les États francs du Levant se spécialisant dans cette production, avant que Chypre, et en particulier le port de Famagouste, ne deviennent un important centre de production et d'échange de camelots entre le XIII^e et le XV^e siècles¹⁷³. Progressivement, en Europe, la laine fit son apparition à côté du poil de chèvre. Lille dominait la production des camelots au XVI^e, et s'intégrait dans l'industrie drapière des Pays-Bas du Sud qui exportait notamment vers Séville <i>via</i> Rouen et Le Havre¹⁷⁴. Ce n'est qu'au milieu du XVIII^e siècle, semble-t-il, que les camelots de Lille commencèrent à être concurrencés par ceux de Roubaix et d'Amiens¹⁷⁵. À partir de la deuxième partie du XVII^e siècle, l'étamine du Mans, aussi appelée camelotée, imita le camelot de Lille¹⁷⁶. Au XVI^e siècle, les camelots arrivaient</p>

¹⁷³ David JACOBY, « Camlet Manufacture, Trade in Cyprus and the Economy of Famagusta from the Thirteenth to the late Fifteenth Century », In *Medieval and Renaissance Famagusta*, London, Routledge, 2016, pp. 45-72

¹⁷⁴ Jacques BOTTIN, « De la toile au change : l'entrepôt rouennais et le commerce de Séville au début de l'époque moderne », In: *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 117, N°251, 2005, pp. 331-335.

¹⁷⁵ Louis TRÉNARD, « Roubaix, ville drapante entre Lille et Tournai (1469-1776) », In: *Revue du Nord*, tome 51, n°201, Avril-juin 1969. Roubaix. Ve Centenaire de la Charte des Drapiers 1469-1969, p. 186. Pour Amiens, voir Pierre DEYON, « Le mouvement de la production textile à Amiens au XVIII^e siècle », In: *Revue du Nord*, tome 44, n°174, Avril-juin 1962. pp. 201-211. Depuis la fin du XV^e siècle et durant le XVI^e, Amiens était plutôt spécialisée dans la saiterie (lainages et draperies légères), voir Thomas DUPONT, « Amiens à l'époque moderne », *Nord*, 2017/2 (N° 70), p. 21-33.

¹⁷⁶ François DORNIC, « Du mouton du Bas-Maine à l'étamine du Mans », In: *Annales de Normandie*, 4^e année, n°3-4, 1954, p. 258

	<p>également à Lyon depuis Ancône (j'ignore s'il s'agissait de production locale ou d'importation levantine) <i>via</i> les réseaux de marchands-banquiers italiens comme les Salviati¹⁷⁷. Dans la première moitié du XVII^e siècle, le développement de l'industrie du camelot fut une des raisons de l'essor de Leyde aux Provinces-Unies : entre 1630 et 1654, la valeur de la production de camelots passa de 2,5% à 30% de la valeur totale des textiles de Leyde¹⁷⁸.</p> <p>Un autre domaine où la production chypriote excellait depuis la fin des royaumes latins du Levant est l'orfèvrerie, ce qui, joint à la domination des Lusignan puis des Vénitiens jusqu'en 1571, explique l'abondance d'orfrois d'or de Chypre dans les ornements liturgiques occidentaux depuis le Moyen Âge¹⁷⁹.</p>
<p>M. Acarie : possède à partir de 1578 la chapelle N.-D. de Souffrance avec parement montrant un crucifiement, N.-D., saint Jean, et sainte Marie-Madeleine ; pour cette chapelle également un grand parement avec une croix ; (probablement pour la même chapelle) parement blanc et noir ouvrage de fil (donc peut-être fait</p>	<p>Pierre Acarie fut un des Seize durant la Ligue parisienne et son épouse Barbe Avrillot, connue comme Madame Acarie, fonda le premier carmel français réformé après son veuvage¹⁸⁰. Un tel militantisme affiché dans la paroisse est une exception : je n'ai rencontré aucun autre ornement liturgique, ustensile, etc., qui fasse référence à des options politiques ou idéologiques. Ce type d'objets liturgiques ne se prêtait pas vraiment à la propagande ou au didactisme – moins peut-être</p>

¹⁷⁷ Nadia MATRINGE, « Le dépôt en foire au début de l'époque moderne. Transfert de crédit et financement du commerce », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2017/2 (72e année), p. 379-423

¹⁷⁸ Laura Ellen CRUZ, *The paradox of prosperity: The Leiden booksellers' guild and the distribution of books in early modern Europe*, PhD Dissertation, University of California, Berkeley, Berkeley ProQuest Dissertations Publishing, 2001, pp. 13-14

¹⁷⁹ Philippe TRÉLAT, « D'or et d'argent : l'orfèvrerie chypriote entre Orient et Occident (XIIe-XVe siècle) », in E. ANTOINE-KÖNIG, M. TOMASI (eds.), *Orfèvrerie gothique en Europe: production et réception*, Rome, Viella, 2016, p. 239-254

¹⁸⁰ John CRUICKSHANK, « The Acarie Circle », *Seventeenth-Century French Studies*, 16:1, 1994, pp. 49-58

<p>maison) avec la devise de la Ligue : « un Dieu, un roi, une loi, une foi » et sur la partie basse donnée par Mme Acarie, une croix avec des roses + 3 custodes de linge blanc ; 18 serviettes de lin dont 6 ouvrées par Mme Acarie</p>	<p>que l'iconographie luthérienne de Cranach l'Ancien par exemple, dont le <i>Retable de Wittenberg</i> (1530) est tout à la gloire de Luther¹⁸¹. La culture confessionnelle propagandiste est en général plus présente dans les images imprimées et dans les objets du quotidien, notamment dans le monde protestant¹⁸², que dans l'objet liturgique. Le lin est une matière importante pour la liturgie, car c'est le tissu avec lequel l'hostie consacrée peut entrer en contact selon les prescriptions épiscopales¹⁸³. Il était notamment employé pour la communion¹⁸⁴.</p>
<p>« Une chapelle de fustaine blanche semée de rozes, en laquelle y a daicre, souldiacre et chasuble telz quelz sans estolle ny fanon »</p>	<p>L'étole est une espèce d'écharpe assortie à la couleur liturgique portée par-dessus l'aube (une tunique blanche longue) tandis que le fanon est une espèce de pèlerine assez peu fréquente. La futaine est une étoffe de coton et de lin</p>

¹⁸¹ Bridget HEAL, « Visual and Material Culture », In: Ulinka RUBBLACK (ed.), *The Oxford Handbook of Protestant Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 601-620, concède, à la suite de Joseph KOERNER, *The Reformation of the Image*, London, Reaktion, 2004, p. 28, un certain didactisme de la part de Cranach.

¹⁸² Marjorie MEISS, « Matérialité et culture confessionnelle au temps des Réformes », contribution orale au colloque « Que reste-t-il de l'histoire religieuse ? Bilan et perspectives pour l'historiographie de la religion à l'époque moderne », Paris, Sorbonne Université, 7 mai 2022.

¹⁸³ Dans ses statuts synodaux, l'évêque Étienne Poncher « [défend] que les laïques et les femmes franchissent les grilles du sanctuaire pendant qu'on célèbre l'Office divin. Qu'ils ne touchent pas avec la main nue les vases sacrés, les corporaux, le calice et la patène, car ils sont bénis et consacrés à Dieu ; et que le corps de Notre-Seigneur soit consacré et posé, non sur la soie, mais sur de la toile de pur lin. » (*Actes de l'Église de Paris touchant la discipline et l'administration*, éd. et trad. Marie-Dominique-Auguste Sibour, Paris, Migne, 1854, p. 122). C'est néanmoins la seule occurrence d'une telle prescription dans les statuts synodaux parisiens, et elle se rapporte vraisemblablement davantage à la psychologie rigoriste et « cathartiste » de Poncher qu'à une évidence communément partagée.

¹⁸⁴ Dans d'autres paroisses, comme St-Merry, certaines femmes semblent s'être attachées au don d'ornements pour la communion, ce qui pourrait témoigner d'une dévotion eucharistique particulière. Ainsi la Présidente Mersans (Mersent ?) fait don de 11 nattes de fin lin de 4,5 aunes de long pour la communion. En 1595, Mademoiselle la greffière Le Sueur (Mademoiselle était alors un titre honorifique pour les femmes notables) donne une grande nappe de fin lin et de la toile neuve de chambre. En 1597, la même donne une grande nappe de Venise pour la communion. En 1598, une présidente donne une grande nappe pour la communion (LL848, St-Merry, f. 206). Un règlement de 1637 à St-Séverin stipule que le prêtre de la communion ne se servira pour l'Autel et pour la Table de la Communion que de Nappes fort nettes et blanches. » (LL938bis, Martyrologe de St-Séverin, « Règlement de la fabrique », 16 avril 1637, p. 8.)

« une chapelle asçavoir une chasuble diacre et souldiacre de veloux noir garny d'estolle, fanons et orfrois de satin de Bruges blanc donnez par feu Mons. Villemain et troys chappes de trippe de veloux aussi garnyes d'orfrois de satin blanc. »

originaires du Caire dont les ateliers d'Italie du Nord avaient fait leur spécialité. À l'époque moderne, la mise en place du *Verlagssystem* en Allemagne du Sud permit néanmoins à ces entreprises d'évincer les Italiens du marché centre et est-européen, tout en parvenant même à pénétrer ceux d'Angleterre et d'Europe occidentale qui étaient jusque-là leur chasse gardée¹⁸⁵.

Les **orfrois** sont la plupart du temps des espèces de bandes ou de franges brodées, en fils d'or, d'argent ou en satin. Bruges était devenue la capitale du **satin**¹⁸⁶, un mélange de soie et de laine, depuis le XV^e (la guilde du satin s'y organisa en 1496) afin de contourner la domination italienne sur les produits de pure **soie**, le tissu roi, qui avait commencé aux XII^e-XIII^e siècles grâce à la proximité de la péninsule au Levant et aux débouchés de la Route de la soie¹⁸⁷. Bruges échoua néanmoins à conquérir une place sur le marché de la soie au XVI^e, et ce fut Anvers qui parvint à attirer le savoir-faire des soyeux italiens, avant que la prise de la ville en 1585 ne disperse les savoir-faire vers Londres et Amsterdam¹⁸⁸. Anvers récupéra néanmoins celui du « satin de Bruges » à la fin du XVI^e siècle¹⁸⁹. En France, Lyon était naturellement la porte d'entrée des draps de soie,

¹⁸⁵ Wolfgang VON STROMER, « Une clé du succès des maisons de commerce d'Allemagne du Sud : le grand commerce associé au *Verlagssystem* », *Revue Historique*, vol. 285, no. 1 (577), 1991, p. 45

¹⁸⁶ Autre exemple de la vogue du satin de Bruges, à Ste-Croix-en-la-Cité cette fois-ci : un notable offre un tissu en satin de Bruges pour le maître-autel (LL700, Ste-Croix-en-la-Cité, f. 3, 19 avril 1609, Pâques).

¹⁸⁷ Beverly LEMIRE, Giorgio RIELLO, *art. cit.*, p. 889

¹⁸⁸ Lien LUU, « Immigrants and the diffusion of skills in early modern London : the case of silk weaving », *Documents pour l'histoire des techniques*, 15 | 2008, 32-42

¹⁸⁹ Alfons K.L. THIJS, « Perceptions of deceit and innovation in the Antwerp textile industry (sixteenth and seventeenth centuries) », In : *On the Edge of Truth and Honesty: Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2002. p. 127-147.

	<p>principalement italiens, pour fournir les soieries du pays – à commencer par celles de la ville, qui avaient bénéficié des investissements italiens¹⁹⁰. La primauté italienne dans le haut de gamme s'éroda au XVI^e siècle, à partir du moment où les Portugais ouvrirent une route directe vers l'Asie. Néanmoins, l'industrie de la soie résista bien à Venise au XVI^e siècle, en se re-spécialisant vers le moyen-haut de gamme destiné à une clientèle plus régionale¹⁹¹.</p>
<p>Le frère Aiaceto (italien) : 2 oreillers de velours cramoisi</p>	<p>Les oreillers n'avaient qu'une fonction liturgique secondaire, et servaient surtout à poser un lourd livre liturgique sans l'abîmer.</p> <p>Cet Aiaceto, clerc régulier, fait visiblement partie de la famille des banquiers florentins¹⁹² Aiaceto/Da Diacetto/D'Adjacet qui, à la suite de Lappo da Diacetto, suivit Catherine de Médicis en France. Ce Lappo da Diacetto (aussi Vincent d'Adjacette en français) acquit la seigneurie de Châteauvillain en 1582¹⁹³ et la transmet à son fils Lodovico/Louis, qui avait obtenu l'affermage de la taxe sur les aluns à Lyon contre 9 333 écus d'or par an pendant six ans¹⁹⁴ (et même peut-être de tous les droits de douanes sous Charles IX¹⁹⁵), et qui se trouvait également être surintendant de Catherine. En 1566, il résidait rue Vielle du</p>

¹⁹⁰ Michel MORINEAU, « Lyon l'italienne, Lyon la magnifique », In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 29^e année, N. 6, 1974. 1538

¹⁹¹ Margaret F. ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 900

¹⁹² D'après une « Life of Machiavel » publiée dans le *Portfolio*, vol. VI, Philadelphie, juillet-décembre 1818, p. 347, un poète du nom d'Aiaceto faisait partie de l'entourage républicain de Machiavel.

¹⁹³ Jean-Baptiste CANANDET, *Notes et documents pour servir à l'histoire de Châteauvillain*, Paris, Techener, 1856, p. 35

¹⁹⁴ Jean DELUMEAU, *L'alun de Rome, XV^e-XIX^e siècles*, Paris, SEVPEN, 1962, p. 252

¹⁹⁵ Adrien DE GASPARIN, *Recueil de mémoires d'agriculture et d'économie rurale*, vol. 3, Paris, Bouchard-Huzard, 1841, p. 123

	<p>Temple et était probablement paroissien de St-Gervais¹⁹⁶. Il eut une vie mouvementée en mourut en 1593. La Napolitaine Anne d'Acquaviva, fille du duc d'Altri et épouse de Louis Ajaceto, fut apparemment une maîtresse de Charles IX chantée par Ronsard¹⁹⁷. Les Ajaceto, qui représentaient le type des parvenus florentins arrivés dans les bagages de Catherine de Médicis, étaient régulièrement brocardés dans les <i>pasquils</i> et autres épigrammes de l'époque, ceux de Pierre de L'Estoile par exemple¹⁹⁸. Avec tout cela, je n'ai pas réussi à identifier ce « frère Ajaceto », qui dut faire partie de la première d'immigrés et pouvait n'être qu'un petit cousin des riches financiers.</p>
<p>Mme de Flexelles, mère de Jean de Flexelles qui devint marguillier en 1622 : parement de drap d'or ; pièce de tapisserie (parmi les 18) avec la Création du ciel et de la terre</p> <p>18 pièces de tapisseries en majorité donnée par des paroissiens avec : la Création du Ciel et de la terre, la Création de l'homme, Adam chassé du Paradis, le sacrifice d'Abel et Caïn, la fabrication de l'Arche de</p>	<p>Pour certaines occasions, l'église pouvait être parée de tapisseries. Les thèmes de celles de St-Gervais sont tirés de la Genèse, ce qui leur donne une allure « mythologique » qui ne jure pas trop avec Hector et les Sybille¹⁹⁹. La tapisserie de Lot et ses filles montre que les paroissiens n'avaient pas trop froid aux yeux. La plus en phase avec les orientations théologiques du temps est peut-être celle du sacrifice de Melchisédech : face aux critiques protestantes qui niaient que l'eucharistie soit un sacrifice et contestaient le sacrement de l'ordre, la plupart des participants du Concile de Trente insistèrent sur le lien entre le sacrifice du</p>

¹⁹⁶ AN, MC/ET/III/112, étude de Pierre Thuret, « Délivrance par les gardes de la marchandise de grosserie-mercerie de Paris, à Ludovic d'Acquaviva, fermier de la douane de Lyon, rue Vieille-du-Temple, d'une lettre missive du roi, lui enjoignant de se trouver le 16 septembre à Gaillon », 1566

¹⁹⁷ Jean Paul BARBIER, *Ma bibliothèque poétique*, 4^e partie, t. 1 : *Contemporains et disciples de Ronsard. D'Aubigné à Des Masures*, Genève, Droz, 1998, p. 265, n. 659

¹⁹⁸ *ibid.*

¹⁹⁹ Christine GOUZI, « Tapisseries nomades et déplacements de sacralité dans l'espace paroissial parisien au XVIII^e siècle », In: *Europa Moderna. Revue d'histoire et d'iconologie* n°4 / 2014. Pour une histoire sociale et symbolique des objets (XVI^e-XVIII^e siècle) pp. 40-57, rappelle que les sujets profanes n'étaient pas rares.

<p>Noé, le Déluge, le sacrifice de Noé, la malédiction de Cham par Noé, la Tour de Babel, l'apparition de Dieu à Abraham, l'apparition des trois anges à Abraham, Lot et ses filles, le sacrifice de Melchisédech, le sacrifice d'Abraham, Rebecca, la bénédiction de Jacob. Aussi 9 pièces profane avec des Sibylles et l'histoire d'Hector.</p>	<p>Christ et celui de Melchisédech, affirmé par la Lettre aux Hébreux²⁰⁰. On eut également un projet de faire exécuter des tapisseries sur la vie de saint Étienne à St-Étienne-du-Mont dans les années 1640²⁰¹. En plus des tapisseries, la nef pouvait éventuellement être protégée par des rideaux²⁰².</p>
---	--

Tableau 1. Inventaire commenté de l'église St-Gervais-St-Protais, 1576²⁰³

Il ne s'agit là que d'un échantillon très restreint de l'inventaire de St-Gervais-St-Protais, qui compte en tout : 40 items d'ustensiles de métal précieux et autres reliquaires ; 103 items d'ornements et chapes ; 11 items de linges ; 10 items de chandeliers, bénitiers, burettes supplémentaires ; 11 items de livres ; 45 autres items d'ustensiles, ornements et linges, sans compter les tapisseries déjà listées. La plupart des items comprenant en général plusieurs pièces. Cela suffit à donner une idée de la richesse matérielle stockée par les fabriques parisiennes.

La variation des couleurs selon les temps liturgiques rend nécessaire de multiplier les ensembles de ces riches ornements. De ce point de vue, il existait peut-être des particularités locales. À St-Merry, un règlement de la fabrique de la fin XVI^e-début XVII^e siècle, qui définit les charges et les rétributions des différents employés de la fabrique, en particulier celles du clerc de l'œuvre, permet de connaître les couleurs liturgiques pratiquées par la paroisse : les « *beaulx ornemens* » aux fêtes annuelles, les ornements de drap d'or aux fêtes solennelles, de damas blanc aux fêtes de mariales, de velours et damas rouge aux fêtes des apôtres et des martyrs, de velours et damas vert pour les confesseurs, de petit blanc pour les vierges, et de

²⁰⁰ Gerard KELLY, « Eucharistic Sacrifice in the Council of Trent », *Irish Theological Quarterly*, 51(4), 1995, p. 277

²⁰¹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 267, 17 décembre 1645

²⁰² LL924, St-Séverin, p. 267, 15 juillet 1652. On décide de faire de grands rideaux de serge rouge pour protéger du soleil qui « *incommode les prédications* ».

²⁰³ Inventaire de St-Gervais-St-Protais 1576. Reproduit dans Louis BROCHARD, *Saint-Gervais. Histoire de la paroisse d'après de nombreux documents inédits*, Paris, Firmin-Didot, 1950, pp. 336-354.

nouveau les « *beaux ornemens* » pour le 2 novembre²⁰⁴. Il semble également que, contrairement à aujourd'hui, le cérémonial de Paris requérait d'employer le rouge depuis la Pentecôte jusqu'au « *premier dimanche des advents* », d'après une remarque du clerc de l'œuvre de St-Séverin rapportée à l'assemblée de fabrique²⁰⁵. Comme on l'a signalé plus haut, l'usage du kermès ou de la cochenille américaine pour donner la teinte rouge devait rendre ces ornements particulièrement dispendieux. En 1653, toujours à St-Séverin, on fait des emplettes d'ornements rouges pour le temps allant de la Pentecôte au premier dimanche de l'Avent. On achète, sur les conseils du brodeur chasublier de l'œuvre, 6 ¼ aunes de damas rouge cramoisi à 12 livres (l.t.) 15 sous (s.)²⁰⁶ l'aune (soit plus de 14 jours de travail ouvrier l'aune²⁰⁷), et 17 1/8 aunes de taffetas rouge à 6 l.t. 15 s. l'aune (7,5 jour de travail ouvrier)²⁰⁸. On remarque également qu'à la moitié du XVII^e siècle, l'aune de damas était presque deux fois plus chère que celle de taffetas. C'était le clerc de l'œuvre qui devait disposer les ornements dans le chœur, mais généralement l'un des bedeaux (les employés laïcs de la fabrique) dans le reste de l'église, comme à St-Séverin où un règlement de 1589 stipule que :

²⁰⁴ LL848, St-Merry, f. 200-201, s.d.

²⁰⁵ LL924, St-Séverin, p. 256, s.d.

²⁰⁶ À partir d'ici, l'abréviation pour livre tournois est *l.t.*, celle du sous tournois *s.t.* (sauf quand il suit *l.t.*, auquel cas je me contente d'*s.*) et du denier *d.* 1 l.t. = 20 s.t. = 240 d. La livre tournois est une unité de compte dont la valeur varie en fonction d'un cours légal de la monnaie d'or établi par la monarchie mais aussi, sur le marché, d'un cours volontaire. Depuis 1263, la principale monnaie d'or française est l'écu d'or (au soleil) ou écu soleil. Depuis la réforme monétaire de Charles IX en 1561, l'écu soleil était une pièce de 3,37 g à 23 carats (c'est-à-dire contenant 958 millièmes d'or pur, donc 3,23 g), correspondant approximativement aux monnaies d'or anglaise et espagnole. En 1641, une réforme monétaire de Louis XIII introduisit une nouvelle monnaie d'or, le louis d'or, qui tout en commençant par coexister avec l'écu soleil, finit par s'imposer dans la seconde moitié du XVII^e siècle comme la nouvelle monnaie d'or de référence. C'était une pièce de 6,75 g à 22 carats (916 millièmes, soit 6,18 g d'or pur). Voir Guy ANTONETTI, « *Du louis à l'assignat* », in *D'or et d'argent : La monnaie en France du Moyen Âge à nos jours* [en ligne], Vincennes, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2005, pp. 17-33. De préférence, j'indique le cours volontaire lorsque je le connais, car il reflète mieux la réalité économique. Pour le cas parisien, j'ai retrouvé des séries assez précises sur le cours volontaire (donc la valeur de marché utilisée par les marchands) de la monnaie d'or, que je présente dans l'annexe 2 sur les valeurs monétaires. Il y eut d'autres monnaies d'or secondaires émises par la monarchie (sans compter les monnaies d'argent et de cuivre), ce qui complique le système monétaire. Il ne faut pas oublier non plus que, comme Paris était une place marchande importante, on y rencontrait des espèces étrangères. Enfin, si la livre tournois s'était imposée comme monnaie de compte depuis la fin du XIII^e siècle, on trouve encore des compte en livres parisis (l.p.) à Paris à la fin du XV^e, voire au début du XVI^e siècle. La livre parisis s'était également maintenue dans le Sud des Flandres et l'Artois. En 1667, Louis XIV l'interdit définitivement.

²⁰⁷ Micheline BAULANT, *art. cit.* p. 483, hypothèse d'un salaire de 18 s.t./jour.

²⁰⁸ LL924, St-Séverin, p. 289-290, 1^{er} septembre 1653

Le second bedeau sera tenu parer la chaire du prédicateur, mettre les ornements à l'ymage Nostre Dame au dessous du crucifix et les tapis sur l'œuvre, le tout selon la distinction des jours et des festes.²⁰⁹

Par ailleurs, les ornements devaient être renouvelé périodiquement, car ils s'usaient avec le temps²¹⁰.

On voit combien l'action et la responsabilité des notables laïcs de la paroisse descendait profondément dans les pratiques liturgiques, car c'est la fabrique qui détenait et gérait tous ces objets, jusqu'à ceux qui devaient rester les plus « purs » (ciboires, calices, tabernacles, etc.), non les clercs – le clerc de l'œuvre, s'il était un ecclésiastique, n'était jamais qu'un employé de la fabrique, comme l'indique son nom. Sans ces ustensiles, pas de culte. Dans leur délibération du 23 avril 1651, les paroissiens de St-Étienne-du-Mont, sollicités peut-être en ce sens par Vincent de Paul et ses Dames de la Charité, décident d'envoyer une part de leur surplus de matériel liturgique aux paroisses de Picardie et de Champagne dévastées par les guerres de la Fronde « *pour ayder au service divin totalement abandonné faulte d'ornemens dans les parroisses ruynées desdictes provinces* »²¹¹. Les prêtres et paroissiens picards et champenois n'imaginaient vraisemblablement pas célébrer la messe sans le matériel liturgique approprié, alors qu'on aurait pu imaginer qu'ils admettraient une exception dans cette situation de crise – et cela avait l'air la chose la plus naturelle aux yeux de leurs homologues parisiens.

Plus encore, les attributions de la fabrique concernant les livres liturgiques pouvaient avoir comme conséquence, dans certains cas, que les laïques décident de fait de la liturgie qui était récitée. Prenons une affaire qui survint à St-Étienne en 1609-1610. Le curé de St-Étienne-du-Mont était l'abbé de Ste-Geneviève (devenue depuis le Lycée Henri IV), abbaye-mère d'un ordre de chanoines réguliers, les génovéfains²¹², et qui avait son rite propre, le génovéfain. Depuis la fin de l'Antiquité, la liturgie de la messe avait commencé à se diversifier selon des variantes locales. Bien sûr, l'« antiquité » d'une liturgie (ou d'un rite, ou d'un « *usage* » comme on disait généralement au début du XVII^e siècle) était un facteur de

²⁰⁹ LL924, St-Séverin, règlement de la fabrique du 29 octobre 1589, p. 146

²¹⁰ LL912 St-Pierre-des-Arcis, p. 76, 31 mai 1622. Les ornements des fêtes annuelles sont tout « *usez* ». Il fallait également faire nettoyer les différents ustensiles, ce qui n'était jamais gratuit. À St-Séverin, les chandeliers, les lampes et les burettes seront récurés par des paroissiennes qui occupent 4 places de la porte des Lions jusqu'à celle de la Fontaine – ce qui remplace le prix de la location (LL924, St-Séverin, p. 393, règlement 17 mai 1660).

²¹¹ AN LL704, f. 277, 23 avril 1651

²¹² À leur sujet, voir Isabelle BRIAN, *Messieurs de Sainte-Geneviève : religieux et curés, de la Contre-Réforme à la Révolution*, Paris, Cerf, 2001.

prestige et de légitimité. Tous étaient en latin, mais différaient légèrement. En France prédomina jusqu'à la moitié du XIX^e siècle le rite gallican, qui était un repère identitaire pour l'Église de France²¹³. Celui-ci rassemblait en fait plusieurs rites, dont le principal était le parisien. Naturellement, les protestants se moquèrent de cette diversité gothique de *caerimoniae*, et le concile de Trente décida de faire un peu de ménage. Dans sa dernière session, le 4 décembre 1563, il confia au pape le soin d'établir un nouveau missel à partir du rite en usage à Rome, et qui devrait remplacer l'exubérance des rites locaux. D'ailleurs, le missel romain qui vit le jour en 1569, aussi dit missel de Pie V, n'était pas véritablement nouveau. Il reprenait la liturgie en vigueur à Rome depuis le XV^e siècle²¹⁴. Par souci de compromis néanmoins, on continua d'autoriser les rites qui avaient deux siècles d'existence²¹⁵, ce qui incluait le rite gallican²¹⁶, d'origine très ancienne. Il y avait donc aussi des micro-rites, comme celui de l'abbaye Ste-Geneviève – le *nec plus ultra* pour une abbaye, évidemment. Celui-ci, existant depuis plus de deux siècles avant la publication du nouveau missel romain de Pie V, conservait une existence légale aux yeux de l'Église. Néanmoins, en 1609, les paroissiens de St-Étienne s'en plaignirent :

La cinquième proposition a esté faite par lesdits marguillers du service divin de ladite Église, lequel a esté jusques à présent chanté et cellébré selon l'ordre et usaige Ste-Geneviève, et dans des livres assez mal ordonnés, contre la volonté et désir de plusieurs voire de la plupart desdits paroyssiens, qui ont pressé et pressent lesdits marguillers d'en faire poursuite et (deffence ?) tant envers Monseigneur l'Évesque de Paris que tout autre qu'il appartiendra. Ce que lesdits marguillers n'ont voulu entreprendre sans l'advis et délibération desdits paroyssiens par lesquels en cette affaire lesdits marguillers désirent [...] les supplyant en vouloir délibérer, et mesme adviser s'il sera plus

²¹³ Xavier BISARO, *Une nation de fidèles : l'Église et la liturgie parisienne au XVIIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 82

²¹⁴ Le missel de 1569 reprend essentiellement le *Missale Romanum* de 1474.

²¹⁵ Bulle *Quo primum* du 14 juillet 1570 (qui n'est pas à l'origine de notre fête nationale).

²¹⁶ La question est subtile, néanmoins, parce que les missels parisiens ont parfois été influencés par le missel romain lors de leurs rééditions. Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, le chapitre de Notre-Dame-de-Paris résista à l'influence romaine sur le rite parisien. Ainsi, le *Breviarium insignis Ecclesiae Parisiensis restitutum ac emendatum* de 1584 et le *Missale insignis Ecclesiae Parisiensis restitutum ac emendatum* de 1585 conservent essentiellement le rite parisien tel qu'il existait auparavant (voir Philippe MARTIN, *op. cit.*, p. 19). Néanmoins, la romanisation commence sous les Gondi : Henri de Gondi fait publier le *Missale Parisiense ad formam sacrosancti concilii Tridentini emendatum* en 1615, Jean-François de Gondi publie le *Rituale Parisiense ad Romani formam expressum* en 1646 puis la 1^{ère} édition du *Missale Parisiense ad formam sacrosancti Tridentini concilii recognitum et emendatum* en 1654. J'ai pu consulter pour ma part une réédition de 1666 de ce missel de 1654 par Hardouin de Péréfixe. La romanisation s'arrête avec le missel de Harlay de Champvallon en 1685, qui revient à des formes plus gallicanes (voir Xavier BISARO, *op. cit.*, pp. 83-84). Enfin, le grand missel gallican verra le jour avec Vintimille en 1738, et se diffusera dans de nombreux diocèses français jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

expédient de prendre l'usage de Rome que celluy de Paris, à raison que l'on ne pourroit recouvrer des livres dudit usage de Paris si on ne les faysoit escrire à la main, qui seroit chose fort longue et cousteroit plus de quatre cents escus, laquelle dépense ladite Église ne peut porter, au lieu que tous les livres de l'usage de Rome ne cousteront pas plus de cinquante escus. Adviser aussy si ledit congé se demandera à Monseigneur l'Évesque de Paris sans en parler à Monsieur l'abbé de Ste-Geneviève, ou bien si on luy en parlera, veu que jà il l'a accordé à Mr le Curé de St-Médart²¹⁷ de prendre et chanter ledit usage de Rome en ladite paroysse, laquelle tenoit au précédent ledit usage Ste-Geneviève.

Sur quoy a esté advisé que lesdits Sr marguilliers feront leur requête à Monseigneur l'Évesque de Paris tant en ladite qualité que au nom général de tous les paroyssiens de ladite Église St-Estienne aux fins qu'il luy plaise ordonner la discontinuation du service qui se chante et cellèbre en ladite église et paroysse à l'usage du monastère et abbaye Ste-Geneviève. Et d'auttant qu'on ne peut recouvrer aucuns livres de chant et service imprimés à l'usage de l'évesque et diocèse de Paris, et qu'on ne pourroit les faire escrire à la main d'icy avant longtemps et en y employant plus grande somme de deniers que ladite fabrique n'a moyen de fournir et porter, pour estre pauvre et chargée de grands bastiments et autres dépenses ordinaires – il luy plaise par provision en attendant que ledit service à l'usage de Paris soit imprimé, permettre icelluy service en ladite Église à l'usage de Rome, dont les livres de chant se peuvent recouvrer à peu de frais, tout aussy qu'il a esté permis aux curé et paroyssiens de l'Église parrochiale de St-Médart, qui usent et se servent apud dudit usage de Rome. A aussy esté trouvé bon d'en parler audit abbé de Ste Geneviève et le prier d'avoir ledit changement de service pour agréable.²¹⁸

L'évêque donna raison aux paroissiens en janvier de l'année suivante²¹⁹. Il est douteux que les paroissiens aient ressenti un attachement identitaire à l'égard de telle ou telle liturgie, ou qu'ils aient cherché à travers cette revendication à exprimer des préférences politiques ou ecclésiologiques. Leur critère est celui du coût et du temps. À la rigueur, ils préféreraient visiblement le rite parisien²²⁰, mais pas au point de payer huit fois plus cher. La tutelle de l'abbaye étant assez mal supportée, il est aussi possible qu'ils aient voulu embêter leur curé. Mais le problème est surtout que la fabrique est responsable de l'entretien du matériel. Or les livres où est consignée la liturgie génovéfaine, sont « assez mal ordonnés » – ce qui n'était

²¹⁷ L'abbé de Ste-Geneviève possédait le droit de patronage sur la paroisse St-Médard avant qu'elle ne rentre sous la juridiction de l'archevêque de Paris en 1655. L'abbé était également le curé titulaire de St-Étienne-du-Mont, église alors adjacente à l'abbatiale de Ste-Geneviève.

²¹⁸ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 158-159, 30 novembre 1609

²¹⁹ Vladimir ANGELO, *Les curés de Paris au XVII^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 300

²²⁰ Il était prévu de faire faire les livres nécessaires et de passer à l'usage de Paris en 1614. Voir AN LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 167, 24 novembre 1613.

pas rare pour les livres liturgiques des paroisses parisiennes²²¹. Quoi qu'il en soit, le résultat de l'affaire fut que les clercs furent contraints de changer de liturgie.

On constate également à quel point la fourniture du culte était intégrée au grand commerce de l'époque, tant à l'échelle européenne qu'au niveau eurasiatique – ce en quoi l'époque moderne n'innovait d'ailleurs pas beaucoup par rapport au Moyen Âge. C'est particulièrement frappant dans le cas des paroisses les plus riches, comme St-Merry, où résidaient de nombreuses familles parlementaires. Passant en revue les tapisseries de la fabrique, les marguilliers notent qu' « *en l'année 1598 a esté achepté à l'œuvre pour servir aux jours de la Communion une pièce de tappisserye de Tournay* » – un des principaux centres de cette industrie capitaliste flamande²²² avec Arras, Lille et Bruxelles dès le XV^e siècle²²³ – de 18 aunes (1 aune = environ 1,20 m) de long sur 5 quartiers (1 quartier = environ 30 cm) de haut, soit 21,6 x 1,5 m. « *Plus en l'année mil six centz deulx à pasques a esté faict ung ciel par messieurs les marguilliers, de damas rouge cramoisi garni de franges de soie aussi rouge cramoisi* » de 18 x 1 aune (21,6 x 1,2 m), « *pour servir aux jours de la sainte Communion dans le charnier* » (c'est-à-dire l'espace de cour entourée de galeries funéraires attenante à l'église, à ne pas confondre avec le cimetière). On mentionne aussi une « *tenture de tapisserye de Bragance [Bragance] à fond bas qui se tend soulz le charnier aux jours de communion donnée par Madame la Présidente Hennequin* »²²⁴. Cette dernière a aussi offert

²²¹ Voir par exemple l'inventaire des livres possédés par la fabrique de Ste-Marine en 1627 (petite paroisse il est vrai) : « *Deux missels nouvellement imprimés à l'usage de Paris. L'Antifonier avec le psautier nouvellement réformé à l'usage de Paris achepté en [1]621 par M. Barillon 40 l.t. Un graduel nouvellement réformé à l'usage de Paris achepté en [1]626 par M. Dreux et M. Labbé 35 l.t. Deux antiphoniers imparfaits et usés desquels on ne se pouvoit plus servir. Un vieil graduel imparfait et usé duquel on ne se pouvoit plus servir. Deux vieux bréviaire desquels on ne se sert plus donnez par feu M. [Renchi ?]. Un vieil psautier en grand volume qui ne sert qu'à psalmodier et est de peu de valeur. Deux vieux missels qui ne servent plus. Un vieil manuel du temps de Monsieur le Cardinal de Gondi.* » (LL845, Ste-Marine, f. 40, 1627)

²²² Selon Henri PIRENNE « Note sur la fabrication des tapisseries en Flandre au XVI^e siècle. Contribution à l'histoire de l'industrie capitaliste », *Vierteljahrschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, vol. 4, no. 2, 1906, p. 327, l'industrie de la tapisserie de haute lice se répandit précocement d'Arras à Lille et Tournai dès le XIV^e siècle, mais ce n'est qu'au XVI^e siècle qu'elle épousa les structures d'une industrie nettement capitaliste.

²²³ Thomas P. CAMPBELL (ed.), *Tapestry in the Renaissance. Art and Magnificence*, New York-New Haven, The Metropolitan Museum of Art-Yale University Press, 2002, p. 36

²²⁴ Je n'ai pas trouvé trace d'une industrie de la tapisserie à Bragance. Significativement, la collection de tapisserie des ducs de Bragance contenait essentiellement des pièces flamandes (voir Roza HUYLEBROUCK, « Portugal e as tapeçarias flamengas », *Revista da Faculdade de Letras: História, série II, vol. 3 (1986), 1986, p. 165-198*, 2012). Mais étant donné les goûts visiblement orientalistes de la Présidente de Hennequin, la tapisserie de Bragance désigne peut-être ici des pièces asiatiques importées par les Portugais et réexportées en Europe (si c'est le cas, j'ignore toujours le lien précis avec Bragance, qui n'est pas un port). Toujours est-il que le commerce portugais permettait à des églises jésuites d'être décorées de tapisseries chinoises (voir Barbara KARL, *Embroidered Histories: Indian Textiles for the Portuguese Market During the Sixteenth and Seventeenth*

un « *tappis de Turquye* » ou importé du Levant ou du Maghreb²²⁵, ou produit en Europe²²⁶, pour mettre sur le « *pulpitre* » (c'est-à-dire le jubé, voir ci-dessous) mais il se révèle trop petit²²⁷.

L'abondance d'artisans parisiens spécialisés dans les métiers du plus ou moins grand luxe (tailleurs, passementiers, orfèvres, etc.) laisse penser que les marchands au long cours se chargeaient d'approvisionner les petits ateliers de la capitale en soie d'Italie, en diverses toiles des Flandres, en drap d'Angleterre, voire en dorures de Chypre, et que ces matériaux semi-finis étaient employés pour confectionner sur place des ornements et ustensiles liturgiques au goût local. En 1610, par exemple, la fabrique de St-Germain-le-Vieux, qui a eu les yeux un peu plus gros que le ventre, est contrainte rompre un contrat avec un brodeur, qui prévoyait de lui faire confectionner 7 habits d'église, et doit le dédommager²²⁸. Les plus riches fabriques, comme celle de St-Séverin dans l'exemple ci-dessus, avaient visiblement leurs propres « brodeur chasublier » (qui travaillait peut-être plutôt à temps partiel qu'à temps plein pour la fabrique). Il ne fait pas de doute que la fourniture du culte faisait pleinement partie de l'industrie du luxe et de ses réseaux européens et eurasiatiques, et que sans suivre les « modes » profanes, elle se mettait à jour des dernières innovations de l'orfèvrerie et du textile. Et, si les inventaires permettent rarement de connaître les prix d'achats des différentes

Centuries, Wien, Böhlau Verlag, 2016, p. 70.) Les tapisseries les plus célèbres du Portugal, celles dites de Pastrana (d'après le nom de la ville où elles sont conservées en Espagne depuis 1664) et datant du XV^e, sont tenues pour une production tournaisienne, provenant peut-être des ateliers du grand marchand Pasquier Grenier (voir le fascicule du Meadows Museum de Dallas, *At the Meadows*, Dallas, Meadows Museum, Spring 2012, p. 6), pas d'une production locale donc.

²²⁵ On pouvait trouver des tapis importés de Turquie, c'est-à-dire du Levant, au moins depuis le XIV^e siècle, acheminé par les mêmes marchands tapissiers flamands (les Grenier de Tournai par exemple) voir Francis SALET, « Remarques sur le vocabulaire ancien de la tapisserie », In: *Bulletin Monumental*, tome 146, n°3, année 1988, p. 215. Les capitulations négociées entre François I^{er} et Soliman accompagnèrent une relance du commerce méditerranéen, qui bénéficia notamment à Alexandrie et Alep côté ottoman, et à Marseille côté français. Celle-ci concerna entre autres le commerce de tapisseries, les plus réputées étant celles de Smyrne. Marseille et Narbonne envoyaient en Orient des textiles normands appelés « tissus de Paris » de l'autre côté de la Méditerranée, voir Lamar JENSEN, « The Ottoman Turks in Sixteenth Century French Diplomacy », *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 16, No. 4 (Winter, 1985), p. 461. La place centrale de la France dans le commerce de tapisseries se repère aussi au fait que des pièces orientales prestigieuses parvinrent dans les cours écossaises *via* les cadeaux de François I^{er} à Jacques V ou *via* mariage de Marie de Guise avec le même (Sally RUSH, « French Fashion in Sixteenth-Century Scotland: The 1539 Inventory of James V's Wardrobe, *Furniture History*, Vol. 42 (2006), pp. 1-25.)

²²⁶ Il existait aussi des imitations espagnoles ou françaises, voir Francis SALET, *ibid*. Il semble que les tapis « façon de Turquie » aient simplement été des tapis velus ou à poil dont la fabrication fut totalement assimilée en France au XVII^e siècle, au point que Louis XIV ordonna de les exporter désormais sous le nom de tapis « façon de France », voir Alfred DARCEL, Jules GUIFFREY, *La stromatourgie de Pierre Dupont. Documents relatifs à la fabrication des tapis de Turquie en France au XVII^e siècle*, Paris, Charavay Frères, 1882, pp. xxii-xli.

²²⁷ LL848, St-Merry, f. 199

²²⁸ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 1, 7 février 1610

pièces, on imagine aisément que le total devait représenter une valeur numéraire très importante.

Un exemple donne une idée du prix de certains de ces objets. En 1592, les « plus notables paroissiens » de St-Gervais vendent un certain nombre de reliquaires pour acquérir la relique de la tête de saint Simon auprès de la Ste-Chapelle, pour 22 marcs et demi d'argent, à raison de 6 écus 15 sous tournois le marc²²⁹. À cette époque, la réforme monétaire de 1577 qui supprime la monnaie de compte (la livre tournois) et ne laisse subsister que la monnaie « réelle » (l'écu (d'or au soleil) est toujours en vigueur et l'écu vaut par définition 60 sous²³⁰. En 1592, on peut estimer le salaire ouvrier journalier à environ 12 sous²³¹. Le reliquaire revient donc à plus de 703 jours de travail ouvrier de cette époque. Sachant qu'un ouvrier travaille environ 270 jours par an à l'époque moderne, du fait non seulement des dimanches et fêtes normalement chômées, mais aussi de la météo, de la discontinuité de l'embauche et de l'instabilité de la main d'œuvre²³², cela représente plus de deux années et demie de salaire. Le coût de l'orfèvrerie d'argent semble par ailleurs avoir augmenté durant la première moitié du XVII^e siècle. En 1630, à Ste-Opportune (une petite fabrique pauvre qu'on peut difficilement soupçonner d'avoir voulu embaucher de meilleurs orfèvres que St-Merry), il faut remplacer les chandeliers d'argent qui sont cassés : on en refait faire à 28 l.t. 10 s. le marc²³³. Les 18,75 « livres » de marc d'argent ouvragé de 1592 valent 25 l.t. de 1630²³⁴, le prix a donc augmenté de 14% en 38 ans (ce qui, cela dit, ne représente qu'une augmentation de 0,37% par an, et ne sort probablement pas du cadre de l'inflation « normale » de l'époque.) Autre exemple de la valeur d'un objet en métal précieux : dans un codicille de 1572 à son testament, François

²²⁹ *Id.*, pp. 351-352

²³⁰ Jérôme BLANC, « La réforme monétaire française de 1577 : les difficultés d'une expérience radicale », Journées d'étude « La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques: identité, concurrence, corrélation ? », Déc. 2011, Paris (en ligne), p. 8

²³¹ Micheline BAULANT, « Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726 », In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 26^e année, N. 2, 1971, p. 483, donne 12 sous pour 1589 et pour 1594. Pour combler les lacunes de ce tableau, je procéderai dorénavant en donnant la moyenne approximative des salaires pour les dates les plus proches de l'année considérée.

²³² *Id.*, pp. 470-472. Dorénavant, je prendrai le chiffre de 270 jours ouvrés comme référence de l'année de travail ouvrier.

²³³ LL875, Ste-Opportune, f. 167, 24 février 1630. Quant aux chandeliers cassés, ils sont vendus à 20 l.t. le marc.

²³⁴ Si l'on se reporte à Natalis DE WAILLY, *Mémoire sur les variations de la livre tournois depuis le règne de Saint Louis jusqu'à l'établissement de la monnaie décimale*, Paris, Imprimerie impériale, 1857, p. 80. En toute rigueur, la monnaie de compte (c'est-à-dire la livre tournois) a été abolie entre 1577 et 1602, et il est problématique de comparer la « livre » de cette période (qui vaut par définition un tiers d'écu or) à la livre tournois antérieure et postérieure. Mais, comme je l'explique plus au long dans la 3^e partie, il me semble que du point de vue des comportements économiques effectifs, la réforme de 1577 n'a tenu qu'aussi longtemps que l'écu d'or avait pour valeur de marché (ou « cours volontaire ») 3 l.t. « implicites ». D'où, selon moi, la validité de la comparaison.

Audurand, abbé de St-Fuscien-aux-Bois-dite-St-Damien et vicaire général du cardinal de Bourbon à St-Germain-des-Prés lègue ses ornements et ustensiles de messes, dont un calice d'or qu'il évalue à 75 écus²³⁵, soit 210 l.t.²³⁶ ou plus d'une année et demie de salaire ouvrier²³⁷.

Le coût des ornements textiles pouvait également devenir très élevé. À St-Jacques-de-la-Boucherie, en 1641, on décida ainsi de déployer les grands moyens pour que la messe de Pâques soit réussie :

Il est besoing pour la gloire de dieu et que le service de l'église soict célébré avec décence et pour l'honneur de la paroisse, d'avoir et faire faire un beau et riche parement et subsbassement du grand autel, avec les pentes et custodes, la chasuble, tuniques, chappes, paremens de la chaire de prédication, et ce qui en despend. Le tout pour servir à l'office et solemnité de pasques par ce que ceulx qui y servent à présent sont anciens, à demy usez, et serviront aux festes de nostre dame, y en ayant à sesdictes festes qui sont de nulle valeur, les chappes estant cassées et rapiées en la plus grande partie.

La délibération de l'assemblée de fabrique est la suivante :

Est doné pouvoir ausdicts sieurs à présent marguilliers d'achepter les estoffes à ce nécessaires les plus beaux et riches que faire ce pourra, garnis de brodure d'or et argent et les fassent faire le plus diligemment qu'ils pouront. Et y employent jusques à la somme de quinze mil livres sy tant il convient.²³⁸

15 000 l.t. de 1641, c'est 16 500 livres de 1669, soit plus de deux années d'excédent théorique du budget de la fabrique cette année-là (en supposant qu'il n'y ait pas de réparation imprévue)²³⁹. Il se peut néanmoins que la fabrique ait été un peu ambitieuse, parce qu'on répète six ans plus tard « *qu'il est grand besoing d'avoir de Riches paremens et ornemens de satin blanc garnis de bordures d'or et d'argent et à fleurs qui soict convenable à ces*

²³⁵ LL//948 St-Germain-des-Prés, f. ii-v, 1572

²³⁶ Le cours volontaire de l'écu est alors de 2,8 l.t., voir annexe 2.

²³⁷ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 10 s.t./jour en 1573 ;

²³⁸ LL769, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 2-4, 13 février 1641.

²³⁹ AN LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, 1669-1670. Le solde moyen était un excédent d'environ 7500 l.t. Voir sous-partie II. A. pour le détail du bilan comptable. Le cours légal du louis d'or est fixé à 10 l.t. en 1641 et à 11 l.t. en septembre 1666, voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 80.

solempnitez et à la dignité de la paroisse. »²⁴⁰ Il est donc probable qu'on n'avait pas réussi à faire d'aussi grands frais en une seule année.

En ce qui concerne les livres liturgiques, on a vu plus haut qu'un ensemble de livres liturgiques manuscrits coûtait 400 écus, soit 1440 l.t. au cours volontaire de 1609²⁴¹, soit 2400 jours ou 8,9 années de travail ouvrier²⁴². Les 50 écus des livres romains imprimés représentent huit fois moins.

La charge financière représentée par le matériel du culte pouvait être assez lourde pour les petites paroisses. À St-Germain-le-Vieux, en 1610, on remarque que le linge d'église est usé, ce à quoi il faut remédier promptement « *pour l'honneur et décence* ». On consacre donc 200 l.t. à refaire des aubes, surplis, nappes d'autel et tout ce qui est nécessaire pour la « *décoration* » de l'église²⁴³, soit 333 jours de salaire ouvrier²⁴⁴, environ 1,2 années de travail. En 1646, à St-Étienne-du-Mont, afin de réaliser (ou plutôt dessiner seulement) une tapisserie représentant la vie de St-Étienne, on engage un certain M. Lahire (certainement le peintre Laurent de La Hyre qui réalisa également le dessin de la chaire de prédication en 1651²⁴⁵) à qui on accorde une avance de 500 l.t.²⁴⁶, soit 769 jours ou 2,8 années de travail ouvrier²⁴⁷. Pour les grosses fabriques, comme celle de St-Merry, une partie du coup des ornements pouvait être amortie en les louant à d'autres structures ecclésiastiques qui n'avaient pas les moyens d'en acquérir par elles-mêmes. Les marguilliers décident ainsi que les « *Saindic et Gouverneur de la confrairie Mons. St Nicolas et maistres des enfans des petites escolles de la Ville et faulxbourgs de Paris* » paieront 1 écu par an depuis 1598 pour des « *ornemens et chappes* », de même que les « *maistres et gouverneurs de la confrairie St Roc* »²⁴⁸. Le prix à l'année est évidemment modeste, mais sur 50 ans cela pouvait représenter 150 l.t. par location.

En raison de la détérioration des fournitures du culte, leur usage partagé avec les confréries – notamment les confréries de métier indépendantes de la paroisse – pouvait se révéler source de conflits. C'est ce qui arrive en 1602 entre la fabrique de Ste-Opportune et

²⁴⁰ LL769, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 14 bis, 1^{er} septembre 1647

²⁴¹ Le cours volontaire ou prix de marché de l'écu soleil était alors de 3,6 l.t. Voir annexe 2.

²⁴² Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483, 12 s.t./jour en 1609.

²⁴³ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 1, 7 février 1610

²⁴⁴ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483, 12 s.t./jour en 1610.

²⁴⁵ Voir « Germain Pilon. Menuisier, auteur de la chaire de St-Étienne-du-Mont en 1651 », *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, Vol. 10, 10^e année, 1883, pp. 46-52.

²⁴⁶ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 268, 17 juin 1646

²⁴⁷ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483, 13 s.t./jour en 1646. On remarque la stagnation des salaires depuis 1610.

²⁴⁸ LL848, St-Merry, f. xl, début XVII^e siècle (1606 ?)

les maîtres et jurés de la confrérie des potiers d'étain. Ceux-ci prétendent détenir l' « *usage perpétuelle* » d'une chapelle fondée dans l'église, avec également l'usage des orgues et des cloches de l'église pour leurs services moyennant 20 s.t./an (c'est-à-dire la modique somme d'1 l.t.). Ils revendiquent aussi « *quelques commoditez par eulx faictes à ladicte chappelle* ». Les marguilliers répondent que leurs prédécesseurs n'ont pas pu engager « *le fondz* » de l'église dans « *l'autorité des parroissiens* ». Et quand bien même les maîtres de la confrérie des potiers d'étain posséderaient un contrat mentionnant l'accord des paroissiens, la fabrique ne saurait le souffrir plus longtemps en raison des « *incommoditez qu'ilz font et apportent journellement en ladicte église usant et desteriorant grandement journellement les orgues, cloches et (?) d'icelle église* », les 20 s.t. par an n'étant pas suffisant pour réparer les dégâts. Consultés, les paroissiens décident que les marguilliers soutiendront le procès. Mais le 8 août suivant, les marguilliers apprennent aux paroissiens que la sentence s'est révélée défavorable. On décide de faire appel²⁴⁹.

On se doute que ces objets de prix, notamment ceux en métal précieux, plus maniables, étaient également susceptibles d'être volés²⁵⁰. Généralement, les clercs de l'œuvre en étaient responsables et devaient, pour cette raison, présenter des cautions. Parfois, on allait jusqu'à embaucher un employé dont l'office était précisément de surveiller ces objets précieux²⁵¹.

Le prix de la liturgie : les consommables

L'économie du culte concernait aussi l'approvisionnement en produits consommables, nécessaires notamment à la célébration de la messe. Les sommes en jeu étaient en général bien moindres que celles engagées pour les ornements ou les ustensiles liturgiques, mais elles n'étaient pas tout à fait négligeables. À St-Jacques-de-la-Boucherie, voici ce que le marguillier Moilleron, soupçonnant des détournements de la part des employés de la fabrique,

²⁴⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 63-64, 30 juin 1602

²⁵⁰ LL758, Sts-Innocents, f. 90, 4 mars 1640. La crépine d'or et d'argent qui décorait le parement de damas violet de carême a été volée. On demande dorénavant au porte-verge de tendre le parement le matin et de l'ôter dès que les « *vêpres du matin* » sont finies.

²⁵¹ LL875, Ste-Opportune, f. 31, 29 janvier 1591. On embauche quelqu'un pour « *prendre gard* » avec le curé les reliques et ornements déposés par les marguilliers pour un oratoire nouvellement fondé dans l'église.

écrit dans une note sur les messes célébrées dans l'église, dont il vient de calculer le nombre (déjà cité en introduction) de 13 839 dites sur la seule année 1668 :

Pour le vin desquelles [13 839 messes] il y a eu mil une pintes à 5 s.t. 6 d. la pinte [= 0,93 L donc 931 L de vin sur l'année], et chaque pinte contient plus de vingt burettes (desduction faite de ce qu'il peut y avoir de déchet et de perte). Par ainsy il y a eu 20 020 burettes de vin, et pour les messes célébrées il n'a peu estre consommé que 13 839 burettes. Et partant suivant ce calcul (et sauf à le controller) il y a eu 6181 burettes de vin de perdu ou de trop fourny, qui compose 309 pintes [= 287,4 L], qui a 5 solz 6 deniers la pinte couste à la fabrique 84 l.t. 19 solz 6 deniers.

Il seroit bien à propos de veiller à cette fourniture de vin qui monte par commune année à près de trois cens livres, et quelque fois d'avantage²⁵².

Les 300 l.t. de vin de messe consommées annuellement par la fabrique représentaient 375 jour de travail ouvrier²⁵³. Ce n'étaient par les 85 l.t. potentiellement détournés qui allaient ruiner la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie, certes. Toujours est-il que les frais d'approvisionnement en vin de messe, notamment, constituaient un sujet de préoccupation classique. En 1584, à St-Étienne-du-Mont, on signalait que « *quant à l'huile et le vin des messes en fault parler à Me Anthoine et adviser à modérer les articles de la despence.* »²⁵⁴ À Ste-Opportune, où l'on manquait de tout, c'est même vraisemblablement la fourniture de vin de messe aux prêtres habitués par la fabrique qui avait cessé dix ans plus tard, à cause de la cherté. On s'efforça de trouver un expédient – plutôt précaire, puisque la somme qu'il s'agissait de verser en dédommagement au prêtre qui avait pris en charge le vin ne fut même pas renseignée sur le compte-rendu de délibération :

Sur la proposition faite pour le vin requis par Monsieur [?, vraisemblablement un prêtre] pour la celledation des messes par chacune sepmaine, la compaignye est d'advis que l'on verra les comptes des devanciers marguilliers et attendu qu'il ne se donne plus de vin à ladicte esglise luy sera baillé par chacun sepmaine contre sa distribution la somme de [blanc laissé] attendu la cherté du vin, et jusques ad ce que le vin soict à meilleur marché ou quelqu'une aulmosne se fasse dudict vin²⁵⁵.

Plus de dix ans plus tard, le système n'avait visiblement toujours pas été rationalisé puisque, en 1608, un autre clerc demande une augmentation « *pour la fourniture de vin attendu la*

²⁵² LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 7, 1668

²⁵³ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 16 s.t./jour en 1668.

²⁵⁴ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 144 16 décembre 1584

²⁵⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 40, 31 juillet 1594

cherté d'icelle ». On décide que les marguilliers se chargeront de passer commande (et de régler rétroactivement) pour la dernière Pâques et jusqu'à la fin de l'année présente²⁵⁶.

À St-Séverin, en 1645, on passe contrat avec un marchand de vin pour fournir tout le vin des messes, etc., pour 230 l.t. par an. On doit en manquer parce que, si celui-ci en fournit plus que ce que porte le contrat, il en sera payé²⁵⁷. C'était une dépense environ du même ordre que celle de St-Jacques-de-la-Boucherie, voire légèrement supérieure, si l'on considère que 230 l.t. 1645 valent 253 l.t. 1668²⁵⁸ et que l'on soustrait les 85 l.t. « frauduleuses » des 300 l.t. de vin de St-Jacques-de-la-Boucherie. En 1659, les prêtres de St-Séverin remontent que les 2 pintes par jour prévues pour dire la messe sont insuffisante et qu'il faut ajouter 1 chopine par jour (pour atteindre un total de 2,5 pinte par jour donc)²⁵⁹. En 1661, on réduit la fourniture de vin à 3 pintes par jour (2,8 L ; elle avait dû brièvement dépasser ce niveau-là), en supposant qu'il se dise 60 messes chaque jour (il faut s'imaginer ce que cela représente...), chaque pinte remplissant 20 burettes, et si l'on en dit moins, on diminuera la quantité de vin²⁶⁰, ce qui était tout de même quatre fois plus que les « quarte et chopine » quotidiennes (au total $\frac{3}{4}$ de pinte, soit 0,68 L²⁶¹) de 1626 : le nombre de messes avait-il tant augmenté que cela en 35 ans ? Même dans de petites paroisses, le nombre de messes que l'on peut estimer quotidiennement à partir de la consommation de vin est tout à fait importante. À St-Germain-le-Vieux, en 1640, le vin pèse visiblement lourd dans le budget du clerc de l'œuvre qui le fournissait : celui-ci a dû augmenter la ration quotidienne à trois chopines par jour au lieu d'une pinte précédemment (donc une augmentation de 50% puisqu'une pinte vaut deux chopines). Si trois pintes, comme on l'a vu dans le cas de St-Séverin, permettent de célébrer 60 messes, alors les trois chopines signifieraient 30 messes quotidiennes à St-Germain-le-Vieux, ce qui est beaucoup compte tenu de la petitesse de la paroisse – à supposer que le clerc de l'œuvre ne détourne rien. Toujours est-il qu'il y a cherté cette année-là. Les marguilliers décident de lui accorder une augmentation de ses gages de 90 l.t. à 120 l.t. par an. Mais le clerc de l'œuvre continue à demander une augmentation (l'accord final n'est pas clair)²⁶².

²⁵⁶ LL875, Ste-Opportune, f. 90, 3 août 1608

²⁵⁷ LL924, St-Séverin, p. 205, 15 janvier 1645

²⁵⁸ Voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 80 : l'édit du 3 avril 1640 fixe le louis d'or à 10 l.t. et celui de 1656 à 11 l.t.

²⁵⁹ LL924, St-Séverin, p. 363, 20 avril 1659. Les 2,5 pinte/jour auraient déjà dû être fournies depuis 1650 par le clerc de l'œuvre. Peut-être cette organisation ne fonctionnait-elle pas.

²⁶⁰ LL924, St-Séverin, pp. 385-388, 14 mai 1661

²⁶¹ Une pinte = 2 chopines = 4 quartes.

²⁶² LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 49, 26 février 1640

Continuant son enquête en 1669, la marguillier Moilleron s'avisa même que, à St-Jacques-de-la-Boucherie, la fraude sur les dépenses de vin de messe ne portaient peut-être pas uniquement sur la quantité, mais aussi sur la qualité :

Il peut y avoir du mesconte en la fourniture du vin, et mesme en la quallité. Cela mérite bien d'y prendre garde, par ce que le vin monte par an à plus de deux cens quatre vingt ou trois cens livres, et souvent les Prestres se sont plainctz de la quallité dudit vin, qui incommode leur santé²⁶³.

Les mêmes arbitrages sur la qualité du vin étaient apparues quarante ans plus tôt à St-Séverin. Sur la plainte de certains prêtres, les marguilliers de cette église avaient alors décidé que l'on se fournirait chez les marchands qui étaient près de l'église d'une quantité de « quarte et chopine » chaque jour, soit 0,68 L, de « *bon vin sain et net, non de Bassières* »²⁶⁴, pour 3 s.t. la pinte, ou 4 s.t. si le prix s'avérait plus cher²⁶⁵. Néanmoins, ce fournisseur ne donne plus satisfaction vingt ans plus tard : en 1648, on décide de nouveau de changer de fournisseur de vin parce que le présent est mauvais et que les gens se sont plaints. On en choisit un nouveau : 5 s.t. la pinte pour le vin de messe et de communion et 8 s.t. la pinte pour le vin du prédicateur²⁶⁶ – le vin qu'on lui offrait pour sa « collation » ou pour le banquet qu'on avait coutume de donner en son honneur²⁶⁷. On voit qu'on ne se moquait pas de l'austère religieux qu'était le prédicateur²⁶⁸. Deux ans plus tard, la fabrique se décharge de l'approvisionnement

²⁶³ LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 150, 1669

²⁶⁴ Le vin de bassière était vraisemblablement un vin reconstitué à partir de la lie qui pouvait rester au fond des tonneaux. Les bassières servaient aussi à distiller de l'eau de vie. Les statuts de la jurande des distillateurs, arrêtés en 1639 par la Cour des monnaies, réglementait la production d'eau de vie à partir de bassières : « 13. Item, que les maistres dudit mestier seront tenus de travailler de bonne lie et bassière de vin, et de vin fusté et non aigre, non puant, en toutes les opérations qui se peuvent tirer dudit vin, lies et bassières, et faire bonne grauèle... » D'après Furetière, la « gravelée » est « la cendre qui se fait de la lie du vin sechée & bruslée au feu de reverbere. » Les statuts des distillateurs ajoutent également : « 15. Item, pourront lesdits maistres acheter de toutes sortes de personnes les lies et bassières de vin, et vin fusté, non puant et non aigre, propre à faire de l'eau de vie. » (cité dans P. DUPLAIS, *Traité des liqueur et de la distillation des alcools, ou le liquoriste et le distillateur modernes*, Versailles-Paris, 1855, pp. 19-20.) Le vin de bassière, quant à lui, consistait donc probablement en de la lie allongée d'eau.

²⁶⁵ LL924, St-Séverin, pp. 101-102, Pâques 1626

²⁶⁶ LL924, St-Séverin, p. 232, 5 juillet 1648

²⁶⁷ Stefano SIMIZ, « Une « révolution » de la prédication catholique en ville ? Début XVI^e siècle – seconde moitié du XVII^e siècle », *Histoire urbaine*, 2012/2 (n° 34), p. 33-50

²⁶⁸ Il est vrai que les curés parisiens, qui étaient diplômés en théologie de l'Université de Paris, semblent avoir prêché les dimanches pour leurs ouailles (voir par exemple LL924, St-Séverin, p. 145, 1636 ; sans que cela exclue des prédicateurs réguliers, voir ci-dessous). Mais les prédicateurs dont il est question ici désignent plus vraisemblablement les orateurs spécialisés que la fabrique recrutait pour le Carême, l'octave de la Fête-Dieu et l'Avent. Ceux-ci étaient systématiquement des religieux. Le récapitulatif des prédicateurs embauchés par la fabrique de St-Séverin entre 1636 et 1639 fait apparaître un carme « mitigé », un cordelier, un capucin, un augustin et surtout une bonne moitié de jésuites (LL924, St-Séverin, p. 138.) Voici ce que, en 1660, on décide à

en vin sur le cleric de l'œuvre²⁶⁹. Aux Sts-Innocents, également, en 1628, le chandelier réussit à se faire augmenter de 8 à 12 l.t./an à condition qu'il fournisse du meilleur vin de messe qu'il n'a fait jusqu'ici²⁷⁰.

Le vin en question devait provenir d'Île-de-France, région productrice excédentaire de vins de consommation à l'époque moderne – et productrice, par ailleurs, de vins de qualité avant le XVIII^e siècle²⁷¹. Si la pratique était déjà la même qu'aujourd'hui, on devait utiliser plutôt du blanc, afin de pouvoir laver les éventuelles taches sur les ornements. De manière générale, la ville de Paris était, comme toutes les villes, une grande consommatrice de vin : entre 0,5-1 L de vin pour 0,5 L d'eau (celle de la Seine et des fontaines...) en moyenne par personne, enfants compris, au XVIII^e siècle²⁷². Par ailleurs, même le vin de messe – qui *a priori* n'était pas du haut de gamme – était une denrée assez chère lorsqu'on le rapporte au coût de la vie de l'époque. En 1626, une pinte (0,93 L) de vin correct à 3 ou 4 s.t. représentait donc entre un quart et un tiers du salaire ouvrier journalier dans ces années-là, si on estime que celui-ci se situait autour de 12 s.t. par jour²⁷³. C'est beaucoup si on le compare au vin de table actuel vendu en cubi (autour de 20 € le cubi de 5 L ou 35 € le cubi de 10 L à l'été 2022, soit entre 3,50 et 4€/L, pour un SMIC horaire d'environ 8,60 € au 1^{er} août 2022, soit un salaire minimum de 60,20 € pour une journée de 7 heures) surtout si l'on tient compte du fait qu'il était probablement moins alcoolisé que la moyenne des vins actuels. La pinte de vin à 5

St-Séverin pour la rémunération du prédicateur pendant le Carême, l'octave du Saint-Sacrement, et l'Avent : elle se composera, chaque jour, d'une chopine (0,48 L) de vin et d'un pain d'un sou, ou bien de trois demi sétiers de vin (un *sétier*, et non *setier*, était identique à une chopine, donc en tout : 0,72 L, à peu près une bouteille actuelle) et deux pains d'un sou chacun. Les dimanches et fêtes on donne au prédicateur la « collation » (un repas parfois aussi appelé « goûter ») + une bouteille de vin de trois [demi-, j'imagine] chopines + deux pains d'un sou + un gâteau ou tourte de 10 pièces + trois biscuits de deux sous (ou, si c'était le carême, des échaudés au lieu des biscuits). Peut-être que le prédicateur était censé rapporter une partie des provisions dans son couvent pour les partager (LL924, St-Séverin, pp. 385-388, 17 mai 1660.)

²⁶⁹ LL924, St-Séverin, p. 242, 1^{er} janvier 1650. On en reste à du vin à 8 s.t. la pinte pour le prédicateur, mais on redescend à 4 s.t. la pinte pour le vin de messe et de communion.

²⁷⁰ LL758, Sts-Innocents, f. 83, 18 juillet 1628

²⁷¹ Marcel LACHIVER, « La vigne et les vigneron à l'Ouest de Paris (XVII^e-XIX^e siècles) », *Annales Historiques de La Révolution Française*, vol. 53, no. 245, 1981, pp. 461–64. Les vignobles se répartissaient le long des coteaux de la Seine, plutôt en aval de Paris (de Suresnes, Argenteuil et Meudon jusqu'à Mantes), mais on en trouvait un peu partout au Sud de la capitale : dans les titres de rentes du XVI^e siècle de St-Séverin, on trouve mention de vignes à Sceaux, Bagneux, Fontenay-sous-Bagneux (aujourd'hui Fontenay-aux-Roses), Montrouge, Vaugirard, Issy, mais aussi St-Germain (LL924, pp. 59-83.) Le vin d'Argenteuil était déjà connu au XII^e siècle : le trouvère Jean Bodel d'Arras disait de lui qu'il était « clair comme larme de pécheur » (cité par Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Le vaisselier du vin (XIII^e-XVI^e siècle). Contribution à l'histoire du goût », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 25 septembre 2014), ce qui veut dire ce que cela veut dire.

²⁷² Daniel ROCHE, « Le temps de l'eau rare du Moyen Âge à l'époque moderne », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 39^e année, N. 2, 1984, pp. 394-395

²⁷³ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

s.t. de 1648, sensiblement de la même qualité, représente quant à elle 36% du salaire ouvrier journalier²⁷⁴. Quant au vin du prédicateur à 8 s.t. la pinte, il est clairement hors des moyens d'un ouvrier parisien. La pinte à 5,5 s.t. de 1668 se maintient à 34% du salaire ouvrier journalier²⁷⁵.

En fait, ces hauts prix reflète autant le coût élevé des produits de la vie courante dans la capitale, que la stagnation du pouvoir d'achat de l'ouvrier parisien, dont le salaire nominal ne suit pas la dévaluation de la livre tournois. En effet, le vin n'avait pas particulièrement enchéri entre les 3,5 s.t. la pinte (en moyenne) de 1626, les 5 s.t. de 1648 (+30%) et les 5,5 s.t. de 1668 (+36% par rapport à 1626) car entretemps l'écu soleil était passé de 3,75 en 1626 à 5,2 l.t. (cours officiel²⁷⁶) en 1648 (soit une dévaluation de 28% de la livre tournois) et probablement à 5,7 l.t. (c'est en effet cours volontaire constant au moins entre 1655 et 1664²⁷⁷) en 1668 (soit une dévaluation de 34% par rapport à 1626.)

Il fallait également, on l'a vu, prendre en compte le vin de communion, béni mais non consacré, qui à la différence du vin de messe, était souvent servi aux laïques lorsqu'ils communiaient aux grandes fêtes de l'année. Cette pratique avait cours de manière certaine dans la plupart des paroisses parisiennes, voire dans une grande partie de l'Europe catholique²⁷⁸. Les quantités en jeu dépassaient la centaine de litres²⁷⁹. À St-Séverin, la distribution de vin de communion tendait, semble-t-il, à se confondre un peu avec les banquets paroissiaux. Le règlement de 1589 s'efforça de cantonner la distribution à la

²⁷⁴ *ibid.* Hypothèse de 14 s.t./jour.

²⁷⁵ *ibid.* 16 s.t./jour.

²⁷⁶ Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 80

²⁷⁷ D'après LL825, Ste-Madeleine-en-la-Cité, f. 318-319.

²⁷⁸ Aux Sts-Innocents, il y avait du vin de communion le jour de la Toussaint et des Sts-Innocents, le 28 décembre (LL758, Sts-Innocents, f. 187, sans date.) À St-Jacques-de-la-Boucherie, une « distributeuse de vin de messe » est mentionnée dans les salaires que la fabrique doit à ses serviteurs : il s'agissait vraisemblablement d'une femme qui distribuait le vin de communion aux fidèles lors des fêtes où cela se pratiquait, parce qu'on ne voit pas pourquoi les prêtres auraient eu besoin d'une « distributeuse ». (LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 154, 1669.) Cette pratique, qui au fond n'avait rien de très extraordinaire, semble en fait avoir été assez répandue dans toute l'Europe catholique, pourvu qu'on en ait eu les moyens. On a déjà évoqué le cas d'Auxerre (voire Michel SOT, *op. cit.*, p. 144) et de la Bohême catholique (voir Nicolas RICHARD, *art. cit.*, pp. 41-57.)

²⁷⁹ Les archives de St-Séverin mentionnent par exemple une rente de 4 l.t. pour le bail du 2 décembre 1576 d'une vigne à Issy à Jehan Gibon, laboureur plus une demie queue de vin pour la communion du jour de Pâques laissée par Guillemette femme de Thomas Robert en 1479. Elle laissait par le même contrat une rente de 12 l.t. sur une maison rue de la Huchette et une autre au croisement de la rue de la Parcheminerie et de la rue Erembourg de Brie (LL924, St-Séverin, registre des rentes sur l'Hôtel de Ville, pp. 59-83.) 1 queue valait 266 L en Champagne, donc cela faisait 133 L, à supposer que ce fût la même queue.

communion *stricto sensu*, pour des raisons budgétaires autant qu'à cause des plaintes des dévots²⁸⁰ :

Et pour le bien et soulagement des fraiz de l'église et eviter le mécontentement de plusieurs paroissiens, a esté advisé qu'il ne se fera doresnavant aucuns desjeuners ne bancquetz, et pareillement qu'il ne sera plus donné ne présenté par la ville aux jours de pasques aucun vin de la communion ainsi qu'il avoit esté accoustumé par le passé. Ains en sera seulement achepté pour servir à ladicte communion et non plus.²⁸¹

En réalité, la fabrique de St-Séverin continua les distributions surrogatoires de ce vin de communion mais seulement au bénéfice des anciens marguilliers, des prêtres, des employés, etc., à chacun desquels revenait une quantité précise (de l'ordre d'une ou deux bouteilles en moyenne)²⁸². En 1640 on décida de mettre fin à cette pratique jugée inutilement dispendieuse²⁸³ ; et pourtant, en 1661, cette décision d'y mettre fin doit être réitérée, en raison d'abus de la part des privilégiés qui en bénéficiaient :

Après avoir recognu les désordres qui se commettent au vin qu'on apelle vin de la communion, il n'en sera plus pris chez le tavernier et au lieu d'en prendre, le marguillier sera prié d'en envoyer chacun desdicts trois jours que l'on a eu coutume d'y en mettre, une pinte de chez luy pour esviter que l'on en abuze²⁸⁴.

Il n'y a pas trace, en revanche, que la distribution de vin de communion aux fidèles pour aider à faire fondre l'hostie les jours de fête ait cessé à St-Séverin ou dans les autres paroisses parisiennes.

²⁸⁰ Pour l'anecdote, les dévots de St-Séverin étaient toujours revendicatifs en 1660 : « *Plusieurs personnes de piété de la paroisse s'estant scandalizés des désordres et des insolences qui se commettent ordinairement à la procession qui se fait le jour de St-Marc aux Cordeliers de St-Marcel à cause du desjeuné que l'on avoit accoustumé de faire durant le sermon, il a esté arresté que Mrs les marguilliers seront priéz à l'advenir de ne faire plus rien porter pour boire ou manger à ladite procession afin que les prédicateurs ne reçoivent plus l'incommodité qu'ont receue jusques icy ceux qui y ont esté annoncer la parrolle de Dieu, et que ceux aussy qui vont à cette procession pour demander à dieu qu'il luy plaise de bénir et conserver les biens de la terre selon l'intention de l'Église, ne soient point troublez en leur dévotion.* » Et là les choses deviennent moliéresques : « *Néanmoins que sy celuy d'entre les marguilliers qui avoit accoustumé de faire la despence de ce desjeuner veult bien faire une libéralité de trois ou quatre pistolles [= louis d'or] pour en faire un aux Ecclésiastiques dans leur réfectoir au retour de la procession, on croit que ce sera une action de charité qui ne pourra estre que très agréable à Dieu et qui ne pourra estre justement condamnée de personne.* » (St-Séverin, pp. 395-396, 17 mai 1660)

²⁸¹ LL924, St-Séverin, p. 31, règlement de 1589

²⁸² LL924, St-Séverin, pp. 101-102, Pâques 1626

²⁸³ LL924, St-Séverin, pp.181-182, 13 janvier 1640

²⁸⁴ LL924, St-Séverin, pp. 385-388, 14 mai 1661

Il semble d'ailleurs qu'on ait communifié davantage qu'aux grandes fêtes dans le Paris des années 1580-1650. La question de la communion eucharistique est un lieu de mémoire de l'histoire religieuse, concernant son rôle dans les critiques des réformateurs²⁸⁵ ou l'inénarrable querelle de la « fréquente communion » au XVII^e siècle, notamment en France²⁸⁶. Le point de vue général des historiens est que l'on communiait très peu à l'époque moderne. L'obligation était, on l'a dit, de « faire ses pâques », c'est-à-dire de se confesser et de communier à Pâques. À cette époque, effectivement, l'acte de communion nécessitait de s'être confessé(e) peu de temps auparavant. On fait souvent remarquer, comme Francis Rapp précédemment cité, que le peu de communions qui se faisaient reflétaient davantage l'exigence du clergé à l'égard de cet acte et la crainte des fidèles de profaner l'hostie en communiant sans en être digne, que la tiédeur religieuse des populations. Ce qui est à peu près certain, c'est qu'il s'agissait d'un des actes religieux accessibles à l'ensemble des fidèles qui requéraient l'implication la plus forte, puisqu'il fallait raconter ses péchés à un prêtre.

Mais comment, dans les faits, communiait-on ? Et que vérifie-t-on sur le « terrain » des sources paroissiales ? Commençons par l'obligatoire, la communion pascale. Encore une fois, faute de statistiques, une estimation précise est impossible. Néanmoins, un fait bien connu qui laisse penser que la pratique était massivement respectée, c'est, on l'a dit, que cela se passait dans les charniers, afin d'accueillir la foule plus commodément que dans l'église²⁸⁷. Et pourtant, même les charniers se retrouvaient encombrés par le monde. En 1628, à St-Étienne-du-Mont, un marguillier essaya de convaincre la fabrique de les faire réaménager :

A esté proposé à la compagnie par ledict Sr Ferrant, que les charniers de ladicte église en la forme qu'ilz sont, se trouvent grandement incommodes pour les communiens et que s'ilz estoient en la forme de ceulx de l'église St Nicolas des champs à Paris, ilz seroient plus commodes. Ce faisant, qu'il conviendrait faire deux autelz pour y reposer le St sacrement du costé et enclavez dedans le petit Cimetière joignant. De quoy lesdictz sieurs à présent marguilliers ont requis la Compagnie de dellibérer et advisé si ilz seront faitz en la forme que dessus ou s'ilz demoureront comme ilz sont à présent.

²⁸⁵ Francis RAPP, « Notes sur l'eucharistie à la veille de la Réformation : ce que nous apprennent quelques documents sur la communion », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 2005, 85-1, pp. 5-16

²⁸⁶ Voir (entre autres) Jean LESAULNIER, « *La Fréquente communion* d'Antoine Arnauld : genèse d'une œuvre », in *Antoine Arnauld (1612-1694). Philosophe, écrivain, théologien*, Paris, Chroniques de Port-Royal-Bibliothèque Mazarine, 1995, pp. 61-81.

²⁸⁷ Il ne subsiste plus aujourd'hui que les charniers de St-Séverin et de St-Étienne-du-Mont, orné de beaux vitraux, voir Charles TERRASSE, « Les vitres émaillées de Saint-Étienne-du-Mont », *Revue Du Seizième Siècle*, vol. 8, no. 1/2, 1921, pp. 111-121.

Les charniers de St-Nicolas-des-Champs comportaient en effet deux autels²⁸⁸, ce qui devait faciliter d'une manière ou d'une autre l'administration de la communion. Mais finalement, les paroissiens durent estimer que d'autres dépenses étaient plus urgentes : « *Après laquelle proposition a esté advisé que lesdictz Charniers demoureront en la forme qu'ilz sont à présent.* »²⁸⁹

À St-Germain-le-Vieux, en 1629, il y avait fréquemment assez de communians pour qu'un charnier devînt nécessaire même en-dehors de Pâques :

...pour la comodité nécessaire et urgente à tous les parroissiens, il estoit besoing faire un petit charnier pour la comunion d'iceulx à cause de la grande incommodité que l'on a au cœur journallement²⁹⁰.

Peu après, on embellit l'endroit de manière qu'il eût presque l'air d'un second chœur : on fit faire « *autour du charnier une closture de bancs à dossier en ballustre avec une porte à l'entrée* »²⁹¹. Paradoxalement, l'église des Sts-Innocents, qui jouxtait le plus grand cimetière de Paris, n'avait apparemment pas de charnier. En 1640, les marguilliers essaient de négocier avec le chapitre de St-Germain-l'Auxerrois – qui devait gérer le cimetière – qu'il leur en cède un morceau contigu à l'église des Sts-Innocents pour y faire bâtir un charnier qui serve à la communion « *ou aultre chose* ». Les paroissiens sont prêts à offrir une assez belle rente de 100 l.t. rachetable au denier 20. On devait manquer de place pour la communion dans l'église (la date de la délibération se situe aux environs de Pâques)²⁹². La foule qui se presse aux charniers apparaît encore indirectement à St-Germain-le-Vieux une vingtaine d'années plus tard. Il y est question des ornements démodés du chœur dont on ne sait plus quoi faire après un réaménagement : « *Les images de pierre et plastre ostez du cœur, dont la plus part sont cassez, occupent place dans le charnier et incommodent les communians.* »²⁹³ Si ces débris, qui ne devaient pas être énormes non plus, « incommodent » les fidèles, c'est que ceux-ci devaient se trouver en rangs serrés aux charniers. Même problème de place dans les églises trop petites pour posséder un charnier, ce qui arrivait souvent sur la Cité. Dans le cas du réaménagement du chœur de St-Pierre-des-Arcis, lorsque l'on déplace le maître-autel vers le

²⁸⁸ Jean-Baptiste-Étienne PASCAL, *Notice sur la paroisse Saint-Nicolas-des-Champs à Paris*, Paris, Lagny Frères, 1841, p. 74

²⁸⁹ L704, St-Étienne-du-Mont, f. 198, 2 janvier 1628

²⁹⁰ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 22-23, 5 juin 1629

²⁹¹ LL733 St-Germain-le-Vieux, f. 29, 7 septembre 1632

²⁹² LL758 Sts-Innocents, f. 91, 25 avril 1640

²⁹³ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 67-68, 6 juillet 1646

mur du fond « *pour gagner plus de place et commodité* »²⁹⁴, le but est aussi « *la commodité de la Communion* »²⁹⁵, signe qu'une nouvelle fois, le chœur devait être suffisamment rempli par les communicants pour qu'on songe à faire des travaux. L'espace dégagé dut se révéler insuffisant, car une quinzaine d'année plus tard on fit abattre un mur de la chapelle Notre-Dame pour la rendre « *propre pour administrer la Communion* »²⁹⁶. Ces divers indices conduisent à penser que la communion pascale était donc massivement respectée.

La question des quêtes sous les charniers le jour de Pâques laissent penser que la plupart des gens communiaient ce jour-là. Pourtant, les statuts synodaux d'Étienne Poncher montrent que non seulement on pouvait, mais qu'on devait faire ses pâques avant le jour même de Pâques (et même avant la semaine sainte), durant le carême :

Item, hortamur vos omnes [*curati*], ut hortemini singulos parrochianos vestros circa initium Quadragesimae, ut ab hujusmodi initio ad Confessionem accedant. A vobis, aut a commissis a vobis, semel antequam veniat dies Dominica in Ramis Palmarum, alias hebdomada sancta, non admittantur, nisi necessitate urgente, ad hujusmodi Poenitentiae et Eucharistiae Sacramenta, usque ad octavam Paschae ; aut post, prout videritis expedire. Prohibentes eisdem negligentibus, esum carniū et ovorum et caseorum : et si renuerint, ingressum Ecclesiae prohibeatis ; Nobisque, Vicariis, Officiali aut Promotori notificetur. Et aboleatur illa mala et damnabilis consuetudo nonnullorum expectantium diem Paschae ad seipsos confitendos²⁹⁷.

Toujours aussi rigoriste, Poncher semble considérer que les gens qui attendent le jour de Pâques pour faire les leurs sont de mauvais chrétiens qu'il faut punir, et dont le comportement doit remonter à l'archevêque et ses officiers. Il n'est pas impossible que les fidèles qui rechignaient à se confesser aient feint de se mêler à la cohue à laquelle devait ressembler le jour de Pâques. Peut-être s'inquiétait-on également que les prêtres soient débordés si tout le

²⁹⁴ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 47, 27 mai 1619

²⁹⁵ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 49, 31 juillet 1619

²⁹⁶ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 144, (?) 1633

²⁹⁷ *Synodicon ecclesiae Parisiensis*, Paris, 1674, p. 179. Traduction : « De même, nous vous exhortons tous, [curés], à exhorter vers le début du carême tous vos paroissiens à aller se confesser dès le début de celui-ci. Qu'ils ne soient pas admis une seule fois par vous ou par ceux que vous aurez commis après que [*c'est le sens obvie, peut-être l'antequam est-il une erreur à la place de postquam*] soit venu le dimanche des rameaux, autrement pendant la semaine, à moins d'une nécessité urgente, aux sacrements de pénitence et d'eucharistie, jusqu'à l'octave de Pâques, voire encore après, si vous le jugez approprié. Vous interdirez à ces négligents de manger de la viande, des œufs ou du fromage. Et s'ils refusent, vous leur interdirez l'entrée de l'église. Que cela soit notifié à nous-mêmes, aux vicaires, à l'official ou au promoteur. Et cela afin que soit abolie cette maligne et condamnable habitude de certains qui attendent le jour de Pâques pour se confesser. » Ce passage n'est pas reproduit dans l'édition française abrégée de Sibour au XIX^e siècle, qui l'a peut-être jugé excessif. La disposition est néanmoins rappelée dans le *Rituale Parisiense* Noailles réédité par Beaumont en 1777 (p. 529).

monde venait se confesser et communier le jour même ; en tout cas, cette préoccupation n'est pas exprimée ici, et ne me semble pas du genre de Poncher. Il ne semble pas non plus que la mesure ait visé à démasquer des protestants : le texte ne parle que de « négligents », et de toute manière Poncher cessa d'être évêque de Paris en 1519, deux ans avant la condamnation de Lefèvre d'Étaples par la Sorbonne. Remarquons enfin que la communion pascale devait se faire immédiatement après la confession, et donc avant le jour même de Pâques.

De toute manière, la mesure prise à St-Séverin montre bien que cette mesure n'était pas respectée. D'ailleurs, elle n'est pas reproduite telle qu'elle dans le prône du dimanche de quinquagésime (le dernier avant le début du carême) dans le *Rituale* de 1646²⁹⁸, qui recommande seulement de se confesser au plus tôt pour que le jeûne soit plus méritant, et ne semble réapparaître que dans le *Rituale* de Noailles en 1697.

Toujours est-il qu'il devait être nécessaire pour des raisons tout simplement matérielles que les fidèles puissent se confesser avant le jour de Pâques. Combien étaient-ils à confesser-communier chaque année ? Sur les 10 000 habitants d'une paroisse parisienne (moyenne raisonnable), il faut retrancher les enfants de moins de 10 ans qui n'ont pas encore fait leur première communion. Nous pouvons partir du principe que la pyramide des âges de la France des années 1580-1650 est à peu près la même que celle de la France de 1790 – même s'il est fort possible que la démographie parisienne ait été plus « développée » et malthusienne que celle du reste de la France, majoritairement rurale, ne serait-ce que parce qu'on mettait souvent les petits enfants en nourrice à la campagne²⁹⁹. Sur la pyramide produite par Jean-Marie Poursin à partir des données de l'INSEE et de l'INED³⁰⁰, on trouve environ 700 000 personnes pour chaque classe d'âge de 0 à 5 ans révolus et 550 000 pour chaque classe d'âge de 5 à 9 ans révolus, donc 6 250 000 Français âges de 0 à 9 ans révolus (ou : moins de 10 ans) sur un total de 28 millions en 1790 – soit 22%. Si l'on veut plutôt comparer la démographie parisienne à un pays plus développé (caractérisé à la fois par une baisse de la fécondité et de la mortalité infantile) que la France d'Ancien Régime dans son ensemble, prenons le Brésil de 2005 par exemple³⁰¹. On y trouvait 32 millions de 0-9 ans

²⁹⁸ Qui n'est d'ailleurs pas très clair sur la question de savoir si la communion doit avoir lieu immédiatement après la confession ou bien le jour de Pâques (*Rituale Parisiense*, 1646, pp. 479-480).

²⁹⁹ Adolphe LANDRY, « La démographie de l'ancien Paris », *Journal de la société statistique de Paris*, 76, 1935, pp. 34-45

³⁰⁰ Jean-Marie POURVIN, « Gravier la pyramide des âges », *Communications*, 59, 1994, pp. 245-265, fig. 2

³⁰¹ René PILLORGET, *Paris sous les premiers Bourbons, 1594-1661*, « Nouvelle histoire de Paris », Paris, Hachette, 1988, pp. 100, souligne la surreprésentation des célibataires et le malthusianisme économique dans la capitale pour notre période.

révolus sur un total de 184 millions d'habitants³⁰², soit 17%. Donc, si nous soustrayons les enfants en-dessous de l'âge de communier à nos 10 000 paroissiens, nous trouvons 7 800 (variante France 1790) ou 8 300 (variante Brésil 2005) personnes à confesser-communier.

La situation, encore une fois, devait varier grandement selon la taille des paroisses et les moments de l'année. Les fidèles des petites paroisses devaient pouvoir se confesser et communier beaucoup plus confortablement, bien qu'il faille prendre en compte le manque de prêtres que nous verrons dans certaines paroisses même pour les messes les plus élémentaires. Ce confort supérieur, ajouté à un espace par personne plus grand en moyenne à l'intérieur du bâtiment, devait peut-être renforcer l'attachement des paroissiens, même moyennement religieux, à ces structures « de proximité ». On peut également imaginer qu'une sorte de péréquation partielle se faisait – les plaintes déjà du curé et des marguilliers de St-Étienne-du-Mont au sujet des « fuites » au bénéfice de St-Hilaire en donnent un indice³⁰³ – des fidèles des paroisses surpeuplées pouvant facilement se rendre dans une voisine à taille plus humaine. Reste que les populations des faubourgs semblent fortement sous-encadrées en termes services religieux nécessaires à l'accomplissement de leurs obligations canoniques. Pour ce qui est des « fêtes annuelles » autres que Pâques, en revanche, comme *a priori* moins de gens avaient besoin de se confesser, la tension devait être moins forte.

Dans les faits, il semble que les paroisses se soient plus ou moins adaptées à la quasi impossibilité pratique que tous les fidèles communient le jour même de Pâques. Le martyrologe de St-Séverin nous apprend que, probablement dans les années 1630, Claude Malpoix, ancien marguillier, a fondé un catéchisme pour tous les jours du carême, « *pour instruire les enfans de la Paroisse et les pauvres d'icelle à la sainte Communion* ». Ensuite, la semaine de Pâques (c'est-à-dire celle qui *suit* le dimanche de Pâques, cela est dit très clairement), le prêtre catéchiste doit

confesser et communier les pauvres de ladite paroisse ; pour la rétribution, et suivant le contract mentionné en l'article dudit Catéchisme, et lesdits pauvres recevoir une aumosne de huit livres douze sols, suivant le mesme contract, à la charge d'assister à la Messe et au Salut de l'octave de Pasques.³⁰⁴

³⁰² Gérard-François DUMONT, « Dossier : Brésil, le géant de l'Amérique latine », *Population & Avenir*, vol. 674, no. 4, 2005, pp. 4-8, fig. 5

³⁰³ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 269, 10 mars 1647

³⁰⁴ LL938 bis, St-Séverin (martyrologe), p. 93 (années 1630 ?)

Certes on ne donne pas l'aumône directement après la confession-communion, mais on imagine quand même que le catéchiste se prêtait à une sorte de promotion à la fois de celles-ci et de la messe-salut à l'intention de Claude Malpoix... Le texte de la fondation tend à montrer que les deux choses étaient intrinsèquement liées.

Que les pauvres soient incités à faire leurs pâques après le jour de Pâques rappelle la prescription de Poncher, d'après laquelle les « négligents » qui ne s'étaient pas mis en règle avant la semaine sainte n'étaient autorisés à se rattraper qu'au cours de l'octave de Pâques. Mais dans ce cas, c'était sûrement plutôt une question de réalisme pratique que de « punition » : sachant que beaucoup de gens, particulièrement les pauvres, ne faisaient pas leurs pâques en temps et en heure, Claude Malpoix devait avoir prévu, par sa fondation, une espèce de session de rattrapage la semaine suivante, lorsque les prêtres seraient plus disponibles que la Semaine sainte où, malgré Poncher, l'affluence à la confession (puis, le jour de Pâques, à la communion) avait toute les chances d'être maximale. En tout cas, il ne s'agit presque certainement pas d'amener à la confession-communion des gens qui auraient déjà fait leurs pâques une semaine avant. C'est du moins un signe que des gens, surtout les moins bien intégrés socialement, ne faisaient pas leurs pâques en temps et en heure, et un indice qu'une partie d'entre eux ne les faisaient peut-être pas du tout. Il est aussi question, dans cette même fondation de Claude Malpoix, de communier les enfants de la paroisse le jour de l'octave de Pâques – ils doivent chacun tenir un cierge ardent durant la messe. Ensuite, on les incite à assister au salut à l'intention du fondateur qui a lieu le soir. Ces enfants ont-ils communié à Pâques ? C'est encore une fois improbable, sachant la révérence qu'un dévot comme Malpoix devait avoir pour l'eucharistie, et la réserve qu'on avait à faire communier les enfants plus fréquemment que nécessaire. D'ailleurs, ils sont censés suivre le même catéchisme que les pauvres. On peut penser que, souvent, dans la confusion du jour de Pâques, la communion des enfants en âge de le faire passait pour ainsi dire à la trappe, et qu'il s'agissait là encore d'une session de rattrapage. Que cette réalité n'apparaisse qu'à travers les desiderata d'un fondateur dévot comme Claude Malpoix n'est, en revanche, pas quelque chose d'improbable : à la différence d'un dévot zélé envers les sacrements, il est possible que la plupart des gens ne se soient pas trop souciés de savoir si les pauvres et les enfants avaient bien fait leur pâques.

Les charniers, par ailleurs, ne servaient apparemment pas qu'à Pâques. À St-Séverin, en 1589, voici quels étaient les lieux prévus pour la communion selon les différents moments de l'année :

- les dimanches (ordinaires) derrière le grand autel dont les deux portes de la « ceinture » seront ouvertes
- les premiers dimanches du mois, les fêtes de Notre-Dame et des patrons de l'église, à l'autel du St-Esprit
- à Pâques, la Pentecôte et aux autres fêtes annuelles, au charnier fermé³⁰⁵.

Si l'on s'en tient au charnier, on voit qu'on attendait suffisamment de monde à la Pentecôte et aux « fêtes annuelles » (probablement la Fête-Dieu – voire son octave – la Toussaint et Noël, celles des « quatre pains bénits » et plus) pour estimer que l'intérieur de l'église devenait insuffisant. Cela ne signifie pas *ipso facto*, certes, que les charniers étaient aussi remplis pour ces fêtes que pour Pâques. Néanmoins, le taux de communion devait être assez élevé au moins quatre fois dans l'année en plus de l'obligation pascale. Archaïsme tardo-médiéval que la Réforme catholique, plus portée à « discipline des comportements », aurait rendu caduc ? Il ne semble pas. En 1641, toujours à St-Séverin, on décide que c'est désormais la fabrique, et non plus le curé, qui fournira les hosties³⁰⁶ et le vin de communion, pour qu'il n'y ait plus de quête au moment de la communion sous les charniers afin de les financer (ce qui occasionnait un désordre important). Cela concerne : les fêtes solennelles, les fêtes de la Vierge, des quatre patrons de la paroisse et de la dédicace de l'église, les premiers dimanche du mois « et autres jours ». Le règlement de 1637, quatre ans plus tôt, ajoutait même à cette liste où l'on communiait sous les charniers des fêtes mineures comme la Circoncision (1^{er} janvier), l'Épiphanie, et un peu moins mineures comme l'Ascension, la Fête-Dieu et son octave, « *afin qu'il n'arrive aucun désordre et confusion* »³⁰⁷. Donc c'étaient autant de jours où l'on devait communier sous les charniers, ce qui n'était pas le cas dans le règlement de 1589³⁰⁸. Loin de reculer, la communion massive semble s'être étendue des grandes fêtes de l'année à la catégorie intermédiaire pour laquelle, au XVI^e siècle, l'autel du St-Esprit suffisait.

En 1653, toujours, on entend parler d'un homme qui était commis à « *la garde du bureau de la sainte communion soubz les charniers de ladicte église aulx festes solennelles et aultres jours* »³⁰⁹. J'ai trouvé que ces échéances intermédiaires, qu'on appelait parfois les « bons jours de communion », se pratiquaient déjà dans d'autres paroisses au début du siècle.

³⁰⁵ LL924, St-Séverin, p. 25, 1589

³⁰⁶ Au prix de 50 s.t. les 1000 pour les grosses servant à célébrer et 10 s.t. les 1000 pour les petites servant à communier. Le compte des grosses hosties devait également servir à dénombrer les messes célébrées dans l'église et celui des petites à estimer la consommation des communiantes.

³⁰⁷ LL938bis, Martyrologe de St-Séverin, « Règlement de la fabrique », 19 avril 1637, p. 9

³⁰⁸ LL924, St-Séverin, p. 191, 22 mars 1641

³⁰⁹ LL924, St-Séverin, p. 291, 9 novembre 1653

On y profitait parfois des messes privées, comme nous l'apprend une négociation aux Sts-Innocents en 1602. Le Président de Blancmesnil (Nicolas III), qui est d'une charité bien ordonnée, voulait ainsi qu'on cesse de dire les messes des trépassés dans « sa » chapelle. Or celles-ci sont mentionnées comme « *les messes et services des trépassés où assistent les femmes* ». On accepta, mais on lui demanda une exception pour les services qui se diraient « *les bons jours de communion* », peut-être parce qu'il y avait davantage de place dans la chapelle Notre-Dame. En tout cas, cela laisse penser qu'on devait communier aux messes de requiem, sinon l'exception serait incompréhensible. Apparemment, il arrive aussi des « *incommoditez* » les jours de communion lorsqu'on dit la messe à cause des bancs qui occupent toute la chapelle, et qu'on s'efforce de supprimer. Cela implique qu'il devait tout de même y avoir un nombre non négligeable de gens pour communier ces « bons jours »-là³¹⁰. Autre indice, toujours à St-Séverin, de la forte pratique eucharistique pour ces fêtes : en raison de « *l'affluence et grand nombre des parroissiens* » on prévoyait depuis 1589 le renfort de six jésuites pour entendre les confessions aux jours de « *festes annuelles* »³¹¹.

Passons à une échéance de communion supposément plus rare : les dimanches et fêtes. On vient de voir qu'un espace était prévu ces jours-là pour les communiant derrière le maître-autel, et qu'à cette occasion on ouvrait les deux tourniquets de la barrière qui devait la ceindre. Le flux de personnes, si rien ne nous permet de dire qu'il était massif, n'était visiblement pas confidentiel non plus. Avançons dans le temps (ce sont les sources qui le veulent), jusqu'aux années 1640. Dans un passage déjà cité des délibérations de St-Germain-le-Vieux, sur la Cité, alors que le chœur est en travaux, l'assemblée décide que les marguilliers

trouveront bon de faire servir la balustrade d'apuy qui est à présent dans le cœur pour fermer au lieu de la vieille closture qui est à présent, s'il n'estoit trouvé mieux de la faire servir de balustrade dans ladite chapelle au-devant de l'autel d'icelle pour y administrer ladite communion des jours de dimanches et autres jours ordinaires au-dedans de la chapelle à mesme intention³¹².

Il y avait donc des gens pour communier les dimanches ordinaires et même en semaine, si c'est bien ce que désignent les « autres jours ordinaires », comme il est probable. Revenons à St-Séverin, mais en 1656 – année où, d'ailleurs, un habitué d'une autre paroisse du quartier latin fulmine sa première *Provinciale*. Loin d'avoir reculé au cours de notre période, les

³¹⁰ LL758, Sts-Innocents, f. 56, 10 mars 1602

³¹¹ LL924, St-Séverin, p. 22, XVIe siècle

³¹² LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 60-62, 8 septembre 1644

dimanches de communion semblent avoir vu leur fréquentation grossir, à l’instar des autres échéances. En effet, Pierre Nocquet, le « nattier » de la paroisse (le degré de spécialisation des employés est parlant en lui-même), demande une augmentation de gages

en considération de la peine qu’il prend chacun dimanche de l’année de préparer et nettoyer la natte servant à la communion qui se fait à présent tous lesdicts dimanches soubz les charniers, qui ne se faisoit cy devant que les premiers dimanches des mois³¹³.

On l’augmente de 12 à 16 l.t. par an (il avait certainement d’autres activités à côté). On a vu qu’au XVI^e siècle, dans la même paroisse, la communion se faisait dans l’église pour les échéances « intermédiaires » (premiers dimanches du mois, fêtes mariales, etc.) et les dimanches ordinaires ; qu’en 1641, les premières passent au charnier ; à présent, quinze ans plus tard, ce sont même les dimanches ordinaires qui se communient au charnier, signe que l’affluence croît. La population de la paroisse aurait-elle augmenté tandis que les taux de communions aux différentes échéances seraient restés les mêmes ? Ce n’est pas absolument impossible, entre 1589 (la date du premier règlement cité) et 1641, mais le quartier St-Séverin, proche de la Seine, devait déjà être très dense depuis le Moyen Âge³¹⁴, donc peu susceptible d’une augmentation de population conséquente. Il est probable néanmoins que le règlement de 1589, pris peu avant le début du siège d’Henri IV l’année suivante, ait porté la trace de la fuite d’une partie des Parisiens pendant les guerres de religion. L’exclave du Faubourg St-Jacques dépendant de la paroisse, a également toutes les chances de s’être urbanisée au début du XVII^e siècle. Mais la population de celle-ci n’était-elle pas un peu drainée par St-Jacques-du-Haut-Pas, à deux pas, qui était apparue dans les années 1620 ? Bref, je doute qu’il y ait eu une très forte augmentation de la population paroissiale réelle entre 1589 et 1641 – et probablement pas entre 1641 et 1656. Il me semble plus vraisemblable qu’on se soit simplement mis à communier davantage, notamment les dimanches ordinaires.

Penchons-nous à présent sur les échéances les moins suivies en théorie : les jours de la semaine. J’ai été surpris d’y trouver, incidemment, un assez grand nombre d’indices qu’on y communiait aussi couramment – sans que, bien sûr, le nombre de gens que cela concernait puisse être évalué. Ces jours-là, on devait pouvoir communier aux messes publiques et aux messes privées. Mais le plus distinctif, dans ces cas de communion qui concernent de

³¹³ LL924, St-Séverin, p. 341, 20 août 1656

³¹⁴ Selon Jean-Pierre BARBELON, *Paris au XVI^e siècle*, « Nouvelle histoire de Paris », Paris, Hachette, 1986, p. 167, la densité de la rue St-Jacques, du Petit-Pont et de la rue Galande, bref le cœur de la paroisse St-Séverin, atteignait déjà la densité maximale observée sur la Cité et aux Halles dès le XVI^e siècle.

préférence des dévots ou du moins des gens assez pieux, c'est une sorte de communion « à la demande », visiblement déconnectée de la célébration d'une messe. Le curé Olier se plaignait, à St-Sulpice, de l'étroitesse de la chapelle de la Vierge pour recevoir les communiantes :

Vous savez, écrit-il dans une lettre, quelle incommodité l'on souffre dans la chapelle de la Sainte-Vierge, à cause de sa petitesse, quelles irrévérences s'y commettent, quelles impatiences et quelles distractions cela cause à ceux qui communient³¹⁵.

Cela laisse penser que l'on venait communier sans nécessairement entendre de messe, ce que nos sources confirment. En 1622, à Ste-Madeleine-en-la-Cité, on devait pouvoir communier plus ou moins toute la journée. Au hasard d'une délibération sur l'organisation des assemblées de paroissiens (dans ce genre de micro-paroisses, il n'est pas rare qu'on dise « de paroissiens » plutôt que « de fabrique ») on décide de faire mettre des custodes à un autel afin que lors des assemblées de paroissiens qui se font dans une autre chapelle « *il ne soit apporté aucun divertissement aux Communieurs qui seront dans le cœur.* »³¹⁶ C'est donc bien qu'il devait y avoir, en continu, un petit filet de fidèles qui venaient communier – et qui, par ailleurs, devaient être suffisamment dévots pour avoir envie de le faire dans une ambiance de recueillement.

À St-Séverin, un prêtre était préposé à administrer la communion aux paroissiens qui se présentaient, tout à fait « à la demande ». Cette pratique, peut-être propre à cette paroisse, avait été codifiée dans le règlement du 19 avril 1637, qui se trouve inséré dans le martyrologe imprimé la même année. Un prêtre était commis par le curé pour administrer la communion tous les jours dans la chapelle N.-D. de Pitié, les dimanches et fêtes de 6 heures (horaires d'été) ou 7 heures (hiver) à midi, et en semaine de 7 ou 8 à 11 heures. En-dehors de ces heures-là, les paroissiens pouvaient s'adresser au clerc de l'œuvre ou au sous-clerc, qui

mesmes par intervalle en faisant les fonctions de leurs charges, [...] jetteront l'œil devers ladite Chapelle, pour observer si quelqu'un demande la Communion, pour l'administrer promptement et sans remise.

On ne contrôlait visiblement pas les communiantes, car le prêtre préposé à la communion était chargé de conserver dans le tabernacle « *des Hosties consacrées en nombre suffisant, pour*

³¹⁵ Cité dans Mathieu LOURS, *Saint-Sulpice, l'église du Grand Siècle*, Paris, Picard, 2014, n. 1, p. 41

³¹⁶ LL825, Ste-Madeleine-en-la-Cité, f. 82, 4 décembre 1622

*donner la Communion incessamment et sans intermission, à toutes heures, à ceux qui se présenteront. »*³¹⁷

Et des communiantes se présentaient. En 1652, on apprend qu'un maître menuisier a été embauché par la fabrique de St-Séverin pour reculer le grand autel jusqu'aux derniers piliers du chœur. Pendant ce temps, on décide d'aménager une chapelle pour la communion dans le charnier où on mettra un ciboire. « *S'il est jugé à propos* », on fera aussi une chapelle pour la communion des malades dans la chapelle du St-Sacrement – ce devait être une mesure sanitaire. On continuera l'administration de la communion pendant ce temps et les « *dames y feront la garde du St Sacrement* », et à cette fin on fera mettre un tabernacle sur l'autel (celui du charnier ou celui du St-Sacrement ? la chose n'est pas claire). Encore une fois, il semble y avoir des communions en continu, associées à des pratiques d'adoration eucharistique³¹⁸. L'année suivante, de viriles frictions avec un prêtre habitué, M. Le Saige, confirment ce fait. Celui-ci, plus charismatique et consciencieux que prévenant, « *entend à confesse quantité de monde* » dans la chapelle du St-Sacrement, ce qui « *empesche la dévotion de ceulx qui vont à la sainte Communion ou à la garde du St Sacrement à quoy elle est seulement destinée* ». On convoque l'intéressé, pour lui faire un petit sermon :

après luy avoir dict que ceste forme de proceddé n'estoit pas raisonnable et qu'elle estoit indécente à une personne de sa condition de prendre possession d'ung lieu de ceste quallité sans l'advis de ceulx qui en ont le pouvoir et la direction

, à savoir les marguilliers. On lui demande de rendre les clefs de la chapelle et d'un coffre à l'intérieur de celle-ci, de se « *retirer à son confessionnal ordinaire ou en la chappelle où il a de coustume cellébrer la sainte Messe* ». Clérical avant l'heure, Le Saige refuse en disant qu'il tient l'autorisation du curé. Les marguilliers décident alors de convoquer celui-ci pour lui rappeler que la concession des chapelles et des bancs ne relève que des marguilliers³¹⁹. La semaine suivante, malgré les injonctions du curé, Le Saige, sans craindre d'endosser l'étendard de l'insubordination, n'a toujours pas voulu abandonner la chapelle. D'autorité, les marguilliers décident alors de faire changer la serrure de la chapelle et du coffre. Leur préoccupation semble bien, au-delà du point d'honneur, de réserver la chapelle en question aux communions à la demande :

³¹⁷ LL938bis, Martyrologe de St-Séverin, « Règlement de la fabrique », 19 avril 1637, p. 8

³¹⁸ LL924, St-Séverin, p. 265 bis, 27 avril 1652

³¹⁹ LL924, St-Séverin, p. 286-287, 18 août 1653

Et à l'égard de la chapelle du saint Sacrement, qu'elle ne sera employée à aultre effect que à celluy de la ste communion et pour y recepvoir la dévotion de toutes personnes qui vont journellement à la garde du St Sacrement.³²⁰

Encore une fois, on voit que ce type de communion va avec la pratique de l'adoration eucharistique. Quelques mois plus tard, d'anciens marguilliers se plaignent que le prêtre qui est chargé d'administrer la communion n'est pas assidu. On en avertit le curé qui le remplace : quand c'est un sacrement qui est en jeu, c'est visiblement le curé qui a la main sur le préposé – ou alors n'est-ce qu'une spécificité de St-Séverin, ou encore des testateurs qui ont institué la pratique et le salaire du desservant, car dans le cas que nous étudions, ce sont des particuliers qui ont fondé, plutôt qu'une messe, un horaire de communion à la demande. Toujours est-il que le curé choisit un nouveau prestataire à qui on signifie de surcroît qu'il doit

se rendre assidu en la chapelle du St Sacrement pour y administrer la Ste Communion de momens à autres à tous ceux qui se présenteront hors le temps et les heures de la fondation.

Ainsi, les heures de communion avaient débordé le créneau initial de la fondation³²¹.

Tout cela pour dire qu'au moins dans certaines paroisses comme Saint-Séverin, et peut-être dans la plupart, on pouvait communier en-dehors des messes, ce qui devait avoir l'avantage, pour les gens les plus dévots, de le faire immédiatement après s'être confessé(e) – pour ne pas risquer de commettre un péché entre le moment de la confession et celui de la communion – dans un minimum de calme propice au recueillement, et, tout simplement, d'être sûr de pouvoir le faire si jamais on craignait la foire d'empoigne des « bons jours de communion ». Par ailleurs, la « garde du Saint-Sacrement » associée à la communion à la demande, et qui devait consister en un mélange d'adoration eucharistique (prière plutôt individuelle près d'une hostie) et tout simplement de surveillance des espèces sacrées, paraît avoir été une activité légèrement plus féminine, du moins à St-Séverin. On a vu plus haut qu'il est question des « dames qui gardent le Saint-Sacrement », ainsi que dans le règlement de fermeture de l'église daté de 1646³²². Encore cela n'est-il pas systématique. J'avais tendance à penser que les débats entre jansénistes et jésuites sur la « fréquente communion »

³²⁰ LL924, St-Séverin, p. 288-289, 25 août 1653

³²¹ LL924, St-Séverin, p. 301-302, 22 février 1654

³²² LL924, St-Séverin, pp. 213-214, 26 mars 1646

étaient surtout le reflet d'une scission et d'une compétition internes aux milieux dévots réformateurs – pour reprendre une terminologie moderne, entre conservateurs rigoristes et conservateurs « modernes » – sans que cela ait beaucoup concerné les chrétiens lambda. Mais il se peut finalement que, dans les années où parurent *La fréquente communion* (1643) d'Antoine Arnauld et la première *Provinciale* (1656) de Pascal, beaucoup de fidèles aient communié plus fréquemment que ne croient les historiens. On en trouve d'autres exemples aux Pays-Bas au XVI^e siècle³²³, signe que l'importance du phénomène dépasse probablement la capitale française.

Une autre pratique paraliturgique proche de la distribution de vin de communion était la distribution de pain bénit. C'était un sujet de plainte continuel de la part des paroissiens, à cause du désordre qui avait pour conséquence que chacun n'avait pas sa part. Le règlement de 1589 à St-Séverin en témoigne :

Que pour faciliter la distribution et département par l'église du pain bénist offert les jours de festes et dimenches, et faire cesser le murmur et plainctes d'aucuns desdicts parroissiens, il a esté advisé que les serviteurs de l'œuvre et les coupeurs dudict pain bénist feront debvoir et diligence de le couper et après de le distribuer avec corbeilles par toute l'église, comme il sera dict cy après et leur sera enjoinct de faire. Et seront admonestez en public par ledict sieur curé au prosne de sa messe parroissiale tous de quelque qualité qu'ilz soient [*donc même les notables devaient contribuer au désordre*] et principalement les pères et mères, de contenir leurs enffans et ne les souffrir de courir après ne importuner les porteurs. Et pareillement lesdictz parroissiens d'eulx contenter de ce qui leur en sera présenté es places où ilz seront dedans l'église sans en partir.³²⁴

Néanmoins, tout le monde n'était pas traité également dans la distribution : à St-Séverin, on commence par les personnages importants et autres serviteurs de la paroisse, qui reçoivent chacun 1 ou 2 tranches, tandis que les bienfaiteurs et les « personnes de mérite » en reçoivent 4 ou 6³²⁵. Plus tard, on décide également qu'un des trois bedeaux affectés à cette tâche était chargé de donner le pain bénit en priorité à « *Mrs de la Robbe* [c'est-à-dire les magistrats,

³²³ À Zoutleeuw, entre Bruxelles et Maastricht, la consommation d'hosties et de vin de communion augmenta durant les années 1540-1560, de même que les sommes reçues en offrande pour le vin – une pratique semblable à ce qui se faisait à Paris. On peut en déduire une augmentation probable des communions durant ces années-là, voir Ruben SUYKERBUYK, *The Matter of Piety. Zoutleeuw's Church of Saint Leonard and Religious Material Culture in the Low Countries (c. 1450-1620)*, Leiden, Brill, 2020, pp. 176-180. Le vin de communion distribué à Zoutleeuw est très probablement le même vin bénit qu'à Paris, et non du vin consacré.

³²⁴ LL924, St-Séverin, p. 23, règlement de 1589

³²⁵ LL924, St-Séverin, pp. 102-107

probablement du Parlement de Paris] *qui seront dans le chœur et aux anciens marguilliers qui assisteront à la grande messe* ». Certains de ces notables avaient même pris l'habitude de se faire directement apporter le pain bénit chez eux, mais on décida de mettre fin à cette pratique³²⁶. Ce qui rendait la distribution complexe était bien sûr le nombre des fidèles dans l'église. En 1646, les paroissiens continuent de se plaindre du manque de pain bénit et de la distribution. On décide d'en faire un troisième pour les jours de dimanche et fêtes solennelles – ce devaient être de très gros pains. Aux fêtes solennelles, on décide ainsi de faire une « quête du 3^e pain bénit » dont le profit va aux pauvres honteux³²⁷.

Généralement, le pain était fourni par les paroissiens eux-mêmes, à tour de rôle³²⁸. Durant la messe, des femmes notables se chargeaient de porter le pain bénit (ou à bénir) à l'offertoire³²⁹. Un marguillier assistait à la découpe du pain par les bedeaux, vraisemblablement afin de s'assurer que ceux-ci n'en dérobent pas³³⁰. Dans la paroisse de St-Jacques-de-la-Boucherie, il y avait un roulement rue par rue tous les dimanches pour fournir le pain à bénir. On tenait

un registre sur lequel le serviteur de l'église escripra les noms, surnoms, qualitez et demeures ou enseignes de ceux qui rendront le Pain bénist. Et sera tenu d'apporter les noms, surnoms et demeures de tous les paroissiens du costé d'une rue le jour du bureau prédédent le dimanche qu'il commencera au bout de ladite rue et sans exception et à chaque jour de bureau ledit Serviteur donnera aussi un mémoire de ceux qui debvront rendre le pain bénist le dimanche suivant. Lequel mémoire sera mis entre les mains du Marguillier faisant la recepte pour le conserver ainsy que celuy des Poisles.³³¹

C'était d'ailleurs une obligation que certains paroissiens trouvaient pesante, comme l'apprend une addition postérieure écrite en marge du même passage :

³²⁶ LL924, St-Séverin, p.147, 1636

³²⁷ LL924, St-Séverin, p. 214, 26 mars 1646

³²⁸ Comme Thierry WANEGFFELEN, « D'une dévotion à l'autre ? L'évolution de la pratique du pain bénit mise en rapport avec le processus de "sortie de la religion" », Communication à la journée d'études « Histoire des dévotions » du 31 mars 2000, organisée à l'Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand II) par le Centre d'Histoire « Espaces et Cultures », pp. 4-5 [en ligne] l'a remarqué, « rendre le pain bénit » signifie que c'était au tour d'une famille (ou ici, d'une rue) de la paroisse de présenter le pain bénit à la messe dominicale. Nous verrons dans la sous-partie suivante le cas, intéressant, de St-Étienne-du-Mont, où c'est la fabrique elle-même qui organise la fourniture de pain bénit.

³²⁹ LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 111-112, 1669. Il est question dans ce passage des « *Dames qui rendent les Pains Bénist tous les Dimanches* », donc de femmes notables préposées à cela et non des mères de famille des ménages ayant fourni le pain.

³³⁰ Voir LL924, St-Séverin, p. 147, 1636 et LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 162, s.d. (ap. 1669)

³³¹ LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 162, s.d. (ap. 1669)

Fault prendre garde si le serviteur escript sur le registre et s'il donne le mémoire exactement suivant qu'il est cy dessus escript, et luy faire apporter de mois en mois ledit registre au bureau pour le rendre soigneux de s'acquitter de son devoir. Cela est d'autant plus nécessaire que jusques à présent il n'a pas commencé ce qui luy avoit esté prescript. Cette règle est nécessaire pour empescher l'abus qui s'est commis en prenant d'aucung paroissiens (peu affectionnés à leur devoir) de l'argent pour les dispenser de rendre le pain bény, et dont il y a eu plaincte et peine contre l'un des serviteurs.³³²

La fourniture de pain bénit par les paroissiens devait par ailleurs coûter relativement cher. En 1669, une année où pourtant le prix du blé n'a rien d'extraordinaire³³³, une *marginalia* dans les archives de St-Jacques-de-la-Boucherie indique que

si l'on pourroit il seroit bon de retrancher le nombre desdits pains bénists pour le soulagement des paroissiens, ce qui se peult faire en retranchant la trop grande quantité qui se donne aux particulliers.³³⁴

Un autre type de consommable important dans la liturgie était le luminaire, c'est-à-dire la graisse (cire, suif, etc.) de qualité variable servant à faire des cierges, chandelles, bougies, etc. Par exemple, lorsque le curé de St-Germain-le-Vieux demanda aux marguilliers de mettre la paroisse au niveau du point de vue rituel, il était ainsi surtout question de rajouter du luminaire :

Ledit sieur curé demandoit un bassin à laver les mains à l'autel ainsy qu'il ce fait aux autres parroisses et que doresnavant il y ait toujours sur le principal autel pendant la célébation des messes et services du cœur quatre souches de cire et quatre autres tous les matins seulement sur deux autres autels de l'église. Esdits autels, ledit sieur curé ordonneroit estre dit chacun jour toutes les messes basses qui ce célèbrent en ladite église subsecutivement les unes aux autres pour l'entretien de la dévotion de la parroisse et comodité des paroissiens sur lesquelles souches seroient mises des [cornuches ?]³³⁵ et au dessus des pointes de cire qui arderoient pendant les messes basses célébrées ausdits deux autels et audit principal autel durant les messes et services du cœur, le tout aux despens de la fabricque.³³⁶

³³² *ibid.*

³³³ Le setier de froment se vend alors 10 l.t. aux Halles début juillet. Après un pic en 1662 (42,5 l.t.) les prix se stabilisent à partir de 1666 entre 10 et 15 l.t., voir Micheline BAULANT, Jean MEUVRET, *Prix des céréales extraits de la mercuriale de Paris, 1520-1698*, vol. 2 : 1621-1698, Paris, SEVPEN, 1962.

³³⁴ LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 4, 1669

³³⁵ Il s'agissait vraisemblablement d'une partie intermédiaire dont l'ajout permettait d'économiser de la cire ou de faire paraître la bougie plus grande qu'elle n'était.

³³⁶ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 68, 3 août 1646

On retrouve dans les paroisses parisiennes la même « économie des bouts de chandelles » que celle étudiée par Catherine Vincent³³⁷. Les fondations de messes réalisées par les paroisses, et de manière générale la plupart des prestations rituelles qu'elles proposaient, incluaient des frais de luminaire. À Ste-Opportune, en 1621, on accepte par exemple une fondation fort précise sur ce chapitre. Un homme laisse 20 l.t. de rente « faisant partie de 80 l.t. de rente » à charge de faire célébrer chaque année un service complet avec ornements, luminaires. Il fournit 3 livres (1 lb = 489,5 g) de cire blanche³³⁸ par an pour faire 4 cierges à mettre sur le chandelier dont il a déjà fait don. Mais dans un codicille ajouté à son testament un mois plus tard, il ajoute une rente de 100 s.t. (ou 5 l.t.) dont on prendra 4 l.t. pour, au lieu des 3 lb de cire blanche, en acheter 4,5 lb et faire 6 cierges à mettre sur le chandelier³³⁹.

Si les 4 l.t. du fondateur servent à payer l'intégralité des 4,5 lb de cire, on peut en déduire que la livre de cire coûtait environ 18 s.t., à comparer au 13 s.t. journalier d'un ouvrier parisien en 1621³⁴⁰. C'était donc une denrée onéreuse. D'après les proportions indiquées dans cette fondation, il fallait 0,75 lb (soit environ 367 g) de cire pour fondre un cierge. Un cierge de cire d'environ 350 g a une durée de vie comprise entre 40 et 50 heures. 25 ans plus tard, le prix de la livre de cire est apparemment passé à 25 s.t.³⁴¹ alors que le salaire ouvrier est revenu au même niveau qu'en 1621³⁴². L'augmentation du prix de la livre de cire (+39%) entre 1621 et 1646 n'avait quant à elle fait que suivre celle du cours légal de l'écu soleil (de 3,75 à 5,2 l.t., soit une augmentation semblable de 39%³⁴³.) En comparaison, le prix des chandelles, à base de suif (c'est-à-dire de graisse animale) était beaucoup plus modéré. En 1605, on donne à la chandelière qui a fourni des chandelles (en quantité non précisée) pour la veille de la Ste-Opportune 60 s.t. pour les années passées et 10 s.t.³⁴⁴ à l'avenir à chaque fête³⁴⁵ – soit environ 11,5 s.t. de 1621³⁴⁶. C'était souvent le curé qui était

³³⁷ Catherine VINCENT, *Fiat Lux : lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2004

³³⁸ La cire (d'abeille) blanche avait été refondue plusieurs fois pour éliminer les impuretés et blanchie au soleil, par opposition à la cire jaune, directement extraite des rayons et colorées par le pollen, le propolis et autres impuretés. Voir Claude DE LAGUÉRENNE, « Abeille, miel et cire au XVII^e siècle dans des recettes manuscrites en thérapeutique et cosmétologie », In: *Revue d'histoire de la pharmacie*, 91^e année, n°337, 2003, p. 40. La cire blanche était donc plus coûteuse.

³³⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 123, 26 septembre 1621

³⁴⁰ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

³⁴¹ LL924, St-Séverin, p. 217, 28 avril 1646

³⁴² Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 13 s.t./jour en 1646.

³⁴³ Voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 80.

³⁴⁴ L'équivalent du salaire ouvrier journalier à cette époque, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483.

³⁴⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 82, 26 décembre 1605

chargé de fournir le luminaire pour les fondations. Aussi, depuis le 13 janvier 1595, la fabrique de St-Séverin versait annuellement 72 l.t. au curé pour le luminaire du grand autel et les bougies du lutrin³⁴⁷, ce qui correspondait à un peu plus d'une demi-année de travail ouvrier³⁴⁸. Il n'est pas étonnant que, lorsque le curé de Ste-Opportune demanda à la fabrique, fort pauvre, de faire distribuer des cierges bénits, les marguilliers et paroissiens aient répondu que l'œuvre n'était pas tenue de le faire mais n'empêchait pas de quêter pour les financer³⁴⁹.

On comprend aussi que la cire devait facilement prêter à des détournements de la part des employés de la fabrique. À St-Jacques-de-la-Boucherie, le suspicieux marguillier Moilleron note ainsi qu'

Il est bien nécessaire de prendre garde aux Cires, et de se faire rendre compte souvent de la grande quantité de Cierges qui passent par les mains du premier Bedeau, ceux que l'on donne en rendant les Pains Bénist reviennent à plus de 2800 Cierges par an.

À cette époque-là, il n'y avait plus « que » 37 fêtes d'obligations par an, plus 52 dimanches, soit 89 messes avec pain béni *a priori*. On a vu que les dames qui portent le pain béni à l'offertoire sont plus vraisemblablement quelques notables que les femmes des familles dont c'est le tour de fournir le pain. Si l'on part du principe que chaque personne qui apportait du pain avait un cierge, cela donnerait plus de 31 personnes par dimanche ou fête en moyenne, un nombre probablement tout à fait excessif pour les dames qui portaient le pain à l'offertoire. En 1669, on avait déjà renvoyé Charles Paquier, le premier bedeau, pour malversation. On repéra pareillement de la fraude de la part du bedeau sur les cierges (dont on décide de lui retirer la clef) et le bois³⁵⁰. Les mêmes soupçons semblaient exister à St-Séverin à l'égard du clerc de l'œuvre, car en 1654 on imposa au fournisseur de rapporter une facture précise au marguillier comptable « afin d'éviter à tout désordre »³⁵¹. Dans le genre des petits privilèges, les prêtres marguilliers et employés (surtout ceux-ci) de St-Séverin se partageait les restes de cire à la Chandeleur de la même manière qu'ils se répartissaient le « vin de la communion » excédentaire³⁵².

³⁴⁶ Le cours volontaire de l'écu soleil est de 3,3 l.t. en 1605 et de 3,75 l.t. en 1621, voir annexe 2.

³⁴⁷ LL938bis, Martyrologe de St-Séverin, f. 104, imprimé en 1637

³⁴⁸ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 10 s.t./jour en 1595. À cette époque, la réforme de 1577 était toujours en vigueur et un écu valait 3 livres.

³⁴⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 25, 9 janvier 1589

³⁵⁰ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 155, 1669

³⁵¹ LL924, St-Séverin, p. 318, 18 décembre 1654

³⁵² LL924, St-Séverin, pp. 102-107. Il y avait des cierges d'une livre, une demi-livre, de 4 onces (1 once = 30,59 g), de 2 onces, les bougies de Noël, etc.

En 1661, le règlement de St-Séverin visant à réduire les dépenses de la fabrique permet d'apprécier la consommation annuelle de cire de la fabrique :

– Le curé fournit le luminaire du maître-autel toute l'année et on décide que « par augmentation » la fabrique en fournira aux quatre fêtes solennelles, aux fêtes des quatre patrons, à la dédicace, aux cinq fêtes de la Vierge, à l'Ascension, à la Circoncision, à la grande et petite fêtes du Saint-Sacrement, à la Trinité, le dimanche, le lundi et le mardi de la septuagésime, soit 20 jours en tout, à raison de 6 cierges de trois quarterons pour chacun, soit **90 lb de cire**.

– Plus deux cierges d'une demi-livre sur l'œuvre chacun de ces jours, soit **20 lb**.

– Plus 80 cierges d'1/2 livre aux deux côtés du crucifix et un autre de 2 lb pour mettre devant, plus 12 lb de bougie et cire pour une fondation, soit **74 lb**.

– Plus 7 cierges d'1/2 lb pour les 7 chandeliers aux piliers de la nef à Pâques, à la dédicace et Noël : **10,5 lb**.

L'assemblée de fabrique arrondit à **200 lb** de cire, ce qui à raison de 30 s.t./lb de cire à cette époque (+20% par rapport à 1646, alors que l'écu soleil n'est passé que de 5,2³⁵³ à 5,7 l.t.³⁵⁴ entre ces deux dates, soit une augmentation de 10%) revient à **300 l.t.** par an pour la cire. On considère que les souches des cierges en question sont plus que suffisantes pour refondre des cierges pour les messes qui se disent aux autels de St-Joseph et Ste-Geneviève, et que le reste de ceux-ci suffira encore au grand cierge pascal. On décide également à cette occasion qu'on ne donnera plus de restes de cierges, etc. à la Chandeleur à qui que ce soit à cause de la « *nécessité de l'œuvre* » et que la cire sera dorénavant fournie par ceux qui « *auront la dévotion de faire célébrer* » des messes, avec en plus un louis d'or pour le pain, le vin et le blanchissage des aubes et nappes³⁵⁵. À quoi on pourrait également ajouter, comme on l'a déjà évoqué, les 72 l.t. versées par la fabrique au curé pour la fourniture du luminaire des fondations.

Grâce à ce règlement, on peut essayer d'estimer la dépense annuelle en consommables de la part de la fabrique. À ces 300 l.t. de cire, il faut ajouter 100 l.t. d'huile³⁵⁶ pour les trois

³⁵³ En cours légal, voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 80.

³⁵⁴ Voir annexe 2.

³⁵⁵ LL924, St-Séverin, pp. 385-388, 14 mai 1661

³⁵⁶ L'usage de l'huile d'olive pour l'éclairage était ancien à Paris : il était taxé depuis le XIII^e siècle (Gustave BIENAYMÉ, « La fiscalité sur l'éclairage à Paris », *Journal de la société française de statistique*, 1893, 34, p. 380) Il existait des huiles de diverses qualités, de la rustique à la luxueuse. Les lampes à huile étaient à peu près le seul artefact qui puisse servir luminaire permanent, notamment devant le tabernacle ou devant des images mariales. En 1622, par exemple, la Présidente d'Andrezel lègue à la fabrique de St-Étienne-du-Mont 150 l.t.

lampes de l'église, 5 l.t. d'encens (à 1 l.t./lb, soit nettement moins que la cire), peut-être 300 l.t. pour les 3 pinte de vin de messe chaque jour (puisque'on a vu que le vin était à 5,5 s.t. la pinte dans les années 1660), 55 l.t. d'hosties de messe (pour 21 900 messes par an à raison de 2,5 l.t. les 1000 hosties), 15 l.t. pour 30 000 hosties de communion (à 0,5 l.t. les 1000), et pas plus de 100 l.t. pour le blanchissage des linges³⁵⁷. J'en arrive à une dépense minimum de **875 l.t./an** à St-Séverin dans les années 1660 rien qu'en consommables. C'était une somme assez importante, comparable aux dépenses de St-Jacques-de-la-Boucherie, où les frais « casuels » (essentiellement les consommables) étaient estimés entre 700 et 1200 l.t. sur l'exercice 1669-1670, soit de 5% du total minimal des dépenses à 8% du total maximal³⁵⁸. Le marguillier Moilleron nous apprend par ailleurs, au sujet des dépenses de la « petite sacristie » de St-Jacques-de-la-Boucherie – c'est-à-dire pas la fabrique, mais une sorte de grosse chapelle à l'intérieur de l'église, qui fonctionnait de manière plus ou moins autonome – que :

La petite sacristie produit peu de proffict à la fabricque, parce que la despence des gages du sacristain, de celluy qui conduit les prestres et porte la burette à l'autel, les pains à chanté [*c'est-à-dire les hosties*] et les blanchissages de linge, huile et chandelle et achapts de bonnetz, s'est montée en mon année dernière à 385 l.t. 9 s., et la recepte du sol pour messe n'a monté en ladite année qu'à 431 l.t. 12 s., en sorte que la recepte excède la despence de 45 l.t. 15 solz seulement, et sur quoy il y a les ornemens à fournir et entretenir. Mais il est à considérer que ladite petite sacristie donne commodité et augmente le service divin en ladite église St Jacques, ce qui mérite réflexion³⁵⁹.

Ce compte (qui ne comprend pas le total des dépenses de consommables de St-Jacques-de-la-Boucherie et qui inclut par ailleurs des frais non liés à des consommables) n'est pas vraiment comparable à celui effectué pour St-Séverin. Mais on voit bien que, même pour les contemporains, il existait un enjeu de rentabilité minimal pour les prestations liturgiques de la paroisse.

comptant pour acheter une lampe d'argent et une rente de 36 l.t. « pour l'entretienement de l'huylle » (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 189 11 décembre 1622).

³⁵⁷ LL924, St-Séverin, pp. 385-388, 14 mai 1661

³⁵⁸ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, 1669-1670. Je reviens sur ce bilan comptable dans la partie suivante.

³⁵⁹ LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 7, note de 1668

Le mobilier et l'aménagement intérieur

L'économie du culte concerne aussi le financement du mobilier rituel, et plus largement de l'aménagement intérieur visant à rendre le lieu propre aux activités rituelles. En revanche, je me suis moins intéressé à la décoration – tableaux, retables, etc. – qui, si elle possède évidemment une dimension économique, n'est pas réellement propre au culte ou à la liturgie en tant que tels, et concerne au même titre les demeures particulières ou princières. Par ailleurs, cette question est déjà bien connue grâce à un ouvrage de Guillaume Kazerouni, tiré d'une exposition au Musée Carnavalet en 2012-2013³⁶⁰. Une exposition au Petit Palais en 2017 a également eu le mérite de rappeler que le XVIII^e siècle restait une période où la commande religieuse était considérable dans le marché de l'art³⁶¹. Il ne reste aujourd'hui plus que trois retables monumentaux du XVII^e siècle à Paris³⁶².

Le plus important, dans une église, c'est le maître-autel, sur lequel le prêtre célèbre la messe dominicale. C'est également au début du XVII^e siècle qu'on commence, semble-t-il, à repousser le maître-autel vers le fond de l'église, comme à St-Pierre-des-Arcis, on l'on fait faire

pour la commodité et ornement de l'Église un Balustre qui traversera le hault du cœur depuis le dernier pillier qui est proche la porte du revestière jusques à l'autre qui est à l'opposite et vis à vis ensemble un Tabernacle pour poser sur l'autel, le tout de Menuiserie, et que l'Autel sera déplacé du lieu pour estre porté contre le mur et chef de l'église pour gagner plus de place et commodité. Et que la vieille menuiserie qui est au pourtour du grand Autel sera apropiée et mise sous le jubé et que les deux autels qui y sont seront ostés³⁶³.

Ce réaménagement se fait au détriment des

quatre colonnes de Cuyvre avec les quatre anges aussy de Cuyvre et les quatre Corniches de boys doré qui servent à metre les Cierges du Saint Sacrement et les pantes à l'entour de l'autel nuysoient grandement audict Grand autel et Cachoit l'ornement d'iceluy.

³⁶⁰ Guillaume KAZEROUNI, *Les couleurs du ciel : peintures des églises de Paris au XVII^e siècle*, Paris, Paris Musées, 2012

³⁶¹ Voir le catalogue : Christine GOUZI, Christophe LERIBAUT (eds), *Le baroque des Lumières : chefs d'œuvre des églises parisiennes au XVIII^e siècle*, Paris, Paris Musées, 2017.

³⁶² À St-Nicolas-des-Champs, St-Laurent et à la chapelle St-Joseph-des-Carmes, voir Frédéric COUSINIÉ, *Le saint des saints : Maîtres-autels et retables parisiens du XVII^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2006, p. 5

³⁶³ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 47, 27 mai 1619

On propose d'enlever tous ces colifichets « *pour la décoration dudict Grand Autel* », ce qui est accepté. Visiblement c'est une question plus esthétique que spirituelle³⁶⁴.

On imagine que les maîtres-autels devaient être particulièrement ornés, voire encombrés. Cette situation entraîna une réaction à partir de la fin du XVII^e siècle, lorsque Jean-Baptiste Thiers publia ses *Dissertations ecclésiastiques*, qui devaient inspirer des maîtres-autels plus simples au XVIII^e siècle³⁶⁵. Les maîtres-autels et les retables pouvaient atteindre des coûts très élevés pour les paroisses. Les retables, qui faisaient le « fond » derrière l'autel, consistaient généralement en une paroi ouvragée en bois ou en pierre, qui encadrait un tableau. Les tableaux et les sculptures étaient les éléments les moins coûteux, car on valorisait avant tout la matière première et le temps de travail. Les tableaux d'autel tournaient entre 150-400 l.t. l'unité, voire 750 l.t. pour les plus grands dans les années 1620. Les statues en pierre avaient un coût plus variable, fonction de la taille du groupe, etc. (Dans les années 1620, le salaire ouvrier annuel s'établissait à environ 160 l.t.³⁶⁶) On peut citer deux statues de saints à 750 l.t. en 1613-1614 par Thomas Boudin à St-Germain-l'Auxerrois. Cela peut aller jusqu'à 3000 l.t. pour tout un groupe sculpté par Pierre Biardeau pour les Augustins du Faubourg-St-Germain en 1647. Les sculptures en bronze sont plus chères : 4800 l.t. pour les quatre anges du chœur de St-Germain-l'Auxerrois par Francesco Bordoni (entre 1621 et 1654)³⁶⁷.

En-dehors de ces deux derniers exemples, assez exceptionnels, le coût de l'autel, et surtout de l'ensemble du retable, était beaucoup plus important. Il semble qu'une vague de réfection des maîtres-autels et des retables ait touché les églises parisiennes entre les années 1620-1640 – le cas de St-Pierre-des-Arcis cité plus haut, concernant l'année 1619, est donc relativement précoce. On mentionne un coût de 980 l.t. pour la maçonnerie du maître-autel de St-Gervais en 1622³⁶⁸. La réfection du maître-autel de St-Germain-l'Auxerrois (paroisse très riche) coûta apparemment 10 000 l.t. entre 1639-1641³⁶⁹, celui de St-Honoré 9000 l.t. en 1647-1648³⁷⁰, tandis que celui de St-Merry se limita à 2000 l.t. en 1647³⁷¹. Le retable, en

³⁶⁴ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 57, 28 novembre 1619

³⁶⁵ Émilie ROFFIDAL, « Architecture et théorie au XVII^e siècle en France. La question de l'aménagement des chœurs d'églises », HAL Archives ouvertes, 2012 [en ligne].

³⁶⁶ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. Hypothèse d'une moyenne de 12 s.t./jour.

³⁶⁷ Frédéric COUSINIÉ, *op. cit.*, p. 111

³⁶⁸ Frédéric COUSINIÉ, *op. cit.*, p. 158

³⁶⁹ *id.*, p. 150

³⁷⁰ *id.*, p. 255

³⁷¹ *id.*, p. 250

Pierre, de St-Martin-des-Champs, par François Mansart entre 1624-1629, a coûté 8000 l.t., celui de St-Eustache 7000 l.t. (1634)³⁷². Le retable de bois fut refait à St-Germain-le-Vieux pour 3600 l.t. (1643-1647)³⁷³ et à Ste-Geneviève-des-Ardents pour 3300 l.t. (1645)³⁷⁴. Mais les couvents réguliers, qui peuvent compter sur de gros donateurs, atteignent souvent des sommes nettement plus élevées.

Comme on le voit avec le « balustre » de St-Pierre-des-Arcis, le chœur était généralement fermé à Paris avant le XVIII^e siècle. Il était parfois fermé d'une grille (plus souvent qu'une simple balustrade ou barrière³⁷⁵, vraisemblablement) comme à St-Étienne-du-Mont en 1585 où, faute d'argent, on commande un « treillis » en fer à un serrurier, avant de le « délaisser parce qu'il nuyroit plus en l'église qu'il ne feroit de proffict. »³⁷⁶ Malgré cette éventuelle séparation matérialisée³⁷⁷ par la grille du chœur, lorsqu'elle existait, il n'y avait généralement pas d'interdictions rituelles très strictes liées au chœur (on a vu ci-dessus que des notables laïques pouvaient s'y installer pour suivre la messe) ni même à l'autel. Ainsi, à St-Étienne-du-Mont, l'élection des marguilliers se faisait dans le chœur :

³⁷² *id.*, p. 112

³⁷³ *id.*, p. 238

³⁷⁴ *id.*, p. 241

³⁷⁵ Les barrières de chœur existaient déjà dans l'Antiquité tardive. La cathédrale de Genève en reçut une fin IV^e ou début V^e siècle, voir Charles BONNET, Michèle GAILLARD, « Les aménagements liturgiques des cathédrales de Genève, du V^e au IX^e siècle. Étude chronologique comparative », *Antiquité tardive*, 2019, vol. 27, p. 303-320. On en trouve aussi aux XI^e-XII^e siècles, par exemple à St-Pierre de Souvigny (Allier), voir Pascale CHEVALIER, « La façade occidentale du chœur monastique de Souvigny à l'époque romane », *Hortus Artium Medievalium*, 2009, vol. 15, no 1, p. 229-234, ou encore, toujours au XII^e siècle, à St-Jean-des-Prés, à Montbrison (Loire), voir Laurent D'AGOSTINO, David MOREL, Eric ROUGER, Marie CHARBONNEL, « La chapelle de la commanderie Saint-Jean-des-Prés à Montbrison (Loire). Étude préliminaire : Campagne de fouilles 2005 », [Rapport de recherche] Atelier d'Archéologie Alpine, CIHAM, 2018. Les exemples sont nombreux. Il semble que la barrière de chœur, ou barrière liturgique, soit devenue un élément caractéristique de l'église romane. Pour Jean-Charles PICARD, « L'espace religieux dans la ville médiévale (VIII^e - XIII^e siècle). Rapport introductif », In: *Archéologie des villes dans le Nord-Ouest de l'Europe (VI^e-XIII^e siècle) Actes du IV^e Congrès International d'Archéologie Médiévale (Douai, 26, 27, 28 septembre 1991)*, Caen, Société d'Archéologie Médiévale, 1994, pp. 115-124, leur origine tient au fait que de nombreuses collégiales ou prieurés d'origine mérovingienne étaient devenus des paroisses urbaines aux XI^e-XIII^e siècles, et que les chanoines ou les moines souhaitaient maintenir une séparation avec les laïques. À Ste-Geneviève-du-Mont, l'autel de paroisse aurait ainsi été relégué à une chapelle latérale, avant que les chanoines ne fassent édifier la première église St-Étienne. D'après Boris BOVE, Claude GAUVARD, « Introduction. Une cathédrale dans la ville », in ID. (eds), *Notre-Dame. Une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours*, Paris, Belin, 2022, p. 26, l'édification du jubé par les chanoines de Notre-Dame avait également pour fonction de se séparer des laïques.

³⁷⁶ LL704 St-Étienne, f.146, 27 juillet 1585

³⁷⁷ La séparation n'était pas que symbolique. À Milan, durant la peste de 1576, les sénateurs s'assirent dans le chœur de San Simpliciano, derrière la balustrade, par peur d'être contaminé par les fidèles installés dans la nef, voir Richard V. SCHOFIELD, « Carlo Borromeo in 1578: Separating the Clergy from the Laity », in Sabine FROMMEL, Laurent LECOMTE, Raphaël TASSIN (eds), *La place du chœur. Architecture et liturgie du Moyen Âge aux Temps modernes*, Paris, 2012, p. 180.

Les marguilliers ez charge avec lesdictz antiens marguilliers se seroient transporté dedans le cœur de ladicte Eglise issue de la grande messe parroissiale pour procedder à ladicte élection, où ilz se seroient placés dedans les Chaires haultes dudict Cœur selon la coustume où ilz auroient trouvé aux huit ou neufviesme chaires Mrs de l'Aumont et d'Archambault procureur en Parlement parroissiens.³⁷⁸

Je n'ai trouvé qu'un seul exemple de ce qui ressemblerait à une prescription de pureté rituelle : à Ste-Croix, sur l'Île de la Cité, le clerc de l'œuvre ne devait permettre à aucun « *homme lay* » de monter sur le grand autel pour tendre les parements, nettoyer les images ou allumer les cierges, mais était censé le faire lui-même, « *et ce pour la révérence du st Sacrement et de la vray Croix qui est au-dessus du grand hostel* »³⁷⁹. Cette prescription semble surtout liée, ici, à la relique de la Vraie Croix censée être posée au-dessus de l'autel – peut-être même que cette défense servait à accréditer l'authenticité de la relique...³⁸⁰ On voit en tout cas que la vogue des reliques restait bien vivace au XVII^e siècle³⁸¹. Dans l'ensemble, cependant, les sources se signalent par l'absence de ce genre de règles rituelles rigoristes, qui rappellent plutôt certaines prescriptions épiscopales. On peut légitimement se demander si elles étaient toujours observées, vu leur lourdeur³⁸². De même, il semble qu'à Paris, peu de

³⁷⁸ LL704 St-Étienne-du-Mont, f. 215, 10 juillet 1633

³⁷⁹ LL700, Ste-Croix-en-la-Cité, f. 5-6, 2 août 1609

³⁸⁰ À partir de la prise de Jérusalem en 1099, et surtout de la prise de Constantinople par les croisés en 1204, les reliques de la Vraie Croix se mirent à proliférer à Occident. Une des premières à arriver en France fut vraisemblablement celle de Notre-Dame de Paris, envoyée en 1120 par Anseau, un ancien chanoine de la capitale devenu chanoine du St-Sépulcre de Jérusalem, d'après Geneviève BAUTIER, « L'envoi de la relique de la Vraie Croix à Notre-Dame de Paris en 1120 », *Bibliothèque de l'École Des Chartes*, vol. 129, no. 2, 1971, pp. 387–397. La relique de Ste-Croix-en-la-Cité était probablement un des nombreux exemplaires circulant à Paris.

³⁸¹ Paul Beurrier, le curé réformateur de St-Étienne-du-Mont, fit même l'acquisition du corps entier de saint Épiphanie en provenance de Rome en 1660, voir Isabelle BRIAN, « Paul Beurrier et les reliques à Saint-Étienne-du-Mont », in Stéphane BACIOCCHI, Christophe DUHAMELLE (eds), *Reliques romaines : invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 519, 2016, pp. 485-500.

³⁸² Étienne Poncher prescrit par exemple « aux Curés et Marguilliers que tous les objets en toile servant à l'habillement des Prêtres soient lavés au moins deux fois l'an, aux époques convenables, c'est-à-dire à Pâques et à la Toussaint ; que les Curés eux-mêmes fassent de ce point une injonction expresse aux Marguilliers ; on fera même une lessive particulière pour le linge d'église. Que les corporaux soient tenus proprement ; qu'ils soient lavés par les prêtres eux-mêmes ; que ce soient également eux qui clarifient les calices d'étain ; qu'ils nettoient aussi les Fonts et la cuvette d'eau baptismale à cause de l'huile sainte qui s'y trouve mêlée. Les autres choses pourront être lavées par d'honnêtes laïques ou des femmes. Nous défendons que l'eau qui a servi au lavage des choses saintes dont nous venons de parler et à celui des Fonts baptismaux, soit versée ailleurs qu'au cimetière et qu'en terre sainte. Comme d'après les règles canoniques, les choses consacrées à l'Église ne doivent point être converties à l'usage des laïques, même les images, les bois, les nappes et toutes autres choses usées ; nous défendons que tous ces objets soient employés à d'autres usages, mais qu'ils soient brûlés par le Prêtre, qui en recueillera les cendres et les portera dans le cimetière de l'église ; ils peuvent cependant être employés dans la même église à quelques autres usages qui lui soient utiles. » (*Actes de l'Église de Paris, op. cit.*, pp. 114-115). Et

jubés ou de grille de chœur aient eu le même but que dans le Milan de Charles Borromée, à savoir établir une séparation absolument stricte entre clercs et laïques³⁸³.

Mais l'élément le plus marquant, du point de vue de la fermeture du chœur des églises parisiennes avant le XVIII^e siècle, ce sont les jubés, ces espèces d'estrades plus ou moins fermées qui séparaient le chœur de la nef. Ils avaient pu apparaître à Paris vers la seconde moitié du XIII^e siècle³⁸⁴, et même encore plus tôt ailleurs en Île-de-France ou dans le Bassin parisien³⁸⁵. Cette invention française se répandit ensuite dans le reste de l'Europe³⁸⁶. Il n'en reste plus qu'un seul à Paris de nos jours, bien connu, à St-Étienne-du-Mont. Bien sûr, l'existence d'un chœur fermé, notamment par un jubé sur le devant, empêchait les laïques de bien entendre le chant des chanoines ou des prêtres du chœur et, même s'il était possible de placer des chantres ou des enfants de chœur au sommet du jubé, c'était alors le chœur qui ne les aurait pas bien entendus³⁸⁷. Il est possible néanmoins que des fidèles se soient placés sur le jubé pendant la messe : une plaque datant de l'époque moderne que l'on peut toujours voir à St-Étienne-du-Mont rappelle que, lors de la consécration de l'église en 1626, deux jeunes filles tombèrent du jubé (« *du hault des galleries du cœur* ») et s'en tirèrent indemnes, leur chute étant amortie par l'assistance – il est vrai que ce n'est pas très haut, mais, à moins d'un miracle, on imagine la densité de l'assistance (voir chapitre suivant.) Il est difficile de déterminer à quel moment apparurent les jubés des églises paroissiales parisiennes ; toujours est-il qu'on continua d'en édifier jusqu'au milieu du XVI^e siècle, alors qu'à Florence, par

plus loin : « Nous ordonnons que si quelque chose du sang de Notre-Seigneur tombe sur le corporal, le morceau soit coupé et conservé avec les Reliques ; s'il tombe sur la pierre ou sur le bois, on raclera cette partie, on la brûlera et on la conservera dans le sanctuaire, auprès de l'autel, avec les saintes Reliques. » (p. 118). Mais les évêques qui succédèrent à Étienne Poncher ne manifestèrent nullement le même rigorisme dans les statuts synodaux, se contentant d'une hygiène et d'une révérence assez générales pour ce qui touchait l'eucharistie.

³⁸³ Richard V. SCHOFIELD, *art. cit.*

³⁸⁴ Alain ERLANDE-BRANDENBURG, « Le jubé de Notre-Dame de Paris », In: *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1977, pp. 35-36, propose une datation remontant aux années 1260-1270 pour celui de Notre-Dame.

³⁸⁵ Dans la cathédrale de Chartres, un premier jubé fut détruit par un incendie en 1194, puis reconstruit dans la seconde moitié du XIII^e siècle, voir Jean MAILLON, *Chartres : le jubé de la cathédrale*, Chartres, Société archéologique d'Eure-et-Loir, 1964. Celui de Bourges date vraisemblablement de la première moitié du XIII^e siècle, voir Jean-Yves RIBAULT, « Le jubé de Bourges. Questions de vocabulaire et de chronologie », In: *Bulletin Monumental*, tome 153, n°2, année 1995. pp. 167-175.

³⁸⁶ Pour des exemples européens (surtout britanniques), voir Spike BUCKLOW, Richard MARKS, Lucy WRAPSON (eds), *The Art and Science of the Church Screen in Medieval Europe. Making, Meaning, Preserving*, Woodbridge, The Boydell Press, 2017.

³⁸⁷ Elliot K. CANFIELD-DAFILOU, Numa BUCHS, Béatrice CASEAU CHEVALLIER, « The Voices of Children in Notre-Dame de Paris During the Late Middle Ages and the Modern Period », *Journal of Cultural Heritage*, 2022 [en ligne]

exemple, on commençait déjà à les démanteler³⁸⁸. Anne d'Autriche fit même refaire le jubé de Notre-Dame dans le style baroque au XVII^e³⁸⁹. À St-Merry, en 1558, on décide de faire construire un « *pulpitre* », c'est-à-dire selon l'annotateur de la fin XVII^e-début XVIII^e siècle un jubé en bois de chêne, entre « *les deux pilliers qui font le commencement du cueur* ». Visiblement on prévoyait six colonnes sculptées pour le jubé. Au milieu du « *pulpitre* », on ferait une cloison de 10 pieds de haut (environ 3,20 m) avec une porte au milieu. Côté chœur, la porte serait encadrée de 4 chaises et côté nef on mettrait des « *enrichissements* ». Le tout serait surmonté d'un plafond constitué de « *parquetz d'assemblage* » enrichis de « *tailles* » (?) et de « *roze à l'endroit des croix* »³⁹⁰. Le jubé aurait aussi des panneaux, qui devaient également obstruer la vue, une « *closture* », des corniches. En haut du jubé, il y aurait un crucifix avec la Vierge et saint Jean. Le tout coûtait 2700 l.t. à la fabrique³⁹¹. C'était tout à fait important en un temps où le salaire ouvrier annuel était d'environ 67 l.t.³⁹² et où la livre tournois était encore très haute (1 écu soleil valait seulement 2,5 l.t. au cours volontaire en 1558³⁹³). À titre de comparaison avec les coûts des autels évoqués plus haut, ces 2700 l.t.-1558 représentent 4050 l.t. de 1620, 4320 l.t. de 1630 et 5200 l.t. de l'édit de 1641³⁹⁴, soit un peu plus que le prix d'un retable de maître-autel en bois, toutes choses égales par ailleurs.

On l'a vu, les jubés furent mis en question par des théoriciens dès la fin du XVII^e en France. Mais les solutions adoptées ne furent pas univoques : au modèle romain³⁹⁵ qui supposait l'ouverture complète du chœur fut opposé un modèle gallican qui préconisait son entrouverture, en laissant des grilles pour le fermer, comme on le fit à Notre-Dame en 1708³⁹⁶,

³⁸⁸ Le jubé de la basilique Santa Croce de Florence, construit dans les années 1430, fut démantelé par Giorgio Vasari sur l'ordre du duc Côme I^{er} en 1565, voir Marcia B. HALL, « The Tramezzo in Santa Croce, Florence, Reconstructed », *The Art Bulletin*, 56:3, 1974, 325-341.

³⁸⁹ Maryse BIDEAULT, « Les croix triomphales de Notre-Dame de Paris et de la cathédrale de Chartres », In: *Bulletin Monumental*, tome 142, n°1, année 1984. pp. 7-17

³⁹⁰ Cette association, qui fait penser à la devise et au blason de Luther, devait être courante au XVI^e siècle. Pour une étude historique de l'ésotérisme rosicrucien, voir Frances A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Routledge, 1972. Mais de manière générale, l'association de ces symboles communs n'est pas particulièrement ésotérique dans le christianisme, voir par exemple l'iconographie de sainte Thérèse de Lisieux.

³⁹¹ LL848 St-Merry, f. vi-viii, 24 décembre 1558

³⁹² Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 482. 5 s.t./jour en 1558.

³⁹³ Voir annexe 2.

³⁹⁴ 1 écu soleil = 3,75 l.t. 1620 (cours volontaire) = 4 l.t. 1630 (CV) = 5 l.t. 1641 (cours légal)

³⁹⁵ Une autre innovation italienne qui prit du temps à s'enraciner en France fut le confessionnal. Des confessionnaux commencent à être mentionnés assez tard par rapport à leur invention milanaise – 1617, par exemple, pour les premiers à St-Étienne-du-Mont (LL704 St-Étienne, f.175, 3 décembre 1617). Mais vingt ans plus tard, à St-Séverin, on n'avait visiblement toujours pas le projet d'en installer un, le prêtre choisi pour confesser devant se contenter d'un banc à côté de l'autel (LL924, St-Séverin, p. 157, 14 mars 1637).

³⁹⁶ Mathieu LOURS, *L'autre temps des cathédrales, du concile de Trente à la Révolution française*, Paris, Picard, 2010, p. 208

après que le jubé avait été détruit en 1699. D'après les sources de fabrique, il semble en fait qu'on ait commencé à retirer les jubés dès avant le début XVIII^e siècle. En 1631, à Ste-Madeleine-en-la-Cité, on le déplace au-dessus du portail, car il gêne les prédications et empêche de voir l' « *enrichissement* » de l'autel qu'on commence³⁹⁷. Les raisons sont donc surtout pratiques et esthétiques, pas idéologiques ou ecclésiologiques. Il jouait désormais le rôle d'estrade surplombant la porte. C'est peut-être aussi ce qu'on avait fait vers la même époque à St-Séverin. Plus radicaux, les marguilliers de St-Germain-le-Vieux, constatant eux aussi qu'il empêche d'entendre les prédications – qui devaient donc se faire depuis le chœur³⁹⁸ – envisagent de « *l'oster entièrement* » et de le remplacer par une clôture de chœur (solution « gallicane » donc), tant pour la « *commodité* » que pour la « *décoration* »³⁹⁹. Le jubé était déjà passé de mode.

Passé le jubé ou la grille, l'intérieur du chœur était encadré de stalles (ou « chaires », comme on disait) où siégeaient les chanoines ou les prêtres du chœur. Une amusante tentative d'escroquerie de la part d'un artisan eut à St-Étienne-du-Mont en 1638 à ce sujet. Germain Pilon (qui n'est pas Germain II, le fils du célèbre Germain Pilon de la Renaissance⁴⁰⁰, mais un homonyme⁴⁰¹) maître menuisier embauché par la fabrique pour refaire les chaires du chœur, fut pris à modifier subrepticement le contrat, afin d'en obtenir 1600 l.t. :

Sur ce qui a esté proposé par ledict sieur Badran [*marguillier*] que par contract passé pardevant [blanc] et Charlier notaire entre les sieurs précédents marguilliers et Germain Pillon maître menuisier le 29^e mars mil six cens trente huit pour la construction de cinquante six chaires neufves au chœur de ladicté église aux conditions et prix portées par ledict contract, ensuite duquel fut incontinent après payé audict Pillon la somme de six cens livres par le sieur Froissant. Et depuis encores luy a esté payé à plusieurs fois par le sieur Mignot marguillier comptable la somme de mil livres que ledict Pilon, pour parvenir à avoir de l'argent dudict Mignot, luy a mis en main une expédition dudict contract dans laquelle il a falcifié le mot de cinquante, et au lieu d'icelluy y a mis

³⁹⁷ LL825, Ste-Madeleine, f. 84, 15 juin 1631

³⁹⁸ Ou alors elle se faisait depuis le jubé, comme c'était parfois le cas au Moyen Âge (voir par exemple Marcel DURLIAT, « La tribune de Serrabone et le jubé de Vezzolano », In: *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, tome 60, 1976, pp. 79-112) mais celui de St-Germain-le-Vieux n'était pas adapté.

³⁹⁹ LL733 St-Germain-le-Vieux, f. 35-36 17 mai 1635

⁴⁰⁰ Ce Germain II Pilon (+1615), fils du Germain Pilon (1528-1590) sculpteur de Henri II, sculpteur lui aussi mais qui échoua à récupérer la charge de son père, était mort depuis 1615, voir Pierre DU COLOMBIER, Jean ADHÉMAR, « Germain Pilon et sa famille » *Humanisme et Renaissance* 5, no. 1 (1938), p. 106.

⁴⁰¹ D'après la notice « Germain Pilon. Menuisier... » *art. cit.*, notre Germain Pilon était le fils d'un homme du même nom marié en 1586 dans la paroisse St-Germain-l'Auxerrois. Menuisier, il aurait épousé pour sa part une certaine Marie Caron et aurait fait baptiser un fils à St-Étienne en 1642 – qu'on nomma lui aussi Germain, pour simplifier les choses. On ignore si ces Pilon-là étaient parents à un degré quelconque de la famille du Germain Pilon de la Renaissance.

soixante et fait son ouvrage conformément à ladite faulceté, par ce que, au lieu de faire cinquante six chaires suivant le marché, il en a fait soixante quatre, et à cause d'icelle augmentation toutes lesdites chaires se trouvent trop étroites, irrégulières et ont différentes largeurs et hauteur. Ce qu'ayant été reconnu par lesdits marguilliers, ilz ont fait veoir et visiter lesdites chaires par deux menuisiers dont ledit Pilon auroit convenu, qui en ont fait leur rapport et dict par icelluy qu'il n'y a que douze desdites chaires qui soient de largeur compétante et que toutes les autres sont trop étroites et n'ont que dix huit pouces entre deux parclozes au lieu qu'elles doivent avoir vingt et un pouce. Et si les soixante et quatre chaires eussent été réduites à la quantité de cinquante six, les mesures s'y fussent trouvées bonnes. Et lesdites chaires et service qu'ensuite dudit rapport, lesdits marguilliers ont fait adjourner ledit Pilon, laquelle instance ilz ont bien voulu faire scavoir à ladite assemblée, à ce qu'elle leur donne avis sur ceste affaire, attendu la faulceté et insolvabilité dudit Pilon.

L'assemblée fut néanmoins assez clémente et décida qu'on verrait avec Pilon s'il ne pourrait pas réparer les dégâts⁴⁰². Quoiqu'il en soit, le contrat original devait s'élever à plus de 1000 l.t. Les stalles du chœur que l'on peut observer de nos jours à St-Étienne-du-Mont ont vraisemblablement été réalisées dans la première moitié XVII^e siècle et doivent être celles de Germain Pilon. Il se peut que leurs bas reliefs soient eux aussi de son atelier ; ils sont assez beaux.

On remarque que le nombre de 54 stalles, contenu dans le contrat original, est important et dépasse largement les 8 ou 10 prêtres du chœur plus les quatre enfants de chœur, et probablement même le nombre de prêtres habitués. Il est possible qu'on ait compté large au cas où l'évêque viendrait célébrer avec de nombreux clercs, ou bien qu'on ait prévu des places pour certains laïques. Ce privilège était théoriquement interdit aux laïques, mais se pratiquait en faveur de quelques paroissiens en vue, comme à Ste-Croix-en-la-Cité, où l'on délibère

sur la conservation et accommodation du cœur d'icelle esglize et en ce qui concerne la commodité des anciens marguilliers et paroissiens ; sur la plainte faite par plusieurs sur le sujet de la conservation des chappes gastées par le frolement des pieds, et ce à cause du peu de place et de l'incommodité que reçoivent lesdits anciens paroissiens : auroit été délibéré et résolu de faire transporter le Maître hostel contre le mur de ladite Esglise et de faire accommoder le Cœur de telle sorte qu'il y ait plusieurs bancs clos⁴⁰³.

On se serrait donc tellement dans le chœur de Ste-Croix qu'on piétinait les chapes des ecclésiastiques. À St-Séverin, il est même prévu

⁴⁰² LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 230-231, 8 mai 1639

⁴⁰³ LL700, Ste-Croix en la Cité, f. 36, 27 août 1631

que lesdictz serviteurs et principalement le bedeau sera tenu les festes et dimenches d'aller au cueur prendre gare et donner ordre que les gens d'église soyent les premiers placez ès chaires de cueur et puy les honorables personnes qui se y présentent pour oyr le service divin. Et luy sera enjoinct de destourner les femmes, enffans et aultres personnes qui pouroyent donner empeschement audict cueur.⁴⁰⁴

Au-delà des messes, la question des préséances se posait aussi pour les prédications, lors desquelles il était bien plus crucial de voir et d'entendre. Or il entre dans la définition des préséances de ne pas être respectées en pratique. À St-Séverin, il y avait un « *jubé* » (sorte d'estrade dans ce cas-là, probablement) au-dessus de la porte, réservé aux anciens marguilliers et personnes de condition. Or, des artisans et des « *gens incongnuz* » le remplissent dès avant l'heure de la prédication. On décide de fermer le jubé durant la messe de paroisse, et que les suisses et un bedeau en gardent l'entrée de 11 heures jusqu'à la prédication afin que seuls ceux qui y ont droit puissent entrer⁴⁰⁵. Il est intéressant de voir comme les « gens inconnus » et les « gens honorables » se coudoyaient dans l'église.

Inversement, il arrive que des clercs aient envie de se mettre dans la nef, surtout pour entendre la prédication – c'était à l'époque non seulement une activité pieuse, mais aussi un passe-temps. À St-Jacques-de-la-Boucherie, on se dispute avec un ancien curé (resté un des clercs de l'église), qui veut siéger dans l'œuvre pour entendre les prédications – ce dont le refus de la part des marguilliers avait soulevé « *murmure* » et « *scandalle* » parmi les paroissiens. On cherche une autre solution, ce qui nécessite de négocier pied à pied :

Ledit sieur curé et ses successeurs n'ont aulcun droict d'avoir place dans l'œuvre de ladicte église, et que ledict sieur dupin est demeuré d'accord verbalement d'en quitter sa prétenion en luy donnant place convenable à sa qualité proche et attendant ladicte œuvre. Lesdicts sieurs à présent marguilliers auroient faict accommoder une place joignant icelle œuvre garnie de balustres alentour, laquelle ils estimoient debvoir agréer audict sieur dupin pour ouyr la prédication. Mais l'ayant veue et considéré, en auroit faict reffus ; occasion pourquoy ils ont provoqué la présente assemblée. Et remonstre[rent] à icelle qu'il estoict impossible de donner une place audict sieur dupin condigne à sa condition sy l'on ne changeoit ladicte œuvre de sa place et que l'on la transportast et posast soubz l'arcade estant entre la chaire du prédicateur et le banc du sieur Jean Boursier du costé de la petite porte de la rue marivault [*rue du Grand-Marivault, aujourd'hui rue Nicolas Flamel*]. Ce qu'ilz estiment estre facile à faire. Et que l'on luy pourra donner une honneste place couverte de mesme façon que ladicte œuvre et séparée d'icelle, d'ailleurs que ce changement apportera une grande commodité aux parroissiens pour entendre la prédication du coté du pillier où elle est de présent qui

⁴⁰⁴ LL924 St-Séverin, p. 30-31, règlement du 29 octobre 1589

⁴⁰⁵ LL924, St-Séverin, p. 219-220, 11 novembre 1646

sera par ce moyen détaché de l'ob[s]curité que rend le derrière de ladicte œuvre qui empesche beaucoup la veue de la chaire du prédicateur et lesdicts paroissiens de le pouvoir oyr en cet endroit.⁴⁰⁶

Remarquons que si des paroissiens étaient obligés de se mettre dans un coin de l'église d'où ils ne voyaient et entendaient que médiocrement, c'était qu'il y avait probablement du monde à ces performances religieuses surrogatoires. Finalement, l'ancien curé revient et obtient son ancienne place dans l'œuvre, *au-dessus* des marguilliers, pour entendre les prédications⁴⁰⁷.

Revenons au cas de Germain Pilon à St-Étienne-du-Mont. Curieusement, on ne lui tint pas trop rigueur de sa tentative d'arnaque car, en 1651, c'est lui qui fut choisi pour réaliser la menuiserie de la belle chaire (de prédication) de l'église, que l'on peut toujours voir aujourd'hui. Néanmoins, Pilon ne se chargea que de la menuiserie, pas des sculptures de la chaire qui, dessinées par le peintre Laurent de La Hyre, furent probablement exécutées par le sculpteur Claude Lestocart. Le rapport d'expertise⁴⁰⁸ de deux maîtres menuisiers à l'achèvement du travail nous apprend que Pilon reçut la rondelette somme de 4800 l.t. à cette occasion, plus que le coût d'un autel de menuiserie, et l'équivalent de plus de 25 fois le salaire ouvrier annuel⁴⁰⁹ pour environ deux ans de travail⁴¹⁰ – somme sur laquelle, bien sûr, Pilon devait rétribuer ses propres compagnons et apprentis. Pour la fabrique, c'était un investissement loin d'être négligeable, car au salaire de Pilon il fallait ajouter le prix des dessins de La Hyre et des sculpture de Lestocart.

Les autels n'étaient pas restreints au chœur. On a vu, dans le cas de St-Pierre-des-Arcis, que deux petits autels se trouvaient de part et d'autre du maître-autel avant le réaménagement de celui-ci. Il y avait de nombreux petits autels secondaires, non seulement dans les chapelles latérales, mais aussi contre certains piliers – St-Nicolas-des-Champs en totalisait 26⁴¹¹. Ils étaient nécessaires pour pouvoir célébrer le grand nombre quotidien de messes qu'on a évoqué plus haut. À Ste-Croix par exemple, il y avait deux autels de la Vierge et de St-Jean contre la porte du chœur ; ils gênent, on décide de les déplacer contre les piliers de la nef⁴¹². Je présume qu'on se comportait généralement avec une certaine révérence envers

⁴⁰⁶ LL769, Saint-Jacques-de-la-Boucherie, f. 5, 3 mars 1641

⁴⁰⁷ LL769, Saint-Jacques-de-la-Boucherie, f. 15, 21 décembre 1647

⁴⁰⁸ Reproduit dans « Germain Pilon. Menuisier... », *loc. cit.*

⁴⁰⁹ Micheline BAULANT, *op. cit.*, p. 483. 14 s.t./jour en 1651.

⁴¹⁰ Le contrat avait été conclu le 1^{er} août 1649, voir LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 273.

⁴¹¹ Jean-Baptiste-Étienne PASCAL, *op. cit.*, p. 74

⁴¹² LL700 Ste-Croix, f. 40, 9 octobre 1631

les autels, ce qui n'empêche visiblement pas qu'on ne se gênait pas pour les déplacer à l'intérieur de l'édifice. La fin du XVI^e siècle avait vu le développement, autour de ces autels secondaires, de certains prototypes de mobilier liturgique intéressants, souvent dans l'idée de fermer les chapelles sur le modèle du chœur, qui ne semblent pas avoir vraiment pris. Par exemple, à St-Merry en 1580-1581, on trouve mention d'une espèce de cloison ouvrable, ressemblant presque à une iconostase orthodoxe, pour enclore les chapelles. On passe en 1580 un premier contrat de 102 écus soleil (soit 300 livres selon la réforme monétaire de 1577) avec un menuisier pour faire une cloison de chêne qui fermera une chapelle en face de celle de M. Aubry (déjà fermée) et une autre cloison entre deux piliers. L'année suivante, on embauche le même menuisier pour faire « *quatre pilliers revestus de lambrys et deux entrepilliers aussy revestus de lambris [...] plus ung hostel de menuiserye à deux guichetz, deux tablettes dedans avec le marchepied aussy de menuiserye* », en tout pour 110 écus soleil. Les guichets sont visiblement des petits volets qu'on ouvre pour découvrir l'autel lorsque l'on dit la messe⁴¹³, il s'agissait donc probablement de disposer de deux autels en un – signe qu'on devait manquer de place. Peut-être deux prêtres pouvaient-ils célébrer côte à côte à chacun des guichets... En 1580-1581, une somme de 100 écus soleil représentait environ deux ans de salaire ouvrier⁴¹⁴.

Dans l'ordre du paraliturgique (car cela n'était pas requis par la liturgie *stricto sensu*), on peut encore mentionner les orgues. Pendant la messe, l'orgue meublait un certain nombre de moments où le chœur ne chantait pas. On pouvait également faire intervenir l'orgue dans d'autres célébrations rituelles, comme les saluts. C'était bien sûr un coût pour les fabriques. Il fallait rétribuer l'organiste, qui touchait par exemple 150 l.t. par an à St-Séverin dans les années 1620⁴¹⁵, soit un tout petit peu moins d'un salaire ouvrier⁴¹⁶. À St-Étienne-du-Mont, on embauche en 1635 un organiste sur la base de 160 l.t. par an⁴¹⁷, avant qu'il ne parvienne à se faire augmenter l'année suivante (le salaire ouvrier est le même qu'en 1620⁴¹⁸) :

⁴¹³ LL848, St-Merry, f. 165-167, 1580-1581

⁴¹⁴ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. Salaire journalier autour de 10-12 s.t./jour.

⁴¹⁵ LL924, St-Séverin, pp.107-109, v. 1626. L'organiste joue tous les jours de fêtes (fêtes solennelles et nombreuses fêtes de saints) mais pas tous les dimanches, seulement les premiers du mois, et aussi les jours où il y a des prières des quarante heures. Il joue à la messe et à vêpres, et parfois aussi aux vêpres de la veille et aux matines. Il devait pouvoir ajouter d'autres petites sources de revenu à cet emploi.

⁴¹⁶ *ibid.* Hypothèse d'un moyenne de 12 s.t./jour dans les années 1620, soit 162 l.t./an.

⁴¹⁷ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 219, 18 mars 1635

⁴¹⁸ Micheline BAULANT, *op. cit.*, p. 483

Mr de (Lyons ?) joueur d'orgues a présenté sa requête verbale afin que ses gaiges luy soient continuez jusques à deux cens livres par an. Ce qui lui a esté accordé à la charge qu'il jouera des orgues en ladite église les festes d'apostres et dimanches des advans par augmentation.⁴¹⁹

Ce qui indique que, dans certaines paroisses, il était loin d'y avoir de l'orgue à toutes les fêtes d'obligation. À St-Jacques-de-la-Boucherie, une des paroisses les plus généreuses, l'organiste touchait, en 1643, en tout 600 l.t. de gages (dont 400 de la part de la fabrique et 200 de diverses confréries) plus la jouissance d'un logement valant 300 l.t. de loyer⁴²⁰, alors que le salaire ouvrier s'établissait à environ 200 l.t. par an dans ces années-là⁴²¹. Mais surtout, il fallait faire construire l'orgue et l'entretenir. À St-Jacques-de-la-Boucherie, il semble y avoir eu un orgue dès le XV^e siècle, mais on le fit refaire en 1589 pour 700 écus, une somme importante correspondant à 2100 l.t.⁴²²

Le coût d'entretien n'était pas négligeable non plus, et à la différence du cas de St-Jacques-de-la-Boucherie, il semble que celui-ci n'incombait pas toujours aux organistes. À Ste-Opportune, en 1605, on passe un contrat de 270 l.t. avec un artisan spécialisé afin de réparer les orgues, qui devaient être endommagée, puisqu'il faut les « *remectre en en bon estat et y faire travailler incessamment et le plus tost qu'il se pourra.* »⁴²³. Ce coût était souvent difficile à assumer pour les petites fabriques. À St-Germain-le-Vieux, en 1611, un marguillier se plaint que cela fait 7 ans qu'il faut réparer l'orgue et qu'on ne l'a pas touché depuis 5 ans⁴²⁴. St-Étienne-du-Mont, en raison de sa reconstruction qui s'étala entre les XVI^e-XVII^e siècles, fut une des dernières paroisses à se doter d'un orgue à notre période. En 1624, il n'y en avait toujours pas, et les marguilliers, qui le jugent nécessaire, font faire un devis et des dessins par des artisans. Mais l'assemblée décide de renvoyer la chose à plus tard, « *après que l'on aura remédié à ce qui est plus important et nécessaire* »⁴²⁵. Tout le monde ne ressentait donc pas le besoin de disposer d'un orgue. Six ans plus tard, en juillet 1630, on décide de faire réaliser les orgues si jamais un procès qui implique la fabrique au sujet du cimetière est « *vuidé* » d'ici Noël⁴²⁶ et finalement on passe contrat avec des ouvriers en

⁴¹⁹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 222, 28 décembre 1636

⁴²⁰ Philippe PICONE, « Un remarquable foyer musical de l'époque baroque : la paroisse Saint-Jacques-de-la-Boucherie à Paris », *Ad Limina*, Vol. 4, N. 4, 2013, p. 239

⁴²¹ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. Salaire journalier autour de 15 s.t./jour.

⁴²² Philippe PICONE, *art. cit.*, p. 237

⁴²³ LL875, Ste-Opportune, f. 78, 3 juillet 1605

⁴²⁴ LL733, St-Germain-le-Vieux, f.1-2, 29 mai 1611

⁴²⁵ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 192 12 mai 1624

⁴²⁶ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 206, juillet 1630

décembre⁴²⁷. Je n'ai pas trouvé le coût de la construction. L'orgue fut visiblement réalisé par un certain Pescheux, dont l'ouvrage fut approuvé par une expertise de travail fini en juillet 1636, et qui obtint un bonus de 200 l.t. à condition d'entretenir l'orgue pendant deux ans⁴²⁸.

On voit donc que la mise en œuvre du culte et de la liturgie dans les paroisses parisiennes de la seconde moitié XVI^e-première moitié XVII^e siècle supposait l'organisation de toute une économie – et ce, tout simplement, parce que le culte impliquait la disposition et le maniement d'une grande quantité d'objets précieux, mais aussi l'organisation d'un espace rituel. À une échelle encore plus importante, cependant, c'est toute l'économie de la construction des lieux de culte qui entre dans l'économie du rite. C'est ce à quoi s'attache la sous-partie qui suit.

⁴²⁷ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 207-208, 15 décembre 1630

⁴²⁸ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 221 27 juillet 1636

I. B. Les lieux de l'économie du rite : l'église paroissiale dans le tissu urbain

Il n'y a pas que les objets du culte qui impliquent une économie. Les lieux du culte, en effet, supposent des investissements encore plus importants et étalés sur des périodes de temps très longues. Mais considérer l'espace de l'église dans ce qu'il a d'économique, c'est aussi constater, assez trivialement, qu'il est traversé par l'économie quotidienne de son quartier, si l'on entend par là tous les petits échanges et les petites transactions du jour le jour qui émaillent la vie des habitants. Après avoir présenté rapidement la répartition des églises paroissiales dans la ville de Paris, je donne donc quelques exemples suggestifs de la manière dont l'église est traversée par l'économie du quartier, puis je passe au cœur du chapitre, à savoir comment la croissance démographique motive la croissance du bâti et des surfaces ecclésiastiques dans le cadre de notre période.

Répartition des églises paroissiales parisiennes

La pratique religieuse de l'époque moderne, dans le cas du catholicisme, se faisait d'abord dans le cadre de la paroisse. Une paroisse, c'était essentiellement un quartier et une église avec un curé. Le plan des paroisses parisiennes par Jean Junié, dressé en 1786⁴²⁹, nous permet de connaître de manière synthétique les différents ressorts paroissiaux, inscrits dans une morphologie urbaine qui, pour les quartiers du centre, était directement issue du Moyen Âge. Les cartes suivantes, réalisées à partir du plan Junié, donnent une vision simplifiée des différentes paroisses parisiennes entre 1580 et 1650. Les cas particuliers sont ceux de St-Louis-en-l'Île, St-Roch, St-Jacques-du-Haut-Pas et Ste-Madeleine, qui apparaissent dans les premières décennies du XVII^e siècle, et de certaines paroisses appartenant à la banlieue au Moyen Âge qui finissent par être intégrées à la ville du fait de l'expansion urbaine.

⁴²⁹ *Plan des paroisses de Paris avec la distinction des parties éparses qui en dépendent*, 1786, consultable sur Gallica.

Rive gauche	Île de la Cité	Rive droite
Saint-Séverin	Saint-Barthélémy	Saint-Germain-l'Auxerrois
Saint-André-des-Arts	Saint-Denis-de-la-Chartre	Saint-Eustache
Saint-Côme	Saint-Pierre-des-Arcis	Saint-Sauveur
Saint-Benoît-le-Bétourné	Sainte-Croix	Saint-Leu-Saint-Gilles
Saint-Hilaire	Saint-Martial	Saints-Innocents
Saint-Nicolas-du-Chardonnet	Saint-Germain-le-Vieux	Sainte-Opportune
Saint-Étienne-du-Mont	Sainte-Madeleine-en-la-Cité	Saint-Paul
	Saint-Landry	Saint-Josse
	Saint-Pierre-aux-Bœufs	Saint-Nicolas-des-Champs
	Sainte-Marine	Saint-Merry
	Saint-Christophe	Saint-Jacques-de-la-Boucherie
	Sainte-Geneviève-des-Ardents	Saint-Jean-en-Grève
	Saint-Jean-le-Rond	Saint-Gervais
Intégrations d'églises de banlieue entre 1580 et 1650		
Saint-Sulpice		Saint-Laurent
Saint-Médard		
Saint-Marcel		
Saint-Hippolyte		
Créations de paroisses entre 1580 et 1650		
Saint-Jacques-du-Haut-Pas (1633)	Saint-Louis-en-l'Île (1623)	Saint-Roch (1633)
		Ste-Madeleine (1639)

Tableau 2. Les paroisses parisiennes entre 1580 et 1650.

On compte donc 38 paroisses urbaines et suburbaines au début de la période⁴³⁰, 41 à la fin. Le mouvement d'expansion se poursuivra pour atteindre 52 paroisses en 1791. C'est néanmoins une définition surtout juridique, qui définit une paroisse par la présence d'un curé. Or il existe de nombreuses églises desservies par des prêtres qui ne sont pas considérées légalement comme des paroisses, mais sont plus grandes que d'autres qui possèdent ce statut. Le droit de patronage (c'est-à-dire de nommer les curés) échappait en grande partie à l'évêque de Paris dans la ville même. De plus, l'urbanisme parisien se caractérise depuis le Moyen Âge par la présence d'abbayes originellement rurales qui sont progressivement absorbées par le tissu urbain : Sainte-Geneviève, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Victor sur la Rive gauche (auxquelles on peut ajouter la Chartreuse et les Mathurins⁴³¹) et Saint-Magloire ou Saint-Martin-des-Champs sur la Rive droite. Certaines conservent un droit de patronage ou de

⁴³⁰ René PILLORGET, *Paris sous les premiers Bourbons, 1594-1661*, « Nouvelle histoire de Paris », Paris, Hachette, 1988, p. 86, donne 32 paroisses urbaines et 8 paroisses de faubourgs. Pour ma part, je n'ai pas comptabilisé Notre-Dame-des-Champs au sud de la Rive gauche, trop éloignée pour notre période me semble-t-il, ni Ste-Marguerite, au faubourg St-Antoine, qui ne devient paroisse qu'au début du XVIII^e. Mais il est vrai que dans ces zones grises entre le rural et l'urbain, certaines chapelles peuvent jouer de fait un rôle paroissial sans l'être juridiquement.

⁴³¹ Preston M. PERLUSS, « Monastic Landed Wealth in Eighteenth Century Paris Monastic Landed Wealth in Late Eighteenth Century Paris : Principal Traits and Major Issues », in Maarten VAN DIJCK, Jan DE MAEYER, Jeffrey TYSENS, Jimmy KOPPEN (eds), *The Economics of Providence, op. cit.*, pp. 7-8

collation sur les paroisses attenantes, dont elles exerçaient souvent la fonction avant leur création : Sainte-Geneviève sur Saint-Étienne-du-Mont et Saint-Médard, Saint-Germain-des-Prés sur Saint-Sulpice – cas extrême d’une paroisse qui bénéficie de l’exemption de l’abbaye-mère et se retrouve donc indépendante non seulement à l’égard de l’évêque mais même de l’Église gallicane. De manière générale, du fait du grand nombre de patrons ecclésiastiques, sur la quarantaine de paroisses parisiennes l’évêque ne nommait que 5,5, puis 8,5 curés⁴³². Inversement, les moines peuvent se considérer comme paroissien d’une certaine église, comme les chartreux du Faubourg-Saint-Jacques avec St-Séverin⁴³³.

Il y avait également un assez grand nombre de chapitres – c’est-à-dire de corps de chanoines – dans les églises parisiennes, ce qui faisaient de certaines à la fois des églises paroissiales et collégiales. Le plus puissant chapitre (aussi appelé « l’Église de Paris ») était naturellement celui de Notre-Dame, archétype des « gras chanoynes » dont parle Villon⁴³⁴, suivi de celui de St-Germain-l’Auxerrois⁴³⁵. Mais cette cohabitation existait aussi dans des églises beaucoup plus petites, comme Ste-Opportune par exemple. Elle n’allait pas toujours sans frictions⁴³⁶. À Ste-Opportune, les bisbilles entre les chanoines d’un côté, et les paroissiens et leurs prêtres de l’autre, donnaient lieu à des scènes cocasses. Le jour de Pâques

⁴³² Voir Vladimir ANGELO, *op. cit.*, tableau 1, pp. 28-29. Le curé de St-Eustache était alternativement nommé par l’évêque et le chapitre de St-Germain-l’Auxerrois. Sur la dimension institutionnelle et cléricale de l’organisation paroissiale parisienne, je renvoie à la première partie du même ouvrage.

⁴³³ On apprend ainsi qu’en 1655 les chartreux ont célébré un service funéraire pour le défunt curé de St-Séverin auquel ont assisté le nouveau curé, le vicaire, les marguilliers et certains anciens marguilliers, le solliciteur des affaires de la fabrique et les quatre bedeaux et serviteurs de la paroisse « *avec leurs robes et baguettes* ». Le prieur des chartreux a tenu à préciser que les religieux se considèrent toujours paroissiens de St-Séverin (LL924, St-Séverin, p. 326, 21 avril 1655.) Le monastère était en effet situé sur une exclave du ressort de St-Séverin, juste au sud de l’actuel Jardin du Luxembourg. De même, en 1658, c’est sur le ressort de la paroisse que le séminaire des oratoriens (qui deviendrait la pépinière du jansénisme, voir à ce sujet Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998) a été fondé – il ne dépendait donc pas de St-Jacques-du-Haut-Pas, juste en face – et le fondateur de la maison est « *venu faire les devoirs de paroissien au jour de Pasques dernier, et présenté le pain bény* ». On décide d’aller au séminaire des oratoriens en procession avec le St-Sacrement le jour de la petite Fête Dieu, à la place d’aller aux Chartreux. On partira à 7 heures du matin, et le prédicateur sera prié d’en informer les paroissiens. Cette décision de procession s’est visiblement faite sans que le curé/grand vicaire soit présent (LL924, St-Séverin, p. 354, 23 juin 1658.)

⁴³⁴ Au XVIII^e siècle, on a ainsi mention d’un chanoine possédant un service à thé en porcelaine du Japon, voir Annik PARDAILHÉ-GALABRUN, « L’habitat et le cadre de vie des prêtres à Paris au XVIII^e siècle », In: *Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest*. Tome 94, numéro 4, 1987, « Clercs et changement matériel travail et cadre de vie (XVe-XXe siècles) », Colloque du Centre d’Histoire religieuse université de Rennes 2 (11-12 juin 1987), p. 516.

⁴³⁵ Voir à son sujet, pour la période juste antérieure à la nôtre, Anne MASSONI, *La Collégiale Saint-Germain l’Auxerrois de Paris (1380-1510)*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2009.

⁴³⁶ Bruno RESTIF, « Les paroisses desservies dans les églises cathédrales et collégiales : enjeux, concurrence et conflits (XVI^e-XVIII^e siècle) », in Anne BONZON, Philippe GUIGNET et Marc VENARD (dir.), *La paroisse urbaine. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, 2014, pp. 183-198.

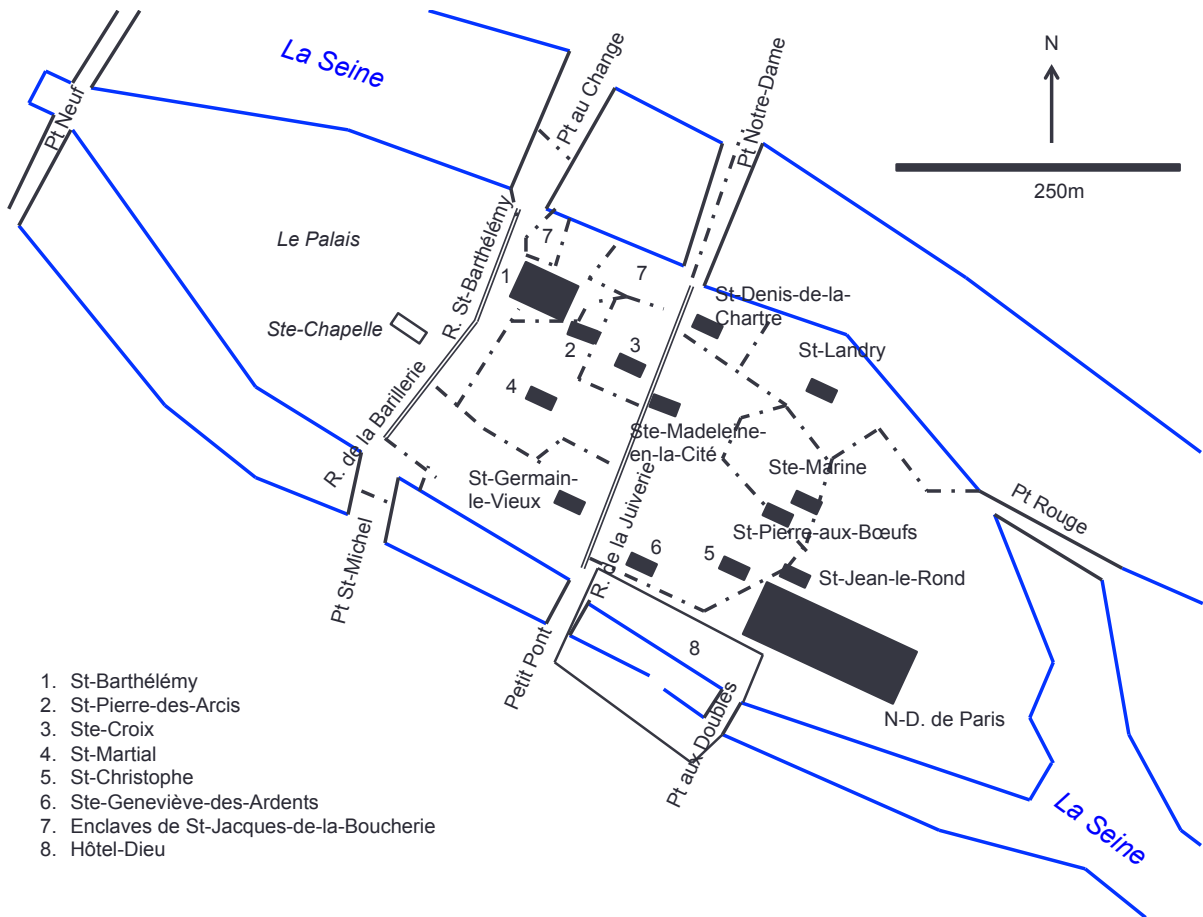
1624, à sept heures du soir, les chanoines ont chanté un salut, « *et par ce moien empeschèrent que le salut du saint sacrement qui se célèbre en la paroisse ledit jour fût chanté* ». Pour ne pas laisser impuni ce « *trouble et empeschement* », les marguilliers les font « *assigner en complainte pour réparer le trouble fait par eulx en la possession immémoriale de l'œuvre de faire chanter et célébrer ledit salut anuellement le jour de Pasques à sept heures du soir* ». On veut des dommages et intérêts et une amende « *pour le scandal fait par lesdits chanoynes* »⁴³⁷. On apprend que quelques mois plus tard, les chanoines ont visiblement récidivé à la fête de Ste-Opportune et que, condamnés, ils ont « *démoli* » l'ordonnance du Prévôt de Paris (qui devait avoir été gravée sur une plaque de pierre) ce qui est cause d'un autre procès. On leur réclame également les 40 s.t. annuels qu'on leur déboursait pour le pain et le vin du salut des samedis. On leur réclame aussi les « *petites boutique qui sont contre la chappelle de paroisse* », probablement contre le mur extérieur de l'église, que les chanoines devaient louer à leur profit⁴³⁸. Ces chanoines de Ste-Opportune n'avaient peur de rien. En 1631, l'un d'entre eux arrache sa chape au chapelain afin de pouvoir siéger au chœur contre la volonté du curé le jour de la Fête-Dieu. Le lendemain, alors que le curé veut déplacer le Saint-Sacrement pour célébrer un salut, un autre chanoine, « *par force et violence avec scandal* » s'efforce de lui arracher son chaperon de bachelier. De même, le jour de la Trinité à 19 heures, les chanoines se sont emparés des ornements et ont célébré un salut extraordinaire, en empêchant un salut fondé de manière régulière, comme en 1624. Les paroissiens rappellent qu'il y a déjà un procès en cours pour les conflits à Pâques. L'enjeu est de faire reconnaître que les marguilliers sont « *en la possession et jouissance de faire dire et célébrer les saluts* » et que les prêtres habitués ont le droit de porter la chape. Ils sont prêts à poursuivre de nouveau les chanoines⁴³⁹. Bref, la situation institutionnelle compliquée des églises parisiennes n'étaient pas plus évidente pour les contemporains que pour nous.

Sur le terrain, cette quarantaine de paroisses parisiennes accusent une extrême diversité, en raison de l'histoire et de la géographie urbaines. J'ai proposé des représentations simplifiées des ressorts paroissiaux à partir du plan Junié.

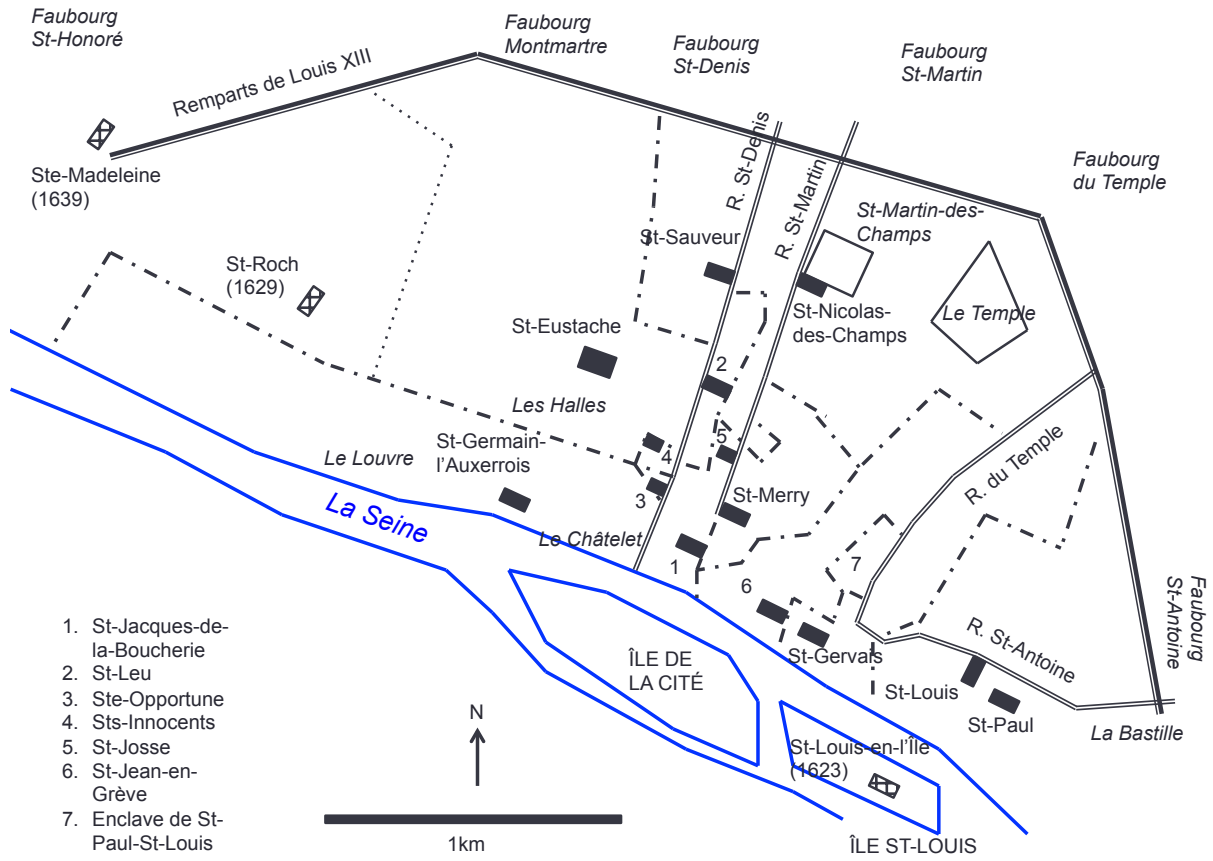
⁴³⁷ LL875, Ste-Opportune, f. 129-130, 4 avril 1624

⁴³⁸ LL875, Ste-Opportune, f. 133-134, 24 novembre 1624

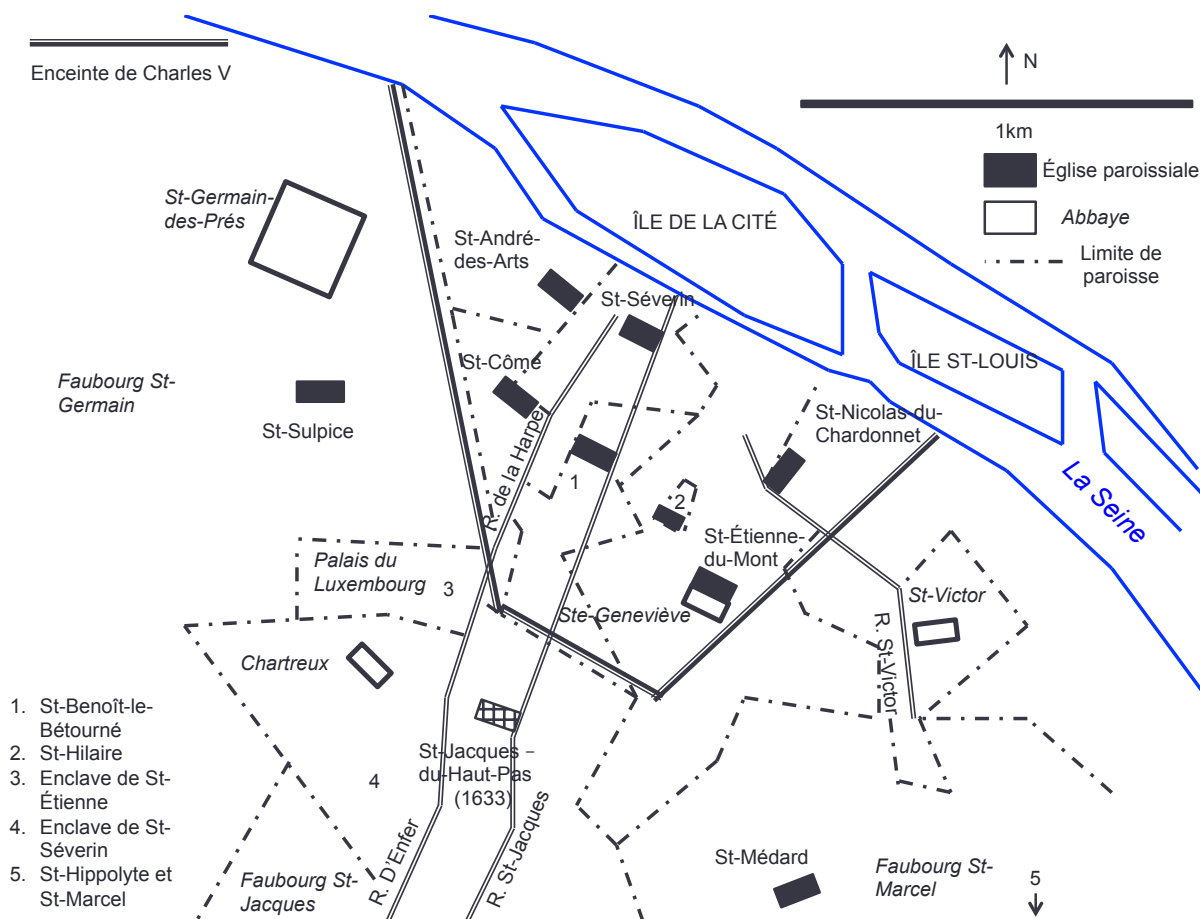
⁴³⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 177, 22 juin 1631



Carte 3. Les paroisses de la Cité (1580-1650)



Carte 4. Les paroisses de la Rive droite (1580-1650)



Carte 5. Les paroisses de la Rive gauche (1580-1650)

Un des traits les plus frappants de la géographie paroissiale parisienne est bien sûr la grande concentration de petites paroisses sur l'Île-de-la-Cité, cœur historique de la capitale. Elles restèrent de très petites églises, dont un certain nombre furent détruites dès le XVIII^e siècle au cours du réaménagement partiel de l'Île-de-la-Cité⁴⁴⁰. La plus minuscule est probablement Ste-Marine, qui comptait 150 habitants seulement au XIII^e siècle⁴⁴¹, et probablement le même nombre dans notre période, parce qu'on ne voit pas comment son ressort aurait pu se densifier davantage. Sur la Rive droite, l'emplacement des églises (concentrées autour de l'hyper-centre et des axes St-Denis et St-Martin) et la forme des ressorts paroissiaux (qui partent du centre et s'étendent dans toutes les directions vers les

⁴⁴⁰ L'hygiéniste Pierre Patte écrivait même, en 1767 : « À l'exception de Notre-Dame qui resteroit paroisse de la Cité, & du bâtiment des Enfants-Trouvés, il n'y auroit rien à épargner dans ce quartier ». Cité dans Youri CARBONNIER, « La monarchie et l'urbanisme parisien au siècle des Lumières. Grands projets et faiblesse du pouvoir », *Histoire urbaine*, 2009/1 (n° 24), pp. 33-46. On ne suivit bien sûr pas des options aussi radicales.

⁴⁴¹ Adrien FRIEDMANN, *Paris, ses rues, ses paroisses du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, Plon, 1959, p. 392

remparts) retracent assez bien le processus d'extension urbaine. Quant à la Rive gauche, dont le périmètre plus restreint est très marqué par la prégnance des collèges universitaires, il ne faut pas oublier qu'une bonne partie de ses faubourgs, dominés par les propriétés monastiques, étaient constituées de jardins maraîchers⁴⁴². Ceux-ci existaient d'ailleurs également intramuros, et étaient à l'origine d'une production non négligeable⁴⁴³.

L'église paroissiale dans l'économie de son quartier

L'église participe d'abord à l'économie du quartier sur un registre un peu particulier, celui des quêtes. De ce point de vue, l'affluence des fidèles à l'église peut-être considérée comme une opportunité d'accéder à des ressources économiques pour les quêteurs. C'est peut-être, d'ailleurs, une dimension de la *moral economy*⁴⁴⁴ qui n'a pas été beaucoup soulignée : de la même manière que la « morale » pouvait (et peut toujours) réguler certains prix, elle constitue aussi en tant que telle une sorte de secteur économique.

Pour commencer, c'était naturellement la fabrique qui pouvait solliciter la générosité des paroissiens en organisant des quêtes ou en installant des troncs à aumônes. Celle de St-Étienne-du-Mont y recourut par exemple en 1613 pour financer la maçonnerie du portail (en anticipant que ce ne serait pas forcément très fructueux...)⁴⁴⁵ ou des tapisseries en 1645, en demandant au prédicateur et au clerc qui faisait le prône de « *convocquer les parroissiens d'estendre leurs libéralitez* »⁴⁴⁶. Au-delà de l'espace de l'église, les marguilliers pouvaient également aller quêter dans le ressort de la paroisse, ce qui semble avoir été au départ « *la*

⁴⁴² Voir par exemple le parchemin Arch. nat., S 4683, n°2, 1539, reproduit en ouverture d'Étienne HAMON, *Une capitale flamboyante. La création monumentale à Paris autour de 1500*, Paris, Picard, 2011, p. 17, pl. XII. On constate qu'une rive du quartier des Gobelins est urbanisée et bordée de maisons à étages qui donnent sur la rivière, tandis que l'autre est répartie en petits jardins maraîchers ceints de murs, de murets ou de haies en fascines et séparés par des « fossés » remplis d'eau, qui devaient jouer le rôle de canaux. Ces jardins étaient, d'après ce qu'indique le plan, exploités par des religieuses. Ils jouaient probablement, avec d'autres du même genre, un rôle important dans l'approvisionnement de la ville en produits maraîchers.

⁴⁴³ Reynald ABAD, *Le grand marché. L'approvisionnement alimentaire de Paris sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 2002, p. 87

⁴⁴⁴ D'après l'expression célèbre d'E. P. THOMPSON, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past & Present*, 50, 1971, pp. 76-136.

⁴⁴⁵ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 166, 25 août 1613 : « *et si par ladite queste il se trouve peu de chose, y sera advisé...* »

⁴⁴⁶ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 267, 17 décembre 1645

manière accoustumée »⁴⁴⁷. Les exemples que j'ai trouvés concernent tous St-Étienne-du-Mont, où la charge des bâtiments tendait les ressources financières de la fabrique. Ainsi, en 1584, « avoir eu l'opinion de tous les assistans a esté dellibéré que de demain en quinze jours on fera queste par la paroisse pour souvenir audit bastiment. »⁴⁴⁸ Plus tard, la chose se mit apparemment à nécessiter une autorisation du Parlement de Paris. En 1630, la fabrique de St-Étienne-du-Mont obtint un arrêt « sur le règlement et établissement nécessaire pour faire la queste par ladicte paroisse » et procéda au découpage du territoire paroissial en trois départements pour faire la quête, avec pour chacun deux préposés (un homme de la robe et un du négoce)⁴⁴⁹. C'était parfois « les dames de la paroisse » escortées du bedeau qui allaient faire la quête dans le quartier⁴⁵⁰.

Le produit des dons et quêtes représentait également une proportion non négligeable des revenus des curés, des prêtres, des employés et de diverses confréries. L'église de St-Jacques-de-la-Boucherie avait fini par en être complètement saturée le jour de Pâques à la toute fin du XV^e siècle :

Pour obvier au grant bruit et empeschement que font ceulx qui questent le jour de pasques parmy l'église parrochiale saint Jacques de la boucherie à paris, lesquels troublent le divin service et la dévociion des gens tellement qu'on ne se peut si bien disposer de sa conscience ne recevoir si dévotement et dignement son créateur comme se faire se doit et que l'on feroit n'estoit le bruit et empeschement desdicts questeurs, A esté délibéré, advisé et accordé par monsieur le curé et les marguilliers de ladicte église, Que doresnavant l'on ne questera plus ledict jour de pasques par icelle église mais seront les questeurs tous de ranc en ung lieu apart acousté et devant la table où l'on commuyné, pour moins troubler et empescher la dévociion des gens que faire ce pourra, et ainsi qu'il s'ensuit :

- Le curé aura deux questeurs pour amasser ses offrandes aux autelz des basses messes et au lieu ordonné sans demander ne quester par l'église.
- L'œuvre aura ses tables ordinaires et ung questeur avec les autres au lieu ordonné.
- Les clerics auront aussi leurs tables et ung questeur.

⁴⁴⁷ « Sur aultre proposition faicte par lesdictz sieurs marguilliers sy l'on feroit queste par les maisons en la manière accoustumée ou bien sy on déclarera au prosne que chacun se cottize par moys à donner ce qu'il voudra pour lesdictz bastimens. A esté advisé qu'il sera publié au prosne que chacun des parroissiens offre sa dévotion par chacun moys à l'exemple d'aultres parroisses de la ville. » (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 173, 15 janvier 1617)

⁴⁴⁸ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 135, 26 février 1584. De même en 1621, quête « générale par toute la paroisse » le lendemain de Pâques pour continuer les bâtiments (*id.*, f. 184, 6 janvier 1621).

⁴⁴⁹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 205, 14 avril 1630

⁴⁵⁰ Le règlement du bedeau nous apprend que : « Item sera tenu assister et conduire lesdictz sieurs marguilliers et dames de la paroisse lors qu'ilz feront quelques questes générales pour icelle église, ou pour les prédications. » (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 251-252, 19 juillet 1642)

- Le clerc des sermons ung questeur.
 - Le serviteur de l'église [...?] ung autre.
 - La confrairie du saint sacrement ung autre.
 - La confrairie St Jacques et saint christophe ung autre.
 - La confrairie saint sébastien ung autre.
 - La confrairie saint nicolas ung autre.
 - La confrairie saint bernard ung autre.
 - La confrairie sainte Anne ung autre.
 - Le luminaire nostre dame ung autre⁴⁵¹.
 - Saint Jacques du hault pas ung autre.
 - Les malades véroleux pour fournir à leur [... ?] ung autre.
- Tous se tiendront de ranc au lieu ordonné⁴⁵².

Cela faisait tout de même 15 quêteurs en tout le jour de Pâques. On voit bien que la « rationalisation » de cette économie du don implique l'établissement de droits de quêter pour les uns et les autres et suppose une forme de concurrence pour accéder aux aumônes des fidèles. Presque un siècle et demi plus tard, à St-Séverin, les jours de fête étaient également l'occasion de quêtes bruyantes au moment de la communion :

Sur ce qui a esté remonstré qu'ès jours des festes sollemnelles le grand nombre des questes qui se font soubz les charniers durant l'administration de la communion, pour la fabrique et par les enfans de chœur et serviteurs de ladicté Église apporte un grand bruict et confusion, interrompt la dévotion des assistants, et retarde le passage et sortie de ceux qui ont communié ; mesme est cause que l'église ne receoit le service ordinaire et nécessaire desdicts enfans de chœur et serviteurs de l'église tandis qu'ilz s'occupent ausdictes questes.

On décide d'appliquer les règlements qui proscrivent précisément cela. On mettra seulement deux bassins pour les offrandes à la paroisse

sans inviter ni exhorter les assistans à donner aucune chose, non pas mesme le jour de pasques pour le vin d'après la communion. Et sera prié Mr le curé d'ordonner et faire observer le semblable par celui qu'il a accoustumé de commettre ausdictes festes sollemnelles, horsmis le jour de pasques, pour la distribution du vin d'après la communion. Et de ne faire faire aucune queste soubz ledict charnier audict jour de Pasques pour le cierge bénist soubz les offres qui luy seront faictes de fournir

⁴⁵¹ On a déjà parlé de la pratique consistant à faire brûler en permanence une lampe devant une image mariale. À St-Séverin, deux vieilles fondations y étaient consacrées : une remontant à 1270, due à Estienne de Limoges et sa femme Jeanne, et une autre de 1462, due à Pierre de Toucy (LL938bis, Martyrologe de St-Séverin, 1637, pp. 9-10.

⁴⁵² LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 2, 16 avril 1499

aux despens de la fabricque ledict cierge de pasques et le vin nécessaire pour présenter à ceux qui ont communié en toutes les festes sollemnelles.⁴⁵³

Comme on le voit, les employés de la fabrique, y compris les enfants de chœur, ne se privaient pas de faire pression sur les paroissiens afin de se faire donner de l'argent. À St-Séverin, on dut interdire aux divers serviteurs de la fabrique de quêter en-dehors de Pâques, notamment lorsqu'il y avait des fiançailles et baptêmes⁴⁵⁴. En 1661, on établit une limite de 5 quêtes les dimanches dans l'église : pour les pauvres du grand bureau, pour les pauvres honteux, pour la fabrique, et deux autres selon la nécessité présente. En plus, les quêtes extraordinaires sont limitées à une par jour⁴⁵⁵.

Un autre enjeu pour les marguilliers était de s'assurer du contrôle des confréries, par exemple en taxant la moitié du produit de leurs quêtes au profit de la fabrique, comme on le faisait à St-Étienne-du-Mont en 1580, où il est question de défendre au bedeau d'une confrérie de continuer ses quêtes s'il persiste à ne pas vouloir accepter ce prélèvement⁴⁵⁶. Parfois, c'était d'autres institutions religieuses qui entraient en concurrence avec la fabrique. La chose arriva notamment avec les Filles pénitentes, un ordre fondé à la toute fin du XV^e siècle suivant la règle augustine et recrutant à l'origine, comme son nom l'indique, d'anciennes prostituées. En 1572, elles avaient été transférées par Catherine de Médicis de l'Hôtel d'Orléans à la maison des religieux de St-Magloire, rue St-Denis⁴⁵⁷. Il ne faut pas confondre les Filles pénitentes avec les Madelonnettes, c'est-à-dire les prostituées pensionnaires (au début du XVII^e siècle) puis surtout détenues (au XVIII^e⁴⁵⁸) au couvent des Madelonnettes, rue des Fontaines-du-Temple, fondé par un marchand de vin et la marquise de Maignelay dans les années 1620⁴⁵⁹ – confusion d'autant plus facile que dans la plupart des villes françaises, les « Pénitentes » désignaient (surtout au XVIII^e siècle) des détenues

⁴⁵³ LL924, St-Séverin, pp. 152-153, 20 décembre 1636

⁴⁵⁴ LL924, St-Séverin, pp. 102-107, années 1620

⁴⁵⁵ LL924, St-Séverin, pp. 385-388, 14 mai 1661

⁴⁵⁶ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 121-122, 10 août 1580

⁴⁵⁷ Camille PITON, *Histoire de Paris. Topographie, mœurs, usages, origines de la haute bourgeoisie parisienne. Le Quartier des Halles*, Paris, J. Rothschild, 1891, pp. 60-61

⁴⁵⁸ D'après Erica-Marie BENABOU, *La Prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 1987, p. 92, 165 femmes étaient enfermées au Madelonnettes de Paris dans les années 1720.

⁴⁵⁹ Robert de Montry, dévot marchand de vin, commença par céder aux premières « repenties » une maison qu'il possédait au Faubourg-Saint-Germain en 1618, puis Marguerite-Claude de Gondi, marquise de Maignelay, acheta en 1620 une vaste maison rue des Fontaines-du-Temple et leur légua de plus 101 600 l.t. dans son testament, voir Jean-Baptiste-Étienne PASCAL, *op. cit.*, pp. 130-131.

similaires aux Madelonnettes parisiennes⁴⁶⁰. Il n'y a pas de signe que les Filles pénitentes parisiennes aient joué un semblable rôle de répression/régulation⁴⁶¹ de la prostitution de la part des autorités et de la société civiles⁴⁶². Elles étaient censées avoir été réformées en 1616 par Marie Alvequin, qui avait participé à la réforme de l'abbaye de Montmartre⁴⁶³. Si, comme dans la plupart des cas de réforme monastique ou conventuelle féminine, celle-ci avait fait du rétablissement de la clôture un objectif crucial à St-Magloire, il faut croire qu'il n'était pas encore rempli fin 1616-début 1617, car nous voyons les Filles repenties quêter dans les églises parisiennes et se disputer avec les fabriques. Les Filles pénitentes poursuivent ainsi les marguilliers de St-Pierre-des-Arcis devant le Parlement afin d'établir leur droit de « *se quester* » dans l'église toute l'année. On prétend du côté de la paroisse qu'il n'est pas raisonnable qu'elles le fassent en-dehors du Carême⁴⁶⁴. Il y a également procès devant le Parlement de Paris avec les marguilliers de St-Étienne-du-Mont, mais le problème se pose de manière presque inverse :

Et pour le regard de l'instance pendant en la court de parlement contre les religieuses filles pénitentes pour quester en ladicte église pendant le Caresme ; a esté advisé sur la proposition de l'appointement présenté par ledict Goislard procureur en ladicte église, qu'il sera accordé ausdictes religieuses de quester à tel jour de l'année que bon leur semblera hors mis le temps du Caresme à cause de la consession du [...] octroyé à ladicte église par Mr l'évesque de Paris et en sera passé par ledict Goislard tel appointement que besoing sera.⁴⁶⁵

Il est probable que le Carême, temps de pénitence, ait été une période particulièrement lucrative pour les quêtes, d'où la rivalité qui éclate à St-Étienne-du-Mont – alors que, à St-Pierre-des-Arcis, on a pu estimer que puisqu'elles profitaient déjà des importantes retombées

⁴⁶⁰ Gwénaél MURPHY, « Prostituées et pénitentes (Poitiers et La Rochelle au XVIII^e siècle) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 17 | 2003, pp. 87-99

⁴⁶¹ Pas plus qu'aujourd'hui, les autorités civiles ne semblaient avoir eu l'intention d'éradiquer complètement la prostitution. Gwénaél MURPHY, *art. cit.*, indique que la détention chez les Dames Blanches ou les Pénitentes peut servir aux autorités pour mettre en quarantaine les prostituées suspectes de syphilis, puis de lieu de détention indéfinie pour celles qui s'avèrent contaminées.

⁴⁶² Au-delà des autorités royales ou municipales, les dévots de la Compagnie du Saint-Sacrement et des AA furent également très actifs dans l'enfermement (sans procès) de prostituées dans les hôpitaux généraux, voir Jean-Pierre GUTTON, *Dévots et société au XVII^e siècle. Construire le ciel sur la terre*, Paris, Belin, 2004, pp. 141-142. Au contraire des Madelonnettes, les Filles repenties semblent être devenues, grâce à leurs relations, un endroit prisé du monde dévot parisien.

⁴⁶³ Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. 2 : *L'invasion mystique*, Paris, Bloud & Gay, 1916, pp. 455-456

⁴⁶⁴ LL912 St-Pierre-des-Arcis, p. 21, 10 décembre 1616

⁴⁶⁵ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 173 15 janvier 1617

du Carême, il était abusif que les Filles repenties s'octroient celles du reste de l'année. Toujours est-il que l'affaire donne matière à procès sur les « droits » des uns et des autres, comme dans un contentieux commercial ou corporatif, et que cela remonte jusqu'au Parlement de Paris.

Au-delà des fabriques, prêtres et employés de l'église, des confréries et des institutions religieuses autres que les paroisses, le dernier groupe de gens qui cherchait à tirer des revenus en quêtant dans les églises parisiennes était bien sûr « les pauvres » – sous-entendus mendiants⁴⁶⁶ : les gens miséreux et/ou âgés et/ou malades physiques et/ou malades mentaux qui la plupart du temps n'avaient pas de domicile fixe et mendiaient dans l'espace public, à la différence des « pauvres honteux »⁴⁶⁷. La réalité sociale de la pauvreté dans les villes de l'époque moderne est bien sûr aussi complexe qu'aujourd'hui⁴⁶⁸, et à mon sens les pauvres honteux désignaient surtout, dans les sources parisiennes du XVI^e-XVII^e siècle, la catégorie très large des pauvres invisibles secourus à domicile (sans qu'ils soient nécessairement des déclassés pour qui le travail manuel serait déshonorant⁴⁶⁹) ce pour quoi chaque paroisse tenait

⁴⁶⁶ Les « pauvres mendiants », dénomination qui n'était pas *a priori* négative, étaient également distingués des « vagabonds et gens sans aveu » dans l'édit de 1656 instituant l'Hôpital général, voir Jacques DEPAUW, « Pauvres, pauvres mendiants, mendiants valides ou vagabonds ? Les hésitations de la législation royale », In: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 21, N°3, Juillet-septembre 1974, p. 402.

⁴⁶⁷ Les pauvres vagabonds suscitaient beaucoup plus de crainte et de répression que les pauvres honteux, mieux intégrés socialement, voir Jean-Claude PERROT « Note sur deux sources de l'histoire de la mendicité au XVIII^e siècle », *L'Actualité de l'histoire*, no. 27, 1959, pp. 12–14. D'après Giovanni RICCI, « Naissance du pauvre honteux : entre l'histoire des idées et l'histoire sociale », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 38^e année, N. 1, 1983. pp. 158-177, la « doctrine théologique » du pauvre honteux a commencé à se développer dans l'Antiquité tardive pour se fixer au XIII^e siècle.

⁴⁶⁸ D'après Laurence FONTAINE, « Une histoire de la pauvreté et des stratégies de survie », *Regards croisés sur l'économie*, 2008/2 (n° 4), p. 54-61, les historiens distinguent trois types de pauvres : les « structurels » (infirmes, vieillards), les « conjoncturels » (travailleurs qui ne peuvent plus subvenir à leurs besoins lors des crises) et les « pauvres honteux » (ceux qui ne peuvent tenir leur rang et à qui leur état social d'origine interdit le travail manuel). Entre le XV^e et le XVIII^e siècle, il y aurait, dans les villes européennes, un premier cercle de pauvres « structurels » (4-8% des gens), un second cercle de pauvres « conjoncturels » (20% des gens) et un troisième cercle de précaires comprenant les petits métiers, les veuves, les filles célibataires sans métier défini, etc., qui tombent sous le seuil de subsistance en cas de crise ou de difficulté familiale ; ce qui donnerait jusqu'à 50-70% de foyers citadins pouvant entrer dans la pauvreté en cas de crise. En ce qui nous concerne, il ne faut pas oublier que les employés de la fabrique ainsi que les enfants de chœur (qui venaient souvent de famille modestes) voire les simples prêtres habitués eux-mêmes faisaient certainement partie du cercle des précaires, et que leur subsistance leur était assurée par une somme de petits « droits » ou « privilèges » comme ceux de quêter.

⁴⁶⁹ Giovanni RICCI, *Les tromperies de la pauvreté honteuse dans l'Italie et la France d'Ancien Régime* In : Michela BARBOT, Jean-François CHAUVARD, Stefano LEVATI (eds), *L'expérience du déclassé social. France-Italie, XVI^e-premier XIX^e siècle* [en ligne]. Rome : Publications de l'École française de Rome, 2021, choisit probablement des exemples très spécifiques de pauvreté honteuse aristocratique qui ne sont pas nécessairement généralisables aux « pauvres honteux » des paroisses urbaines. Il me semble que, dans le cas de ces derniers, c'est moins la pauvreté elle-même qui est honteuse que la *mendicité*, à la différence des pauvres mendiants. Ce qui ne laisse pas de recouvrir des réalités sociales très diverses, évidemment.

d'ailleurs une caisse spécifique. Cela n'empêche pas que le spectre social des pauvres mendians était très large : à St-Séverin, en 1647, il est question d'une pauvre demoiselle (donc une femme noble ou de la haute bourgeoisie) prisonnière au Petit Châtelet (mais avec des permissions visiblement) qui quêtait dans l'église avec la permission des marguilliers. Le commissaire des pauvres lui avait saisi sa tasse et son argent en pensant que c'était au bureau des pauvres de délivrer les autorisations. La dispute continue un peu la semaine suivante (le dimanche de Pâques), et on décide que désormais il faudra une attestation par écrit pour faire quête dans l'église⁴⁷⁰. Une décision de la fabrique de St-Étienne-du-Mont la même année nous apprend que les pauvres mendians pouvaient par exemple espérer recevoir des aumônes des gens qui faisaient baptiser leurs enfants, rite de passage peut-être propice aux largesses : « *Que lors que les baptesme se feront en ladite Église, qu'il ne sera donné l'aumosne aux pauvres, ains à la porte* »⁴⁷¹.

Comme dans cet exemple, l'attitude des fabriques et des paroissiens n'était généralement pas hostile à la mendicité en tant que telle – puisqu'on autorisait les pauvres à mendier sur le perron – mais au désordre qu'elle risquait d'introduire à l'intérieur de l'édifice et au fait que les mendians se montrent trop insistants. Même chose avec un aveugle des Quinze-Vingt à St-Étienne-du-Mont en 1583 (il semble que certains de ces pauvres placés ou détenus dans des institutions sortaient pour gagner leur vie dans des églises de leur choix, où ils étaient connus ; par ailleurs, le trajet des Quinze-Vingt à la montagne Ste-Geneviève, sans être impossible, ne devait pas être facile pour un aveugle à cette époque) :

Et quant à l'aveugle des Quinze Vingt qui vaque et se pourmène par l'église, luy sera fait deffenses de ce faire ; mais seulement s'il veult quester en ceste église, qu'il se tienne et arreste en quelque lieu qui luy sera donné et destiné par lesdits marguilliers⁴⁷².

Face à la question des invasions de mendians dans les églises – phénomène qui touchait périodiquement toutes les grandes villes d'Europe⁴⁷³ dans un contexte d'augmentation de la

⁴⁷⁰ LL924, St-Séverin, p. 221-222, 14 avril 1647. Même dans cet exemple relativement brutal, il semble, d'après ce que dit la source, que l'hostilité du commissaire des pauvres va moins à la mendiant ou à la mendicité qu'au fait qu'elle n'ait pas demandé l'autorisation du bureau des pauvres. Son entêtement face à la fabrique tire également l'interprétation dans ce sens (à moins, certes, que ce ne soient des prétextes pour exprimer son hostilité à l'égard de la mendiant.)

⁴⁷¹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 269, 10 mars 1647

⁴⁷² LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 134 28 août 1583

⁴⁷³ Au point qu'on considérait parfois la peste comme un événement providentiel pour soulager les villes de leurs masses paupérisées. Le frère Antero Maria di San Bonaventura (probablement d'une quelconque branche franciscaine) écrivait un an après la peste survenue à Gênes en 1656-1657, au cours de laquelle il s'était pourtant

pauvreté « absolue » et « relative » entre 1450 et 1800⁴⁷⁴ – le pragmatisme des marguilliers et paroissiens parisiens ne s’embarrassait pas trop des Béatitudes. Dans un premier temps (au moins à la fin du XVI^e siècle, mais peut-être était-ce déjà le cas bien avant), les marguilliers chargeait un des employés de la fabrique de faire régner l’ordre dans l’édifice en expulsant les fauteurs de troubles (et pas seulement les pauvres). Ainsi était-il stipulé dans le règlement de St-Séverin du 29 octobre 1589 :

Que celui qui a et aura la charge de la sonnerie se tiendra ordinairement au bas de l’église pendant le service pour destourner et mettre hors les nourrices, enffans et pouvres qui se pourmènent par icelle et troublent les dévotions des parroissiens et pareillement en chasser les chiens.⁴⁷⁵

Malgré François de Sales, qui exhortait dans l’*Introduction à la vie dévote* (1609) à faire bon accueil aux sollicitations des pauvres⁴⁷⁶, les dévotions des Parisiens se conciliaient visiblement mal, en pratique, avec celles-ci. À St-Germain-le-Vieux, dans les années 1640, on avait même tout spécialement un « *serviteur commis à renvoyer les pauvres hors de l’église* »⁴⁷⁷, nommé Villot, qui était chargé de

faire retirer aux portes de ladite église les pauvres vacquants dans icelle pendant la célébration des messes, et ce depuis six heures du matin en esté et sept heures en hiver jusques à midy...

distingué par son dévouement, qu’avant l’épidémie « Gênes s’était tellement agrandie qu’elle ne ressemblait plus à une grande ville, mais à une fourmilière. Vous ne pouviez ni vous promener sans vous heurter les uns aux autres, ni prier à l’église à cause de la multitude de pauvres qui vous sollicitaient sans tolérer que vous fussiez entendu par Dieu avant qu’eux-mêmes n’aient été entendus et que leurs souhaits aient été exaucés [...] Ainsi il est nécessaire de confesser que la contagion est l’effet de la divine providence, pour le bon gouvernement de l’univers. » Cité dans Guido ALFANI, « The Economic History of Poverty, 1450–1800 », in David HITCHCOCK, Julia McCLURE (eds), *The Routledge History of Poverty*, London, Routledge, 2021 [online preprint version], p. 8.

⁴⁷⁴ Guido ALFANI, *art. cit.*, pp. 19-20. La pauvreté « absolue » désigne le fait de ne pas avoir accès à un niveau de ressource minimal du point de vue de la subsistance ou de l’acceptabilité sociale, tandis que la pauvreté « relative » désigne le fait que le patrimoine et le revenu d’un individu ou d’un ménage se situe en-dessous d’un certain seuil dans la distribution d’ensemble (c’est donc en partie une mesure de l’inégalité.) L’interprétation actuelle des historiens, néo-malthusienne, est que le rapport entre la population et les ressources disponibles était le facteur principal des variations cycliques de la pauvreté dans l’Europe moderne, sans oublier que les institutions (publiques ou privées) jouaient un rôle important dans la régulation et la reproduction de celle-ci.

⁴⁷⁵ LL924, St-Séverin, pp. 29-30, règlement du 29 octobre 1589

⁴⁷⁶ « Or, si vous aymes les pauvres, mettes-vous souvent parmi eux: prenes playsir a les voir chez vous et a les visiter chez eux; conversés volontier avec eux; soyes bien ayse qu’ilz vous approchent aux eglises, aux rües et ailleurs. Soyes pauvre de langue avec eux, leur parlant comme leur compaigne; mais soyes riche des mains, leur departant de vos biens comme plus abondante. » (François de Sales, *Œuvres*, t. 3 : *Introduction à la vie dévote*, Annecy, J. Niérat, 1893 [1609], p. 139) Sur le sujet, voir également Geneviève POCHAT, *François de Sales et la pauvreté*, Thèse de doctorat, Université Paul Verlaine - Metz, 1986.

⁴⁷⁷ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 54, 25 mai 1644

En 1648, il fut même augmenté de 24 à 100 l.t./an⁴⁷⁸. Cette pratique semble avoir été généralisée dans les paroisses parisiennes, et relève peut-être, à l'échelle des paroisses, des pratiques de maintien pour ainsi dire horizontales de l'ordre public (c'est-à-dire directement par les citoyens) décrites par Diane Roussel⁴⁷⁹, en l'absence d'une police municipale ou royale.

La fabrique de St-Germain-le-Vieux, une petite paroisse, semble même en retard sur les plus grosses, qui dans les années 1640 cessent de recourir à de simples employés d'église pour embaucher des gardes suisses. Ceux-ci, déjà présents de manière permanente depuis une trentaine d'année à Paris auprès de Louis XIII⁴⁸⁰, jouaient également le rôle de véritables agents de sécurité⁴⁸¹. Dès 1642, on trouve à St-Jacques-de-la-Boucherie « *que l'établissement des deux Suisses pour mettre les pauvres hors l'Église sera continué...* »⁴⁸². Les marguilliers de St-Séverin s'y résolvent à leur tour en 1645, précisément parce que

⁴⁷⁸ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 78, 6 mai 1648. C'était un peu plus de la moitié du salaire ouvrier annuel à cette époque (14 s.t./jour soit 189 l.t./an, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483)

⁴⁷⁹ Diane ROUSSEL, *Violence et passions dans le Paris de la Renaissance*, Seyssel, Champ Vallon, 2012 (voir également la préface de Robert Munchembled, qui oppose l'analyse du maintien de l'ordre par Diane Roussel à celle de Michel Foucault et de Norbert Elias). Malgré l'absence totale de ménagement – confinant à la brutalité – à l'égard des pauvres qui transparait dans les sources, je n'y trouve pas de jugements de valeur à l'égard des pauvres mendiants ou de la mendicité. Elle est prise comme un problème factuel qu'il faut régler pragmatiquement. Je ne suis donc pas certain qu'une analyse des représentations ou des « mentalités » liées à la pauvreté (celle, classique, de la seconde partie de Jean-Pierre GUTTON, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1972 par exemple) permette de comprendre l'attitude réelle des sociétés aussi bien qu'une analyse centrée sur le maintien de l'ordre (à l'échelle micro comme à l'échelle macro). À moins de postuler que ce que disent explicitement les sources n'est qu'un ensemble de prétextes recouvrant des jugements de valeurs implicites.

⁴⁸⁰ La première alliance entre les rois de France et la Suisse remonte à Charles VII en 1453 et fut très régulièrement renouvelée par ses successeurs jusqu'à l'alliance perpétuelle de 1515 contractée par François I^{er}. C'est sous Louis XIII, en 1616, que fut constitué un régiment fixe d'infanterie des gardes suisses, corps d'élite rattaché à la maison militaire du roi, voir Mathieu DA VINHA, « Pierre Stoppa : colonel du régiment des gardes suisses », dans : ID. (ed.), *Au service du roi. Dans les coulisses de Versailles*, Paris, Tallandier, 2015, pp. 61-78. Certains étaient protestants (voir Alain-Jacques CZOUZ-TORNARE, « L'exercice de la religion protestante chez les Gardes-Suisses du Roi de France », *Les gardes suisses et leurs familles aux XVII^e et XVIII^e siècles en région parisienne*, Rueil-Malmaison, Société historique, 1989, pp. 154-159) comme Stoppa lui-même d'ailleurs.

⁴⁸¹ Ce recours aux gardes suisses n'était pas uniquement le fait des paroisses, voir Clovis BOUTIN, « Les Gardes Suisses et le maintien de l'ordre à Paris », dans *Les Gardes suisses, op. cit.*, pp. 181-184. Le principal employeur de Suisses était l'armée française, mais en 1690, des effectifs importants étaient également au service des Provinces-Unies, de l'Espagne voire de l'Autriche, voir John McCORMACK, *One Million Mercenaries. Swiss Soldiers in the Armies of the World*, London, Leo Cooper, 1993, p. 147. Il serait intéressant de vérifier s'ils remplissaient de semblables emplois de sécurité dans les villes de ces États. Pour un équivalent contemporain, il faudrait imaginer les mercenaires russes de Wagner faire la police dans les mosquées de Bamako.

⁴⁸² LL769 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 7, 25 juillet 1642

certaines paroisses voisines s'en sont dotées, ce qui a pour conséquence de repousser les pauvres vers St-Séverin :

Sur les plaintes d'aucuns habitans de ladicte paroisse, que les pauvres mandians incommodoient et interrompoient les prières dans l'église par leur affluance, d'autant plus grande qu'en des paroisses circonvoisines, il y avoit des suisses establis qui les faisoient demeurer aux portes des églises, ce qui causoit des désordres et incommoditez en ladicte église, a esté arrêté qu'il en sera mis deux en ladicte église St-Séverin avec lesquels sera traicté pour la [redevance ?] de leurs charges.⁴⁸³

Il se peut que le nombre de pauvres mendiants aient augmenté dans les années 1640, dès avant la Fronde, et que les grosses fabriques aient ressenti le besoin de renforcer l'ordre à l'intérieur des bâtiments. Mais il n'est pas impossible non plus que deux ou trois paroisses aient commencé à faire appel à des Suisses sans que le nombre de pauvres ait augmenté sensiblement, et que pour se prémunir de recevoir tous ceux refoulés des églises voisines, toutes les paroisses qui en avaient les moyens aient été obligées de se mettre au niveau... Toujours est-il que, dès 1661, l'action de l'Hôpital général (institué en 1656) rendit les Suisses obsolètes, comme on le voit dans un règlement de St-Séverin :

Ayant esté considéré que la fabrique estoit engagée et que le Suisse n'avoit esté mis que pour chasser les pauvres de l'église, lesquelz estant de présent renfermez, il n'estoit plus nécessaire de faire la despence d'un Suisse, a esté résolu qu'il n'y en auroit plus doresnavant.⁴⁸⁴

Les fabriques n'employèrent donc des gardes suisses vraisemblablement que du début des années 1640 au début des années 1660. Le passage qui vient d'être cité tend à accréditer la réussite du « grand renfermement » des pauvres et « gens sans aveu » (le terme *renfermez* est probablement une référence directe à l'édit de 1656) étudié notamment par Michel Foucault⁴⁸⁵. Jacques Depauw a pourtant souligné l'incohérence entre les discours administratifs et la réalité des internements : 80% de ceux-ci ont concerné des enfants, des vieillards ou des invalides. Aucun mendiant valide (les « vagabonds et gens sans aveu » qui étaient la cible principale de l'édit de 1656) n'a été renfermé, et le processus d'ouverture de l'hôpital aurait été censé leur donner le temps de partir⁴⁸⁶. Peut-être l'intimidation suffit-elle à

⁴⁸³ LL924, St-Séverin, p. 204, 6 janvier 1645

⁴⁸⁴ LL924, St-Séverin, p. 395, 14 mai 1661

⁴⁸⁵ Michel FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961

⁴⁸⁶ Jacques DEPAUW, « Spiritualité et pauvreté, à Paris au XVII^e siècle », In: *Histoire, économie et société*, 1995, 14^e année, n°1, pp. 137-138

faire effet ; en tout cas, la présence des pauvres semble bien avoir sensiblement diminué à cette date.

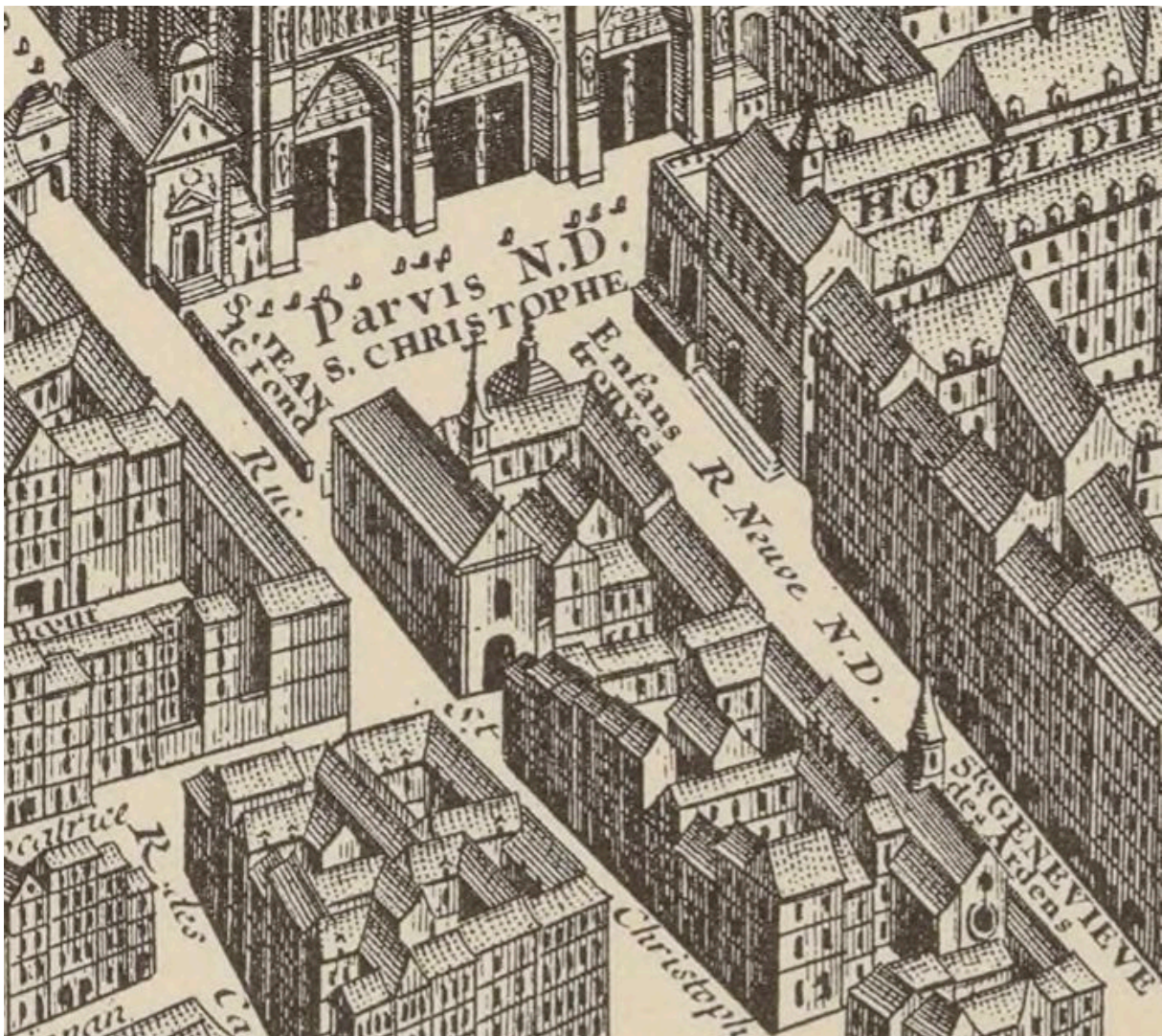
Au-delà des quêtes, les églises sont également en contact avec tout un tas d'échanges qui ont cours dans le quartier. Plus encore qu'aujourd'hui, les églises parisiennes étaient dans notre période insérées dans le tissu urbain, le plus souvent presque sans aucune solution de continuité, à une époque où celui-ci était extrêmement dense. La densité de l'époque moderne était en effet bien supérieure à l'actuelle : on estime que, sous la Révolution, la densité d'habitation des sections correspondant aux quartiers St-Jacques-de-la-Boucherie et des Sts-Innocents tournaient autour de 1400-1500 habitants à l'hectare. En comparaison, un arrondissement dense comme le III^e comptait 555 hab./ha en 1954⁴⁸⁷, soit presque trois fois moins. Si le plan de Mérian (1615) est un peu trop imprécis, celui du prévôt des marchands Turgot, réalisé entre 1734 et 1739, permet de bien s'en rendre compte. Encore faut-il se rappeler que la largeur des rues est nettement exagérée afin de permettre la lecture en vision cavalière. Cet enchâssement est vrai au plus haut point pour les petites églises de la Cité.

Il semble d'ailleurs que, à l'époque moderne, les églises et leurs cimetières étaient davantage des *espaces* publics (et pas seulement des *lieux* publics) qu'aujourd'hui. Une dimension très concrète de l'« espace public », qui à mon sens entre dans le développement historique de l'« espace public » selon Habermas et qui est rarement identifiée par les historiens, est tout simplement la surface de la rue par rapport à celle des immeubles, les *vías* par rapport aux *entrevías* pour reprendre les termes de l'urbaniste catalan Ildefons Cerdà (1815-1876)⁴⁸⁸. Dans le Paris hyperdense de l'époque moderne comme dans celui du Moyen Âge, il n'y avait, en terme de surface au sol, que peu d'espace(s) public(s) : les rues étaient très étroites par rapport à la hauteur des immeubles, les boulevards et les avenues quasi inexistantes à part aux abords des remparts, les places rares. Jusqu'à l'aménagement des places du XVII^e siècle (à commencer par la Place Dauphine en 1607), il n'y avait guère que la Place de Grève et la Place Maubert, plus des places de marché comme celle (mobile) du Marché aux pourceaux, les Halles, etc. Le *Dit des rues de Paris* (fin du XIII^e siècle) ne mentionne ainsi que la « Vieille place aux Pourceaux » et la Place Maubert. Dans ces conditions, il me semble que les églises et leurs cimetières ressemblaient bien davantage à des « espaces publics » qu'ils ne le font de nos jours, car ils offraient tout simplement aux citadins de

⁴⁸⁷ Jean-Pierre BARBELON, *op. cit.*, pp. 170-171

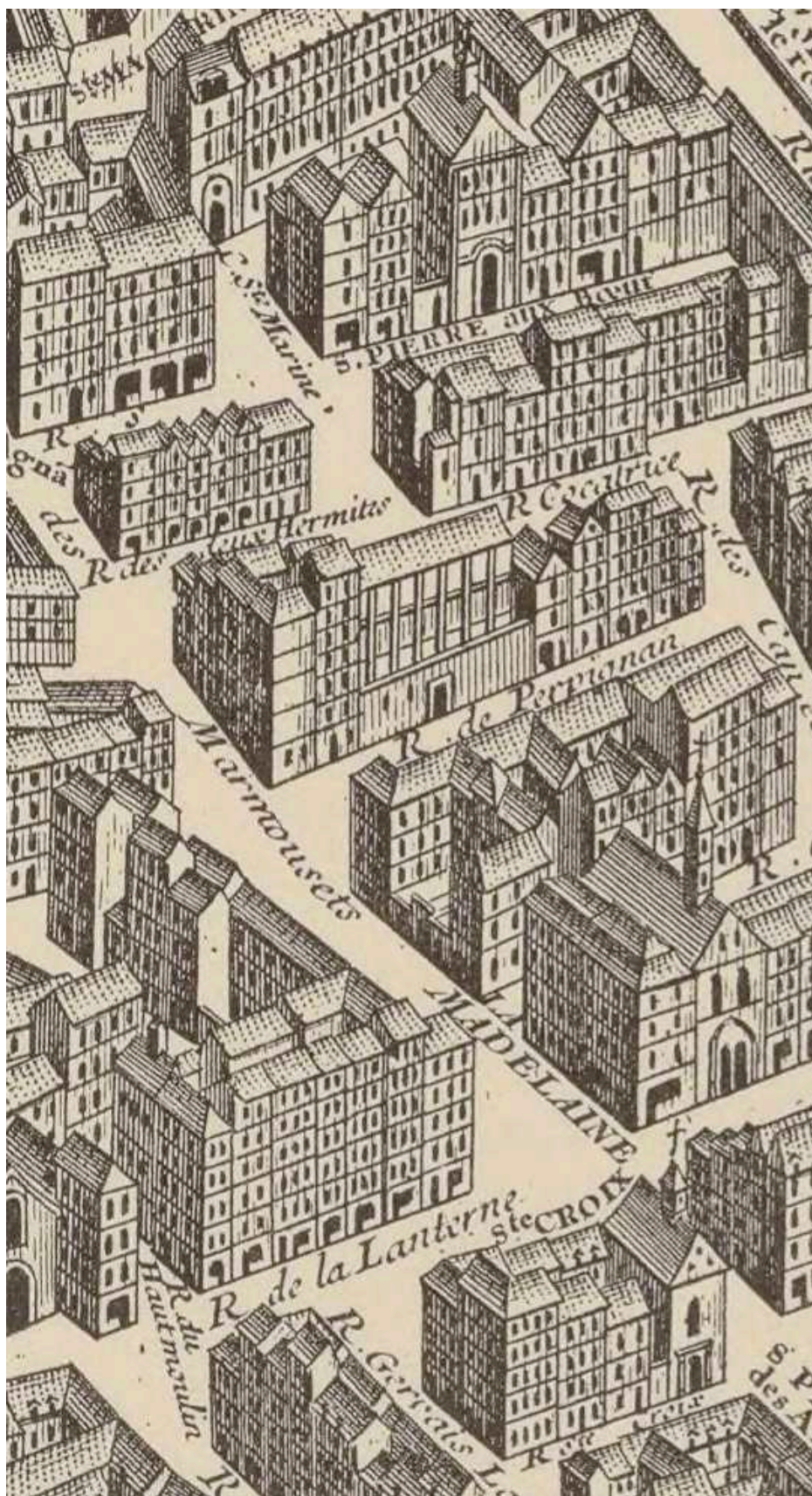
⁴⁸⁸ Voir Jérôme DUNLOP, *Les 100 mots de la géographie*, « 44. Espaces publics », Paris, Presses Universitaires de France, 2019⁴.

l'espace pour se rencontrer qui faisait cruellement défaut ailleurs. Cette considération aide à comprendre pourquoi des activités *a priori* incongrues – on va le voir – pouvaient s'y dérouler. Par ailleurs, la densité de l'habitat et la promiscuité réduisent tant l'intimité qu'il y a peu d'espaces réellement privés. Même les hôtels aristocratiques accueillent généralement plusieurs locataires de chambres. Il me semble qu'il y a peu de mutation de l'espace public dans le Paris du XVI^e siècle⁴⁸⁹ tout simplement parce que peu d'évolutions urbanistiques étaient apparues par rapport aux siècles précédents.

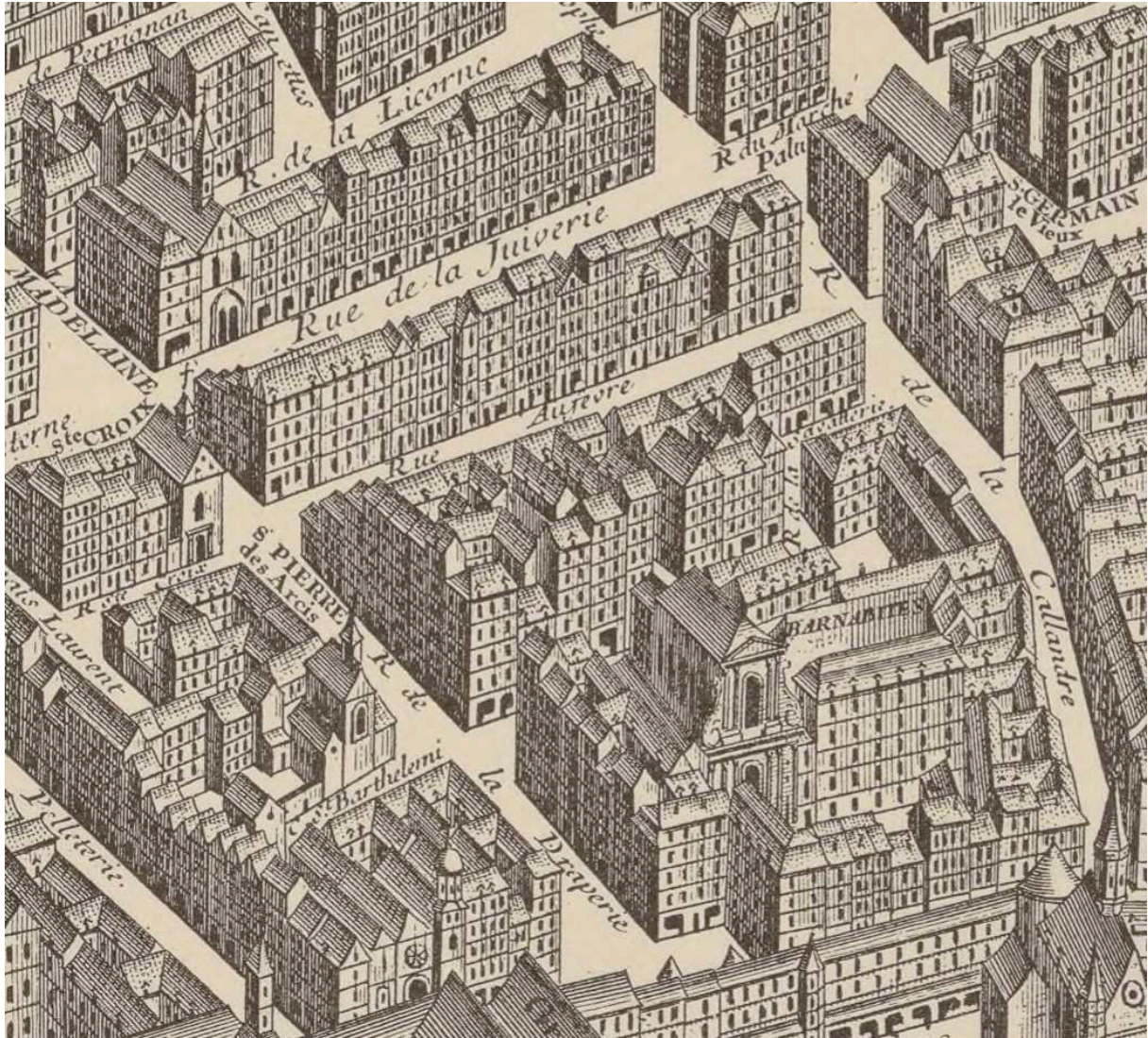


Plan 6-1. Insertion de St-Jean-le-Rond, St-Christophe et Ste-Geneviève-des-Ardents dans le tissu urbain sur le plan de Turgot (1734-1739)

⁴⁸⁹ Malgré Diane ROUSSEL, « L'espace public comme enjeu des guerres de religion et de la paix civile. Réflexions sur la notion d'espace public et ses métamorphoses à Paris au XVI^e siècle », in Patrick BOUCHERON, Nicolas OFFENSTADT (dir.), *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 131-146.

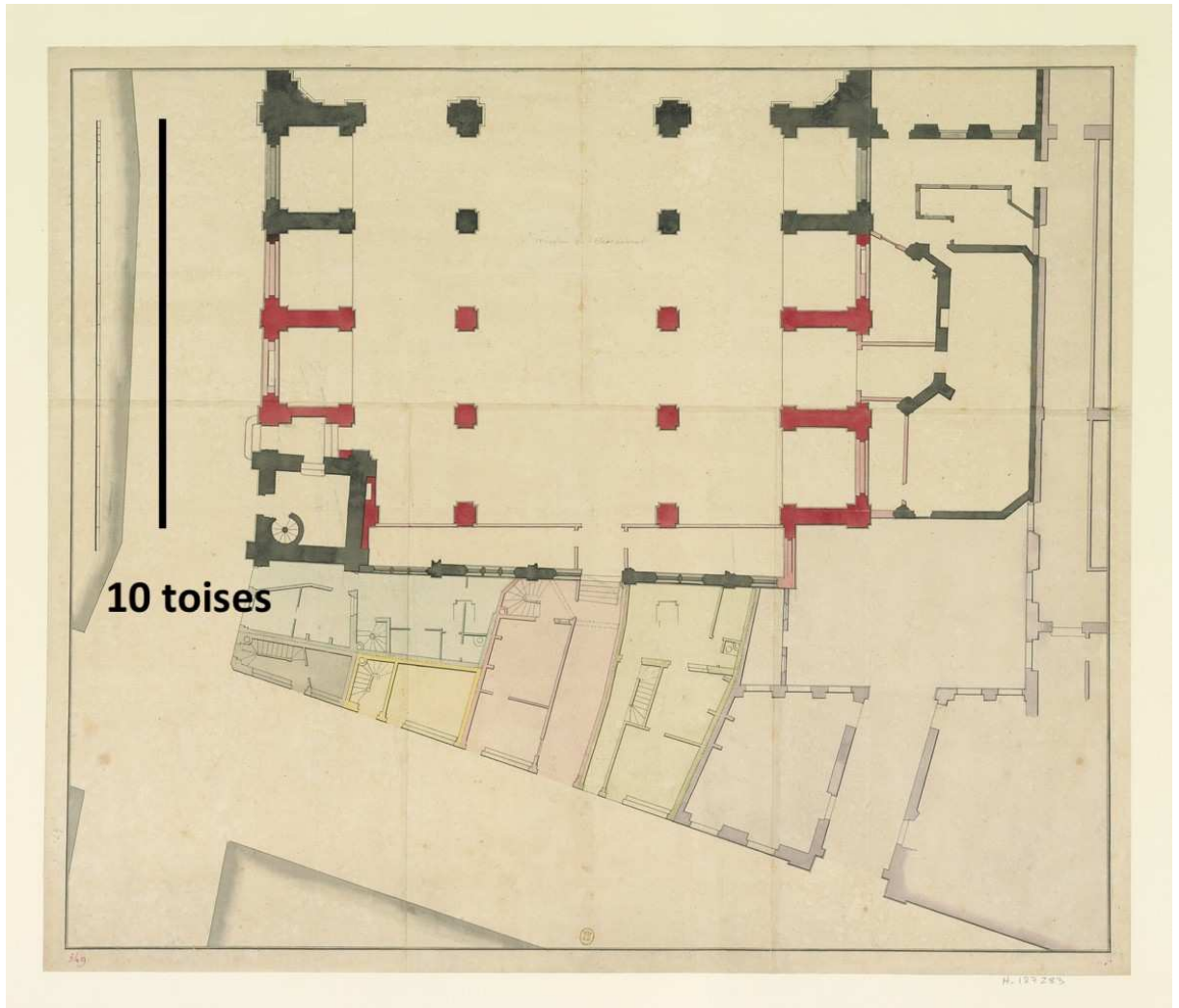


Plan 6-2. Insertion de Ste-Marine, St-Pierre-aux-Bœufs, Ste-Madeleine et Ste-Croix dans le tissu urbain sur le plan de Turgot (1734-1739)



Plan 6-3. Insertion de Ste-Madeleine, Ste-Croix, St-Pierre-des-Arcis, St-Barthélemy et St-Germain-le-Vieux dans le tissu urbain sur le plan de Turgot (1734-1739).

À cette date, l'église St-Martial, attenante à l'église St-Éloi des Barnabites, est déjà détruite.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

*Plan 6-4. L'entrée de St-Nicolas-du-Chardonnet encastrée dans les bâtiments du séminaire.
BNF, Estampes et photographie, RESERVE HA-18 (C, 5)-FT 6 [disponible sur Gallica], 1709*

Dans l'environnement de très forte densité qu'était la ville intramuros, les églises étaient attenantes à toutes sortes de bâtiments. L'entrée de St-Nicolas-du-Chardonnet était par exemple recouverte par les bâtiments du séminaire (voir plan 6-4.) Mais souvent, les édifices adjacents étaient des plus profanes. Des maisons d'habitation, bien sûr⁴⁹⁰. Des échoppes, aussi, qui souvent appartenaient à la fabrique qui les louait. St-Jacques-de-la-Boucherie possédait ainsi neuf échoppes contiguës, louées environ 70 l.t. par an à des particuliers. Sept d'entre elles lui furent rachetées en 1678 par le prévôt des marchands pour élargir la rue des

⁴⁹⁰ Voir Youri CARBONNIER, *Maisons parisiennes des Lumières*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 23.

Arcis⁴⁹¹. Il y en avait aussi contre une chapelle de Ste-Opportune⁴⁹². Il pouvait s'agir également de débits de boisson. En 1650, le curé de St-Laurent se plaint qu'

un bar⁴⁹³ dit communément Le four l'evesque dépendant de la maison où pend pour enseigne l'image St-Jean appartenante à laditte église de St-Laurent enclavée dans la cour du presbitaire lui estoit fort incommode tant à cause des veües basses dudit lieu que principalement à raison du bruiet excessif, des juremens et blasphèmes que proféroient ceux qui venoient pour boire audit cabaret, ce que ledit de Lestoicq [le curé] est obligé d'empescher à cause de sa charge de pasteur.

Les marguilliers, jugeant que le « bar » n'est pas de grande importance à la fabrique, le font démolir et font murer les fenêtres du presbytère qui donnent de ce côté⁴⁹⁴.

La ville était si dense, notamment l'Île de la Cité⁴⁹⁵, que la distinction entre la rue et les intérieurs était relative. C'était le cas aussi pour les églises, qui comportaient plusieurs portes et pouvaient constituer des raccourcis. En 1648, les marguilliers de St-Germain-le-Vieux durent commettre un employé

pour empescher le passage par ladite église de ceux qui vont achepter leurs danrées au marché neuf, ils ont dès le commencement de la présente année ordonné à Germain Villot, serviteur de ladite fabricque commis pour faire retirer les pauvres les dimanches et festes solempnelles, de se tenir aussy tous les jours ouvriers depuis sept heures du matin jusques à midy à la porte de ladite église pour en empescher l'entrée aux allans et venans dudit marché et par ce moyen obvier à la prophanation d'icelle⁴⁹⁶.

On pouvait y croiser aussi des chiens errants. Toujours à St-Germain-le-Vieux, on se demande quoi faire d'une balustrade déplacée pour les travaux du chœur en 1644. On propose

de la faire servir de balustrade dans ladite chapelle [Notre-Dame] au-devant de l'autel d'icelle pour y administrer ladite communion des jours de dimanches et autres jours ordinaires au-dedans de la

⁴⁹¹ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 13-26,

⁴⁹² LL875, Ste-Opportune, f. 133-134, 24 novembre 1624

⁴⁹³ L'emploi de ce terme est étrangement précoce : 1650, alors que d'après le CRNTL, il s'agirait d'une importation de l'anglais *bar room* dans les années 1830. Néanmoins, il y a peu de doutes sur la lecture du mot, et le contexte montre sans ambiguïté qu'il s'agit déjà d'un synonyme de « cabaret ». Le CRNTL mentionne qu'en anglais, *bar* ou *barre*, qui désignait à l'origine la barrière séparant le juge des parties au tribunal, fut appliqué au comptoir d'un débit de boisson dès le dernier quart du XVI^e siècle. Il n'est donc pas impossible que l'emprunt (ou le ré-emprunt) en français se soit fait beaucoup plus tôt que dans les années 1830.

⁴⁹⁴ LL815, Saint-Laurent, f. 9, 23 juillet 1650.

⁴⁹⁵ Jean-Pierre BARBELON, *Paris au XVI^e siècle*, « Nouvelle histoire de Paris », Paris, Hachette, 1986, p. 167

⁴⁹⁶ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 78, 6 mai 1648

chapelle à mesme intention. Ce qui empescheroit que les chiens n'allassent faire leurs ordures sur les paremens d'icelle chapelle qui en sont entièrement sallis et gastés.⁴⁹⁷

La promiscuité avec les affaires profanes devenait plus gênante dans le cas du commerce sexuel. Le monde, très nombreux⁴⁹⁸, de la prostitution parisienne était très divers. D'après Erica-Marie Benabou, il faudrait distinguer entre trois types de prostituées à l'époque moderne : les jeunes femmes se prostituant occasionnellement pour obtenir un complément de revenu en plus de leur emploi principal, les professionnelles rattachées à une maison close dirigée par une mère maquerelle et les filles entretenues (typiquement des actrices) par un amant très riche. L'attitude officiellement répressive de la police du XVIII^e valait essentiellement à l'encontre de la première catégorie, dans la mesure où le peu d'agents parisiens pouvaient faire quelque chose face à l'ampleur du phénomène, tandis qu'elle penchait en pratique vers la tolérance voire la protection envers les professionnelles officiant dans les maisons closes – la dernière catégorie étant au-delà de sa portée⁴⁹⁹. Cette ambiguïté des pouvoirs publics, qui n'a probablement pas disparu de nos jours, est d'ailleurs une constante de l'histoire de la prostitution en Occident depuis le Moyen Âge⁵⁰⁰.

Ce sont surtout des femmes du premier type identifié par Erica-Marie Benabou, c'est-à-dire des prostituées occasionnelles et exerçant une activité professionnelle principale, dont il est question aux abords des églises parisiennes. À St-Merry, église située dans l'épicentre de la prostitution parisienne⁵⁰¹, la chandelière de la fabrique, qui loue une maison appartenant à celle-ci, fait l'objet d'une plainte au sujet

des nourrices et servantes qu'elle retire chez elle qui est joignant la porte d'icelle Église comme l'une des quatre recommanderesses de paris qui apporte ung grand scandale à ladicte Église.⁵⁰²

⁴⁹⁷ LL733 St-Germain-V, f. 60-62, 8 septembre 1644

⁴⁹⁸ A. MERICKSAY, « La prostitution à Paris (dans les marges d'un grand livre) », *Histoire, Économie et Société*, vol. 6, no. 4, 1987, p. 501, estime que le nombre, *a priori* énorme, de 25 à 30 000 prostituées au XVIII^e siècle est concordant avec les effectifs raflés par la police, surtout si l'on tient compte du fait que de nombreuses filles devaient être de passage et qu'elles appartenaient à des types de prostituées très différents.

⁴⁹⁹ Erica-Marie BENABOU, *op. cit.*

⁵⁰⁰ Des municipalités (italiennes ou espagnoles notamment) commencent à vouloir organiser des bordels publics afin de contrôler le phénomène dès les XIV^e-XV^e siècles, voir Jacques ROSSIAUD, *Amours vénales, La prostitution en Occident, XI^e-XVI^e siècles*, Paris, Flammarion, 2010, p. 45. Sur l'administration florentine de l'Onestà, voir notamment John K. BRACKETT, « The Florentine Onesta and the Control of Prostitution, 1403-1680 », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 24, no. 2, 1993, pp. 273-300.

⁵⁰¹ Voir les cartes contenues dans Eliane HENSINGER, « La prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle à Paris », In: *Mappemonde*, 1988/2, pp. 40-44, qui portent sur le second XVIII^e siècle mais valent aussi probablement, pour ce qui est du centre de la capitale, pour les XVI^e et XVII^e.

⁵⁰² LL848, St-Merry, f. 228, 2 novembre 1615

Une « recommanderesse » était une femme qui mettait en relation les particuliers avec les nourrices et les servantes. Il semble que ce métier assez sensible du point de vue de l'ordre et de la santé publics et des « bonnes mœurs » (il s'agissait d'encadrer un main-d'œuvre de femmes ou de jeunes filles venues de la campagne amenée par des « meneurs » qui les rassemblaient, les transportaient en ville puis les ramenaient dans leurs villages ; on vit aisément comment cela pouvait tourner en proxénétisme) s'était déjà suffisamment institué au début du XVII^e siècle pour qu'il n'y en eût que quatre à être officiellement agréées ou privilégiées⁵⁰³. Visiblement, le loup était dans la bergerie, car on voit mal comment le « grand scandale » en question aurait pu ne pas être de nature sexuelle. On remarquera que cette recommanderesse était aussi la chandelière, c'est-à-dire la fournisseuse en chandelles de l'église.

Plus généralement, les cimetières, qui jouxtaient chaque église paroissiale, étaient comme l'a signalé Jacques Chiffolleau des lieux de transactions informelles, de jeux d'argent, et surtout de prostitution au Moyen-Âge⁵⁰⁴. Au cimetière des Saints-Innocents, qui était administré par le chapitre de St-Germain-l'Auxerrois, des échoppes s'alignaient même ouvertement sous les charniers, ce qui semble avoir été tout à fait légal – en 1670, le chapitre lotit même une parcelle dont le rez-de-chaussée, occupé par des boutiques, s'ouvrait à l'arrière sur les charniers⁵⁰⁵. Les dimanches et jours de fête, on l'a vu, les charniers et

⁵⁰³ « Police médicale : de l'organisation administrative du service des nourrices à Paris », *Archives générales de médecine*, VI-2, 1866, t. 2, p. 590-591. Le premier arrêt réglementant cette profession datait de 1350, et prévoyait notamment une peine de pilori pour une recommanderesse qui aurait confié plus d'un enfant à une nourrice. Un arrêt de 1611 mentionne pour la première fois les meneurs et prévoit quant à lui qu'un meneur qui conduirait des nourrices autre part que chez une recommanderesse serait passible d'amende puis de punition corporelle en cas de récidive. Cette sévérité me semble suggérer que certains meneurs « vendaient » les nourrices qu'ils transportaient, avec leur consentement ou non. Les recommanderesse devaient également jouer un rôle de contrôle sanitaire important. Le nombre d'enfants parisiens placés en nourrice était tel que laisser le système se transformer en un *business* dérégulé devait comporter des risques importants. En revanche, le passage de 1615 que je viens de citer me semble indiquer, au contraire de cet article, qu'il existait à Paris quatre recommanderesse dès avant le règne de Louis XIV. Celui-ci dut changer l'emplacement des bureaux, car aucun de ceux indiqués ne jouxte l'église St-Merry. En 1769, ce système fut remplacé par l'institution d'un bureau général.

⁵⁰⁴ Jacques CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante : France, 1320-1520*, Paris, Seuil, 2011, pp. 159-160. Voir également Jacques ROSSIAUD, *La prostitution médiévale*, Paris, Flammarion, 1988. À Lyon, le cimetière Saint-Georges était réputé pour être un lieu de passe, voir Olivier ZELLER, « La pollution par les cimetières urbains. Pratiques funéraires et discours médical à Lyon en 1777 », *Histoire urbaine*, 2002/1 (n° 5), p. 67-83.

⁵⁰⁵ Christine MÉTAYER, « Un espace de vie : les charniers du cimetière des SS. Innocents à Paris, sous l'Ancien Régime », *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 4-1, 1993, pp. 183-206. Le cimetière devint même un espace résidentiel à partir de 1670, lorsque le chapitre de St-Germain-l'Auxerrois, dont dépendait le cimetière, fit lotir une partie de la rue de la Ferronnerie qui subissait des travaux d'évasement. Signalons également la peinture anonyme représentant *L'église et le cimetière des Innocents* à la fin du XVI^e

cimetières pouvaient servir à faire communier les nombreux paroissiens⁵⁰⁶. Quoiqu'il en soit, la nuit, il se passait vraisemblablement des choses moins pieuses dans ce genre d'endroits. Par exemple à St-Séverin, en 1660, dans le beau charnier que nous pouvons encore admirer :

Monsieur Vitré a encore représenté à la compagnie que le cimetière estoit extraordinairement profané de plusieurs sortes de profanations qu'il seroit honteux d'écrire, qu'il luy sembloit qu'on le pourroit fermer d'une manière qui n'empeschoit point le passage des paroissiens qui vont à l'église...⁵⁰⁷

Encore une fois, la nature de l' « extraordinaire profanation » n'est pas formulée explicitement, mais j'ai du mal à imaginer autre chose que des rencontres sexuelles (pas nécessairement tarifées d'ailleurs). De manière générale, il semble que la « prostitution occasionnelle » soit une activité aux contours nécessairement assez flous, et que les sources non policières ne cherchent pas toujours à qualifier précisément. Par ailleurs, même lorsqu'elle est explicitement imputée, la prostitution est souvent déniée, ce qui complique l'identification des faits réels, pas forcément clairs pour les contemporains non plus, d'ailleurs⁵⁰⁸. Enfin, les rédacteurs de comptes-rendus de fabrique entrent généralement dans

siècle, conservée au Musée Carnavalet, reproduite par Étienne HAMON, *op. cit.*, p. 15, pl. IX. Si l'on compare au plan du cimetière réalisé en 1550, on reconnaît une espèce de kiosque appelé le prêchoir, la petite tour Notre-Dame-du-Bois, et de petites bâtisses attenantes à l'église dont l'une pourrait être la célèbre recluserie, ainsi que diverses croix. On distingue également, dorée à côté de la tour N.-D.-du-Bois, la fameuse Croix de Gastine, transférée aux Innocents en 1571, et que le peintre a peut-être artificiellement avancée (d'après le plan de 1780 elle devrait être cachée par la tour, à moins qu'un second déplacement ait eu lieu avant la fin du XVIII^e siècle). Selon Étienne Hamon (pp. 183-188), à la fin du XV^e siècle, le cimetière des Innocents, comme le Père Lachaise ou le Montparnasse aujourd'hui, « constituait un véritable musée de sculpture en plein air. » Surtout, les maisons qui s'élèvent de part et d'autre des charniers donnent l'impression de se trouver dans une arène exposée à tous les regards, un peu comme les voies ferrées d'aujourd'hui. Mais le peintre a aussi représenté des personnages. Il faut selon moi se garder de toujours prendre pour argent comptant les détails des vues d'artistes, parce qu'il est toujours très amusant pour ceux-ci d'en rajouter pour rythmer ou faire vivre un dessin ou un tableau. Mais rien n'interdit non plus qu'il y ait un fond de vérité. On voit des promeneurs qui paraissent flâner sans objet précis, un homme qui promène son chien (blanc et probablement de bonne race) un mendiant qui reçoit l'aumône, des religieuses qui vaquent, des porteuses d'eau (voir ci-dessous), des hommes de la bonne société qui semblent discuter sérieusement, d'autres qui paraissent se livrer à des transactions sur une sorte de table ou de bureau (il y en a plusieurs), des enfants se battent. Dans le coin inférieur gauche, des gens nus et pauvres s'affairent à ce qui ressemble à de la récupération de tissu. Il y a également des ossements épars (comme le sol n'était pas pavé et par ailleurs il était plein comme un œuf, il n'est pas impossible que certains aient été « recrachés »). Au tout premier plan, un chien errant défèque même dans un crâne.

⁵⁰⁶ À Ste-Opportune, un « *oratoire pour la prédication* » y est mentionné, voir LL875, Ste-Opportune, f. 20, 13 décembre 1587. On a également noté plus haut le « prêchoir » des Innocents.

⁵⁰⁷ LL924, St-Séverin, p. 383, 14 mai 1660

⁵⁰⁸ Voir par exemple l'exemple des trois sœurs Le Saint-Père, les filles ruinées d'un avocat au Parlement qui en avaient été réduits à devenir ouvrières en garniture de tête « sous les charniers » des Sts-Innocents dans les années 1720. Delafosse, une marchande lingère leur voisine, faisait courir le bruit qu'elles étaient des « femmes

tant de détails sur les moindres bisbilles et mauvaises paroles – lesquelles ne sont jamais loin de donner lieu à des procès – que c’est presque le peu de caractérisation du « scandale » qui fait pencher mon interprétation dans le sens de relations sexuelles qu’il serait « honteux d’écrire ».

Il s’était d’ailleurs, plusieurs années auparavant, déroulé une histoire sordide et réellement triste dans le cimetière de l’église St-Séverin. Cette affaire de juin 1648, telle qu’elle est consignée dans les registres de délibération, n’est pas très claire, mais on peut vraisemblablement reconstituer les choses comme suit. Un porteur d’eau vient se plaindre de ce que sa femme, qui est morte au mois d’avril passé à l’Hôtel-Dieu, avait été blessée au cimetière par un des gardes suisses employés par la fabrique (à chasser les pauvres au départ). Mais les marguilliers enquêtent et concluent que la blessure lui est « *advenue par sa faute s’estant laissée tomber sur une pierre* ». Que s’est-il passé ? un suicide ? Ou alors la femme du porteur d’eau a-t-elle essayé d’entrer dans le cimetière et, en voyant le suisse arriver, s’est-elle tuée en tombant d’un mur ? Sachant qu’on avait, peu de temps auparavant en mars 1646, pris des mesures pour verrouiller l’église la nuit, je crois possible que la femme du porteur d’eau se prostituait, et que surprise par le suisse qui montait la garde, elle a tenté de s’enfuir par le mur d’où elle a chuté mortellement. Cela expliquerait le geste de charité des marguilliers, qui autrement ne se sentiraient pas plus concernés que cela. « *Par charité* », on donne en effet 60 l.t. au porteur d’eau (à cette époque, un salaire ouvrier était d’environ 19 l.t. par mois⁵⁰⁹), dont 36 l.t. que les marguilliers gardent en attendant que sa fille se marie ou ait 25 ans⁵¹⁰ – typiquement le genre d’aumônes que l’on faisait à l’égard des jeunes filles pauvres qui risquaient de tomber dans la prostitution⁵¹¹. Le 1^{er} août 1649 on revient sur l’affaire pour donner au père l’argent prévu pour la fille (si je lis bien, elle aussi est décédée...) et on reconnaît alors que sa femme a bien été « *battue* » par un des suisses⁵¹².

de mauvaise vie », ce dont elles se défendirent auprès de la police. Delafosse et plusieurs voisins réussirent à les faire expulser des charniers par le lieutenant général de police en 1728. Voir Christine MÉTAYER, *art. cit.*, pp. 196-198. On remarque que tant les sœurs Le Saint-Père que Delafosse travaillent dans le secteur du vêtement et du linge, comme la grande majorité des filles arrêtées, voir A. MERICKSAY, *art. cit.*, p. 502.

⁵⁰⁹ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

⁵¹⁰ LL924, St-Séverin, pp. 217-218, 27 juin 1648

⁵¹¹ La première version du testament de François Audurand, abbé de St-Fuscien-aux-Bois-dite-St-Damien et vicaire général du cardinal de Bourbon à St-Germain-des-Prés, prévoit ainsi un legs de 400 l.t. de rente pour « *huict pources filles orphelines n’ayant père ny mère natisves* » de St-Sulpice, « *ou aultres filles des plus pources qui se pourront trouver* », plus 500 l.t. en une fois pour celle de St-Fuscien, la même chose pour celles d’un village près de Chartres, et 250 l.t. à deux autres paroisses pour la même intention. Dans son codicille de 1572, il évoque 1500 l.t. comptant plus 100 l.t. de rente pour marier quatre pauvres filles ou former des enfants pauvres à un métier, ou encore pour distribuer du blé à la soudure. Voir LL948 St-Germain-des-Prés, f. ii-v.

⁵¹² *id.*, p. 237, 1^{er} août 1649

Si, en 1646, on s'était avisé de verrouiller l'église la nuit, c'est parce qu'on s'était rendu compte que des rencontres sexuelles avaient lieu, non seulement dans le cimetière, mais dans l'édifice lui-même :

Sur les plaintes continuelles rendues par aucuns esclésiastiques principaux officiers du Cœur de l'église des scandalz et désordres qui adviennent dans ladicte église et cimetière après que les messes sont dites ; il est arresté que toutes les portes d'icelle église seront fermées les jours ouvrables par le fosseieur depuis midy jusques à trois heures de [*tache*], à l'exception de celles de devant le presbitaire de laquelle le guichet sera tenu ouvert pour donner entrée aux dames qui vont prier devant le St sacrement et sy tost que vespres seront dites, toutes les portes seront fermées fors pendant le salut du jeudy ; que les portes du cimetière des rues St Jacques et de la Parcheminerie seront fermées incontinent après midy le service estant dict audictz jours ouverables, et ne seront ouvertes que à cinq et à six heures du matin ; que les clefz en ferrure des portes du cimetière seront changées, qu'il sera fait trois clefz de chacune de ses portes qui seront baillées l'une à Mr le vicaire, une au clerc de l'œuvre, et l'autre au fosseieur [*etc., etc.*] dont les esclésiastiques et aultres officiers de ladicte œuvre dumant pour ce mandés au bureau ont esté advertis et à eux enjoinct de se retirer lesdictes heures prescriptes attendu que leurs logemans [et en ?] l'enclos du cimetière en sorte qu'ils n'en soit rendu plaincte à paine de privation de leurs gaiges et logemant en cas de contravention.⁵¹³

Visiblement, on soupçonnait les officiers de l'œuvre et certains prêtres habitués d'être à l'origine de tout cela. D'ailleurs, le bedeau et peut-être les clercs n'introduisaient pas nécessairement des prostituées dans le cimetière et dans l'église pour eux-mêmes, mais peut-être aussi pour permettre la tenue d'un commerce et toucher des commissions.

En 1591, un prêtre de St-Merry qui présente aux marguilliers la demande d'augmentation d'un de ses collègues fait valoir :

mesme que le supli[a]nt est contrainct fournir à ses despens de chambrette et lumière qui luy convient avoir soir et matin pour éviter aux larsins qui se pouvoit commestre à ladicte église.⁵¹⁴

Les « larsins » en question me semblent plutôt devoir correspondre à des vols, mais au vu des exemples qui précèdent et qui suivent, on peut imaginer toutes sortes de commerces illicites, y compris sexuels – les uns n'excluant bien sûr pas les autres. De même, à Ste-Opportune en 1622, on décide renvoyer le clerc de l'œuvre qui, apparemment par « *négligence* », a laissé une porte de l'église ouverte à six heures du soir, ce qui laisse imaginer le même problème de

⁵¹³ LL924, St-Séverin, pp. 213-214, 26 mars 1646

⁵¹⁴ LL848, St-Merry, f. 168, 13 octobre 1591

commerce illicite que dans les autres églises⁵¹⁵. Dans l'enceinte de St-Germain-le-Vieux, il semble qu'en 1647 les relations tarifées se déroulèrent même un temps durant la journée :

Sur ce que ledit sieur curé a fait calamité à l'assemblée que, à cause de la transposition qui a esté cy devant faicte [*du banc*] de l'œuvre du bout de l'église où elle estoit scituée au lieu où elle est à présent, qui est entre la chaire du prédicateur et le pillier proche la porte de la rue de la Callandre, plusieurs personnes de mauvaise vie ont pris coustume de se retirer et donner rendez vous au derrière de ladite œuvre à cause de l'obscurité⁵¹⁶ du lieu. Ce qui a diverses fois causé plusieurs scandal [généralle ?] à l'église...⁵¹⁷

On décide de remettre le banc de l'œuvre à sa place. Je n'ai pas trouvé d'autres recherches évoquer des relations sexuelles tarifées à l'intérieur même des églises. On peut toutefois mentionner, aux XIV^e-XV^e siècles, le cas de Sluis/L'Écluse aux Pays-Bas, où des bordels notoires étaient situés près d'églises paroissiales⁵¹⁸. On sait également qu'à Florence, le curé de San Cristofano loua jusqu'au XVIII^e siècle le rez-de-chaussée de son presbytère à l'Onestà⁵¹⁹ – qui, en délivrant des sortes de licences aux prostituées et en punissant les contrevenantes, servait de fait à les taxer au profit du couvent des Converties. On voit bien, du reste, que ce genre de comportements n'était pas du tout toléré à Paris, et d'autre part qu'ils semblent avoir été plus « accidentels » et « occasionnels » que délibérés et profanatoires.

⁵¹⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 126-127, 26 décembre 1622

⁵¹⁶ Les églises parisiennes étaient généralement des lieux sombres. Germain Brice écrit de St-Merry, paroisse riche s'il en est, qu'elle est « triste et obscure et très-malpropre, ainsi que la plupart des églises de cette Ville, où on est plus négligent à cet égard, qu'en aucun endroit de la chrétienté, s'il est permis de le dire » (*Description de la ville de Paris*, Paris, François Fournier, 1713) cité dans Laurence CROQ, Nicolas LYON-CAEN, « Le rang et la fonction. Les marguilliers des paroisses parisiennes à l'époque moderne », in Anne BONZON, Philippe GUIGNET, Marc VENARD (dir.), *op. cit.*, p. 232.

⁵¹⁷ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 73-74, 1^{er} mars 1647

⁵¹⁸ Erik SPINDLER, « Were Medieval Prostitutes Marginal? Evidence from Sluis, 1387-1440 », In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 87, fasc. 2, 2009, p. 257

⁵¹⁹ Richard C. TREXLER, « La prostitution florentine au XV^e siècle : Patronages et clientèles », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Nov.-Déc., 1981, 36^e Année, No. 6, p. 989. La thèse de Richard C. Trexler, ainsi que de Michael J. ROCKE, and Nicola GRENDI. « Il controllo dell'omosessualità a firenze nel XV secolo: gli ufficiali di notte », *Quaderni Storici*, vol. 22, no. 66 (3), 1987, pp. 701–23, est que l'Onestà servait surtout à réprimer l'homosexualité, et que le contrôle de la prostitution avait pour objectif essentiel d'y contribuer. Comme le rappelle John K. BRACKETT, *art. cit.*, p. 280, n. 29, cette idée a été contestée par Maria Serena MAZZI, *Prostitutes and leprosy in Florence del Quattrocento*, Milano, Il Saggiatore, 1991, et Leah Lydia OTIS, *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1985. Sans entrer dans le fond du débat sur le but de l'Onestà, sujet sur lequel je n'ai aucune compétence, il me semble que l'explication de Richard Trexler suivant laquelle la mainmise de l'Onestà sur la prostitution florentine aurait eu pour *unique* objectif de ramener les hommes à l'hétérosexualité et ensuite à la procréation légitime avec leurs épouses, suppose assez peu de bon sens aux autorités florentines... Ce qui ne signifie pas que ce ne pouvait pas être *un des* motifs de l'organisation municipale de la prostitution.

Peut-être certains des « larsins » évoqués plus haut avaient-ils une connotation anticléricale voire blasphématoire, impossible de le savoir. Mais dans la plupart des cas, il semble que l'église fournissait simplement un lieu plus ou moins commode pour exercer des activités illicites, telle que la prostitution notamment, sans que les prostituées ou leurs clients aient eu particulièrement l'intention de commettre une profanation⁵²⁰.

Croissance démographique et croissance des surfaces ecclésiales

Je réserve pour la seconde partie la question de savoir comment les églises parisiennes s'intègrent dans l'économie urbaine proprement dite, et me contente pour l'instant de poser, sur un registre plutôt géographique et urbanistique, la manière dont elles s'insèrent dans le tissu urbain. Au-delà de leurs communications avec les petits échanges du quartier qui les environne la question la plus importante est de comprendre comment on évolué les surfaces ecclésiales dans la ville. Consacrer du foncier à un lieu de culte, c'est le sacrifier au détriment d'autres activités, et cela nécessite tout un ensemble d'arbitrages et de négociations, surtout dans les villes hyperdenses du Moyen Âge et de l'époque moderne. Pour être tout à fait complet, il aurait même fallu prendre en compte dans l'analyse le volume des églises, et non seulement leur surface, car elles dépassent généralement de haut les bâtiments alentour. Mais ç'eût été très compliqué, et je m'en suis tenu à une étude sur les surfaces ecclésiales.

Le choix que j'ai opéré, assez peu original, a été de mettre en relation les surfaces des églises avec la démographie parisienne. Certes, on peut construire des églises immenses sans considération de l'affluence qu'elle aura vocation à accueillir. Certes, un grand espace peut inversement susciter une forte fréquentation. Il y a aussi la question de l'embellissement général de l'édifice, dont la taille est souvent tenue pour un des paramètres. Mais dans l'ensemble, pour nous comme pour les contemporains, ce qui motive l'agrandissement d'un lieu de culte est souvent l'accroissement de la fréquentation, et donc la croissance démographique dans une société où l'appartenance religieuse est unanime et la pratique obligatoire. C'était la manière dont réfléchissaient les marguilliers de l'époque, de même que

⁵²⁰ Terme lui-même difficile à définir, car on a vu plus haut que des gens prenant l'église comme raccourci pour aller faire leurs courses étaient considérés comme commettant eux aussi une « profanation ». Le sens de ce mot est d'ailleurs beaucoup moins fort que celui de « sacrilège ».

les autres maîtres d'œuvre à peu près partout en Europe⁵²¹. En 1503, les ceux de St-Jean-en-Grève, dans une affaire d'échange de maisons pour permettre l'agrandissement de l'église, déclaraient aux juges du Châtelet que

Depuis vingt ou vingt quatre ans ença, le peuple de ladite parroisse estoit et est creu et multiplié tellement que, à présent, il ne peut bonnement estre logé ne hébergé en ladicte église, principalement aux bons jours des festes solempnelles comme de Pasques, Noël, Penthecouste et autres esquelles on a accoustumé de recevoir le saint sacrement de l'autel.⁵²²

Comme l'écrit Étienne Hamon, l'« explosion » de la commande monumentale à Paris dans les années 1480-1520, a « eu pour moteur une reprise démographique fulgurante »⁵²³, qui a pu faire passer la population de la capitale de 125 000 à 250 000 habitants (hypothèse haute) entre 1440 – au lendemain de l'effondrement dû à l'occupation anglaise – et 1500. Néanmoins, après les années 1520, ils furent nettement moins soutenus, malgré la poursuite de l'accroissement démographique. Si les chantiers religieux se sont certes multipliés sous Charles VIII et Louis XII, ceux qui avaient été lancés pour encadrer les 250 000 Parisiens (au plus) de 1500 ne furent parfois achevés que sous Louis XIII : l'église nouvelle de St-Étienne-du-Mont, commencée vers 1510⁵²⁴, était encore en travaux dans les années 1620, sans que les éventuelles adaptations du projet de départ en aient radicalement changé les dimensions. Or, en 1637, on l'a dit, on était passé à probablement plus de 400 000 Parisiens. Certes, on n'avait pas d'objection de principe à assister à la messe alors que le bâtiment n'était pas encore fini (j'ai cependant du mal à imaginer ce que cela devait donner lorsqu'il pleuvait) – cela ne change rien au fait que l'infrastructure religieuse avait du retard. Comme toutes les infrastructures, probablement.

La première chose à faire est d'essayer de déterminer l'affluence des Parisiens dans les différentes églises paroissiales de la capitale. Si l'on ne peut obtenir qu'un ordre de grandeur, assez fiable, de la population parisienne totale, surtout pour celle intramuros (celle des

⁵²¹ Voir par exemple pour les églises suburbaines du diocèse de Naples Carla RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque et Settecento*, Naples, Guida Editori, 1984. Avant la reconstruction de S. Benedetto di Casoria au XVIII^e, l'ancienne église était « incapace di popolo » (A.S.D.N., *Inventari di chiese*, IV, 56, « Stato delle parrochia di du S. Benedetto di Casoria » (1708), cité p. 75)

⁵²² cité dans Agnès BOS, *Les églises flamboyantes de Paris, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, Picard, 2003, p. 216. On remarque qu'il est question uniquement des grandes fêtes et non des dimanches ordinaires ; je développe ce point plus loin.

⁵²³ Étienne HAMON, *Une capitale flamboyante, op. cit.*, pp. 29-31

⁵²⁴ Étienne HAMON et Françoise GATOUILLET, *Saint-Étienne-du-Mont, un chef-d'œuvre parisien de la Renaissance*, Paris, Picard, 2016, p. 42

faubourgs étant beaucoup plus mouvante) il est en revanche quasi impossible, les sources faisant défaut, de déterminer celle de chaque quartier ou de chaque paroisse. On ne peut donc raisonner que sur un ordre de grandeur total en imaginant la part qui en revenait à telle ou telle paroisse en fonction de sa morphologie.

Rappelons d'abord la théorie. L'assistance à l'office dominical, depuis le IV^e concile du Latran en 1215, était obligatoire du point de vue de l'Église. Les évêques (puis archevêques à partir de 1622) de Paris rappellent cette obligation tout au long des XVI^e et XVII^e siècles⁵²⁵. Ainsi Étienne Poncher (évêque de 1503 à 1519), chez qui la chose constituait la première disposition relative à la messe :

En vertu de la loi générale de l'Église universelle, nous vous exhortons tous, Fidèles de Jésus-Christ, à entendre dans vos églises, les jours de dimanches et de fêtes, la Messe paroissiale du jour, à moins d'empêchements légitimes. Et vous, Curés, nous vous demandons d'exhorter, au prône de vos Messes, vos paroissiens, sous peines d'excommunication et d'amendes, à entendre la Messe et à ne pas se retirer avant que le service divin soit terminé.⁵²⁶

La peine principale était, en plus de l'amende infligée par l'officialité, c'est-à-dire le tribunal ecclésiastique, celle de l'excommunication, c'est-à-dire une peine religieuse interdisant d'entrer dans les églises, de recevoir les divers sacrements, et d'être enseveli en terre consacrée – ce qui, bien entendu, charriait tout un ensemble de sanctions liés à la vie sociale. Néanmoins, des « empêchements légitimes » de se plier à l'obligation étaient admis, bien qu'ils ne soient pas précisés. Dans une ville comme Paris, où les messes et les églises ne manquaient pas réellement, on imagine que cela concernait surtout les malades, les vieillards les plus faibles, les femmes en fin de grossesse, voire les enfants en bas âge (même si bon nombre d'entre eux étaient en réalité mis en nourrice dans les campagnes environnantes).

Le concile provincial de Sens en 1528, c'est-à-dire l'assemblée des évêques et autres clercs (dont ceux du diocèse de Paris avant que celui-ci ne fût élevé au rang d'archidiocèse en 1622) dépendant alors de la province ecclésiastique de Sens, décréta ensuite

Que les curés avertissent fréquemment leurs paroissiens qu'ils assistent à la messe paroissiale les jours de dimanches et les jours de fêtes qui tombent pendant la semaine, et qu'ils veillent à tout ce qui est enseigné chaque dimanche dans le prône. Et si, en l'absence d'empêchement légitime ou de

⁵²⁵ Ce qui ne suffit pas en soi à établir qu'elle n'était pas respectée, car on peut bien répéter quelque chose simplement parce que l'on considère comme important .

⁵²⁶ *Actes de l'Église de Paris touchant la discipline et l'administration*, éd. et trad. Marie-Dominique-Auguste Sibour, archevêque de Paris (1848-1857), Paris, Migne, 1854, p. 117

permission de leurs curés, ils négligent pendant trois dimanches d'assister à la messe paroissiale, que ceux-ci les dénoncent immédiatement aux promoteurs, afin qu'ils soient punis à la mesure de leur mépris et de leur offense.⁵²⁷

Le concile de Sens ayant essentiellement été dirigé contre les premières manifestations franciliennes du protestantisme, je pense que le passage de la peine d'excommunication à la dénonciation à l'officialité s'explique par la volonté de cibler des luthériens qui s'opposaient à la messe de manière plus ou moins ouverte et se moquaient d'être excommuniés. On peut donc se demander si, malgré son maintien dans les actes épiscopaux du XVII^e siècle, cette disposition n'avait pas perdu sa raison d'être dès la fin du XVI^e, lorsque la capitale fut définitivement acquise au catholicisme. Toujours est-il que ces dispositions répétaient le devoir d'information des curés, et précisaient que tout manquement trois dimanches de suite à la messe paroissiale faisait encourir aux fidèles dénonciation par-devant les promoteurs (sortes de juges d'instruction) de l'officialité (le tribunal ecclésiastique du diocèse). Je ne crois pas que cela implique que l'assistance à la messe n'était requise qu'un dimanche sur trois. C'est plutôt qu'il n'était pas toléré qu'un fidèle entende la messe *dans sa paroisse* moins qu'un dimanche sur trois, étant supposé que s'il ne le faisait pas dans son église paroissiale, c'est qu'il remplissait son devoir dominical dans une autre paroisse ou une chapelle (par exemple celle d'un couvent de réguliers). Par ailleurs, il pouvait sembler excessif administrativement parlant de dénoncer les fautifs au premier manquement – nous verrons qu'ils étaient probablement nombreux et que cela n'impliquait pas d'opposition au catholicisme en tant que tel. De toute manière, la surveillance exercée par les curés était conditionnée au fait qu'ils connaissent tous leurs paroissiens (qui se comptaient en milliers dans la plupart des paroisses de Paris), qu'ils aient des moyens pour contrôler leur présence, qu'ils ne les « couvrent » pas, etc., ce qui en faisait quelque chose de relativement théorique.

L'évêque Eustache du Bellay (1551-1563) reprit le décret du concile de Sens dans ses statuts synodaux :

Que tous les dimanches les Curés ou leurs Vicaires en exhortant leurs paroissiens les avertissent qu'à moins d'empêchement légitime, ils entendent dévotement la Messe de paroisse les dimanches et autres jours de fêtes. Que s'ils omettent de le faire trois dimanches de suite, qu'ils les dénoncent à notre Promoteur pour leur faire infliger la peine qui leur est due.⁵²⁸

⁵²⁷ *Decreta provincialis Concilii Senonensis... anno Domini 1528*, Paris, 1532, f. 26

⁵²⁸ *Actes de l'Église de Paris, op. cit.*, pp. 130-131

On peut encore citer les statuts synodaux d'Henri de Gondi (1598-1622) publiés en 1608 :

Que [les curés] avertissent souvent leurs paroissiens que, sauf empêchement légitime, ils doivent assister pieusement à la Messe de paroisse, les dimanches et autres jours de fêtes. Que s'ils négligent, trois dimanches consécutifs, de le faire, on les dénoncera à notre Promoteur, pour que la peine qui leur est due leur soit appliquée.⁵²⁹

Les officialités avaient, sous l'Ancien Régime, un pouvoir de contrainte judiciaire théoriquement reconnu par la monarchie⁵³⁰, bien que les différents régimes juridiques ne soient pas unifiés ni systématisés. En revanche, il n'existait pas d'obligation *civile* d'assistance à la messe dans le royaume de France. Bien entendu, on peut imaginer que la plupart des gens d'une part n'allaient pas à la messe sous la contrainte, et que même pour les moins convaincus, c'était davantage l'autorité sociale de l'Église que le pouvoir de contrainte des officialités, dans les faits difficile à exercer dans ce cas-là (si tant est que les évêques aient réellement eu l'intention d'y recourir) qui devait les inciter à s'y rendre.

La messe dominicale ou « de paroisse », à laquelle on pense le plus immédiatement, durait environ une heure, une heure et demie⁵³¹. Il y a 52 dimanches par an, où la messe est donc obligatoire, à quoi il faut ajouter les jours de fêtes d'obligation, où les fidèles doivent théoriquement chômer et se rendre à la messe. Chaque diocèse a son propre sanctoral (calendrier des fêtes de saints) ce qui fait varier localement le nombre de fêtes d'obligation. Pour le diocèse de Paris, il y avait depuis Étienne Poncher 55 fêtes d'obligation (dont 44 entièrement chômées, et 11 chômées seulement pour les métiers manuels) au début de notre période⁵³². À la fin de celle-ci, je compte 37 fêtes d'obligation (notées en rouge) dans le calendrier du missel parisien de 1654 (édition 1666). Ajoutées aux 52 dimanches de l'année, cela donne chaque année de 107 à 89 jours chômés et où il était obligatoire de se rendre à la messe, soit en moyenne de 2 (vers 1580) à 1,7 (vers 1650) fois par semaine. Le sanctoral du diocèse de Paris, qui comme de tous les autres diocèses avait eu tendance à se gonfler démesurément au cours du Moyen Âge, finit par subir un petit dégraissage au milieu du XVII^e

⁵²⁹ *id.*, p. 145

⁵³⁰ Dans les faits, leurs jugements pouvaient être contestés devant les tribunaux civils en vertu de la procédure d'« appel comme d'abus ».

⁵³¹ Le registre de St-Séverin, AN LL//924, pp. 1-2, 29 octobre 1589, énumère les services religieux dus par les prêtres. Le dimanche, il y a trois messes de paroisse au grand autel, à 6 heures, 8 heures et 10 heures. Or il faut compter qu'entre celles 6 heures et 8 heures a lieu une procession (probablement dans l'église) et entre celles de 8 heures et 10 heures, le « sermon » (c'est-à-dire la prédication).

⁵³² Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962, p. 267

siècle⁵³³. Car, si le nombre d'obligations devenait irréaliste, les gens ne s'y pliaient plus du tout (on verra que, déjà, la majorité des Parisiens ne se pliaient vraisemblablement pas à la majorité d'entre elles dans notre période), et l'obligation même perdait sa crédibilité.

Comment les choses se passaient-elles en pratique ? L'impression que les églises sont pleines, à craquer même, est le premier enseignement – diffus, certes – qu'inspire la lecture des délibérations paroissiales. En 1645, par exemple, les famille nobles qui louaient des chapelles à St-Sulpice firent ouvrir des portes qui y menaient directement depuis l'extérieur tout simplement pour pouvoir y accéder les jours de fête, où l'on ne passait plus : le comte de Brienne écrivait à son épouse qu' « aux grandes fêtes, il est impossible d'entrer à l'église »⁵³⁴. C'était avant la construction de l'église actuelle, et la vieille église devait être gravement sous-dimensionnée. De son côté, la fabrique de St-Étienne-du-Mont parle de « *la presse* » qui règne durant la messe comme de quelque chose allant de soi, au sujet de bancs qu'on avait rajoutés dans la nef : devant le mécontentement de la veuve de M. Auzanet et de la femme de M. Le Mée, procureur au Parlement, qui, déjà installées, disaient que les nouveaux bancs « *leur empeschoient* », les marguilliers essayèrent de les convaincre, en vain, qu'ils formeraient une espèce de rempart contre ladite « *presse* »⁵³⁵. Les « *empeschements* » liés aux bancs laissent entrevoir, incidemment, un taux de remplissage si élevé à St-Séverin cinquante ans plus tard, que certains paroissiens ne peuvent pas même physiquement se trouver dans l'église :

Sur ce que M. Vitré a représenté que les lieux destinez pour le divin service estoient occupez par les bancs de divers particuliers qui ostoient la liberté du passage et qu'il estoit aussy absolument nécessaire d'y mettre des confessionnaux et oster les bancs qui occupoient presque toute l'église et ostoient mesme la liberté à ceux qui n'ont pas le moyen de payer leur chaise d'y prendre place, il a esté arrêté pour remédier à ces désordres autant qu'il se pourra qu'on osteroit les bancs qui sont depuis la sacristie jusques à la chappelle qu'on appelle du grand Dieu au lieu desquelz seroi[en]t mis des confessionnaux tout le long des chappelles⁵³⁶.

⁵³³ *Missale Parisiense ad formam sacrosancti Tridentini concilii recognitum et emendatum*, Paris, 1666 (1^{ère} éd. 1654), pp. non numérotées au début. Si l'on suit Jeanne FERTÉ, *op. cit.*, p. 268, ce rabais à 37 fêtes par an pourrait être dû à une ordonnance d'Hardouin de Péréfixe en 1666, la même année que la réédition du missel de 1654, et donc ne pas se trouver dans l'édition originale de celui-ci (que je n'ai pas pu me procurer). Retenons donc plutôt le chiffre de 2 messes obligatoires par semaine en moyenne durant notre période.

⁵³⁴ Mathieu LOURS, *op. cit.*, p.32 et n. 3

⁵³⁵ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 160, 10 janvier 1610

⁵³⁶ LL924, St-Séverin, p. 384, 14 mai 1660

Plus tôt à St-Étienne-du-Mont, un simple confessionnal « dont jouist à présent » M. Chappe, le portedieu (c'est-à-dire le prêtre qui porte le viatique aux mourants) de l'église, « empesche grandement au passage les paroissiens d'icelle. »⁵³⁷ Ou encore, comment expliquer cette mode des « bancs qui haussent et baissent »⁵³⁸ sinon qu'il y a des jours où, même assis, la foule devait tout à fait empêcher de voir autour de soi (sans parler de l'autel), si ce n'est empêcher de respirer ?

Mais les églises paroissiales parisiennes peuvent être quasi pleines sans que tout le monde soit présent. Le comte de Brienne écrit bien à sa femme que ce n'est qu'aux grandes fêtes qu'on ne peut pas entrer : où sont donc tous ces gens les autres jours d'obligation ? Même impression pour l'église du Petit-Quevilly, à Rouen, au début du XVI^e siècle, dont les marguilliers signalent qu'elle est « a rediffier tout de neuf et est besoing acroistre, eslargyr et alonger par le bout affin que le peuple aux festes y puisse estre recueilli. »⁵³⁹ À défaut que le clergé ait réalisé des enquêtes comme au XIX^e et au XX^e siècle⁵⁴⁰, nous ne pourrions jamais savoir avec précision ce qu'il en était. Cependant, nous avons quelques indices. Ils concernent les prévisions de pain bénit à St-Étienne-du-Mont. Si, dans la plupart des paroisses, le pain bénit était apporté par les paroissiens eux-mêmes, comme on l'a indiqué plus haut, il semble qu'à St-Étienne-du-Mont la distribution possédait la particularité d'être centralisée par les marguilliers. Or, on se souvient que la fabrique de St-Étienne-du-Mont est constamment à cours d'argent à cause des travaux de l'église, et qu'elle s'efforce de rogner toutes les petites dépenses qu'elle peut, tout en dégageant le moindre bénéfice sur les chaises, les bancs, etc.⁵⁴¹ On peut donc partir du principe, à mon sens, que les marguilliers tentent de faire des économies sur le pain bénit en évitant tout gaspillage, et que les quantités prévues reflètent d'une certaine manière l'affluence que l'on prévoyait à la messe dominicale. Une première diminution des quantités distribuées semble ainsi intervenir en 1630 :

⁵³⁷ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 187, 2 février 1622

⁵³⁸ Parmi de nombreux exemples, LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 176, 29 avril 1618. Une dame, qui semble ne pas être de la paroisse, donne les 800 l.t. léguées par le testament de son frère, conseiller de St-Étienne-du-Mont, à condition qu'on luy conserve « le banc qui hausse et baisse » occupée par la veuve de celui-ci, qui s'appête à prendre sa retraite en-dehors de la paroisse. Cela lui est concédé car « ledict banc a appartenu à ces ancestres. »

⁵³⁹ Cité dans Alain FOLLAIN, « Fiscalité et religion : les travaux aux églises et presbytères dans les paroisses normandes du XVI^e au XVIII^e siècle », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 82, n°208, 1996, p. 44.

⁵⁴⁰ Enquêtes exploitées par Fernand Boulard et réactualisées plus récemment par Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien, anatomie d'un effondrement*, Paris, Éditions du Seuil, 2018.

⁵⁴¹ Dans l'histoire de la « presse » mentionnée plus haut, on fait valoir à Mmes Auzanet et Le Mée qu'en plus de les protéger de la foule, les nouveaux bancs permettront à la fabrique, « qui est pauvre », de faire un petit profit. Or on parle seulement de six petits bancs à 20 l.t. le banc.

A esté advisé qu'il ne sera doresnavant fait que trois pains bénis les dymanches et autres festes que l'on a accoustumé faire pain bénis : l'un à la première Grande messe – et les deux autres à la dernière Grande messe ; except aux festes sollempnelles et festes de nostre dame.⁵⁴²

Cela reste approximatif, mais on voit tout de même qu'ils essaient de calculer au plus juste.

Or, douze ans plus tard (un moment où Thomas Badran, un énergique magistrat qui sert alors de premier marguillier, se montre réformateur et économe), un règlement autrement plus précis sur le pain bénit me semble permettre de dégager des niveaux d'affluence relatifs. Voici le nombre de pains prévus selon les fêtes en 1642 (ils devaient être très gros et les morceaux très petits⁵⁴³) :

Pour oster la confuzion qui se rencontre aux pains à bénir qui se présentent en l'église par la faute des bedeaux, et remédier aux plaintes qui en arrivent journellement, a esté arrêté :

Que doresnavant tous les dimanches de l'année sera fait trois pains à bénir ;

Le jour de la Circoncision, trois ;

Le jour sainte Geneviefve, deux ;

Le jour des Rois, deux ;

Le jour de la puriffication, deux ;

Le jour de l'annonciation, deux ;

Le jour de pasques, six ;

Le jour de l'ascention, deux ;

Le jour de la pentecoste, quatre ;

Le jour de la feste dieu, quatre ;

L'octave, quatre ;

Le jour saint Estienne mois d'aoust, deux ;

Le jour de l'assumption, trois ;

Le jour de la Nativité, deux ;

Le jour de Toussaintz, quatre ;

Le jour de la Conception, deux ;

Le jour de Noel, cinq ;

Le jour saint Estienne, deux.

Et que de présent règlement il en sera appozé autant en la Chambre du Trésor.⁵⁴⁴

⁵⁴² LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 206, ?? juillet 1630

⁵⁴³ Steven L. KAPLAN, *Le meilleur pain du monde. Les boulangers de Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1996 (1996), p. 533, mentionne les « gros pains de 3 à 12 livres ». 12 livres équivalent à 5,874 kg. Un tel pain permettait de faire 1958 morceaux de 3 g. À ce compte, six gros pains (la quantité de Pâques) auraient permis de distribuer du pain bénit à 11 748 personnes, ce qui est l'ordre de la population d'une paroisse parisienne.

⁵⁴⁴ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 250-251, 19 juillet 1642

L'affluence de base, celle des dimanches, semble donc correspondre à 3 pains. Les fêtes les plus suivies sont naturellement Noël (5) et surtout Pâques (6), où l'affluence est double. L'affluence serait également supérieure pour la Toussaint, la Pentecôte, la Fête-Dieu et l'octave de la Fête-Dieu (4), ce qui est surprenant pour cette dernière, surtout si l'on considère que l'Ascension est un peu boudée (2 pains : la fête de trop entre Pâques et la Pentecôte ?) Les fêtes mariales (2) seraient moins suivies que les dimanches ordinaires, de même que les fêtes « locales », c'est-à-dire les deux de saint Étienne, patron⁵⁴⁵ de la paroisse, et celle de sainte Geneviève, patronne de Paris et particulièrement de l'abbaye attenante à la paroisse (2), visiblement assez peu populaires⁵⁴⁶. On ne constaterait pas de prédilection pour la Vierge⁵⁴⁷ et les saints patrons⁵⁴⁸.

Ces prévisions de pains reflètent-elles des niveaux d'affluence relatifs à la messe ? Je tends à le croire. Difficile de savoir à quoi correspond la « confusion » dont les bedeaux sont responsables – certaines paroisses font état de vols et détournements (oui, même pour le pain bénit) de la part des employés, et il n'est pas du tout impossible quelque chose de ce genre soit en cause ici. Mais cela ne suffit pas à expliquer qu'on prévoie un nombre variable de pains selon les fêtes. Par ailleurs, si la question était de distribuer plus ou moins de pain au même nombre de gens (et non la même quantité de pain à plus ou moins de gens) selon la fête, ce n'est pas le meilleur moyen que de donner seulement le nombre de pains : il faudrait

⁵⁴⁵ Les historiens estiment pourtant, de manière générale, que la fête patronale et la procession qui allait avec (on a des pages copieuses sur les bisbilles de préséance que la procession entraînait par exemple à St-Étienne-du-Mont) constituaient des moments forts de la vie paroissiale, voir par exemple Gaël RIDEAU, *De la religion de tous à la religion de chacun : croire et pratiquer à Orléans au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 88 ou ID., *Une société en marche : les processions en France au XVIII^e siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2021. En Bretagne, la fête patronale était même le seul moment de l'année où les fidèles dépendant d'un trêve ou d'une chapelle étaient tenus de fréquenter leur église paroissiale, voir Bruno RESTIF, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁴⁶ Alors que l'on portait dans une grande procession les reliques de sainte Geneviève en période de crise, ce qui se produisit encore une dizaine de fois au XVII^e siècle, voir Maria-Carmen GRAS, « Les processions en l'honneur de sainte Geneviève à Paris. Miroir d'une société (XV^e-XVIII^e siècles) », *Histoire urbaine*, 2011/3 (n^o 32), p. 5-30, fig. 2.

⁵⁴⁷ La dévotion mariale, qu'on s'imagine souvent populaire *a priori*, n'a en réalité jamais manqué d'un certain élitisme, du côté des jésuites par exemple (voir Louis CHÂTELLIER, « Les premières congrégations mariales dans les pays de langue française », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 75, n^o194, 1989, « Les débuts de la réforme catholique dans les pays de langue française (1560-1620) », pp. 167-176 ou plus récemment Véronique CASTAGNET-LARS, « Une forme oubliée de l'éducation jésuite : les congrégations mariales au XVII^e et XVIII^e siècles », in Bruno GARNIER, Pierre KAHN (eds), *Éduquer dans et hors de l'école. Lieux et milieux de formation. XVII^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, pp. 49-72) ou chez les Sulpiciens (voir Julie BOUTIN, *Le culte marial chez les Sulpiciens au XVII^e siècle*, Mémoire de Maîtrise ès Arts, Université de Montréal, 2005).

⁵⁴⁸ Ces fêtes étaient pourtant l'occasion, parfois, de mettre en scène les reliques du saint patron détenues par la paroisse, voir D'HOUR, Thomas. *Les fêtes des reliques dans les calendriers liturgiques diocésains de la France post-tridentine (1570-1680)* In : Bernard DOMPNIER, Stefania NANNI (eds), *La mémoire des saints originels entre XVI^e et XVIII^e siècle* [en ligne], Rome, Publications de l'École française de Rome, 2019.

préciser le nombre de tranches par personne (voire selon les dignités plus ou moins élevées), comme on le trouve dans les règlements de St-Séverin par exemple. Et surtout, le nombre de pains ne semble pas corrélé à l'importance « théologique » de la fête, contrairement à ce qui était peut-être encore partiellement le cas en 1630 : passe encore que les fêtes mariales et des saints (2) valent moins que les dimanches ordinaires (3), mais pourquoi une telle baisse pour l'Ascension (2), fête « christologique » s'il en est et une telle hausse pour la Toussaint (4), c'est-à-dire la fête de tous les saints, entités tout de même secondaires d'un point de vue théologique⁵⁴⁹ ? Il semble plus probable que l'Ascension, dix jours avant la Pentecôte, soit tout simplement la « fête de trop » dans la séquence Pâques – Pentecôte – Fête-Dieu (– octave de la Fête-Dieu) et que les gens n'y soient pas beaucoup allés. En revanche, la popularité de la Toussaint, associée à la fête des Morts le lendemain, devait tenir au fait qu'elles étaient l'occasion de se souvenir des défunts de la famille⁵⁵⁰, à une époque où l'on mourait plus jeune, en moyenne, qu'aujourd'hui, et où la mortalité infantile était très forte⁵⁵¹. C'était aussi la seule grande fête de l'automne, sans « concurrence » calendaire qui puisse en détourner une partie des fidèles. Quant au succès relatif de la Circoncision (3 pains), événement plutôt mineur pourtant d'un point de vue chrétien dans la vie du Christ, il peut s'expliquer par le fait que c'était le premier de l'an depuis l'introduction du calendrier grégorien en 1582, et qu'aller à la messe ce jour-là permettait de « marquer le coup », de souhaiter la bonne année aux connaissances, etc.

⁵⁴⁹ Sur la commémoration collective des saints dans le temps long, voir Olivier MARIN, Cécile VINCENT-CASSY (éds.), *La Cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2014.

⁵⁵⁰ Les sermons de la Toussaint étaient souvent l'occasion de faire la publicité de la notion d'intercession, commune aux deux fêtes, voir Nicole BÉRIOU, « L'intercession dans les sermons de la Toussaint », in Jean-Marie MOEGLIN (ed.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004, pp. 127-156. Un des signes de la popularité de la Toussaint et de la fête des morts (généralement associées), fut leur résistance dans les pays protestants, malgré leur interdiction, voir Ronald HUTTON, « The English Reformation and the Evidence of Folklore », *Past and Present*, Aug. 1995, No. 148, pp. 104-108. Un autre indice de l'enracinement de ces festivités est que les prédicateurs luthériens s'arrangèrent pour récupérer la dévotion en lui donnant une nouvelle justification plutôt que la combattre, voir Robert KOLB, « Festivals of the Saints in Late Reformation Lutheran Preaching », *The Historian*, vol. 52, no. 4, 1990, pp. 613–26.

⁵⁵¹ L'espérance de vie à la naissance dans l'Europe moderne était certainement inférieure à 30 ans, peut-être même à 25 ans. Quant à la mortalité infantile, elle descendait très rarement en-dessous de 100 pour 1000. Elle était parfois moins importante dans les zones rurales reculées, où les mères allaitaient davantage, que dans les villes, et surtout les grandes villes, où la pratique du placement en nourrice était prédominant. Pour le Londres des années 1550-1649, on aurait ainsi un taux de mortalité infantile de l'ordre de 375 pour 1000. Les bourgs français des années 1680-1789 auraient connu un taux de peut-être 458 pour 1000. Voir Robert WOODS, « Ancient and early modern mortality: experience and understanding », *The Economic History Review*, 60, 2007, pp. 373-399, tables 1 et 5.

Si, comme je le crois, la quantité de pain prévue à St-Étienne est en rapport avec l'affluence – et que celle-ci est proportionnellement semblable dans les autres paroisses – on peut remarquer que la Vierge (patronne du diocèse pourtant) et les saints locaux (sainte Geneviève, patronne de Paris et de l'abbaye qui jouxte et commande l'église, et saint Étienne, patron de la paroisse), ne suscitent pas spécialement d'enthousiasme populaire, à part pour l'Assomption, qui est au niveau des dimanches (mais, comme pour la Toussaint à l'automne, c'est aussi la seule grande fête de l'été⁵⁵², et par ailleurs elle est devenue fête nationale en 1638).

Partons du principe que Pâques (6), la fête capitale dans l'année chrétienne, rassemble à peu près toute la paroisse. Six pains correspondraient donc à une affluence de 100% des paroissiens. Noël (5), la deuxième grande fête chrétienne, arrivait à peu près au même niveau (83%). Remarquons d'ailleurs que la « compétence théologique » du tout-venant était assez bonne, puisque l'on privilégiait Pâques à Noël, alors que la seconde est devenue plus populaire et courue de nos jours. L'assistance dominicale ordinaire (3), quant à elle, ne rassemblerait que 50% des paroissiens. Cela dit, il n'est pas tout à fait impossible qu'on ait donné un peu plus de pain à Pâques (des banquets paroissiaux sont attestés jusqu'à la fin du XVI^e siècle, on l'a vu). Par ailleurs, il est probable également que le dimanche, ce n'étaient pas toujours les mêmes qui venaient et les mêmes qui ne venaient pas à la messe, mais qu'il y avait une forme de *turn-over*. On peut partir de l'hypothèse que, sur les « 3 pains » de chaque dimanche ordinaire, nous avons une affluence-socle de « 2 pains » qui correspond au tiers du total des paroissiens (6 pains) et au minimum constaté pour toutes les fêtes d'obligation, et que ces gens-là étaient toujours les mêmes (pourquoi aller à la messe pour la Conception et la Nativité de la Vierge et pas le reste du package ?). Qui concerne alors le tiers restant de dominicalisants correspondant au « 3^e pain » des dimanches ordinaires ? Essayons d'imaginer des attitudes religieuses logiques ou cohérentes (ce qui peut très bien, je l'accorde, ne pas décrire la réalité) et faisons un détour par les grandes fêtes de l'année. Voici comment pourrait se composer l'assistance aux grandes fêtes de l'année à 4 pains (Pentecôte, Fête-Dieu, octave, Toussaint) : « 2 pains » d'affluence-socle (le tiers des paroissiens qui va à toutes les messes d'obligation) plus « 2 pains » (un second tiers des paroissiens) de gens n'allant pas aux fêtes d'obligation mineures, mais se rendant néanmoins aux grandes fêtes de l'année. Il semble cohérent que tous les individus de ce second groupe correspondant à 2 pains aient pu

⁵⁵² Pour Nicole BÉRIOU, *art. cit.*, p. 134, le pouvoir intercesseur prêté à la Vierge Marie, notamment sous la figure de l'Assomption, parlait aux « simples gens ». Comme les exemples listés plus haut, il s'agit peut-être d'une projection.

ne pas aller tous les dimanches à la messe, mais s'y soient cependant rendus régulièrement. Le « 3^e pain » des dimanches ordinaires pourrait alors correspondre à un flux continu équivalent à la moitié du second tiers des paroissiens (soit 1 pain). Cela signifierait que les individus composant le second tiers « tournant » venaient en moyenne un dimanche sur deux à la messe. On aurait donc peut-être, sur l'ensemble de la paroisse (6) :

- Un tiers de messalisants « consciencieux » qui faisaient toutes les fêtes d'obligation, grandes comme petites, y compris tous les dimanches (socle de 2) ;
- Un second tiers de messalisants « occasionnels » qui vont à la messe un dimanche sur deux (les 3 pains correspondraient à un socle de « 2 pains » de consciencieux + 1 pain « tournant » d'occasionnels), mais systématiquement aux grandes fêtes (4 pains = 2 pains de consciencieux + 2 pains d'occasionnels), ce qui paraîtrait logique ;
- Un dernier tiers de messalisants « négligents » voire récalcitrants qui ne viendraient qu'à Pâques et pour la moitié d'entre eux Noël (socle de 2 de « consciencieux » + 2 d' « occasionnels » + 1 ou 2 de « négligents »)
- moins un nombre inconnu de « libertins » qui n'allaient jamais à la messe. Les sources, bien entendu, restent presque intégralement silencieuses à leur sujet⁵⁵³.

Un élément qui compliquerait cette estimation serait la possibilité qu'une partie des fidèles n'aient pas assisté à l'intégralité de la messe. En 1644, à St-Germain-le-Vieux, on propose ainsi de déplacer le banc de l'œuvre pour obvier à « *la grande incommodité que lesdits marguilliers reçoivent quant ils sont à la dite œuvre pour estre posez entre les deux portes d'icelle église* »⁵⁵⁴, ce qui laisse penser qu'il y avait beaucoup de va-et-vient durant les offices, et qu'un certain nombre de gens n'assistaient pas forcément à l'intégralité de ceux-ci. Dans le détail des comportements individuels, cette typologie n'est donc peut-être que très partiellement valable. Néanmoins, si l'on raisonne en termes de flux, il me semble que la

⁵⁵³ Ces catégories assez grossières, « consciencieux », « occasionnels », « négligents » et « libertins », au-delà desquelles les sources ne nous permettent pas vraiment d'aller, ne portent bien sûr que sur une estimation quantitative et non qualitative de la pratique religieuse. Elles ont néanmoins le mérite, à mon sens, de mettre en question, à partir d'ordres de grandeur quantitatifs, la tripartition dévotion/religion traditionnelle/libertinage implicitement admise par la plupart des historiens – notamment la catégorie centrale de la religion traditionnelle ou du « conformisme », reposant sur l'idée d'une christianisation de longue durée mais assez superficielle de la grande majorité des Européens de l'époque moderne, qu'on trouve par exemple dans Monique COTTRET, Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010², pp. 398-443. Pour un faisceau d'indices pointant vers une grande diversité de taux de pratique dominicale dès avant le XVIII^e siècle, voir Alain CABANTOUS, *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Seuil, 2013, pp. 167-193.

⁵⁵⁴ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 60-62, 8 septembre 1644

constatation tient : du point de vue de la présence statistique moyenne, les trois catégories que nous venons de cerner possédaient peut-être une certaine réalité.

L'enjeu semble donc avoir surtout été de disposer d'églises assez spacieuses pour accueillir les pics de fréquentation enregistrés lors des quatre grandes fêtes de l'année (Pâques, Pentecôte, Toussaint et Noël), lors desquelles la très grande majorité des Parisiens devaient se présenter à leur église paroissiale. Combien de gens celle-ci pouvait-elle contenir ? Pour obtenir un ordre de grandeur de la capacité des églises parisiennes, j'ai tenté de calculer la surface au sol « habitable » de l'église St-Séverin à partir du plan de l'église réalisé en 1785 – c'est-à-dire la surface totale sur laquelle on peut se tenir, indépendamment du fait que l'on voie l'autel ou pas, ce qui ne semblait pas une condition *sine qua non* pour assister à la messe. J'ai inclus les chapelles latérales et le déambulatoire, où il semble que l'on se tenait aussi, et exclus les autels, les piliers, etc⁵⁵⁵. Je trouve 1095 m². En comparaison, la surface totale d'un cours de tennis (recul compris) est d'environ 593 m². D'après la RATP, les rames de métro parisiennes sont « surchargées » lorsque la densité d'occupation dépasse les 4 personnes/m² (ce qui correspond aux heures de pointe sur certaines lignes)⁵⁵⁶. Je pars du principe que le ratio places assises/places debout est à peu près le même dans une rame de métro et dans une église (une personne assise occupe en effet plus d'espace). En réalité, la capacité de certaines lignes de bus moins « bourgeoises » sont calculées sur l'hypothèse d'un taux d'occupation de 6 personnes/m², ce que je définirais comme un taux d'occupation maximal⁵⁵⁷. En effet, d'après les experts actuels, une densité de 5 personnes/m² en plein air

⁵⁵⁵ La première rangée du collatéral Sud (au contraire de celle du collatéral Nord, occupée par des vitraux) semble constituer une tribune, c'est-à-dire une galerie surélevée où les gens pouvaient se tenir, comme à Notre-Dame. Auquel cas il faudrait la comptabiliser dans la surface habitable. Mais Laure BEAUMONT-MAILLET, *Saint-Séverin. Une église, une paroisse*, Paris, Lacurne, 2010, p. 149, explique qu'il ne s'agit que d'un triforium, c'est-à-dire un passage étroit aménagé dans l'épaisseur des murs, qui forme une galerie de fenêtre en profondeur où l'on ne peut pas se tenir. Il arrive que le mur du fond du triforium soit aveugle (« faux-triforium »), ce qui peut donner l'impression d'une galerie vue d'en-bas. L'ajout de toits en pavillon au XVIII^e siècle, comme l'explique Laure Beaumont-Maillet, semble avoir renforcé l'impression d'une tribune, mais il ne s'agit pas de cela en réalité. La question est en réalité d'importance pour savoir combien de gens pouvaient entrer dans l'église. Il me semble donc que, malgré Mathieu LOURS, *Saint-Sulpice, l'église du Grand Siècle*, Paris, Picard, 2014, p. 36, l'existence de tribunes, sur le modèle de Notre-Dame, n'était pas la règle dans les églises parisiennes avant St-Sulpice. De manière intéressante, le passage qu'il cite montre clairement que la tribune est une question de place pour les fidèles davantage que d'esthétique.

⁵⁵⁶ D'après Philippe Martin, directeur général adjoint de la RATP en 2019 (et non son homonyme historien susmentionné) cité par *Le Parisien*, « Souvent plus de 4 personnes par m² : à Paris, le métro est au bord de l'asphyxie », 11/11/2019.

⁵⁵⁷ Je tiens cette information du directeur d'une société de transport privée dans une ville moyenne française, dont je préfère ne pas citer le nom, un taux de 4 personnes/m² pouvant déjà apparaître comme polémique. Que sa contribution désintéressée à la Science fasse néanmoins l'objet de notre reconnaissance.

reste « gérable », mais une densité de 8 ou 9 personnes/m² devient dangereuse, comme l'a montré récemment la bousculade d'Halloween dans le quartier d'Itaewon à Séoul en 2022⁵⁵⁸. Dans le cas d'un espace clos comme une église, il paraît raisonnable de penser que le seuil de danger se situe à une densité plus basse, puisqu'il n'y a aucune échappatoire. L'absence de trace d'accidents liés à des mouvements de foule dans les églises à cette époque laisse penser qu'on n'atteignait probablement des densités extrêmement élevées que dans les petites églises, mais pas dans les grandes églises accueillant beaucoup de monde. À St-Séverin, pour une occupation serrée correspondant à 4 personnes/m², on compte ainsi 4380 personnes présentes en même temps, et jusqu'à 6570 personnes pour une occupation maximale (6 personnes/m², « *la presse* »). Cela peut sembler énorme ; j'imagine que nécessité fait loi, surtout dans une ville aussi dense que le Paris pré-haussmannien. Les registres paroissiaux parisiens ayant disparu, il est très difficile de savoir le nombre d'habitants des différentes paroisses. Sachant qu'avec une quarantaine de paroisses dans les années 1630, la moyenne de paroissiens par paroisse était de 10 300⁵⁵⁹, et que n'étant pas une petite paroisse St-Séverin devait tourner autour de cette moyenne, d'autant qu'elle était très densément peuplée, il était nécessaire de célébrer au moins deux messes archicombles s'il fallait que tous les paroissiens puissent physiquement y assister. De fait, on l'a dit, il y en avait trois tous les dimanches matin, à 6 heures, 8 heures et 10 heures⁵⁶⁰. Remarquons que la première messe avait lieu très tôt et ne devait pas attirer grand monde⁵⁶¹, même si l'on avait davantage qu'aujourd'hui tendance à se lever avec le soleil – ce qui d'ailleurs devait être moins vrai de Paris.

⁵⁵⁸ Cités anonymement dans *The Japan Times*, « Crowd and Traffic Control Could Have Prevented Seoul Halloween Deaths », 1/11/2022.

⁵⁵⁹ Alfred FIERRO, voir Introduction, note 1, considère que le chiffre de 412 000 Parisiens avancé par le *Mémoire pour l'approvisionnement de Paris* de 1637 est fiable. Selon Jean-Pierre BARBELON, *op. cit.*, p. 166, on aurait 200 000 habitants en 1500, un pic à 350 000 en 1550, une baisse à 300 000 en 1565, une remontée à 350 000 vers 1588, une chute à 200 000 durant le siège, un retour à 300 000 en 1600 et une croissance continue jusqu'à 400-450 000 sous Louis XIV. René PILLORGET, *op. cit.*, p. 98, retient lui aussi environ 400 000 habitants autour de 1637. En tout état de cause, l'incendie de l'Hôtel de Ville en 1871, dans lequel ont disparu les registres paroissiaux, contraint les estimations de la démographie ancienne de Paris à rester des conjectures assez vagues.

⁵⁶⁰ LL924, St-Séverin, p. 1, XVI^e siècle

⁵⁶¹ Vladimir ANGELO, *op. cit.*, pp. 498-499, rapporte qu'un procès s'est tenu en 1516 entre les curés de la Madeleine et de St-Jacques-de-la-Boucherie, d'une part, et l'official de Paris d'autre part, car ce dernier avait décidé d'avancer l'heure du synode – il y en avait trois par an dont un devant l'official – de 7 heures à 5 heures du matin, heure jugée « indecente » par les plaignants. Le Parlement condamna l'official à ne commencer le synode qu'à 6 heures. Si c'était là un horaire précoce pour des curés qui se rendaient à une réunion annuelle, j'imagine que c'était très tôt pour la majorité des Parisiens lorsqu'il s'agissait d'une cérémonie hebdomadaire. Il peut sembler étrange qu'on soit allé devant le Parlement pour une affaire de ce genre, mais d'après ce qu'on peut constater dans les sources, la société parisienne de l'époque était procédurière à un point caricatural.

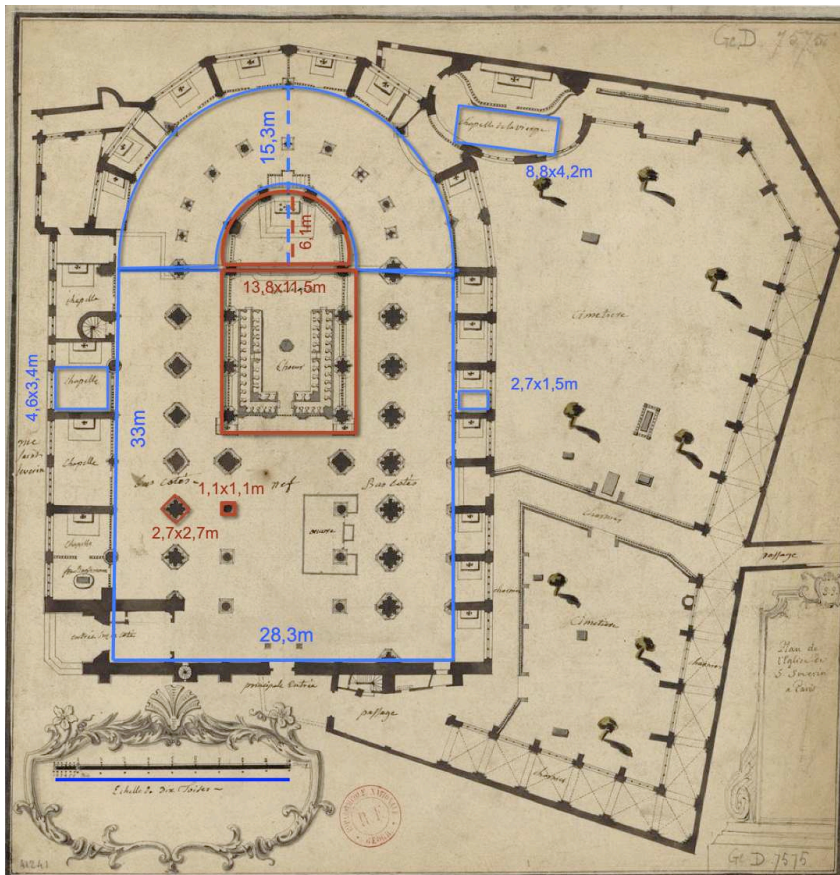
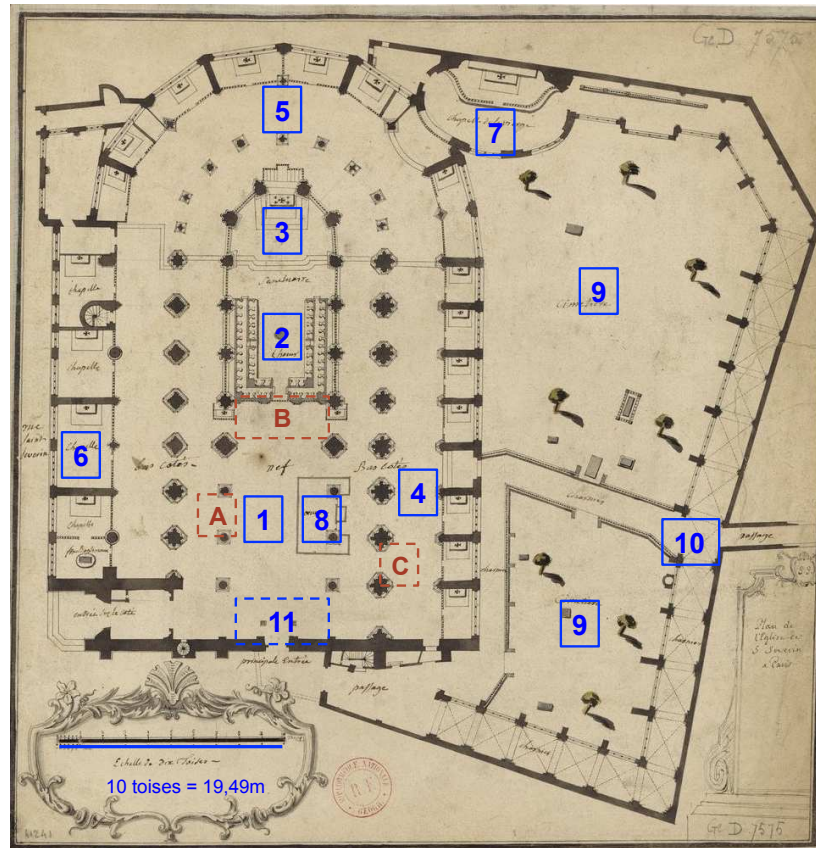
**Plan d'une église gothique
typique : Saint-Séverin.**

À partir du plan de l'église en
1785 (consultable sur Gallica)

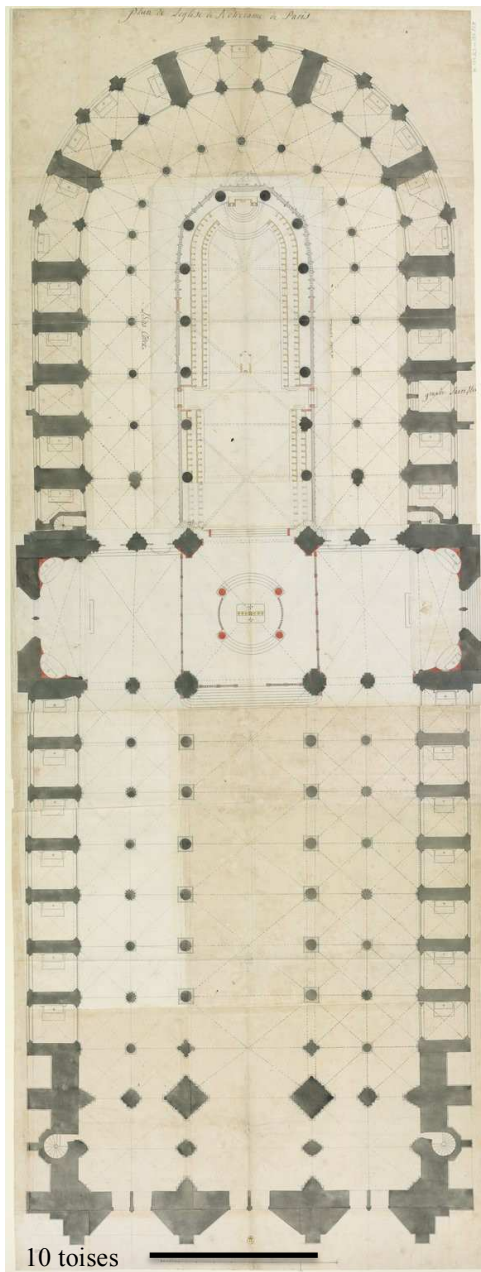
1. Nef
2. Chœur fermé (entouré des stalles des prêtres)
3. Maître-autel
4. Bas-côtés de la nef
5. Déambulatoire
6. Chapelles latérales
7. Chapelle de la Vierge
8. Banc de l'œuvre
9. Cimetières fermés
10. Charniers (arcades latérales)
11. Ancien emplacement d'un « jubé » ou estrade disparu en 1785

Emplacement possible :

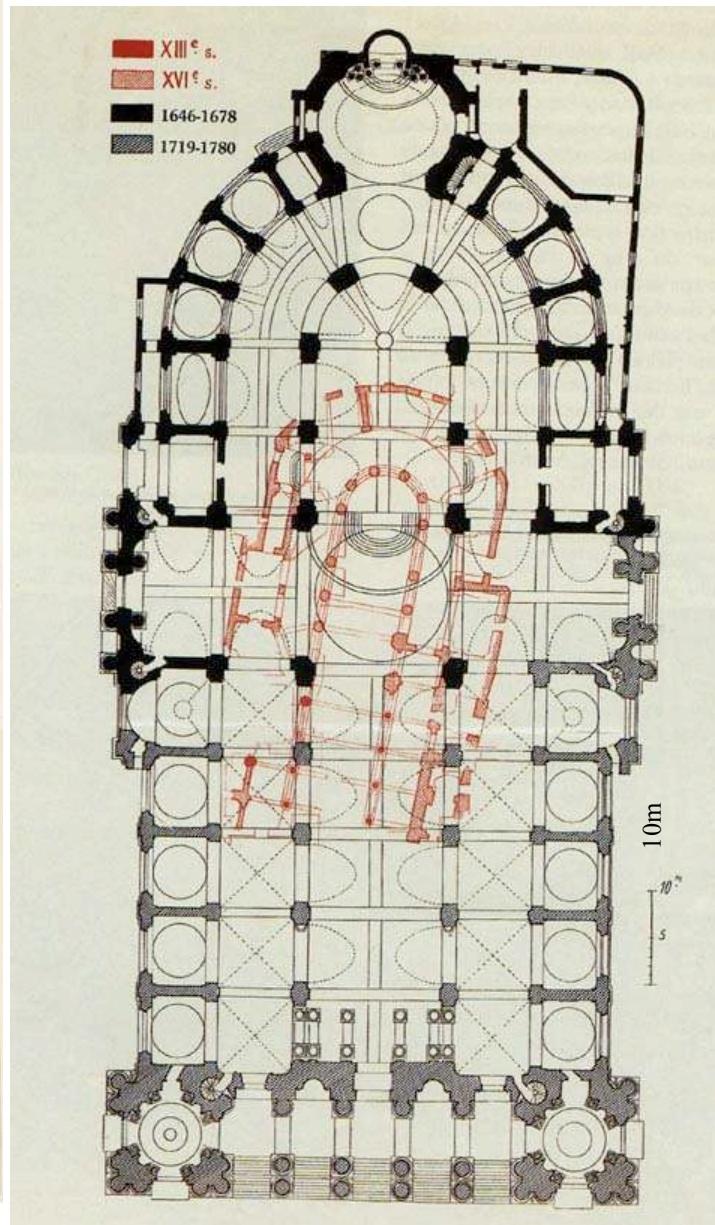
- A. de la chaire du prédicateur
- B. d'un jubé *sticto sensu*
- C. d'un secondaire contre un pilier



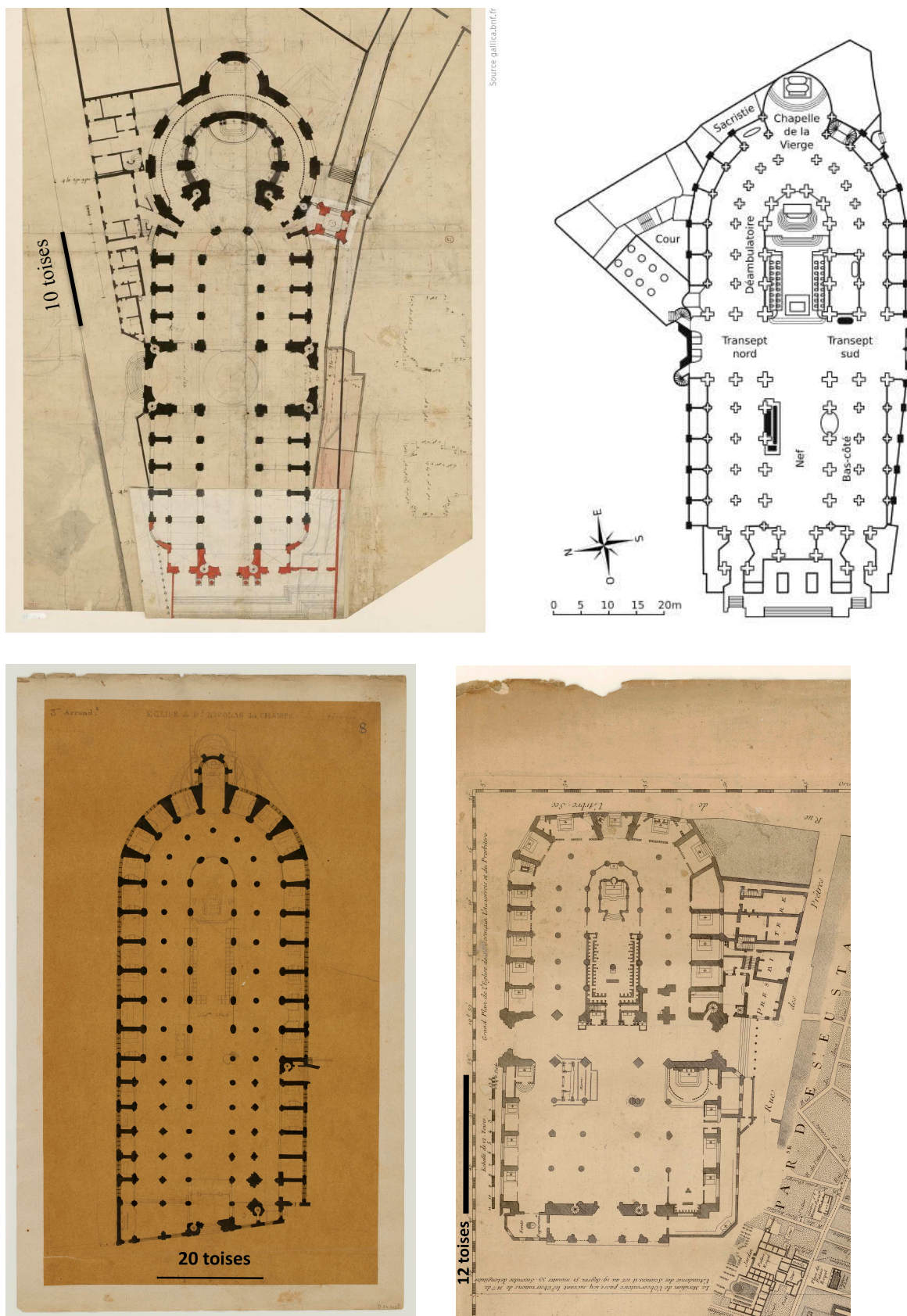
Plan 7. St-Séverin et mode de calcul de la « surface habitable »



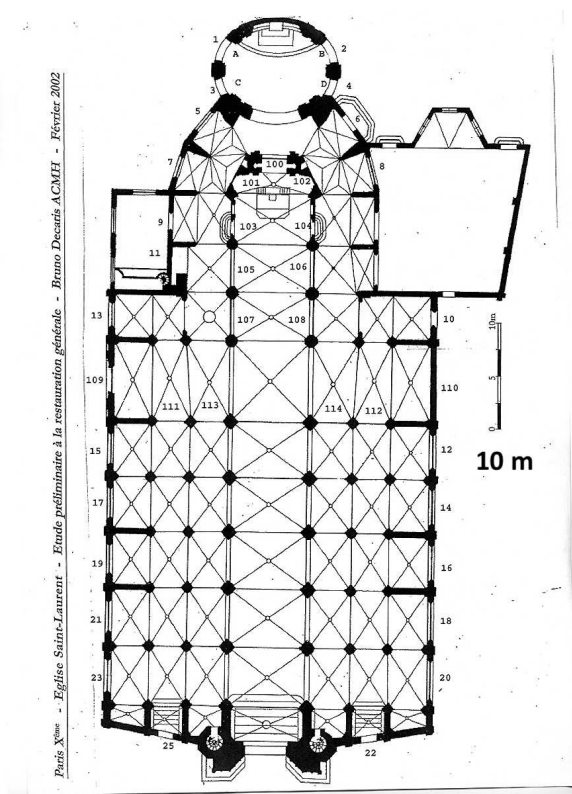
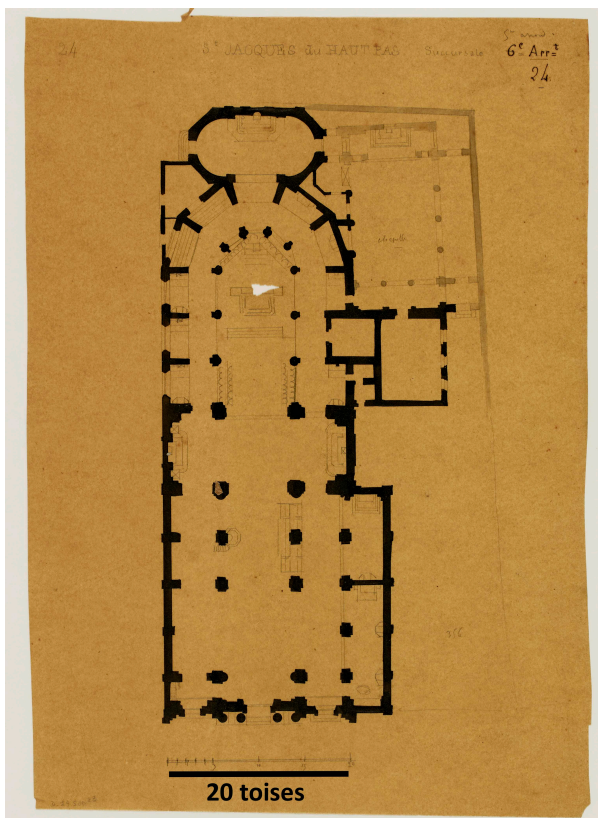
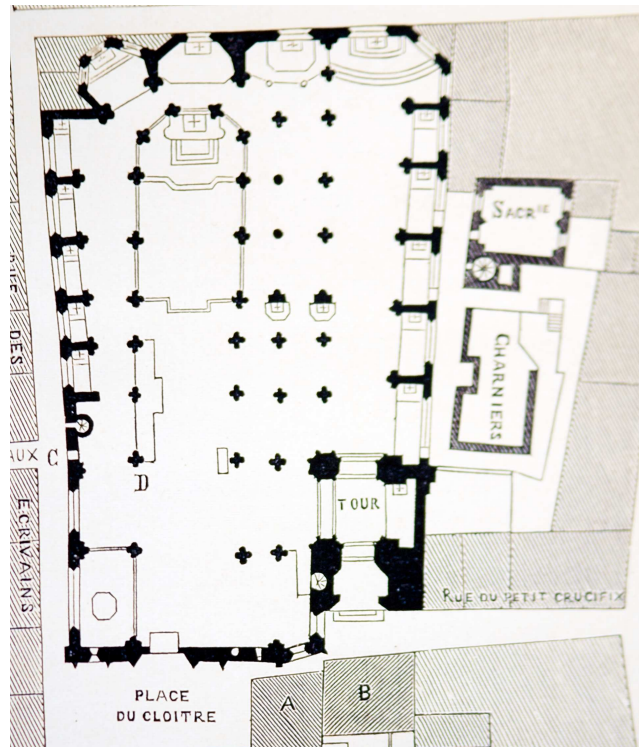
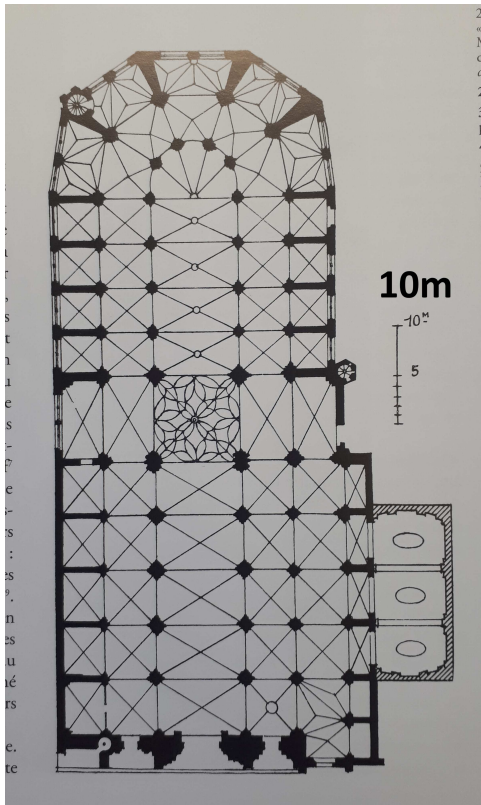
Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France



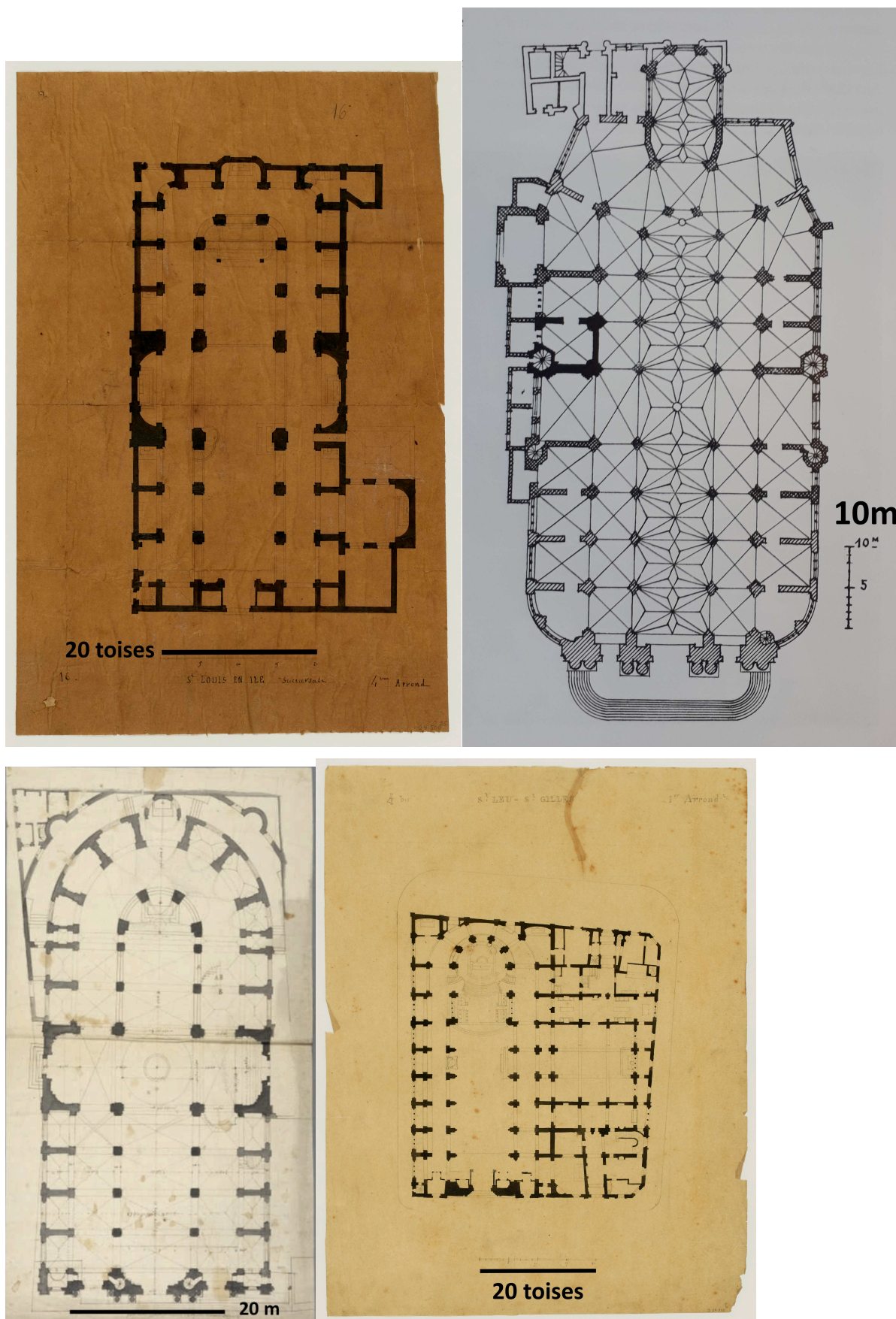
Plan 8. Notre-Dame de Paris (g., Gallica) et nouvelle St-Sulpice (d.) L'ancienne St-Sulpice est représentée en rouge.



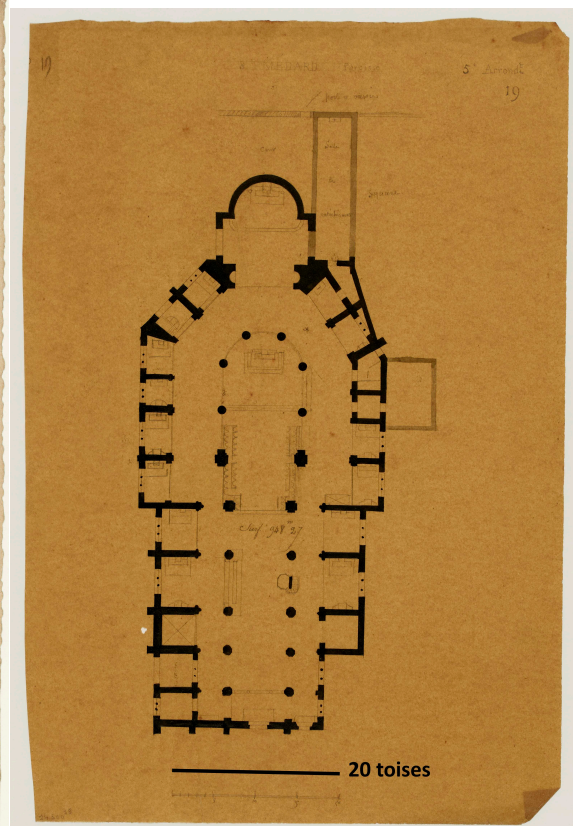
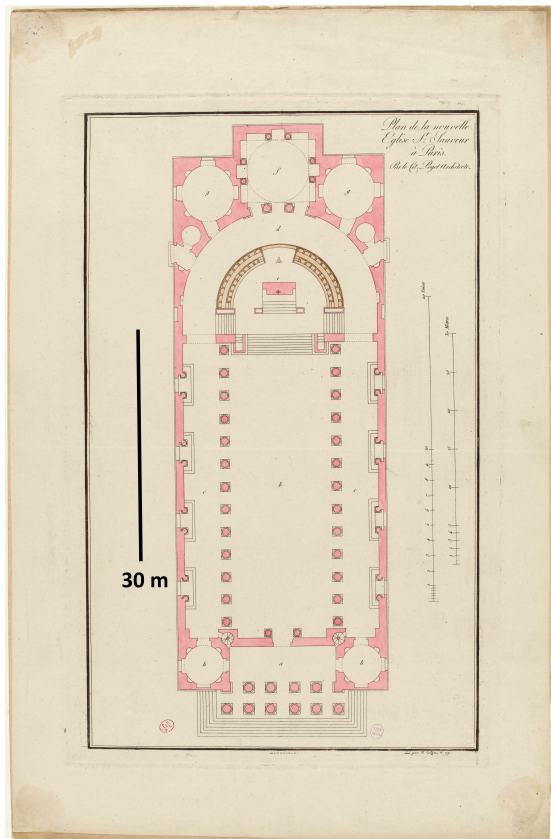
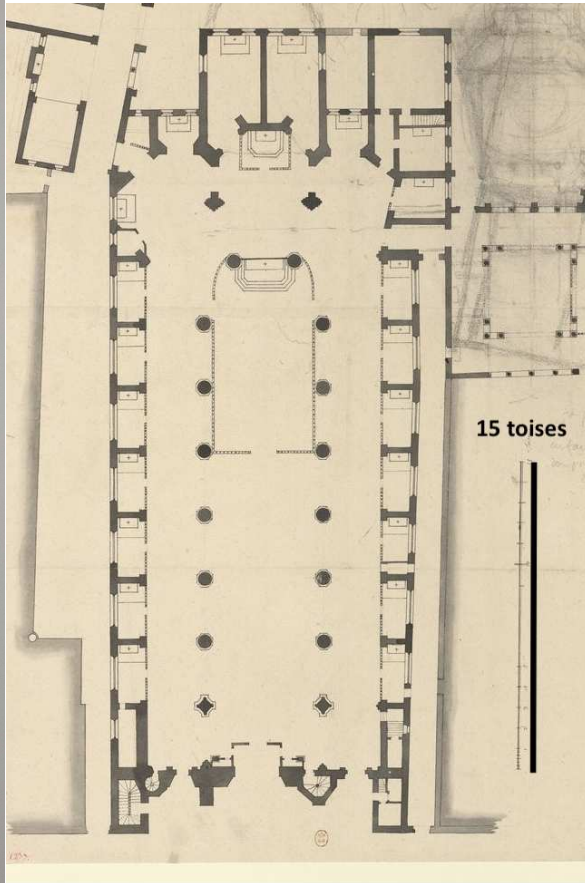
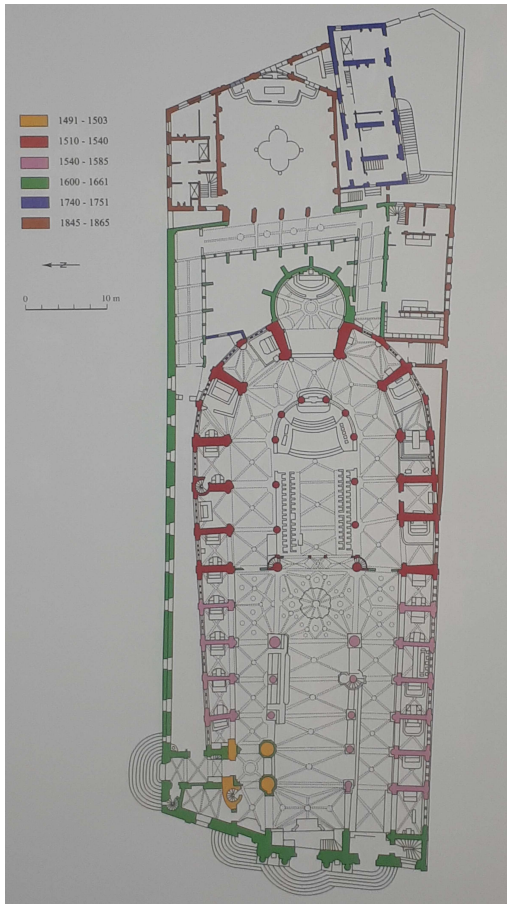
Plan 9. St-Roch (h. à g., Gallica), St-Eustache (h. à dr.) St-Nicolas-des-Champs (b. à g., Carnavalet) et St-Germain-l'Auxerrois (b. à dr., Gallica)



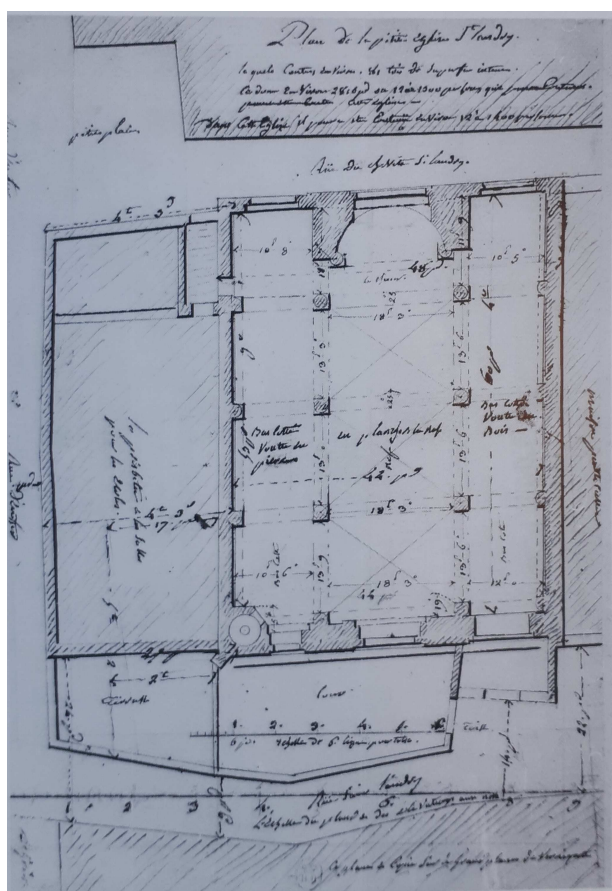
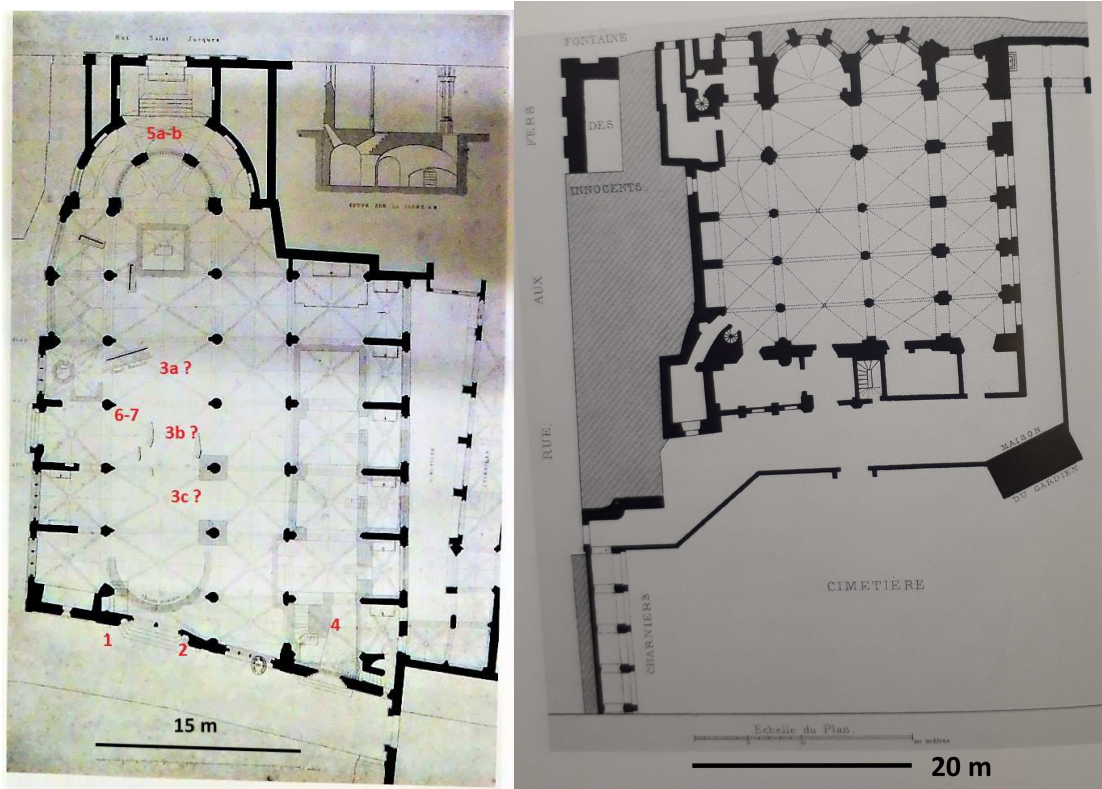
Plan 10. St-Merry (h. à g., reprod. A. BOS, op. cit.), St-Jacques-de-la-Boucherie (h. à dr., Y. Caradec d'après abbé Villain), St-Jacques-du-Haut-Pas (b. à g., Carnavalet), St-Laurent (b. à dr., B. Decaris)



Plan 11. *St-Louis-en-l'Île* (h. à g., Carnavalet), *St-Gervais* (h. à dr., *reprod. A. BOS*), *entrée de St-Nicolas-du-Chardonnet* (b. à g., *Musée de Stockholm*) et *St-Leu-St-Gilles* (b. à dr., Carnavalet)



Plan 12, St-Étienne-du-Mont (h. à g., HAMON-GATOUILLAT), St-Paul (h. à dr., Gallica) St-Sauveur (b. à g., Carnavalet), St-Médard (b. à dr., Carnavalet)



Plan 13. St-Benoît-le-Bétourné (h. à g.), Sts-Innocents (h. à dr., Carnavalet), St-Landry (b. à g., reprod A. BOS)

La population intramuros, et surtout celle du centre, était à peu près suffisamment encadrée au niveau de l'infrastructure paroissiale. Mais c'était loin d'être le cas, il me semble, des populations des faubourgs, hormis celles du Faubourg St-Marcel qui se répartissait entre St-Médard, St-Hippolyte et St-Marcel. N'oublions pas, bien sûr, qu'il y avait d'autres endroits où se rendre à la messe que la cathédrale ou l'église paroissiale, bien que ce ne soit pas forcément admis canoniquement : les couvents de réguliers (même si je doute que beaucoup de gens aient assisté aux grandes fêtes de l'année dans ces structures), les chapelles périphériques plus ou moins privées (dont certaines peuvent finir par devenir des paroisses⁵⁶²), les chapelles d'hôpitaux ou de collèges universitaires, etc. L'état des églises paroissiales est néanmoins le premier paramètre à prendre en compte à mon sens. Le cas de Saint-Sulpice, bien qu'il ne faille pas le généraliser excessivement, permet encore une fois de se rendre compte des enjeux les plus immédiats. Avant l'église actuelle, écrit Germain Brice dans sa *Description de la ville de Paris* (1713),

le bâtiment de cette grande paroisse étoit autrefois si serré, comme on peut encore le voir par la partie de la nef restée sur pié, qu'à peine pouvoit-il contenir la douzième partie des paroissiens ; ce qui fut cause que l'on entreprit un nouvel édifice en 1646, où *Gaston, duc d'Orléans*, mit la première pierre ; mais ce premier bâtiment n'ayant pas été jugé suffisant, on en recommença un autre en 1655⁵⁶³.

L'église St-Sulpice actuelle, si l'on applique le même raisonnement que pour St-Séverin plus haut, peut accueillir avec ses 3521 m² « habitables » – calculés grâce au plan ci-dessus – environ 7000 personnes confortablement (2 personnes/m²) ou 14 000 serrées (4/m²). Les plans de 1660 avaient été prévus pour pouvoir accueillir 9 à 10 000 personnes, ce qui semblait suffisant aux marguilliers⁵⁶⁴. À supposer que la surface habitable du plan de 1660 soit à peu près la même que l'actuelle, ils raisonnaient donc implicitement à partir de 2,6-2,9 personnes/m² – ou bien, comme il arrive souvent, ils exagéraient un peu les chiffres. C'est tout de même le signe que nos calculs correspondent aux ordres de grandeur de l'époque. L'ancienne St-Sulpice représentait quant à elle une surface habitable de 790 m², soit un peu plus de 3000 personnes serrées ou 4700 compressées. Il est difficile d'établir le nombre d'habitants du Faubourg St-Germain pour notre période, et peut-être l'ancienne église St-

⁵⁶² À l'emplacement de St-Roch se trouva d'abord une chapelle fondée par le marchand Jean Dinocheau et consacrée en 1525, voir Jean-Pierre BABELON, *L'église Saint-Roch à Paris*, Paris, Jacques Lanore, 1972.

⁵⁶³ Germain Brice, *Description de la ville de Paris et de tout ce qu'elle contient de plus remarquable*, t. 3, 6^e éd., Paris, François Fournier, 1713, pp. 94-95

⁵⁶⁴ Mathieu LOURS, *op. cit.*, p. 36

Sulpice pouvait-elle contenir un peu plus qu'un douzième de la population paroissiale. Toujours est-il qu'elle était déjà sous-dimensionnée pour une estimation raisonnable de 15 000 habitants : quatre messes archicomblées n'auraient pas permis à chacun d'entendre la messe du dimanche. Encore y avait-il une « vraie » église paroissiale : ce n'était même pas le cas au Faubourg Montmartre, au Faubourg du Temple ni au Faubourg St-Antoine.

La seule église dont la capacité fût de l'ampleur de la nouvelle St-Sulpice avant la construction de celle-ci, était tout simplement la cathédrale, avec ses 5300 m² « habitables », et sa capacité « serrée » de 21 200⁵⁶⁵. Ces chiffres semblent énormes, compte tenu du fait que les dimensions de Notre-Dame n'excèdent pas de beaucoup celles de St-Sulpice. En fait, la tribune qui court au-dessus de la première rangée de colonnades des bas-côtés, et fait tout le tour de l'édifice jusqu'à l'abside, représente un surcroît d'environ 1800 m² habitables, alors que les autres églises devaient se contenter de leur surface au sol. Cependant, je ne sais pas si une capacité de 21 000 personnes est tout à fait réaliste, car une densité de 4 personnes/m² en tribune devait tout de même être assez dangereuse. Par ailleurs, il s'agit d'une « surface habitable » assez théorique, car depuis la reconstruction gothique au XIII^e siècle, la cathédrale a perdu sa fonction d'église paroissiale de la Cité au profit des petites églises qui existeront jusqu'au XVIII^e siècle, pour devenir un sanctuaire avant tout dévolu aux chanoines⁵⁶⁶. Le tableau suivant récapitule les surfaces habitables et les capacités des églises paroissiales parisiennes (plus le prieuré St-Martin des Champs) dont j'ai pu consulter les plans. La plupart des églises de la Cité manquent. On remarque que, en-dehors de la cathédrale et de la nouvelle St-Sulpice, seules cinq églises étaient plus grandes que St-Séverin, qui n'avait donc rien de ridicule – et encore, St-Roch n'était pas achevée à la fin de notre période.

⁵⁶⁵ Pour un exemple actuel, la messe à la mémoire de Jean-Paul II le 4 avril 2005 rassembla, d'après les journalistes, 6000 fidèles à l'intérieur de l'édifice. Voir *L'Obs*, « Paris : plus de 30 000 fidèles à Notre-Dame », 22 avril 2005 (consulté en ligne).

⁵⁶⁶ Boris BOVE, Claude GAUVARD, « Introduction. Une cathédrale dans la ville », in ID. (eds), *Notre-Dame. Une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours*, Paris, Belin, 2022, p. 26.

Église	Estimation surface habitable (m ²)	Capacité « serrée » (4 pers./m ²)	Capacité « maximale » (6 pers./m ²)
<u>Notre-Dame</u>	<u>5300</u>	<u>21 200</u>	<u>31800</u>
<i>Nouvelle St-Sulpice</i>	<i>3521</i>	<i>14084</i>	<i>21126</i>
<i>St-Roch</i>	<i>2176</i>	<i>8703</i>	<i>13056</i>
<u>St-Eustache</u>	<u>1909</u>	<u>7636</u>	<u>11454</u>
<u>St-Nicolas-des-Champs</u>	<u>1738</u>	<u>6952</u>	<u>10428</u>
St-Germain-l'Auxerrois	1812	7249	10872
St-Paul	1357	5428	8142
<i>St-Nicolas-du-Chardonnet</i>	<i>1332</i>	<i>5329</i>	<i>7992</i>
St-Merry	1308	5232	7848
<u>St-Séverin</u>	<u>1095</u>	<u>4380</u>	<u>6570</u>
St-Jacques-de-la-Boucherie	1062	4249	6372
<i>St-Louis-des-Jésuites</i>	<i>1010</i>	<i>4040</i>	<i>6060</i>
<i>St-Jacques-du-Haut-Pas</i>	<i>1004</i>	<i>4017</i>	<i>6024</i>
St-Laurent	1001	4003	6006
<u>St-Étienne-du-Mont</u>	<u>998</u>	<u>3992</u>	<u>5988</u>
<i>St-Louis-en-l'Île</i>	<i>925</i>	<i>3699</i>	<i>5550</i>
St-Gervais	916	3664	5496
St-Leu-St-Gilles	818	3272	4908
St-Martin-des-Champs	795	2535	4770
<u>Ancienne St-Sulpice</u>	<u>790</u>	<u>3160</u>	<u>4740</u>
St-Sauveur	644	2576	3864
St-Médard	614	2456	3684
<u>Ste-Geneviève-du-Mont</u>	<u>574</u>	<u>2296</u>	<u>3444</u>
St-Benoît-le-Bétourné	492	1969	2952
Sts-Innocents	490	1960	2940
St-Landry	244	975	1464

Tableau 14. Surface habitable et capacité de quelques églises parisiennes.

(Les églises soulignées sont celles pour lesquelles un calcul précis et non une simple estimation a été réalisée ; les églises en italique sont celles qui sont construites durant notre période.)

En-dessous d'une capacité « surchargée » de 4000 personnes, on peut estimer je pense qu'une église est sous-dimensionnée par rapport à la population paroissiale moyenne de 10 000 habitants (qui peuvent sur le papier tous remplir leur devoir aux grandes fêtes avec en deux messes pleines plus une autre à moitié pleine, potentiellement très tôt) – à moins, bien sûr, qu'elle ne concerne qu'une toute petite paroisse, comme les Sts-Innocents ou St-Landry

par exemple. Comme on l'a indiqué plus haut, la capacité maximale de 6 personnes/m² ne peut raisonnablement être prises en compte que pour les plus petites églises. À part la cathédrale, la nouvelle St-Sulpice et St-Roch, qui n'étaient pas encore construites en 1650, les cinq seules « grandes » qui dépassent les 1300 m² habitables et les 5000 personnes « serrées » sont St-Eustache, St-Nicolas-des-Champs, St-Germain-l'Auxerrois, St-Paul (l'ancienne église paroissiale aujourd'hui disparue, et non St-Louis-des-Jésuites, qui l'édifice baroque plus tardif qui domine aujourd'hui la rue de Rivoli) et St-Merry. Cette dernière et St-Germain, par leur fréquentation l'une aristocratique et l'autre parlementaire, sont des paroisses « sociologiquement » riches. Les deux premières, St-Eustache et St-Nicolas, situées dans les quartiers marchands de Paris (les Halles et la rue St-Martin) le sont « économiquement » ; mais elles bénéficient aussi de leur rayonnement sur des quartiers à la fois peuplés et beaucoup moins denses en églises que le bas des rues St-Denis et St-Martin⁵⁶⁷.

Ces capacités sont malheureusement impossibles à comparer à des populations paroissiales précisément évaluées. Mais comme pour St-Sulpice, nous pouvons raisonner à partir de quelques ordres de grandeur. D'après le curé Beurrier, dont les mémoires ont été étudiés par Jeanne Ferté, la paroisse St-Étienne-du-Mont comptait de 20 à 30 000 habitants vers 1660⁵⁶⁸. Si l'on additionne les 1000 m² habitables de Saint-Étienne, l'église paroissiale, et les 570 de Sainte-Geneviève, l'abbatiale qui la jouxte⁵⁶⁹ (en théorie les paroissiens

⁵⁶⁷ L'observation a été faite par Anne-Marie SANKOVITCH, *The Church of Saint-Eustache in the Early French Renaissance*, Architectura Moderna, vol. 12, Turnhout, Brepols, 2015, p. 17. Elle me semble valoir pour St-Nicolas-des-Champs également.

⁵⁶⁸ Jeanne FERTÉ, *Saint-Étienne-du-Mont à la mi-XVII^e siècle : mémoires d'un curé génovéfain*, 2 vol., thèse complémentaire de lettres (inédite), Paris, 1964, pp. 31-32, cité dans Étienne HAMON et Françoise GATOUILLAT, *Saint-Étienne-du-Mont*, op. cit., p. 23

⁵⁶⁹ Cette contiguïté permit au cardinal de La Rochefoucauld, qui fut abbé commendataire de Sainte-Geneviève à partir de 1619, de se faire percer une espèce de vasistas pour regarder la messe de St-Étienne, un peu comme depuis la chambre de Philippe II au monastère de L'Escorial : les paroissiens furent priés « *de voulloir concedder à mondict seigneur Cardinal de faire oster une grille de fer qui est à fer maillé et verre dormant, estant de présent appliquée et encastrée dedans le gros mur faisant séparation de l'antien trezor de ladicté église sainte Geneviefve dicte à présent la Chappelle saint Augustin, et de ladicté église saint Estienne, ensemble de faire oster les chassis et verres dormans y estans, et ce pour la commoditté de mondict seigneur le Cardinal, et de faire par mondict seigneur le Cardinal boucher la bée d'un treillis de carreaux de pierre de taille comme est, et de la construction d'un mur et dedans d'icelluy mur y faire perser une veue en glassis (glasse ?) de trois piedz ou environ en carré et de... [blanc] ...du rez de chaussée de ladicté Chappelle Saint Augustin, pour d'icelle veue regarder directement le cœur et maistre autel de ladicté église saint Estienne, à condition touteffois que ladicté veue ne sera que pour la comoditté et usaige de mondict seigneur seullement, et en jouir par luy sa vie durant, et que après le decedz de mondict seigneur, qu'il sera loisible ausdictz sieurs marguilliers (?) et faire fermer ladicté bée et veue si bon leur semble. À laquelle (prière ?) lesdictz sieurs marguilliers à présent en charge et lesdictz aultres marguilliers et parroissiens ont tous d'une voix accordé en faveur de mondict seigneur le Cardinal à cause de ses (merittes ?), pourveu que c'estoit pour en jouir pendant sa vie seullement et non aultrement, etc.* » (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 194, 24 janvier 1627)

n'auraient dû aller entendre la messe qu'à St-Étienne, mais en pratique les deux bâtiments communiquaient directement et on lit dans les sources qu'il y avait, pendant la messe, du passage de l'un à l'autre⁵⁷⁰), on arrive à une capacité d'environ 6300 personnes serrées pour une seule messe. Les jours de grande fête, deux messes dans chacune des deux églises n'auraient pas suffi pour une population de 20 000 habitants, trois messes (et l'on a dit combien cela semblait compliqué) auraient encore été un peu trop justes – sans parler de l'hypothèse d'une population de 30 000 personnes. Il est possible néanmoins que, comme c'est souvent le cas dans les sources contemporaines, le curé Beurrier ait surestimé la population de sa paroisse. Toujours est-il : on a ici le cas d'une paroisse intramuros (quoique débordant un peu sur l'extramuros) dont l'église paroissiale, même augmentée d'une abbatale qui ferait du dépassement de fonction, serait à peine suffisante dans le cas d'une population de 15 000 habitants. Il est vrai que le quartier, avec tous les collèges universitaires, ne manquait pas de chapelles. Mais je ne vois pas trop les pratiquants « négligents » qui n'allaient à la messe que pour les grandes fêtes s'y mêler avec les élèves et étudiants venus de toute l'Europe. J'admets cependant que cela n'est pas en soi impossible.

Il arrive que le plan de l'église soit assez révélateur de l'occupation du quartier. Le plan basilical est bien dessiné pour les églises les plus grandes, à commencer par les deux « navires amiraux », Notre-Dame et la nouvelle St-Sulpice. C'est également le cas de St-Eustache, bien que son côté droit soit légèrement irrégulier, ou St-Nicolas-des-Champs (d'une taille souvent insoupçonnée depuis l'extérieur), dont seule l'entrée rompt légèrement la symétrie d'ensemble afin d'épouser le tracé de la rue. Sans les trois chapelles qui dépassent du bas-côté droit, St-Merry⁵⁷¹ serait une parfaite réduction de celle-ci. St-Germain-l'Auxerrois⁵⁷² est plus en largeur, de même que St-Séverin, qui représenterait aussi un plan basilical parfait sans la taille supérieure des chapelles situées sur le bas-côté gauche. On remarque d'ailleurs qu'à l'époque baroque, le plan basilical perd un peu de sa pureté avec l'adjonction d'une chapelle (en général dite « de la Vierge ») en saillie arrondie au bout de l'abside au point qu'elle forme un cercle ou un ovale « détaché » à plus de 50% du reste de l'abside, comme à St-Sulpice ou St-Jacques-du-Haut-Pas. C'est en fait une forme, élaborée

⁵⁷⁰ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 175, 29 avril 1618

⁵⁷¹ Voir Constant BALOCHE, *Église Saint-Merry de Paris : histoire de la paroisse et de la collégiale, 700-1910*, 2 vol., Paris, Oudin, 1912.

⁵⁷² Voir Anne MASSONI, *op. cit.*

dès les XII^e-XIII^e siècles⁵⁷³, qui revient à la mode au milieu du XVII^e siècle après une éclipse depuis la première moitié du XVI^e⁵⁷⁴, et l'aboutissement baroque de cette évolution apparaît avec la chapelle de la Vierge de St-Roch, dessinée par Jules-Hardouin Mansart dans les années 1700, la plus vaste de Paris⁵⁷⁵, qui se détache presque comme une bulle. Par ailleurs, à la même époque, on ajoute de semblables chapelles saillantes aux absides des certains édifices gothiques comme St-Étienne-du-Mont⁵⁷⁶, St-Laurent, St-Médard, et St-Eustache⁵⁷⁷.

Dans le cas d'églises souvent un peu plus petite, le plan basilical idéal est contraint et déformé par l'environnement. À St-Laurent⁵⁷⁸, l'abside est nettement plus étroite que le reste du corps de l'église, comme si les bâtiments qui l'encadraient avaient empêché de lui donner la même largeur. À St-Leu-St-Gilles⁵⁷⁹, le plan de l'église même est partiellement basilical, mais il « disparaît » dans le quadrilatère du pâté de maisons. St-Gervais⁵⁸⁰, qui a globalement la forme d'une sorte d'ovoïde, comporte une sorte d'embugnement du côté droit de l'abside, peut-être à cause de la présence d'autres bâtiments à cette époque, la pression foncière étant forte depuis les XIII^e-XIV^e siècles dans ce quartier très dense⁵⁸¹. L'abside de St-Sauveur est flanquée de trois sortes de tours, dont il est difficile de savoir si elles étaient présentes à l'origine. À St-Médard⁵⁸², le chœur est hypertrophié et la nef, dont les bas-côtés sont d'ailleurs asymétriques, est tout à fait contractée par rapport à l'abside. St-Étienne-du-Mont, probablement parce qu'elle était contiguë de l'église de l'abbaye Ste-Geneviève, est assez nettement désaxée du côté gauche/Nord, tandis que la façade accuse un léger biais dans le

⁵⁷³ Philippe PLAGNIEUX, « D'une chapelle de la Vierge l'autre : l'exemple du prieuré clunisien de Saint-Martin-des-Champs à Paris », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 6 | 2013

⁵⁷⁴ Une des dernières chapelles axiales gothiques parisiennes est celle de St-Gervais, achevée en 1517, comme l'indique l'inscription de la curieuse clef de voûte.

⁵⁷⁵ Françoise HAMON, « La chapelle de la Vierge en l'église Saint-Roch à Paris », In: *Bulletin Monumental*, tome 128, n°3, année 1970, pp. 229-237

⁵⁷⁶ La chapelle de la Vierge, construite dans les années 1650, y fut bénie en 1661 par le curé Beurrier. Voir Étienne HAMON et Françoise GATOUILLAT, *Saint-Étienne-du-Mont, un chef-d'œuvre parisien de la Renaissance*, Paris, Picard, 2016, p. 89

⁵⁷⁷ Où elle ne date pas du projet initial de 1532 mais d'un ajout de 1640, et constitue la seule différence entre le plan de St-Eustache et celui de Notre-Dame qui lui sert de modèle, selon Anne-Marie SANKOVITCH, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁷⁸ Voir Louis BROCHARD, *Histoire de la paroisse et de l'église Saint-Laurent à Paris*, Paris, Honoré Champion 1923.

⁵⁷⁹ Voir M. VIMONT, *Histoire de l'église et de la paroisse Saint-Leu-Saint-Gilles à Paris*, Paris, Charles Florange et Alphonse Margraff, 1932.

⁵⁸⁰ Voir Louis BROCHARD, *Saint-Gervais, histoire de la paroisse*, Paris, Firmin-Didot, 1950, dont nous avons déjà cité une annexe dans la partie précédente.

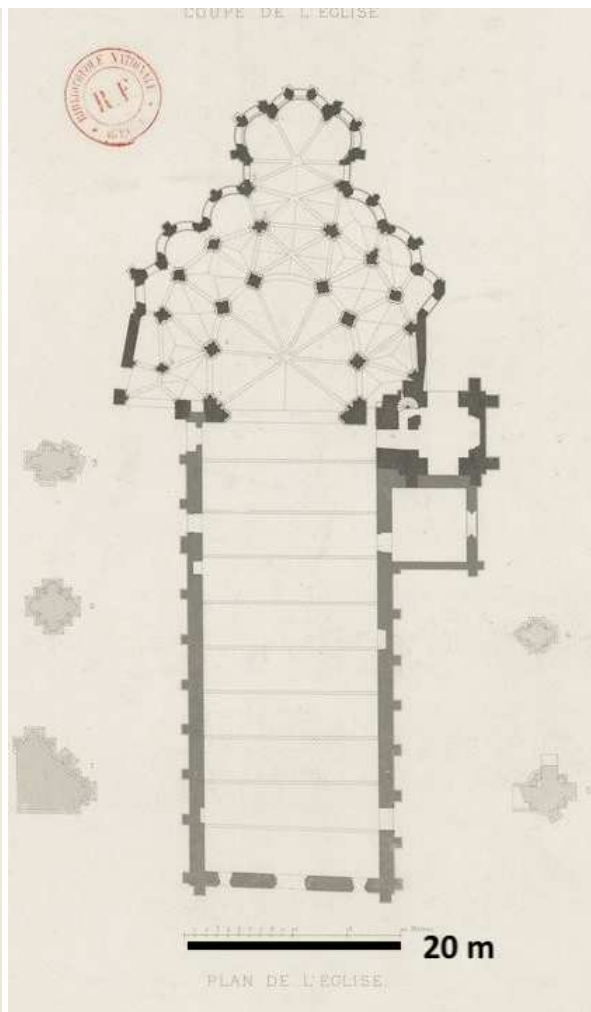
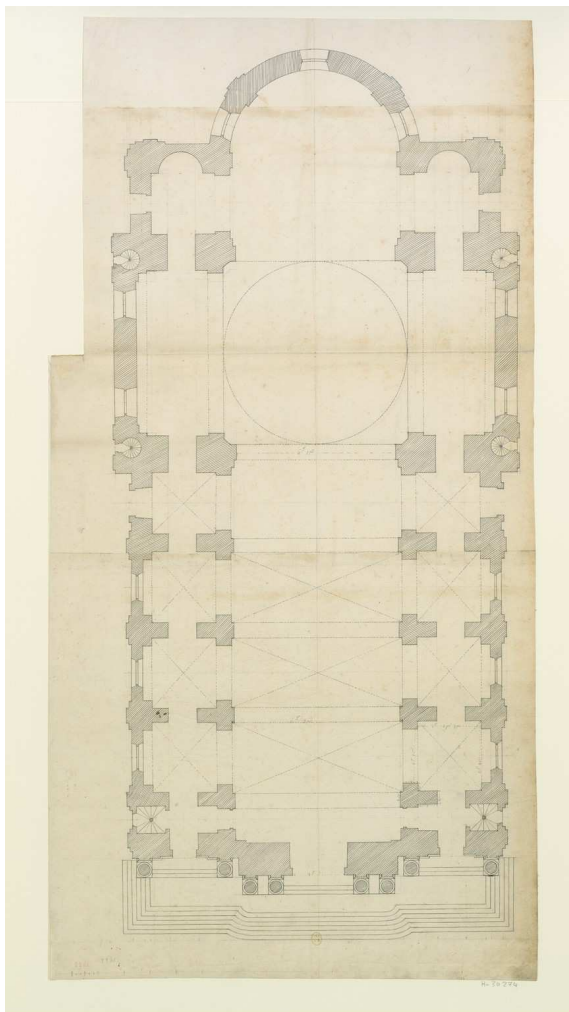
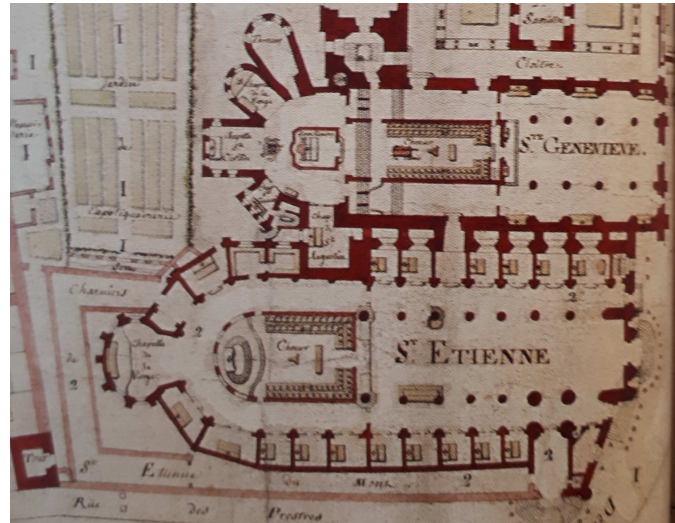
⁵⁸¹ Véronique SOULAY, « Connaissance du fait monumental religieux en milieu urbain », *Les nouvelles de l'archéologie*, 160 | 2020, pp. 40-45

⁵⁸² Voir Charles MANNEVILLE, *Une vieille église de Paris : Saint-Médard*, Paris, Honoré Champion, 1906.

sens inverse. La symétrie de St-Jacques-du-Haut-Pas, construite pourtant au XVII^e siècle, est cassée par des chapelles proéminentes du bas-côté gauche de la nef, et par une sorte de vestibule de la sacristie qui rentre à moitié dans l'abside.

Plan 15.

Dr. : St-Étienne et abbatale Ste-Geneviève du Mont, d'après le plan de l'enclou de Ste-Geneviève vers 1740 (Bib. historique de la Ville de Paris, réserve B 443, détail). Reproduit dans Étienne HAMON et Françoise GATOUILLAT, op. cit., pp. 26-27.
 B. à g. : St-Louis-des-Jésuites (Gallica).
 B. à dr. : abbatale St-Martin-des-Champs (Musée Carnavalet)



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Certains plans se découvrent franchement plus imprécis voire biscornus. St-Paul ressemble à un rectangle imparfait (le côté gauche n'est pas tout à fait parallèle) auquel les chapelles du fond à droite ajouteraient une saillie rectangulaire, tandis que le cimetière est tout à fait désaxé par rapport à l'église. St-Jacques-de-la-Boucherie⁵⁸³, qui est encore assez grande elle aussi, correspond ainsi à la soudure de deux nefs (celle de droite, secondaire, était d'ailleurs appelée la « nef St-Fiacre »⁵⁸⁴) qui ne seraient pas tout à fait parallèle et formeraient une sorte d'évasement vers le fond. Par ailleurs, sa célèbre tour forme une encoignure dans le « bas-côté » droit. St-Nicolas-du-Chardonnet⁵⁸⁵ (dont je n'ai pas trouvé de plan d'époque complet) fut encadrée dans le pâté de maisons au moins jusqu'en 1900 semble-t-il, de sorte que la façade ne fut réalisée que dans les années 1930. St-Louis-en-l'Île est encore de nos jours mitoyenne d'immeubles d'habitation de part et d'autres, et ressemble à un rectangle dont le transept est un peu artificiellement marqué par les murs des chapelles qui rentrent dans la nef, tandis que l'abside ne comporte quasiment aucune incurvation. St-Benoît-le-Bétourné⁵⁸⁶, dont un chapelain fut le tuteur de François Villon⁵⁸⁷, possède une façade oblique par rapport à la nef à cause de la rue sur laquelle elle donne et accuse une hypertrophie du bas-côté droit, qui témoigne probablement des réorientations successives de l'édifice. L'abside serait bien dessinée si ce qui faisait peut-être office de maître-autel ne se situait pas dans un grand renforcement rectangulaire le long de la rue St-Jacques. L'église des Sts-Innocents, qui forme comme une encoignure dans le grand cimetière du même nom, est une sorte de petit carré qui semble organisé autour de deux micro-nefs et deux micro-absides artificiellement creusées dans le mur qui les séparent de la rue – celles de gauche sont très légèrement plus larges que celles de droite. D'après Anne-Marie Sankovitch, l'ajout d'un troisième bas-côté, qui pouvait s'ouvrir sur un portail secondaire (et d'après les plans que

⁵⁸³ Voir Jacques MEURGEY, *Histoire de la paroisse Saint-Jacques-de-la-Boucherie*, Paris, Honoré Champion, 1926, ainsi que Laurence FRITSCH-PINAUD, « La vie paroissiale à Saint-Jacques-de-la-Boucherie au XV^e siècle », in *Paris et Île-de-France. Mémoires de la fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, 1982, tome XXXIII, pp. 7-97.

⁵⁸⁴ Voir le *Plan de l'église Saint-Jacques-de-la-Boucherie et du fief des Trois Pucelles*, 1675-1676, conservé au Musée Carnavalet, D.7493. Le « fief des Trois pucelles » correspond visiblement à une petite échoppe adossée, comme plusieurs autres, au charnier de l'église et donnant sur la rue Saint-Jacques-la-Boucherie. Elle devait appartenir à la fabrique. Nous reviendrons plus loin sur la source de revenus que représentait ce genre de biens immobiliers.

⁵⁸⁵ Voir François DESHOULIERES, « L'ancienne église Saint-Nicolas-du-Chardonnet, à Paris », In: *Bulletin Monumental*, tome 96, n°3, année 1937, pp. 380-381.

⁵⁸⁶ Pour l'origine de cette église voir « Les anciennes églises suburbaines de Paris (IV^e-X^e siècles) », in *Paris et Île-de-France. Mémoires de la fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, 1960, t. XI.

⁵⁸⁷ André MARY, préface à François Villon, *Œuvres*, Paris, Classiques Garnier, 2010, pp. 7-16.

nous avons reproduits, se terminer par un « maître-autel », voire un chœur secondaires), était une technique d'extension courante des églises – par exemple St-Eustache avant le bâtiment actuel – au Moyen Âge⁵⁸⁸, et cela semble avoir été le cas aux Sts-Innocents. Cette église, surchargée de constructions « parasites » au moins dès le XVI^e siècle, ce qui ne fit que s'accroître avec l'édification du nouveau presbytère (qui contenait également des appartements à louer et des échoppes) de 1770, proposait ainsi selon Hélène Couzy « un cas-limite de l'encombrement de l'espace urbain, un exemple privilégié de l'imbrication des bâtiments d'habitation dans un édifice religieux. »⁵⁸⁹ Enfin, St-Landry, sur la Cité, figure une sorte de rectangle complètement encastré dans les bâtiments qui l'entourent, avec encore une fois une abside plus creusée dans l'épaisseur du mur qui longe la rue – presque à la manière d'un mihrab islamique – que ne constituant un élément à part entière.

On comprend d'ailleurs mieux l'irrégularité de certains bâtiments en suivant l'avancement des constructions dans les archives de fabrique. De manière diffuse, on y découvre que St-Étienne-du-Mont, dont la façade fut achevée en 1624⁵⁹⁰, était à peu près constamment en travaux durant notre période, et que ceux-ci avançaient chaotiquement, à mesure que des fonds se révélaient disponibles pour les continuer – sans compter les réparations imprévues. Symptôme de l'insuffisance du budget de la fabrique, on dut avoir recours à de nombreuses quêtes pour en appeler à la générosité des paroissiens⁵⁹¹, souvent sans se faire trop d'illusions sur l'efficacité du procédé⁵⁹². Elles avaient lieu non dans l'église mais « *par la paroisse* », c'est-à-dire qu'on allait frapper chez les gens pour leur demander de contribuer. Cette discontinuité du financement et donc des travaux était parfois à l'origine d'incohérences gênantes d'un point de vue architectural, par exemple dans le cas du clocher – qui dépasse aujourd'hui largement des toits alentour :

Il estoit besoing et nécessaire de faire travailler au rehaussement du clocher de la ditte église et dont par plusieurs fois a esté parlé aux précédentes assemblées, pour esviter à l'estonement et esbranlement des vouttes des piliers de la ditte église brouissement qui se fait et empesche la dévotion du peuple que aussy pour l'incommodité des parroissiens esloigniés tant en la ville que

⁵⁸⁸ Anne-Marie SANKOVITCH, *op. cit.*, pp. 17-18

⁵⁸⁹ Hélène COUZY, « L'église des Saints-Innocents à Paris », In: *Bulletin Monumental*, tome 130, n°4, année 1972, p. 297

⁵⁹⁰ Étienne HAMON et Françoise GATOULLAT, *Saint-Étienne-du-Mont*, *op. cit.*, p. 85

⁵⁹¹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 135 26 février 1584 ; f. 145, 17 mars 1585 ; f. 173 15 janvier 1617 ; f. 184, 6 janvier 1621

⁵⁹² LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 166, 25 août 1613

faulxbourgs qui n'entendent le son des cloches pour estre par trop basses. A esté advisé que, comme estant chose grandement nécessaire, qu'il sera travaillé au rehaussement dudit Clocher...⁵⁹³

Il est difficile de savoir si les paroissiens éloignés avaient besoin d'entendre les cloches simplement pour se rendre à la messe ou pour des usages plus profanes⁵⁹⁴ ; toujours est-il que, plus encore en ville qu'à la campagne, le « pouvoir d'assourdir » évoqué par Alain Corbin⁵⁹⁵ semble avoir été une réalité.

Les vieilles églises nécessitaient également d'être entretenues. Dans la petite Ste-Opportune, on avait recours aux particuliers de la paroisse pour prendre en charge certains travaux. Ainsi, en 1618, un quidam propose de fournir 300 l.t. (soit environ 365 jours de salaire ouvrier⁵⁹⁶) pour « blanchir » l'église, c'est-à-dire nettoyer l'intérieur des murs et refaire les vitres, ce qu'on se hâte d'accepter⁵⁹⁷. Deux ans plus tard, on décide de convoquer

⁵⁹³ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 192 12 mai 1624

⁵⁹⁴ À Paris aussi, on sonnait les cloches en branle lorsqu'il y avait de l'orage. Le règlement de la fabrique de St-Séverin pour le sonneur indique ainsi : « *Ledit Sonneur tintera une cloche au premier coup de Tonnerre, pour appeler les compagnons, et sonner avec eux toutes les cloches en bransle, jusques à ce que l'orage soit passé.* » (LL938bis, Martyrologe de St-Séverin, Règlement de la fabrique du 19 avril 1637 p. 13 [f. 172]). Ou encore à St-Étienne-du-Mont : « *Sera tenu ledict sonneur de sonner et faire sonner à ses frais et despens les cloches de ladicte église en bransle et en quarillon, ainsy qu'il est acoustumé pour les matines, eauës benistes, prosessions, messes, sermons, vespres, services et salut, mesmes lors du Tonnerre.* » (LL704, St-Étienne-du-Mont, 19 juillet 1642, f. 250-252 ; « mesmes » signifie probablement ici « de même »). On croyait vraisemblablement que les cloches avaient la vertu de détourner les orages. À Paris, il s'agissait peut-être autant de superstition que de croyances pseudo-scientifiques, comme on le voit dans cet auteur des années 1680 : « Nous usons encore des cloches pour divertir les orages, les gresles, et autres malignitez de l'air, ce qui réussit assez ordinairement, non pas à cause du bruit qu'elles font, comme plusieurs pensent, estimant que la force de ce son repousse les nuées et dissipe leur épaisseur, à quoi il y a fort peu d'apparence, mais, pour parler en vrais chrétiens, c'est la vertu divine de leur consécration et des prières que l'Eglise fait en les bénissant. » (Gilbert Grimaud, *La liturgie sacrée, où l'antiquité, les mystères et les cérémonies de la sainte messe sont expliquées*, t. III, Paris, Charles Osmont, p. 317, cité dans Robert FAVREAU, « Mentem sanctam, spontaneam, honorem Deo et patriae liberationem. Epigraphie et mentalités », in Rita LEJEUNE et Joseph DECKERS (eds), *Clio et son regard : mélanges d'histoire, d'histoire de l'art et d'archéologie offerts à Jacques Stiennon à l'occasion de ses vingt-cinq ans d'enseignement à l'Université de Liège*, Liège, P. Mardaga, 1982, pp. 235-244). Les autorités luthériennes eurent beaucoup de mal à extirper cette pratique en Allemagne, et elle perdura dans de nombreux endroits au XVII^e siècle, voir Philip HAHN, « The Reformation of the Soundscape: Bell-ringing in Early Modern Lutheran Germany », *German History*, Dec. 2015, Vol. 33 Issue 4, pp. 525-545. Il est possible également que le son des cloches ait simplement pu rassurer les gens pendant l'orage, même si je doute que, comme le pense David GARRIOCH, "Sounds of the City: The Soundscape of Early Modern European Towns." *Urban History*, vol. 30, no. 1, 2003, pp. 5–25, que les citoyens aient plus terrorisés que nous par le son du tonnerre (surtout à Paris, où ils ne sont pas particulièrement violents ; c'est tout différent à la montagne, bien sûr.)

⁵⁹⁵ Alain CORBIN, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994

⁵⁹⁶ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. Environ 13,5 s.t./jour en 1618.

⁵⁹⁷ LL875 Ste-Opportune, f. 116, 4 juin 1618

un autre particulier pour le sommer de faire des réparations dans la chapelle qu'il loue⁵⁹⁸. Cela dut l'effaroucher, car peu de temps après le propriétaire de la chapelle branlante ne l'est visiblement plus et on se demande si l'on ne va pas intervenir directement contre le « *péril imminent* »⁵⁹⁹. Les paroissiens de Ste-Opportune, on l'a dit, devaient par-dessus le marché supporter un chapitre exaspérant. En 1608, trois chanoines, Maignier, Voillard et Mélitte, comparaissent devant l'assemblée des paroissiens. Ledit Voillard leur apprend que

ledict sieur Maignier a faict rompre et desmolir ung pillier servant d'arc boutant au mur de l'église, ledict pillier passant dans la chambre dudict sieur Maignier, à cause de laquelle desmolition le mur de l'église peult recevoir du dommage et détérioration s'il n'y est remédié et que ledict pillier n'est restably.

Après deux ans de réflexion, on décide de poursuivre le chanoine Maignier en justice⁶⁰⁰.

Mais un des points de vue les plus intéressants pour observer la dimension foncière de l'économie paroissiale, c'est de considérer comment s'étendent (ou pas) les églises afin de suivre la croissance démographique du quartier. En définitive, c'est l'occupation du sol qui concrétise la « place » qu'occupe l'économie du rite dans l'économie urbaine plus générale – c'est-à-dire un ensemble où différentes économies se trouvent en compétition pour un espace restreint. Dans des pages passionnantes, Anne-Marie Sankovitch a par exemple montré comment, depuis la première moitié du XIV^e siècle, du fait de l'essor démographique du quartier (et même sous l'occupation anglaise entre 1420 et 1436, où St-Eustache perdit vraisemblablement beaucoup moins d'habitants que les autres paroisses) les particuliers, en construisant des chapelles latérales, et les marguilliers, en faisant réaliser des extensions latérales telles que la construction d'un bas-côté supplémentaire comme on l'a vu plus haut – et comme ce fut le cas également vers 1400 à St-Séverin, quartier lui aussi très dense⁶⁰¹ – ou bien en déplaçant le cimetière afin d'agrandir le chevet, repoussèrent, on est tenté de dire « spontanément » (c'est-à-dire sans planification d'ensemble et réflexive) les limites de l'ancienne église St-Eustache en gagnant sur le dense bâti du pâté de maison triangulaire dans lequel s'insérait l'édifice, entre la rue Trainée, la rue du Jour et la rue Montmartre. L'extension se faisait graduellement, en acquérant des maisons une à une⁶⁰². À l'Est et au

⁵⁹⁸ LL875, Ste-Opportune, f. 121-122, 26 décembre 1620

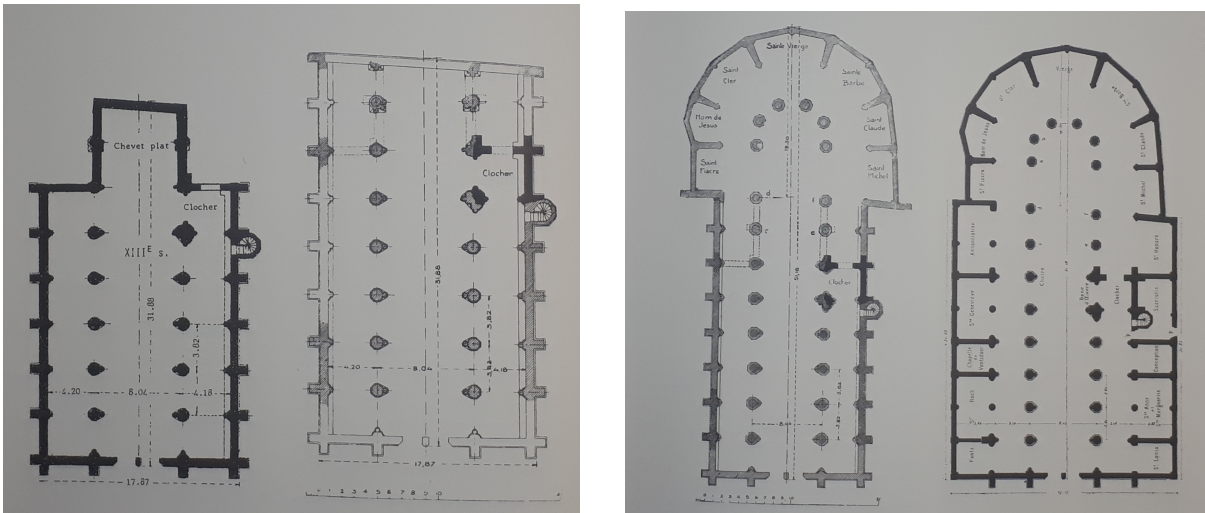
⁵⁹⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 125, 28 août 1622

⁶⁰⁰ LL875 Ste-Opportune, f. 89, 3 août 1608 et f. 98, 26 décembre 1610

⁶⁰¹ Laure BEAUMONT-MAILLET, *op. cit.*, p. 124

⁶⁰² L'acquisition de deux hôtels donnant sur la rue St-Jacques en vue d'étendre St-Séverin prit par exemple quinze ans au XV^e siècle, *id.*, p. 125.

Sud, ils finirent par buter sur des limites infranchissables, à savoir respectivement la rue Montmartre et la rue Trainée⁶⁰³. En 1519, soit treize ans avant le grand projet de 1532 qui serait à l'origine de l'église actuelle, il y eut encore un projet d'extension « spontanée » et limitée de l'église, qui ne vit pas le jour, et qui n'aurait de toute manière pu être que de faible ampleur. Or, soudainement, en 1532, le nouveau projet prévoit la reconstruction complète d'un édifice d'une taille comparable à Notre-Dame (en un peu moins long) dont le portail principal se trouverait au niveau de la Croix neuve, à l'intersection de la rue du Jour et de la rue Trainée : une expansion inconcevable pendant des siècles, alors même que les maisons à abattre n'étaient pas encore acquises⁶⁰⁴. Ce qui permit de débloquer si brusquement la croissance de l'église fut, selon les arguments convaincants d'Anne-Marie Sankovitch, l'intervention personnelle de François I^{er}, dans le cadre de la politique édilitaire qui accompagnait son retour à Paris⁶⁰⁵.



Plan 16. Ancienne église St-Sulpice au XIII^e s. ; extension fin XIV^e-début XV^e s. ; extension au XVI^e s. ; extension au XVII^e s. Reproduit dans Mathieu LOURS, *op. cit.*

L'histoire de l'accroissement de l'ancienne église St-Sulpice, relaté par Mathieu Lours, afin de suivre l'expansion démographique du XVI^e siècle, est semblable. En 1530 et 1536, des acquisitions de parcelles attenantes à l'église permettent d'édifier un nouveau

⁶⁰³ St-Séverin elle aussi buta invinciblement sur la voie publique, *id.*, pp. 125-126.

⁶⁰⁴ Anne-Marie SANKOVITCH, *op. cit.*, pp. 15-25

⁶⁰⁵ *id.*, pp. 31-35

chœur entouré de sept chapelles, ce qui fait gagner 20 mètres de longueur à l'église vers l'Est. Mais le maître-autel du nouveau chœur et les autels des chapelles de celui-ci ne sont consacrés qu'en 1549. À partir de 1615, on agrandit les chaires, où se déroulaient les confessions et les communions. En 1617-1619, on décide de construire des chapelles latérales donnant sur la nef pour élargir l'église, exactement comme dans l'ancienne St-Eustache. On en fit cinq de chaque côté, dont une qui devint la sacristie. Mais il apparut très vite que l'accroissement n'était pas suffisant et, en 1633, l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, qui avait droit de patronage sur la paroisse, propose de la scinder en trois paroisses afin de mieux encadrer la population du faubourg. Bien qu'il s'agisse d'une solution de bon sens (le ressort était immense et encore semi rural), on n'en fit rien, probablement parce que le curé désirait, entre autres, conserver l'intégralité de son bénéfice. Alors, un plan de 1634 proposa un grand accroissement, puis un autre de 1636 une reconstruction générale⁶⁰⁶. En 1642, le curé Jean-Jacques Olier convainquit les marguilliers de se lancer dans la construction d'une église entièrement nouvelle. Ce qui permit, comme à St-Eustache en 1532, de débloquent la situation de « compression » de l'édifice, bien qu'elle dût être moins forte dans cet environnement de faubourg, fut non pas l'intervention royale mais vraisemblablement celle de l'aristocratie qui habitait la paroisse. En 1643, Olier réunit une assemblée de paroisse où se trouvèrent le prince de Condé (Henri II, le père du « Grand »), le duc de Liancourt (l'ami des jansénistes qui aura plus tard maille à partir avec la paroisse) et le comte de Brienne. Par ailleurs la pose de la première pierre, en 1646, fut faite par Anne d'Autriche. Gaston d'Orléans se mobilisa également⁶⁰⁷. Bref, même si l'argent rentrait moins et moins régulièrement que prévu, il y avait de quoi faire plier les voisins qui ne voulaient pas vendre.

Tout cela peut paraître anecdotique, mais si l'on y réfléchit bien, il me semble que la place, au sens figuré comme au sens le plus littéral, qu'une société accorde à une activité, en l'occurrence la religion, s'exprime d'abord dans l'espace plus ou moins important du foncier qu'elle lui dédie, particulièrement lorsque ledit foncier, dans une zone très dense en activités comme les Halles, fait l'objet d'une concurrence acharnée. Plus on « sacrifie » d'espace d'habitation et de commerce, voire de circulation, à un édifice religieux, plus la « place » accordée à la religion par la « société » est grande. Mais « la société » n'est pas une conscience collective ou une mentalité, c'est un système ou un jeu entre acteurs multiples. Avant 1532, ce n'était pas que l'envie d'étendre l'église fit défaut chez les marguilliers, qui devaient être réellement pieux ; le problème était que, malgré les ressources financières de la

⁶⁰⁶ Mathieu LOURS, *Saint-Sulpice, l'église du Grand Siècle*, Paris, Picard, 2014, pp. 16-22

⁶⁰⁷ *id.*, p.32-33.

fabrique, ils ne parvenaient à avancer que de quelques mètres au bout de plusieurs décennies – et toujours latéralement – parce que les propriétaires des maisons adjacentes avaient, du fait des prix du marché immobilier, plus souvent intérêt à réserver les parcelles à un usage résidentiel ou commercial. Pour que les paroissiens de St-Eustache puissent tous se trouver dans l'église aux grandes fêtes de l'année, il fallait une église de la dimension « cathédrale » de celle qui fut construite à partir de 1532 – qui suffisaient, en surcharge, pour 15 000 personnes (en deux messes), voire 19 000 en deux messes et demie (en ajoutant une messe très précoce moins suivie). Mais à défaut qu'une instance comme la monarchie ne permette juridiquement ce saut quantitatif, on se rend compte qu'il était quasiment impossible. Somme toute, ce genre de mesures nécessaires au maintien de l'encadrement religieux de la population semble avoir, à l'époque moderne, reposé sur fort peu de personnes : le roi, tel ou tel aristocrate, tel ou tel chapitre canonial ou monastère (plutôt que l'évêque, à Paris), etc. Et, de fait, le faible nombre de grandes églises de l'époque moderne, en-dehors de St-Sulpice, St-Roch et St-Eustache, tend à montrer que la probabilité d'y parvenir était faible.

I. C. Les temps et les rythmes de l'économie des paroisses

À présent que nous avons vu comment l'économie des paroisses parisiennes s'insère dans l'espace urbain, il reste à l'envisager dans la dimension du temps. Nous essaierons d'abord de « peser » le financement des églises parisiennes d'un point de vue macroéconomique et dans le temps long de l'économie urbaine. Ensuite, nous verrons comment la pratique des fondations pieuses était censée assurer la pérennité financière de la paroisse, et comment elle se heurtait à l'évolution des conditions économiques.

Financer la construction des lieux de culte parisiens : un point de vue macroéconomique

Après ce que nous avons indiqué dans le chapitre précédent au sujet des surfaces ecclésiastiques, la question est de savoir combien coûtait de (re-)construire une église et où l'on trouvait l'argent nécessaire. Il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agissait de réalisations, sinon tout à fait inutiles, du moins non utilitaires. Et plus profondément, quelle économie urbaine plus générale (dans le cas des églises urbaines) constituait le cadre de ces productions ?

Ces questions ont été posées par Marc Venard pour l'époque moderne⁶⁰⁸, mais elles ont surtout été explorées pour les cathédrales gothiques, qui constituaient des réalisations tout à fait impressionnantes par rapport aux capacités techniques et économiques des villes de l'époque. Henry Kraus a ainsi appliqué cette problématique aux grandes cathédrales françaises et expliqué, dans le cas de Paris, que le développement non seulement de Notre-Dame mais aussi des églises paroissiales avait été permis, selon lui, par la conquête de la Normandie et du Toulousain par les capétiens et l'accaparement des richesses de ces principautés⁶⁰⁹. Robert Sabatino Lopez, plus tôt, avait suggéré que le gigantisme de certaines

⁶⁰⁸ Marc VENARD, « La construction des églises paroissiales, du XV^e au XVIII^e siècle ». In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 73, n°190, 1987, « La construction des lieux de culte du Moyen Age à nos jours », pp. 7-24. Les exemples sont surtout normands.

⁶⁰⁹ Henry KRAUS, *Gold Was the Mortar*, Londres, Routledge, 1979, pp. 20-29

églises françaises (au nord et au sud de la Loire), flamandes ou romaines aurait pu étouffer le développement économique de certaines villes prometteuses (Beauvais ou Tournai, notamment) en affectant une part disproportionnée des ressources à des investissements improductifs, à la différence des dynamiques villes du Nord voire du Centre de l'Italie qui conservèrent généralement de petites cathédrales⁶¹⁰. Dans le même ordre d'idée, Paolo Malanima voyait, trente ans plus tard, dans les églises et les palais de la Rome et de la Naples de l'époque moderne les meilleurs exemples italiens d'une immobilisation de l'augmentation de la richesse dans des usages improductifs⁶¹¹. Plus proche de l'interprétation traditionnelle, Jean-Louis Biget défendait, contre Robert Lopez, l'idée que la vague d'édification de cathédrales gothiques dans le Midi français entre 1260 et 1340 correspondait à une période de grande prospérité pour la production agricole de ces régions, efficacement drainées par les dîmes et les droits seigneuriaux des évêques, et qu'elle était globalement indépendante des économies urbaines⁶¹².

Jacques Chiffolleau, pour sa part, en se réclamant de Karl Polanyi, avait critiqué de manière encore plus radicale l'interprétation de Robert Lopez, selon laquelle les cathédrales et les fondations pieuses étaient des dépenses improductives. C'était manquer, selon lui, que l'« économie » médiévale était « encastrée » dans des conceptions religieuses⁶¹³. Cette critique est cependant trop massive et trop facile, selon moi. D'une part, les sources permettent de se rendre compte que les raisonnements comptables des hommes et des femmes du Moyen Âge et de l'époque moderne répond à la même logique que la nôtre⁶¹⁴ ; seuls les instruments et les expertises dont ils disposaient diffèrent. D'autre part, pourquoi leur dénier *a priori* la possibilité de dépenser leurs ressources de manière improductive, de la même manière que nous le faisons de nos jours pour les complexes sportifs ou l'exploration spatiale, par exemple ? Sans donc exagérer l'inutilité économique des lieux de culte (dont l'édification génère de la croissance, donne du travail, fait progresser les techniques, etc.), ils n'en

⁶¹⁰ Robert Sabatino LOPEZ, « Économie et architecture médiévales. Ceci aurait-il tué cela ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 7e année, N. 4, 1952. pp. 433-438

⁶¹¹ Paolo MALANIMA, *L'economia italiana nell'età moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 105. À Rome, 54 églises sont construites au XV^e, surtout dans la seconde moitié du siècle, ainsi qu'une soixantaine de palais.

⁶¹² Jean-Louis BIGET, « Recherches sur le financement des cathédrales du Midi au XIII^e siècle », In: *La naissance et l'essor du gothique méridional* (Cahiers de Fanjeaux, 9), Toulouse, Éditions Privat, 1974, pp. 127-164

⁶¹³ Jacques CHIFFOLEAU, « Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge », In: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, tome 96, n°1, 1984. pp. 247-279.

⁶¹⁴ Ces projets étaient d'ailleurs l'occasion de rationaliser les techniques comptables et administratives, voir dans le cas de la cathédrale de Barcelone Julia CONESA SORIANO, « Les comptes de la cathédrale de Barcelone : la construction d'une administration ecclésiastique (XIV^e-XV^e siècles) », *Comptabilités. Revue d'histoire des comptabilités*, 2019, no. 10 [en ligne]

demeure pas moins qu'ils sont intrinsèquement improductifs, comme le disaient Robert Lopez et Paolo Malanima, et que leur réalisation se fait bien aux dépens de certaines ressources et de leurs producteurs... Cette considération rejoint également les remarques de Jean-Louis Biget, qui ne réfute pas réellement Robert Lopez : si les constructions somptuaires n'ont pas nécessairement épuisé les économies *urbaines*, elles ont néanmoins vampirisé les économies rurales alentour. À la dimension « géographique » de l'économie des églises (richesse urbaine ou rurale, centrale ou périphérique), il faudrait donc ajouter une dimension sociologique : quels groupes, dans ces sociétés juridiquement inégalitaires, s'accaparent la production ou les ressources de quels autres groupes afin de les investir dans des réalisations somptuaires ?

En comparant la splendeur de Salamanque⁶¹⁵ au quasi vide de la région qui l'entoure ou, encore et surtout, le nombre et la richesse des églises (et des palais) de Naples⁶¹⁶ au sous-développement séculaire du Mezzogiorno, on se dit que des transferts de richesses et leur canalisation vers des réalisations improductives en ville ont difficilement pu n'avoir aucun effet macroéconomique sur le long terme. Dans le cas de Naples, c'était déjà l'impression du protestant normand Maximilien Misson (1650-1722), qui publia ses récits de voyage d'Italie en 1691 :

Mais ce qui nous a paru le plus extraordinaire à Naples, c'est le nombre et la magnificence de ses Églises ; je puis vous dire sans exagérer, que cela surpasse l'imagination⁶¹⁷.

Vers 1650, il s'agissait alors de la seconde ville d'Europe en termes de population après Paris, avec peut-être⁶¹⁸ 400 000 voire 450 000 habitants⁶¹⁹, avant la terrible peste de 1656. Elle

⁶¹⁵ Sur la nouvelle cathédrale de Salamanque, voir Fernando CHUECA, *La catedral nueva de Salamanca. Historia documental de su construcción*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1951.

⁶¹⁶ Naples est connue pour ses « mille » églises, et même si toutes les époques sont représentées depuis l'Antiquité, leur recensement demeure stupéfiant. Voir l'état des lieux, en 1643, de Giovanni Antonio Alvina, *Catalogo di tutti gli edifizii sacri di Napoli e suoi sobborghi*, ed. Stanislao D'ALOE, in «Archivio storico per le province napoletane», VIII, 1883 [1643], pp. 111-152, 287-315, 499-546, 670-737, réed. Laura GIULIANO, Fondazione Memofonte, 2014.

⁶¹⁷ Maximilien Misson, *Voyage d'Italie. Édition augmentée de remarques nouvelles et intéressantes*, t. 2, Amsterdam, 1743 (1691), p. 90

⁶¹⁸ La population napolitaine de l'époque moderne est aussi difficile à évaluer que celle de Paris, les seules sources dont disposent les historiens étant les feux (*fuochi*) recensés par le gouvernement espagnol à des fins fiscales. Cette source, qui accuse malheureusement une lacune importante entre 1595 et 1648, est néanmoins considérée comme relativement fiable pour cerner les ordres de grandeur. Voir, Alessandra BULGARELLI LUKACS, « La popolazione del regno di Napoli nel primo Seicento (1595-1648). Analisi differenziale degli effetti redistributivi della crisi e ipotesi di quantificazione delle perdite demografiche », *Popolazione e Storia*, 2009-1, p. 77

⁶¹⁹ Giuseppe GALASSO, « La disarticolazione di Napoli dal Mezzogiorno », *Ventesimo Secolo*, Vol. 8, No. 20, Napoli (Octobre 2009), pp. 11-12

dépassait vraisemblablement encore les 300 000 au siècle suivant. Donc une ville un peu – puis nettement après 1656 – moins peuplée que Paris, mais tout de même comparable. Il faudrait s’y livrer à une estimation du même genre que celle que nous venons d’effectuer sur les surfaces ecclésiales, mais l’impression massive qui se dégage d’une simple visite de la ville laisse peu de doutes : l’effort de construction religieuse a, pour une population inférieure, été probablement plus considérable qu’à Paris, notamment au XVIII^e siècle⁶²⁰. Pourtant, la Campanie était moins riche que le Bassin parisien, le Royaume de Naples que la France. C’est peut-être là répéter des constats déjà énoncés par les écrivains de l’époque des Lumières, comme le campanien Antonio Genovesi, pour qui « la capitale dévore le Royaume ; il y a trop de disproportion entre le flux et le reflux entre la métropole et les provinces »⁶²¹. Mais assumons-le : on ne voit pas comment une ville gonflée par la centralisation administrative davantage que par le dynamisme économique, et qui était davantage un centre de consommation que de production, aurait eu les moyens d’une telle politique édilitaire à défaut de ponctionner ses périphéries déjà pauvres par elles-mêmes. Dans l’ensemble, il s’agissait d’un choix – pas nécessairement centralisé, parce que les acteurs, entre le clergé, le gouvernement et la noblesse régionale installée en ville, étaient multiples – dans l’allocation des ressources.

Un choix opéré, certainement, au détriment d’autres enjeux. Les choix faits à Paris semblent de leur côté avoir privilégié les investissements productifs, comme les ponts. La reconstruction du Pont-Notre-Dame, après son effondrement de 1499, fut ainsi très rapide : en dix ans, le gros œuvre était fini⁶²². Le Pont-Neuf⁶²³, deux fois plus long que les autres ponts de Paris, dont la première pierre fut posée en 1578 et la dernière en 1607, si l’on soustrait la décennie 1588-1598 où les chantiers furent arrêtés pour des raisons politiques, fut construit en vingt ans seulement. Pourtant, la construction d’un pont est un projet tout à fait complexe d’un point de vue technique. De même, les 160 000 l.t. que coûta peut-être Notre-Dame (une

⁶²⁰ Même s’il ne faut pas oublier que le XVIII^e siècle parisien, avec St-Sulpice, la Madeleine et Ste-Geneviève (le Panthéon) est une grande période de construction religieuse, comme le rappelle Marc VENARD, *art. cit.*, pp. 15-16. Mais la différence de population s’étant à ce moment-là considérablement creusé entre Naples et Paris, l’effort édilitaire de la première demeure beaucoup plus frappant.

⁶²¹ cité in Giuseppe GALASSO, *art. cit.*, p. 19.

⁶²² Le Pont-Notre-Dame, reconstruit après l’effondrement du 25 octobre 1499 (une catastrophe pour la ville), fut l’une des réalisations monumentales les plus admirées de France, voire d’Europe, au XVI^e siècle. Le chantier se signala par sa rapidité d’exécution et son efficacité logistique : en 1510, le gros œuvre était achevé. 68 maisons aux façades uniformisées, avec leurs boutiques au rez-de-chaussée, y furent ajoutées, et louées à des particuliers triés sur le volet. Les travaux coûtèrent plus de 250 000 l.t., voir Étienne HAMON, *Une capitale flamboyante. La création monumentale à Paris autour de 1500*, Paris, Picard, 2011, pp. 115-116.

⁶²³ Voir Geneviève BRESCH-BAUTIER, « Henri IV au Pont-Neuf », *In Situ* [En ligne], 14 | 2010.

somme énorme compte tenu du cours de la livre tournois au XIII^e siècle⁶²⁴) s'étalèrent sur environ 80 ans, soit 2000 l.t. par an, ce qu'il faut mettre en regard avec les 8000 l.t. auxquels s'éleva l'édification du rempart de la rive droite, entre 1190 et 1200 environ – mais Notre-Dame pesa moins sur les bourgeois que sur les fortunes aristocratiques de l'évêque et du chapitre⁶²⁵. Comparons avec le temps nécessaire pour construire ou reconstruire les églises de Paris, que j'ai synthétisé à partir des travaux d'Agnès Bos⁶²⁶, de Léonore Losserand⁶²⁷ et de mes propres calculs sur les surfaces ecclésiastiques :

⁶²⁴ L'agnel d'or de 1258, taillé 59 ¼ au marc et d'une pureté de 24 carats, vaut 12 s.t. 6 d., ou 0,625 l.t., voir Natalis de WAILLY, *op. cit.*, p. 58. La l.t. vaut donc 6,61 g d'or pur en 1258 contre 0,62 g en 1640, et les 160 000 l.t. de 1258 vaudraient plus de 1 700 000 l.t. de 1640.

⁶²⁵ Boris BOVE, Claude GAUVARD, « Introduction. Une cathédrale dans la ville », in ID. (eds), *Notre-Dame. Une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours*, Paris, Belin, 2022, p. 23

⁶²⁶ Agnès BOS, *Les églises flamboyantes de Paris, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, Picard, 2003

⁶²⁷ Léonore LOSSERAND, *Les chantiers d'églises paroissiales à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, thèse de doctorat, Sorbonne Université, 2017

Église	Début	Fin	Années de travaux	Surface finale m ²
St-Séverin	1450	1515	65	1767
St-Germain-le-Vieux	1455	1533	78	
Ste-Croix-en-la-Cité	1460 ?	1529	env. 69	
St-Jacques-de-la-Boucherie	1468	1563	95	1879
St-Christophe	1470	1510	40	
Ste-Madeleine-en-la-Cité	1475?	1540?	env. 65	
St-Germain-l'Auxerrois	1476	1585	109	3132
St-Paul	1485	1550	65	2433
St-Martin-des-Champs	1490	après 1541	> 51	1500
Ste-Opportune	1490?	1555?	env. 65	
St-Etienne-du-Mont	1492	1626	134	1606
St-Gervais	1494	1578	84	1941
St-Sauveur	1495	ap. 1537	> 42	2005
St-Benoît	1499	1530	31	865
St-Merry	1500	1565	65	2442
St-Hippolyte	1500	1561	61	
Ancienne St-Sulpice	1500?	1620	env. 120	1293
St-Jean-en-Grève	1505	1570	65	
St-Eustache	1532	1633	101	3281
Ste-Marguerite	1624	1724	100	
St-Jacques-du-Haut-Pas	1630	1685	55	1277
Nouvelle St-Sulpice	1646	fin XVIII ^e	env. 150	5444
St-Roch	1653	mi-XVIII ^e	env. 100	3244
St-Nicolas-du-Chardonnet	1656	1720	64	1665
St-Louis-en-l'Île	1656	1735	79	1622

Tableau 17. *Durée des travaux des églises paroissiales parisiennes à l'époque moderne*

On constate que les travaux d'une église paroissiale prenaient rarement moins d'une cinquantaine d'année, et qu'ils atteignaient régulièrement un siècle. Il semble bien qu'on mobilisait plus efficacement des ressources pour construire un pont. L'élément déterminant, du point de vue de la construction d'églises, était moins la faisabilité technique que le financement des travaux, c'est-à-dire, au fond, la circulation du « crédit », la manière dont les ressources étaient allouées par la société et la « valeur » qu'elle accordait à la construction d'édifices religieux. Il est malheureusement quasi impossible, faute de sources, de savoir ce

que ces églises ont « coûté ». À part dans un cas, celui, exceptionnel, de St-Sulpice. Voici ce qu'en écrit Germain Brice au début du XVIII^e siècle :

Ce qui paroît élevé à propos de la nouvelle église St-Sulpice en cours de construction, qui n'est tout au plus que la troisième partie de tout l'ouvrage, a coûté des sommes excessives ; et tout l'édifice seroit terminé il y a déjà long-temps, si les legs et les libéralitez de plusieurs personnes avoient été administrées avec fidélité. Cependant comme tout cela n'a pas suffi par le maniment intéressé de ceux qui ont eu la conduite de cette entreprise, on a été obligé d'imposer une forte taxe⁶²⁸ sur toutes les maisons de la paroisse, bien moins pour avoir de quoy achever ce grand édifice, que pour payer les créanciers, à qui il étoit dû plusieurs années d'arrrages ; ce qui a donné occasion à un grand procès, qui a duré plusieurs années.⁶²⁹

En 1762, l'avocat au Parlement de Paris Pialès, auteur d'un *Traité des réparations et reconstructions des églises*, s'en souvenait encore comme d'un investissement faramineux, servant de mètre-étalon pour les cathédrales du passé :

Il a fallu des siècles entiers pour conduire ces grands ouvrages à leur dernière perfection. Pour se former une idée des frais immenses de ces grands bâtimens, et des différens moyens auxquels il a fallu recourir pour subvenir aux frais, il n'y a qu'à en juger par la construction de l'église paroissiale de S. Sulpice de la ville de Paris, commencée au milieu du dernier siècle, et à peine actuellement finie. Cette paroisse est indubitablement la plus considérable du Royaume par le nombre, la richesse et l'opulence de ses habitans ; et néanmoins pour fournir à la dépense du bâtiment, il a fallu pour ainsi dire mettre à contribution tout le Royaume.⁶³⁰

Le chantier, tel qu'il fut lancé en 1646 par Olier, était appuyé sur un système de financement par les dons particuliers tout à fait insuffisant. On dut recourir à des emprunts que, faute de ressources propres solides⁶³¹, la fabrique ne put pas rembourser. En 1678, ce fut

⁶²⁸ Ce procédé d'imposition des habitants de la paroisse, apparemment commun en Normandie (voir Marc VENARD, *art. cit.*, pp. 19-20) semble avoir été assez exceptionnel à Paris. D'après Alain FOLLAIN, « Fiscalité et religion : les travaux aux églises et presbytères dans les paroisses normandes du XVI^e au XVIII^e siècle », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 82, n°208, 1996, pp. 41-61, une des raisons qui expliquerait l'atonie des constructions paroissiales en Normandie au XVII^e et dans la première moitié du XVIII^e siècle aurait été, pour les communautés d'habitants, l'impossibilité d'inclure les propriétaires étrangers et privilégiés dans leurs procédures d'auto-imposition, alors que, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, un nouveau mode de répartition permit de les faire payer, ce qui relança la construction de lieux de culte.

⁶²⁹ Germain Brice, Germain Brice, *Description de la ville de Paris et de tout ce qu'elle contient de plus remarquable*, t. 3, 6^e éd., Paris, François Fournier, 1713, pp. 94-95

⁶³⁰ cité dans Marc VENARD, *art. cit.*, p. 24.

⁶³¹ Mathieu LOURS, *op. cit.*, p. 43, écrit qu'avec ses 8 maisons la fabrique de St-Sulpice ne touchait qu'un revenu de 4000 l.t./an, pour des charges de 35 000 l.t. J'ai compté pour ma part, avec les rentes de fondations et

la faillite. Un arrêt du conseil d'État du 4 janvier 1689 établit que la dette de la paroisse s'élevait à 673 000 l.t., dont un petit tiers d'arrérages. Son capital s'élevait quant à lui à 143 000 l.t. Le Conseil, après certaines déductions, décida d'imposer pendant dix ans tous les propriétaires de la paroisse afin de rembourser plus de 440 000 l.t.⁶³² Cette décision provoqua une levée de bouclier, des libelles parurent qui accusèrent les marguilliers de malversations sur des sommes faramineuses (c'est ce à quoi Brice fait référence), qui réclamèrent même 30 000 l.t. de dédommagement au curé pour le refus de scinder la paroisse en trois en 1633 (évidemment, ce n'était plus le même curé), etc. D'après Mathieu Lours, les accusations de malversation ne sont pas crédibles⁶³³. Si les 2 millions de livres qu'un des libelles des paroissiens accuse la fabrique d'avoir récoltés en dons de particuliers, et en grande partie détournés, semblent tout à fait exagérés, comme on le jugea à l'époque, on est quand même en droit de se demander, vu l'anarchie et l'opacité du système de financement d'une part, et l'énormité des dettes d'autre part, s'il n'y a eu tout de même un petit peu de ruissellement...

Quoi qu'il en soit, il faut essayer de se rendre compte de ce que les sommes en jeu ont représenté. Les aides indirectes de Louis XIV sous forme de tarifs protecteurs et de commandes s'élèvent à 284 725 l.t. pour la manufacture des Glaces de 1667 à 1683, et à plus de 400 000 l.t. à la manufacture de la Savonnerie entre 1665 et 1685 – des plans de financement sur 15-20 ans relativement comparables à la trentaine d'années qui sépare le début du chantier de St-Sulpice et la faillite de la fabrique (1646-1678). Si l'on considère les entrées au capital de la part de la monarchie dans des entreprises industrielles, on trouve aussi un investissement de 100 000 l.t. dans la manufacture de camelots Prévost pour l'achat de 200 métiers⁶³⁴. Les dettes de la fabrique de St-Sulpice s'élevaient donc à la somme de l'investissement public dans la manufacture des Glaces plus celle de la Savonnerie... Comparons à présent avec le capital d'une entreprise de la fin du XVIII^e siècle. Pierre Léon considère comme les « grandes sociétés » des années 1760 celles qui possèdent un capital

les legs (en estimant le revenu de leur placement au denier en vigueur), un revenu de 8600 l.t./an, dont un peu moins de 3000 l.t. de revenus immobiliers. Mais si ces rentes de fondation sont déjà comptabilisées parmi les autres rentes de fondation, j'en arrive à un total de 6000 l.t. (LL949, 1676-1678.) Ce que dit Pialès de la richesse de la paroisse n'est pas vrai pour le milieu du XVII^e, où le chantier fut lancé : le patrimoine immobilier de la fabrique de St-Sulpice est très faible en comparaison d'autres fabriques, et l'aristocratie n'était pas installée depuis un nombre suffisant de générations longtemps pour lui avoir légué un nombre conséquent d'immeubles à la date du début des travaux. Bref, le projet de 1646 était irresponsable d'un point de vue financier.

⁶³² C'est d'ailleurs peut-être suite à ce fiasco que fut promulguée la déclaration royale du 31 janvier 1690 (évoquée par Marc VENARD, *op. cit.*, p. 15) interdisant aux marguilliers d'entreprendre des travaux sans l'autorisation préalable de l'intendant.

⁶³³ Mathieu LOURS, *op. cit.*, pp. 44-46

⁶³⁴ Pierre LÉON, in Ernest LABROUSSE (dir.), *Histoire économique et sociale de la France*, t. 2 : *Des derniers temps de l'âge seigneurial aux préludes de l'âge industriel (1660-1789)*, Paris, PUF, 1970, p. 223

compris en 300 000 et 1 000 000 l.t., et comme les « très grandes sociétés » celles qui dépassent le million – avec un cours de la livre tournois à 0,312 g d’or pur entre 1726 et 1785. En 1689, la livre tournois vaut environ 0,51 g d’or pur, soit 1,63 l.t.-1760⁶³⁵. Les 673 000 l.t.-1689 de dettes de la fabrique correspondent donc à 1 100 000 l.t.-1760, soit le capital d’une très grande entreprise du XVIII^e siècle : plus que les 800 000 l.t. de la fonderie de Romilly en 1785 ou que les 900 000 l.t. de la Compagnie minière de Roche-la-Molière, pas loin des 1 300 000 l.t. de la manufacture métallurgique de La Charité en 1767⁶³⁶. Et encore, comme le rappelle Germain Brice, on n’en était alors qu’au tiers de l’édifice à l’époque où les dettes de la fabrique atteignaient un tel niveau...⁶³⁷ Il semble difficile d’évaluer globalement combien « coûta » St-Sulpice, d’autant que le long étalement des travaux le rend difficilement comparable à un chantier actuel. Toujours est-il, on imagine l’ « effort social » colossal que requit son édification, et on comprend mieux qu’elle soit restée un des rares exemples d’église bien « dimensionnée » en termes de surface. On voit aussi dans quels genres d’investissements productifs ces capitaux auraient pu aller s’ils n’avaient pas été siphonnés par les travaux de l’église.

Les fondations et leurs réductions

Ce caractère non productif de l’économie paroissiale posait bien sûr des problèmes pour la viabilité de celle-ci. Fondamentalement, la richesse des fabriques provenait de dons de paroissiens et d’une gestion avisée du patrimoine qui se constituait ainsi. Le plus sûr était de recevoir directement des legs immobiliers ou de réaliser des investissements immobiliers avec les sommes léguées. Mais la seconde source de revenus, pour la paroisse, étaient les rentes. Or la rente s’érode avec le temps – même si ce qui ressemble le plus à l’inflation semble avoir

⁶³⁵ Voir Natalis DE WAILLY, *Mémoire sur les variations de la livre tournois depuis le règne de Saint Louis jusqu’à l’établissement de la monnaie décimale*, Paris, Imprimerie impériale, 1857, pp. 80-91.

⁶³⁶ *id.*, pp. 256-257

⁶³⁷ Les marguilliers n’avaient pas dû se rendre compte des coûts impliqués au lancement des travaux en 1646. Les dépassements de coût étaient également récurrents dans les exemples normands de la fin du XVIII^e siècle fournis par Marc VENARD, *op. cit.*, pp. 22-23 (quoique jamais sur des sommes comparables à celles St-Sulpice, évidemment.) C’est d’ailleurs toujours le cas des grands chantiers actuels, productifs ou non.

été moins fort à l'époque moderne qu'aujourd'hui, où le mandat de la BCE est par exemple de la maintenir à 2% par an – et c'était un phénomène qui marquait structurellement la vie économique des paroisses.

La plupart du temps, ces rentes étaient concédées par des paroissiens dans leur testament en échange de prières à leur intention, généralement des messes : on appelait ces contrats (car la chose faisait l'objet d'un contrat notarié en bonne et due forme) des fondations⁶³⁸. Au Moyen Âge, les fondations désignaient aussi, dans le cas des rois et des seigneurs, le fait de faire édifier un établissement religieux tout entier (le mieux étant une collégiale) en lui attribuant des revenus fonciers pour assurer la subsistance de son clergé, en échange de prières pour l'âme du fondateur. Cette forme de dévotion, à l'origine de nombreux édifices religieux⁶³⁹, avait reculé à l'époque moderne, et je me concentrerai ici sur les fondations contractuelles consistant en un échange entre des biens meubles ou immeubles d'une part, et des services liturgiques pour le défunt d'autre part. Or, pour faire célébrer ceux-ci, les fabriques devaient financer tout le matériel liturgique et rémunérer les prêtres. Elles n'avaient généralement que de faibles réserves de trésorerie en cas de coup dur, et de ce fait elles étaient particulièrement vulnérables à la conjoncture. Lorsque cela arrivait, un des expédients auxquels elles pouvaient recourir pour rétablir leur situation financière était d'opérer des réductions de fondation, c'est-à-dire d'en rassembler plusieurs différentes afin, en pratique, d'annuler une partie des services auxquels elles s'étaient engagées. Voici un exemple assez exceptionnel de requête en ce sens de la part de la paroisse de St-Laurent en 1702. L'accumulation des charges diverses pesant sur la fabrique la menace de ruine, et il n'y

⁶³⁸ Ce système de dotation, foncière ou financière, d'un établissement religieux était analogue à celui du *waqf* dans le monde musulman, voir William R. JONES, « Les fondations pieuses au Moyen Âge, dans la chrétienté et dans l'islam », *Diogenes*, 0 (109), 1980, pp. 25-40. En effet, il s'agissait dans les deux cas d'assurer la perpétuation d'une activité non productive, et on pourrait aisément rapprocher cette pratique des fondations philanthropiques, scientifiques ou culturelles contemporaines, qui possèdent souvent une forte assise immobilière. D'après William R. Jones, les premières fondations, chrétiennes, apparaissent sous Justinien, mais son avis selon lequel elles n'ont aucun précédent dans le monde méditerranéen de l'Antiquité mériterait à mon sens plus ample examen : je serais curieux de voir si les domaines agricoles du temple d'Apollon à Délos (voir J. H. KENT, *The Temple Estates of Delos, Rheneia and Mykonos*, in *Hesperia*, 17 (1948), pp. 243-338) ne provenaient pas, à l'origine, de dons effectués par des dévots. Par ailleurs, le fait de caractériser une fondation pieuse par le fait qu'elle dispose de la personnalité juridique et qu'elle puisse recevoir des héritages ne me semble pas correspondre à ce qu'était une fondation chrétienne au Moyen Âge et à l'époque moderne – c'est-à-dire, au fond, des contrats de nature religieuse passés par les héritiers en fonction des dispositions testamentaires du défunt (et potentiellement différentes). Il me semble plus pertinent de définir les fondations par leur fonction sociologique et économique – assurer un financement pérenne à une activité non productive – que par leur forme juridique.

⁶³⁹ Voir par exemple, pour le cas du Rouergue, Matthieu DESACHY, « Fonder pour durer : Notes sur les fondations de collégiales en Rouergue à la fin du Moyen Âge et à l'Époque Moderne », *Actes de la journée d'études du 29 juin 2007*, Juin 2007, Limoges, pp. 95-110.

a, aux dires du curé, des marguilliers et de l'assemblée de fabrique, pas d'autres solutions qu'annuler une partie des services auxquels la paroisse s'est engagée par le passé :

À Monsieur l'Official de Paris⁶⁴⁰.

SUPPLIENT humblement les Curé, Marguilliers anciens et en charge, et Paroissiens de S. Laurent ; DISANT, que leur Église et Fabrique est tellement réduite et surchargée par les rentes dont elle est tenuë, à cause des emprunts considérables qu'elle a été obligée de faire pour le rétablissement et augmentation de ladite Église [*c'est-à-dire l'entretien et l'agrandissement des bâtiments que nous avons évoqués plus haut*], l'entretien des maisons qu'elle a acquises, devenuës entièrement caduques, les taxes et amortissemens qu'il luy a fallu payer, et ausquels elle est encore exposée, la charge extraordinaire du service canonial⁶⁴¹ et autres fondations ; enfin par la réduction du casuel causée par la misère des temps, et la poursuite des créanciers qui ont fait saisir le bien de ladite Fabrique, qu'il est d'une nécessité absoluë pour en prévenir la ruïne entière, de réduire entr'autre toutes lesdites fondations, et d'en proportionner le Service au revenu qui en reste, s'il n'y est suppléé par les intéressez, et comme cette réduction ne se peut faire que de Vostre autorité et en connoissance de cause, c'est ce qui les oblige de vous donner la présente Requeste.

CE CONSIDÉRÉ, Monsieur, il vous plaise permettre aux Supplians de faire assigner pardevant Vous tous ceux qui peuvent avoir intérêt ausdites fondations, les connus à domicile, et les inconnus par affiches et publications au Prosne, pour estre dressé procès verbal de l'estat desdites fondations de leurs charges et revenus, et procéder à leur réduction ainsi qu'il appartiendra avec dépens, en cas de contestation, requérant la jonction de Monsieur le Promoteur⁶⁴², en cas de contestation, et vous ferez bien ; Ladite Requeste signée en l'original par Messire Nicolas Gobillon Curé de ladite Église, les marguilliers tant en charge qu'anciens, ainsi que des Paroissiens, et enfin Jousse Notaire et Procureur. FAIT à Paris, le trente-unième May mil sept cent deux. Signé, CHAPPELLIER.⁶⁴³

⁶⁴⁰ L'official est le président du tribunal ecclésiastique diocésain, voir à ce sujet Bernard D'ALTEROCHE, *L'officialité de Paris à la fin de l'Ancien Régime (1780-1790)*, Paris, LGDJ, 1994. Il y avait également un échelon métropolitain (pour les appels) et un échelon archidiaconal, qui possédait une compétence criminelle au début de la période moderne, voir Léon POMMERAY, *L'officialité archidiaconale de Paris aux XV^e-XVI^e siècles : sa composition et sa compétence criminelle*, Paris, Recueil Sirey, 1933. Néanmoins, la mise sous tutelle de la juridiction ecclésiastique par la législation royale et les incursions des parlements par les procédures d'appel comme d'abus entraînent un déclin des officialités au cours de la période moderne, qui finirent par être cantonnées à la discipline ecclésiastique et aux annulations de mariage. Dans certains cas, ces dernières affaires leur permettaient également de traiter, de manière détournée, et à côté d'autres législations civiles, des cas de violences conjugales, voir Marion PHILIP, « Une action dont on rougit mesme dans les solitudes les plus secrètes » : enquête sur les violences sexuelles conjugales (Paris, XVII^e-XVIII^e siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2020/2 (n° 52), pp. 93-117.

⁶⁴¹ À ma connaissance, il n'y avait pas de chanoines à St-Laurent. Le « service canonial » désigne probablement, ici, la récitation des heures canoniales par les prêtres du chœur.

⁶⁴² Le promoteur était dans les tribunaux ecclésiastiques l'équivalent du procureur dans les juridictions civiles.

⁶⁴³ LL815, St-Laurent, Feuille volante imprimée, 1702

Dans le cas de St-Laurent en 1702, le problème était simple : la fabrique était au bord de la faillite et n'arrivait plus à assurer la charge financière des fondations. Toute la question étant, comme on l'a dit, que les contrats de fondation avaient des effets juridiques et que s'y soustraire sans passer par le tribunal de l'officialité ouvrait la porte à de coûteuses poursuites de la part des descendants des fondateurs.

Mais le cas de figure le plus courant, se présente lorsque les rentes ne rapportent plus suffisamment pour compenser les coûts et que les fondations deviennent à charge pour la fabrique. Les fondations pieuses – à ne pas confondre avec l'achat d'un nombre défini de messes posthumes⁶⁴⁴ – reposaient sur le fait que des particuliers versent une rente ou une somme d'argent comptant (qui dans la très grande majorité des cas était immédiatement investie dans la rente) à la fabrique en échange de la célébration de services religieux à date fixe à leur intention ou celle d'un de leurs proches. Et ce, théoriquement « à perpétuité », dans la plupart des cas⁶⁴⁵. En pratique, les fondations, même si elles n'étaient pas nombreuses, ne pouvaient pas s'accumuler sans limite, pour des questions de ressources humaines évidentes. Surtout, dans une économie pré-moderne et structurellement en crise comme celle de l'Ancien Régime, la rente était assez fragile. Les défauts de paiement (dans les cas de

⁶⁴⁴ On pouvait acheter 20, 40 ou des milliers de messes, pratique beaucoup plus répandue que les fondations à proprement parler (voir Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 411, mais beaucoup moins rémunératrice pour les fabriques. Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge : vers 1320-vers 1480*, Rome, École française de Rome, 1980, a montré qu'aux XIV^e-XV^e siècles, la répartition de ces messes pouvait répondre à des logiques très sophistiquées. Une simplification eut lieu dès le XVI^e siècle.

⁶⁴⁵ Dans les dernières décennies du XVII^e siècle, les fondations temporaires commencent à se développer. Elles se rattachaient encore au genre des fondations car le nombre de messes n'était pas défini, mais elles inclinaient un peu vers le type des messes en nombre délimité. Personnellement, je n'ai croisé aucune fondation temporaire à Paris avant les années 1670-1680. Jean DE VIGUERIE, « Les fondations et la foi du peuple chrétien. Les fondations de messes en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue historique*, octobre-décembre 1976, t. 256, 520-2, p. 295, remarque également que les fondations temporaires sont toutes postérieures à 1680, tandis que les perpétuelles deviennent l'exception après 1751, en raison de l'arrêt du Conseil d'État du 13 avril 1751 stipulant que les fondations de moins de 50 ans ne seront taxées que de la moitié du droit d'amortissement, tandis que celles de plus de cinquante ans en acquitteront l'intégralité. Notons que les messes en nombre et temps limités qui ont lieu dans l'année qui suit la mort du testateur, elles restent exemptées de droit d'amortissement (voir l'arrêt reproduit dans Jean-Marie Ricard, *Œuvres*, t. 2, s. l., s. d. [deuxième moitié du XVIII^e siècle], p. 236) signe qu'il s'agissait d'une pratique plus accessibles aux gens modestes que la monarchie ne voulait pas mettre en péril (et les revenus des prêtres qui allaient avec). Pierre CHAUNU, *op. cit.*, a argumenté que l'affaiblissement des fondations perpétuelles était le symptôme d'une mutation des mentalités liées à la mort, à la résurrection des corps, à l'éternité, etc., mais les évolutions fiscales avancées par Jean de Viguerie me semblent plus convaincantes (par ailleurs, le très faible nombre de fondateurs n'en fait pas, à mon sens, un échantillon représentatif pour mesurer les croyances moyennes de la société de l'époque.) On va voir que la « perpétuité » des fondations était à peu près aussi sérieuse que celle des rentes sur l'Hôtel de Ville.

particuliers mais aussi, de manière déguisée, de l'État), l'inflation (quoique, en-dehors de celle produite par l'afflux des métaux sud-américains, elle soit restée très modérée sous l'Ancien Régime par rapport à nos jours), la dévaluation monétaire et les manipulations de la part de la monarchie la fauchaient inexorablement. En particulier, les rentes sur l'Hôtel de Ville⁶⁴⁶, majoritaires dans le financement des fondations, constituaient d'après Katia Béguin un « actif patrimonial risqué »⁶⁴⁷, loin d'être des placements sûrs, à cause de la variation de leurs rendements et de la variation de leur valeur marchande⁶⁴⁸. Quand les rentes sur lesquelles étaient financées des fondations étaient dévalorisées par ce genre de phénomènes, les fabriques ne pouvaient plus se permettre de payer des prêtres à célébrer les services associés. Mais plus encore, ils savaient sans doute très bien que bon nombre de rentes qui étaient léguées à la fabrique étaient surévaluées, ce qui était assez régulièrement le cas dans les fondations⁶⁴⁹.

Enfin, il y avait cette chose la plus humaine de toutes, l'oubli. Il arrivait nécessairement un temps où, les générations passant, plus personne ne se rappelait les fondateurs de tel ou tel service, quelque solide que soit la rente sur laquelle celui-ci était assis.

⁶⁴⁶ Émises pour la première fois en 1522, elles correspondaient en réalité à des emprunts d'État, voir Paul CAUWÈS, « Les commencements du crédit public en France : les rentes sur l'Hôtel-de-Ville au XVI^e siècle », *Revue d'économie Politique*, vol. 9, no. 2, 1895, pp. 97–123.

⁶⁴⁷ Katia BÉGUIN, « Estimer la valeur de marché des rentes d'État sous l'Ancien Régime », *Histoire & mesure*, XXVI-2 | 2011, pp. 3-30.

⁶⁴⁸ Alors que les rentes sur l'Hôtel de Ville était encore peu étudiées, l'opinion de Mathilde MOULIN, « Les rentes sur l'Hôtel de Ville de Paris sous Louis XIV », In: *Histoire, économie et société*, 1998, 17^e année, n°4, Paris, pp. 624-625, étaient qu'elles constituaient un placement sûr pour les particuliers possédant du capital. Mais selon Katia BÉGUIN et Pierre-Charles PRADIER, « Bâtir l'éternité avec des rentes perpétuelles ? L'efficacité des fidéicommissaires pour les titres de dette publique », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 124-2 | 2012, la valeur faciale ou nominale des rentes sur l'Hôtel de Ville était tout à fait surévaluées par rapport à leur valeur de marché, et leurs détenteurs cherchaient souvent à dissimuler cette dépréciation en les transmettant par fidéicommissaires, ce qui empêchait leur vente, leur utilisation comme collatéraux d'un emprunt ou leur remboursement par la monarchie. Pour résumer, ce qu'on désignait « 100 l.t. de rente » était parfois, dans les faits, un revenu inférieur, et si c'était 100 l.t. de rente au denier 18, le capital correspondant (c'est-à-dire valeur de marché à laquelle la monarchie pouvait rembourser la rente ou le rentier la revendre à un autre particulier) n'était que très rarement 1800 l.t. Il faut donc se méfier des montants de rente qui apparaissent dans les sources.

⁶⁴⁹ Selon Katia BÉGUIN et Pierre-Charles PRADIER, *art. cit.*, § 17, la fondation de 10 000 l.t. du trésorier de France Guillaume Dugué de Bagnols à l'abbaye de Port-Royal pour constituer des dots aux futures religieuses correspondait plus vraisemblablement à un capital de 48 000 l.t. que de 180 000 l.t. (ce qui correspondrait théoriquement à 10 000 l.t. au denier 18.) Mais selon ces auteurs, les sœurs devaient s'en douter, comme du fait que les rentes sur l'Hôtel-de-Ville accusaient de nombreux retards de paiement. Cet état de fait me paraît cependant plus problématique pour les fabriques, dont les biens n'étaient pas, me semble-t-il, de mainmorte : les rentes qui en faisaient partie n'étaient donc pas protégées d'une prise de vue visant à déterminer leur valeur de marché. Du moins, les marguilliers se lamentent régulièrement des rachats de rente.

Comme l'explique le curé de St-Michel-sur-Orge, dans l'Essonne, pour motiver sa demande de réduction de fondation au début du XVIII^e siècle :

Les fondations et les noms des fondateurs étant depuis longtemps pour la grande partie inconnue, ils en auroient fait la recherche pour ensuite faire un nécrologe en forme...⁶⁵⁰

Cela ne voulait pas dire qu'on ne tenait plus à honorer l'engagement pris jadis par la paroisse. Mais inévitablement, le moindre incident de parcours était susceptible de faire que la fondation sombre dans le même oubli que ses auteurs. Il pouvait suffire qu'une rente soit rachetée, ou refondue avec d'autres, ou échangée contre d'autres ou réinvestie dans un autre genre de revenu, pour qu'on perde la trace de l'argent et qu'un beau jour, un trésorier considère que la fondation associée n'étant plus payée, il n'était plus nécessaire de la célébrer. Pour s'en prémunir, on pouvait faire inscrire le contrat de fondation sur une plaque de pierre ou de bronze qui serait fixée dans l'église⁶⁵¹. C'était la règle, même si, par un hasard encore plus grand, certaines fondations médiévales puissent durer très longtemps⁶⁵². D'ailleurs, l'essentiel du travail des marguilliers, à la lecture des délibérations paroissiales, semble avoir consisté dans le « remploi des deniers » de la fabrique, qui pour une bonne part venait des fondations : périodiquement, des rentes étaient rachetées par les débiteurs (c'est-à-dire qu'ils remboursaient l'intégralité du capital qui leur avait été annoncé) et l'argent devait être placé ailleurs. Les marguilliers possédaient les compétences requises, réalisant fréquemment ce genre d'opérations financières dans la gestion de leurs propres actifs patrimoniaux. Mais la chose était fastidieuse – surtout pour les bénévoles qu'ils étaient – compliquée et incertaine. Il arrivait régulièrement que, faute qu'on se soit occupé de l'investir, l'argent dorme, improductif, dans les coffres du trésor. Pour toutes ces raisons, les fondations se perdaient, et

⁶⁵⁰ Cité dans Matthieu DESACHY, *art. cit.*, p. 109.

⁶⁵¹ Jean de VIGUERIE, *art. cit.*, p. 309, soupçonne que, même si les archives paroissiales étaient bien tenues et que personne ne se plaignait de l'assiduité des curés à remplir leur part du contrat, ces inscriptions ou « épitaphes » devaient bien avoir un intérêt autre que flatter l'amour propre du fondateur. Pour ma part, étudiant une période un peu antérieure à Paris, j'ai constaté que les archives paroissiales étaient loin d'être toutes bien tenues, les prêtres d'être tous assidus et les inscriptions d'être inutiles. Le problème de celles-ci, bien sûr, c'est qu'elles sont surtout utiles si vous avez un descendant qui continue d'habiter la paroisse et peut s'y référer. Mais ce n'est pas parce qu'elle existe qu'on va la lire, surtout si l'église en est surchargée. Du reste, on devait périodiquement faire le ménage dans les inscriptions de fondations.

⁶⁵² Voir, pour l'exemple de Rouen, Catherine VINCENT, « La vitalité de la communauté paroissiale au XV^e siècle à travers quelques exemples de fondations rouennaises », *Revue du Nord*, 2004/3-4 (n° 356 - 357), p. 741-756. Plusieurs fondations du XV^e siècle y sont toujours célébrées au XVIII^e. Jean de VIGUERIE, *art. cit.*, p. 311, signale une fondation de 1644 et une autre de 1714 qui survivent jusqu'au Second Empire. Dans le même genre, on va voir plus loin une fondation de 1380 qui perdure jusqu'en 1659.

parfois leurs revenus avec. La solution la moins illégitime devenait alors la « réduction de fondation », qui en principe relevait de l'autorité de l'évêque ou de son official.

La dévaluation d'anciennes fondations est par exemple ce qui se produit aux Sts-Innocents en 1605. Le Président de Blancmesnil⁶⁵³, qui y réside, désire continuer les fondations faites par ses « prédécesseurs » (il n'est pas explicité s'il s'agit de ces prédécesseurs familiaux ou comme présidents du Parlement de Paris) qui sont de deux messes par jour pour 50 livres *parisis* de rente, plus deux messes tous les dimanches pour 10 livres *parisis* de rente. La comptabilité en livres *parisis* indique que ce devaient être de vieilles fondations remontant au tout début du XVI^e siècle ou encore plus tôt, et même le greffier, peu habitué visiblement à cette monnaie de compte, a dû raturer le mot « tournois » qu'il avait inscrit par réflexe. Le Président de Blancmesnil semble proposer de réduire toutes ces messes à une messe basse quotidienne tout compris (pain-vin-luminaire-ornement) en renouvelant les anciennes rentes et en ajoutant 100 l.t. de rente avec un salaire annuel de 150 l.t. pour le chapelain. Il est prêt également à tenir les marguilliers quittes des messes de cette ancienne fondation qu'ils n'ont pas fait dire jusqu'à présent – elle devait donc s'être tellement dévalorisée avec le temps qu'on ne prenait plus la peine de l'honorer. Résultat : bronca unanime parmi les marguilliers et paroissiens. On ne doute pas des bonnes intentions du président, mais le montant qu'il propose est jugé tout à fait insuffisant. Rien que pour le luminaire, on déclare qu'on en aurait au moins pour 12 l.t. par an ; il n'y aurait quasi plus rien pour le pain, le vin et les ornements. On lui demande donc d'augmenter son offre à 200 l.t. de rente en comptant les 50 + 10 l.p. déjà contractées, « *combien que ce soit peu de chose* ». Sur ce, le curé intervient en portant la question sur un plan plus général :

A esté proposé par Mr le curé qu'il y a plusieurs antiennes fondations faictes en ladicte église qui ne se disent par ce que lors d'icelles l'on a baillé si peu de chose qu'il n'est possible de les faire dire ; et aussi qu'il y a le plus souvent plusieurs hommes d'église pauvres qui ne disent messe, tant habituez en icelle que aultres. Il seroit nécessaire pour l'acquict de ladicte œuvre et des marguilliers de faire dire plusieurs messes par chacun an pour toutes lesdictes fondations.

⁶⁵³ Nicolas III Potier de Blancmesnil (1541-1635), Premier président du Parlement de Paris fidèle à Henri IV durant les guerres de religion, ainsi que chancelier de Marie de Médicis à partir de 1605. À sa mort, il demanda au cardinal de Richelieu que sa charge soit transmise à son fils, car elle était « la seule fortune de sa famille, afin que par ce moyen la veuve et sept petits enfants puissent éviter leur totale ruine. » (cité dans G. D'AVENEL, « La fortune de la noblesse sous Louis XIII », *Revue historique*, t. 21-2, 1883, p. 304.) *Via* son fils Nicolas III, il est le grand-père du président à mortier frondeur René Potier de Blancmesnil.

Si je comprends bien (le déchiffrement de cette délibération est difficile), l'assemblée vote un subside d'urgence de 60 l.t. par an pour mettre un peu de baume sur la plaie⁶⁵⁴. Ce passage dit beaucoup de choses : de nombreux ecclésiastiques, habitués ou non, sont pauvres et survivent en disant des messes de fondation (nous y viendrons dans la partie suivante). Or celles-ci peuvent devenir intenables à la longue pour les fabriques, soit qu'elles n'aient pas été suffisamment dotées dès l'origine, soit que l'inflation en ait fait fondre le revenu. Alors, on cesse tout simplement de les dire – ce qui met les prêtres au chômage – sans visiblement trop se soucier de passer par l'évêque ou l'official pour valider une réduction en bonne et due forme. Voici en effet ce qu'on lit dans une délibération prise deux ans plus tôt aux Sts-Innocents :

Du 12^e jour de septembre 1603. A esté par nous soubzsignez marguilliers de l'église des saintz Innocens, veu les charges et fondations dont ladicte église est tenue et aulcunes d'icelles pour ce que le pris baillé pour les faire dire n'est suffisant, et que pour ce elles ne peuvent estre exécutées, réduittes selon qu'il sera cy après déclaré affin que, sy du tout l'intention des fondateurs n'est exécutée, elle le soict en partie, et ce à la descharge d'icelle église et des sieurs curé marguilliers et parroissiens, qui à faulte de ce en sont responsable devant dieu⁶⁵⁵.

On constate que le curé, les marguilliers et les paroissiens (qui avaient peut-être tous le droit d'être présent à l'assemblée de fabrique dans une petite paroisse comme les Sts-Innocents) avaient apparemment à cœur de remplir leur devoir religieux, à savoir faire dire des messes à l'intention des fondateurs. Mais d'un point de vue juridique, ni l'évêque ni l'official ne sont mentionnés. De même, en 1605, le curé paraît suggérer aux marguilliers d'organiser eux-mêmes la réduction, en transformant les multiples messes intenables en quelques messes collectives tous ans.

Bien que la première moitié du XVIII^e siècle soit généralement considérée comme la grande période des réductions des fondations à cause de l'effondrement du Système de Law en 1720 et des quantités de rentes qui périclitèrent dans la foulée⁶⁵⁶ – crise dont il ne faut pas non plus exagérer les répercussions économiques⁶⁵⁷ – on constate qu'il y en eut de plus

⁶⁵⁴ LL758, Sts-Innocents, f. 57-58, 2 janvier 1605

⁶⁵⁵ LL758, Sts-Innocents, f. 158, 12 septembre 1603

⁶⁵⁶ Stefano SIMIZ, *Prédication et prédicateurs en ville, XVI^e-XVIII^e siècles*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015, p. 115, a par exemple documenté les conséquences de la faillite du Système sur les fondations de sermons en Lorraine.

⁶⁵⁷ D'après Jean-Paul POISSON, « Introduction à une étude quantitative des effets socio-économiques du système de Law », *Journal de la société statistique de Paris*, tome 115 (1974), pp. 260-280, le Système n'a provoqué une activité anormale que quelques mois entre 1719-1720, et presque uniquement dans les milieux

précoces, voire de beaucoup plus précoces, et que la situation ne semblait pas si exceptionnelle que cela aux contemporains. On en a un certain nombre d'exemples dès le XVI^e siècle, et le phénomène fut apparemment endémique tout au long du XVII^e⁶⁵⁸. Il ne s'agit pas de dire que l'effondrement du Système de Law ne fut pas une sorte de raz-de-marée qui dévasta subitement un grand nombre de fondations. Mais de fait, la fragilité intrinsèque des rentes et les phases d'inflation tout au long de l'époque moderne signifiaient que les fondations accusaient nécessairement une certaine précarité. Dès 1586, on a ainsi recours à une réduction à Ste-Opportune, où il est question de messes « *peu fondées* ». Le curé parle d'une à deux messes par semaine (ce n'est pas très clair, le document est très mal écrit). Un paroissien est d'avis de retrancher quelques messes. Un autre est contre la réduction et parle d'une « chapelle des trépassés » dont il y aurait grand besoin. Mais tous les autres sont d'avis de réduire les messes, en proposant parfois certaines compensations⁶⁵⁹. Encore une fois, aucune mention de l'évêque ou de son official. Peut-être que cette réduction relevait d'un passage à vide temporaire pour la fabrique, car en 1598, on décide de rétablir des « *charges ordinaires* » et des fondations qui avaient visiblement été « *délaissées* »⁶⁶⁰.

On a d'autres affaires de fondations anciennes dévaluées à St-Étienne-du-Mont. L'une, datant de 1523, est réduite en 1582 :

Pareillement a esté remonstré que feu M. Raoul L'Huillier avoit (dès ?) l'an mil cinq cent vingt-trois fondé et ordonné estre chanté et cellébré par chacun jour de l'année une messe basse selon que le contient sa fondation, suyvant laquelle a toujours esté coutumière ladite messe par chacun jour. Et pour ce faire payé trois livres et quatre solz par chacun [mois ?]. Combien que par ladite fondation n'y eust que [2 s.t. ?⁶⁶¹] par messe. Au moyen de quoy les presbtres qui ont acoustumé de dire ladite messe ne se veullent contenter pour lesdites messes et demandent cinq solz tournois.

financiers. Pour Éric SUIRE, « Les religieux français face à la faillite du système financier de Law », in Laurent COSTE, Sylvie GUILLAUME (eds), *Élites et crises du XVI^e au XXI^e siècle. Europe et Outre-mer*, Paris, Armand Colin, 2014, pp. 377-390, l'effondrement du système a plutôt accéléré des tendances déjà à l'œuvre qu'il n'a fait commencer le déclin des ordres religieux.

⁶⁵⁸ Pour Jean de VIGUERIE, *art. cit.*, p. 310, également, les réductions de fondations, loin d'être cantonnées aux lendemains du Système de Law, sont une pratique courante sous l'Ancien Régime.

⁶⁵⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 17-18, 25 décembre 1586

⁶⁶⁰ LL875, Ste-Opportune, f. 53, 3 janvier 1598

⁶⁶¹ Il est inusuel de payer mensuellement pour une fondation. Mais s'il s'agissait de 3,2 l.t. par an, chacune des 365 messes quotidiennes aurait été rétribuée environ 2 d., somme absolument ridicule. Le fait que les prêtres demandent à être payés 5 s.t. la messe incite à penser qu'elles étaient rétribuées jusque-là 2 s.t., ce qui concorde avec 3,2 l.t. par mois.

A esté délibéré suyvant l'advis de Mons. l'évesque de Paris⁶⁶² et comme on a fait par son ordonnance en plusieurs paroisses de ceste ville, que dorénavant on ne fera que trois messes par chacune sepmaine : l'une le dimanche, l'autre le mercredi et l'autre le vendredi.⁶⁶³

Ce qui permet donc de relever le salaire à 5 s.t. Vraisemblablement, le prix de la messe a plus que doublé en soixante ans à cause de l'inflation⁶⁶⁴, et le salaire prévu initialement devient tout à fait insuffisant dans les années 1580. Quelques mois plus tard, c'est à un fondateur encore vivant que l'on explique que sa fondation n'est pas tenable et qu'elle va cesser :

Sur le 7^e article du 6^e chapitre de ladite recette faisant mention de cent solz tournois de rente deubz par le sieur Compans pour deux obiitz leus le 10 juing et l'autre le 10 octobre. Et en est payé au curé soixante solz tournois. Et sur le surplus fault payer l'assistance des presbtres et fournir les luminaires, ornemens et choses nécessaires. A esté délibéré que ce que dessus sera remonstré audit de Compans parce que l'église n'a plus moyen de soustenir lesdits fraiz.⁶⁶⁵

La situation est endémique au moins jusqu'à la moitié du siècle suivant. En 1641, le premier marguillier Thomas Badran⁶⁶⁶, qui en plus d'être un bon juriste est un gestionnaire avisé, fait remarquer « *qu'il y a quantité de fondations qui sont fort à charge à l'œuvre et fabrique de ladite église depuis soixante ans* »⁶⁶⁷. Visiblement, il a envie de dégraisser – même si on ne trouve pas de réduction générale pour cette époque-là dans la suite des archives de St-Étienne-

⁶⁶² Pierre de Gondi (1573-1598) à cette époque. Fils d'Antoine Gondi, marchand d'origine florentine et familier de Catherine de Médicis, il est le premier des quatre Gondi à se succéder au siège épiscopal, puis archiépiscopal de Paris. Voir Marie-Thérèse HIPPI, « Notule sur les demeures parisiennes de Retz », In: *Cahiers de la littérature du XVII^e siècle*, n°6, 1984, « Hommage à René Fromilhague », p. 255, n. 3.

⁶⁶³ LL704, St-Étienne-du-Mont, 127-128, mars 1582. Le passage est assez mal écrit, j'ai reconstitué les chiffres selon ce qui semble le plus logique.

⁶⁶⁴ C'est d'ailleurs moins que l'augmentation du salaire ouvrier parisien, qui passe d'environ 3 à environ 11 s.t. par jour entre les années 1520 et 1580, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, pp. 482-483.

⁶⁶⁵ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 129-130, 9 janvier 1583

⁶⁶⁶ Conseiller du roi et correcteur en la chambre des comptes, marié à Anne Dumonceau, décédé en 1651. Ils n'ont visiblement pas d'enfants et sont très riches : le compte des recettes et dépenses de leur communauté de biens donne à la mort de Badran un excédent de plus 188 000 l.t. (environ 372 500 l.t. de recettes et 184 000 l.t. de dépenses, voir AN ET-LXV-24 : <https://www.geneanet.org/registres/view/34189/169>). Dans son testament, Badran lègue une rente de 1000 l.t. à l'Hôtel-Dieu de Paris (correspondant à un capital de 18 000 l.t. placé au denier 18, voir *id.* : <https://www.geneanet.org/registres/view/34189/21> – le capital est précisé dans le contrat, ce qui indique une rente « toute fraîche » et de bonne qualité) et une rente 155 l.t. 11 s. 1 d. (correspondant probablement à un capital de 2800 l.t. placé au denier 18) pour une fondation au couvent des carmes (voir *id.* : <https://www.geneanet.org/registres/view/34189/3>). Le revenu de la rente léguée à l'Hôtel-Dieu équivaut à plus de 1400 jours de salaire ouvrier (à 10 s.t./jour en 1651, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483), c'est-à-dire plus de 7,5 années de salaire ouvrier tous les ans, tandis que la seconde équivaut à de plus de 220 jours de travail ouvrier, presque une année de salaire. En tout, on peut estimer que Badran a légué au moins 9% de ses actifs en fondations pieuses. Mais c'est un cas qui paraît assez exceptionnel.

⁶⁶⁷ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 250, 29 décembre 1641

du-Mont. Or, on l'a vu, il n'a rien d'un anticlérical... À Ste-Marine également, en 1629, on procède à une réduction de neuf messes de fondation en quatre, ce qui a été octroyé par l'archevêque sur la requête du curé et des marguilliers, « *attendu le peu de revenu des fondations* »⁶⁶⁸. À la différence de Ste-Opportune, mais comme à St-Étienne-du-Mont, on a suivi ici la procédure officielle pour décharger la fabrique.

La grande réduction d'octobre 1581 à St-Séverin (et qui, en réalité, n'est organisée que par des règlements de 1591 et 1595) constitue un dossier intéressant. La réduction originelle de 1581 – année où l'on obtint l'ordonnance épiscopale pour légaliser l'opération – n'est chronologiquement pas imputable au siège de 1590, mais son organisation pratique en 1591 en revanche l'est sûrement. La situation économique de Paris restait critique un an après la fin du siège. Les archives de la fabrique reproduisent le compte-rendu d'une « petite » assemblée tenue chez le curé un mercredi le 9 octobre 1591 « *pendant la calamité du temps et la nécessité publique* ». Dans l'ensemble, on diminue les fondations et le curé propose d'être payé plus tard parce qu'il n'y plus d'argent dans les caisses – on verra que le curé de St-Séverin était suffisamment riche pour ce permettre ce genre de gestes. Les décisions sont néanmoins suspendues à l'accord du cardinal de Gondi, évêque de Paris, et des paroissiens. Voici ce que l'on décide pour les matines et les autres heures (ou offices canoniaux) :

- Elles continuent normalement le dimanche ;
- celles du mardi également ;
- celles du lundi, qui proviennent de la « réduction » de messes basses (apparemment on avait transformé de nombreuses messes basses devenues non rentables en matines à l'intention des fondateurs, plus économiques) sont suspendues ;
- celles du mercredi et du samedi, assises sur une rente de 200 l.t. sur l'Hôtel de Ville laissée par M. Rigollet, sont suspendues, d'autant que le revenu de la rente n'est pas parvenu depuis cinq ans ;
- mais comme M. Rigollet, outre la rente, avait laissé une somme comptant qui a permis d'effectuer des réparations dans une maison détenue par la fabrique, on lui conserve son obit du 24 janvier et, pour compenser le temps d'interruption de ses matines, on lui rajoutera un obit quand le revenu de sa rente aura été perçu ;
- les matines du jeudi ne sont pas du ressort de l'œuvre car elles ont été fondées par la confrérie du St-Sacrement ;

⁶⁶⁸ LL845, Ste-Marine, f. 79, 16 février 1629

- Les matines du vendredi et la messe basse qui les clôt, assises sur une rente de 80 l.t. laissée par Pasquier Vallée, seront maintenues.

Le curé et son vicaire Louis Le François proposent également d'être payés l'année suivante pour les matines pourvu qu'on paie les « gens d'église », c'est-à-dire les simples prêtres. Du coup, on décide de maintenir les matines des lundi, mercredi et samedi⁶⁶⁹.

Le même jour, on procède également à des réductions de fondations qui consistent non pas en des offices canoniaux mais en des services « particuliers » classiques. Trente-cinq fondations seulement y survivent, d'importances inégales (saluts⁶⁷⁰, obits solennels/services complets, « autres obits », « petits obits »)⁶⁷¹. En regard, d'anciens obits, qui concernent 29 personnes, vont être réduits. Certaines avaient fondé des obits, d'autres non mais avaient fait des dons à l'œuvre. On décide de tout remplacer par cinq services et obits généraux : quatre aux mercredis des quatre temps pour environ sept d'entre elles plus un grand « obit général » pour tous les bienfaiteurs et fondateurs, qui sera célébré par l'évêque le 5 novembre, « lors de la réduction faite de certaines basses messes dont l'œuvre avoit de long temps esté chargée pour fort peu de chose ». Parmi ces sept personnes, une certaine Ysabeau Huette par exemple, qui avait fondé, les 17 janvier, un long obit avec vigiles puis messe, au sujet duquel on retrouve noté dans le martyrologe la mention suivante :

⁶⁶⁹ LL924, St-Séverin, p. 33-35, 9 octobre 1591

⁶⁷⁰ Les « saluts » (du Saint-Sacrement) consistaient à exposer une hostie consacrée devant les fidèles en train de prier. Dans la première moitié du XVII^e siècle, ils se confondaient souvent avec les prières des Quarante-Heures, qui consistaient comme son nom l'indique à présenter une hostie quarante heures de suite, et à l'origine les églises se relayaient afin d'assurer une prière perpétuelle. Cette pratique d'origine italienne à tonalité expiatoire et militante permettait aux dévots de réaliser des démonstration de force, et s'appuyait souvent sur des décors théâtraux, les *apparati* (voir Mark S. WEIL, "The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 37, 1974, pp. 218-48.) Cette théâtralité était d'ailleurs assumée par des théoriciens comme le jésuite Louis Richeôme, voir Ruth S. NOYES, "Sagro orrore and the Species. Counter-Reformation visual theory and Eucharistic spectacular ornament", In Ralph DEKONINCK *et al.* (ed.), *Cultures du Spectacle Baroque. Cadres, expériences et représentations des solennités religieuses entre Italie et anciens Pays-Bas*, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 235-248. Les Quarante-Heures servaient notamment l'action des jésuites, des capucins, des carmes et de la Compagnie du St-Sacrement. Bernard Dompnier rapporte qu'en 1616, le curé de St-Nicolas-du-Chardonnet instaura tous les ans des Quarante-Heures au moment du carnaval pour expier les péchés commis à l'occasion des festivités et en détourner le plus de gens possibles. Mais quelques années après, on décida d'interrompre la prière pendant la nuit, en raison des risques d'inconduites que nous avons documentés plus haut : « « afin d'éviter les mauvaises rencontres que l'on pourroit faire le soir es rües, et pour fermer l'Église et éviter les désordres qui s'y pourroient commettre plus tard. » (Voir Bernard DOMPNIER, « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des Quarante-Heures », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 67, n°178, 1981, pp. 23-25.) Mais il me semble que tous les saluts ne correspondaient pas à des prières des Quarante-Heures, notamment ceux qui étaient fondés par des particuliers.

⁶⁷¹ *id.*, pp. 36-40

Réyé cest obit avec aultres pour la modicité des fondations, ont esté remis à ung général obit aux quatre temps. Cest obit et aultres qui sont rayez cy après ont esté rayez et reduictz en une assemblée générale de la paroisse tenue le ix^e jour d'octobre 1591. Et en est la résolution par escript.⁶⁷²

On rappelle que la réduction de ces messes basses avait aussi été convertie en la fondation des matines du lundi. Ensuite on passe aux obits qu'on suspend en attendant paiement de la rente :

- Celui de « Damoiselle Jehanne de Grillé », qui avait aussi ordonné une aumône aux pauvres de la paroisse et à trois filles à marier, le tout fondé pour 100 l.t. de rente (à comparer avec les 220 l.t. d'un salaire ouvrier annuel à ce moment-là).
- Celle du général de Lautier⁶⁷³, de 120 l.t. de rente perçues sur une maison rue de Mâcon (le curé et les marguilliers estiment qu'il faut même rembourser l'œuvre de ce qu'elle a commencé à avancer). Le général de Lautier était un ancien conseiller du roi et général en la cour des Monnaies, il avait aussi légué une rente de 12 l.t. 10 s. à l'Hôtel-Dieu⁶⁷⁴.

Ces suspensions en attendant paiement concernent donc deux fondations au revenu élevé qui se révèlent finalement peu fiables...⁶⁷⁵ Le montant du revenu n'est donc pas gage de qualité de la rente, et la conjoncture économique pouvait se révéler assez dévastatrice pour l'écosystème des fondations.

Une opération de réduction d'ampleur semblable a lieu à St-Pierre-aux-Bœufs en 1658. La cause n'en est pas une situation de crise économique générale comme à St-Séverin en 1591, mais l'inflation qui dévalue les anciennes rentes. Le curé fait tout un catéchisme afin de justifier la mesure :

Après que Monsieur de St-Pierre eut représenté qu'il estoit nécessaire tant pour descharger sa Conscience que pour s'acquitter des obligations qu'il a conjointement avec Messieurs les Marguilliers tant présens que futurs de faire exécuter les fondations faites en ladicte Parroisse et

⁶⁷² *id.*, p. 9

⁶⁷³ Le Musée Carnavalet conserve un jeton à ses armes (Numéro d'inventaire : NJ9138), objet qui pouvait toujours se révéler pratique. Sa nièce, Anne de Lautier, est mentionnée par La Croix du Maine comme une docte femme active en 1584, voir *Les bibliothèques françaises de La croix du Maine et de du Verdier*, éd. Rigoley de Juvigny, t. 1, Paris, 1772 [1584], pp. 24-25.

⁶⁷⁴ Ses archives personnelles en attestent (Y119-123, f. 450, 1577) :

<https://francearchives.fr/fr/facomponent/8af79a1b3f31389e446a660efe40fc625ece8889>

⁶⁷⁵ LL924, St-Séverin, pp. 45-51, 1591

faire cesser les plainctes de plusieurs qui croyent que les Ecclésiastiques n'avoient poinct esté payez depuis plusieurs années pour lesdictes fondations, et qu'à faute de payement lesdictes fondations estoient négligées et abolies, et de procurer que les parroissiens imitent le Zèle à l'exemple des bienfaiteurs de l'église par la religieuse et exacte observation de l'accomplissement de leurs Intentions et dernières volontés. Et de plus, qu'il eut remontré à l'assemblée qu'il n'y avoit rien où la piété et le zèle et la charité des Crestiens reluisent davantage que dans l'exécution de la dernière volonté des fondateurs et des bienfaiteurs des Églises, puisque par leur piété Dieu est honoré par les services qu'ils ont fondez, par leur zèle l'église est entretenue de leurs bienfaictz et par leurs charitez tous les membres de la mesme Église concourent et se prestent des services mutuelz fondez sur les Mérites de nostre médiateur et rédempteur qui est Jésus Crist. Enfin, après avoir exorté toute l'assemblée d'entretenir les fondations faictes jusques à présent, de payer la somme ordinaire pour lesdictes fondations suivant les Comptes précédens, sçavoir la somme de trois cent quatorze livres pour les anciennes et pour les nouvelles qui sont spécifiées ; la somme de Cent seize livres plus ou moins, d'ordonner aux Ecclésiastiques telles sommes que l'on jugera à propos, de demander la réduction des anciennes puisque leur revenu n'est poinct suffisant. Après tout, d'établir un ordre qui soit fixe et permanent arrêté qui servira de règle à l'advenir et de justification à la postérité du zèle qu'a tousjours eu la paroisse d'exécuter les fondations faictes en icelle.

Il semble qu'une des préoccupations principales du curé est de calmer les récriminations des laïques, probablement descendants de fondateurs, qui « croient » que faute de revenus les fondations ne se disent plus. Comme on l'a vu plus haut, ils avaient toutes les raisons de le « croire », et le curé n'explique pas vraiment ce qui était censé se passer « en réalité »... Ce sont finalement les marguilliers qui expliquent en peu de mots que

ladicte paroisse se trouve dans l'impossibilité d'exécuter présentement les anciennes fondations qui dans le temps qu'elles ont esté acceptées estoient suffisantes mais dans le présent debveroient estre multipliées au centuple à cause de la cherté de publicque de toutes choses...

Peut-être que l'estimation du « centuple » est un peu exagérée. Il demeure que les fondations ne peuvent survivre en l'état. On décide : de demander une réduction à l'archevêque, pour faire les choses dans les règles ; de faire imprimer et afficher la liste des fondations une fois la réduction opérée ; que dorénavant pour les fondations le curé recevra 250 l.t. par an, et les quatre autres ecclésiastiques (les deux chapeliers, le diacre et le sous-diacre) recevront chacun 20 l.t. par an⁶⁷⁶, à une époque où le salaire ouvrier était de 330 l.t. par an⁶⁷⁷. On voit donc que la fragilité des fondations était une cause structurelle de précarité pour les prêtres.

⁶⁷⁶ LL915 St-Pierre-aux-Bœufs, f. 30-33, 7-14 juillet 1658

⁶⁷⁷ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. Salaire de 18 s.t./jour en 1658.

La réduction est officialisée en 1659, ce qui donne lieu à l'établissement d'un martyrologe. Un second est rédigé en 1667⁶⁷⁸. En prenant ces deux martyrologes, on peut reconstituer le détail de la réduction et les logiques qui y ont présidé. Le tableau suivant en présente une synthèse :

Code couleur :

Fondations supprimées ou réunies *Fondations allégées* *Fondations absentes du martyrologe de 1667*
Fondations conservées dans le martyrologe de 1659 *Fondations présentes dans le martyrologe de 1667*

N°	Année	Fondateur(s)	Martyrologe 1659		Revenu	Réduction de 1659	Mart. 1667
			Contenu				
1	1380	Jean Jouan et sa femme	4 messes		32 s.t.	2 messes /semaine intention collective	
2	1496	Jeanne Choque	2 messes		2 s.t. 6 d.		
3	1484	Philippe Bernier	3 messes la semaine de Pentecôte		2 s.t. 6 d.		
4	1503	Robert Estenart	Messe de la croix le vendredi + Messe basse du St-Esprit toutes les 2 semaines		2 s.t. 6 d.		
5	1505	M. Barré	Requiem tous les 1er jeudis du mois		24 s. parisis		
6	1497	Hugues d... Brassement	Messe tous les vendredis + service solennel		12 l.p.		
7	1523	Barbe Boulanger	Messe le vendredi		71 t. 10 s.		
8	1514	Dalison Daudefroy	Messe de la passion le vendredi		7 l.t.		
9	1505	Guillaume Borran	Messes les 1ers lundis et le mercredi		100 l.t. en une fois.		
10	1514	Anne du Saulset	Messe des anges tous les mercredis		110 l.t. en 1x		
11	1540	Anne Audry veuve de			172 l.t. en 1x		

⁶⁷⁸ Peut-être une seconde réduction avait-elle été rendue nécessaire par la vague de remboursements des rentes sur l'Hôtel-de-Ville décidée par Colbert à partir de 1663-1664, accompagnée d'une réduction des taux d'intérêt de 5,5 à 5% en 1665, voir Mathilde MOULIN, *art. cit.*, pp. 626-627.

		Pierre Belut	Messe le dimanche		
12	1542	Jean Tonneau	Messe le vendredi	120 l.t. en 1x	
13	1549	Marguerite Picart	Messe tous les jours et haute messe le vendredi	2 s.t. 6 d.	
14	1593	M. Quénart procureur en la cour	MB le lendemain de Pâques		
15	1600	Anne Belut	MB le vendredi	"distribution confuse"	salut octave et tous les jeudis
16	1600	Anne Belut	Messe du St-S les 1ers jeudis		
17	1519	M. Prudhomme	Sancta et Immaculata	8 d.p. au curé	Les 1ers dimanches
18	1589	Rose Lucas	Messe les 1ers jeudis	"d. confuse"	
19	1500	Greslier	Salut le samedi	12 l.t. en 1x	
20	1514	Alison Daudefroy	Salut le samedi	2 l.t. 10 s.	
21	1500	M. Poart	Salut le vendredi	8 d.t.	1 seul salut
22	1500	M. Poart	Salut de l'Annonciation	4 s.p. au curé	
23	1500	M. Poart et Anne Dufour	Salut la surveillance de Noël		
24	1578	Catherine Bourgeois	3 saluts/semaine		
25	1578	Bobie	Salut du St-S le dimanche		
26	1588	Jean Favereau procureur en la cour	Salut du St-S pendant l'octave	2 s.t. au curé	
27	1592	Anne Ledenois, veuve de M. Belut	Salut du St-S le jeudi	"d. non spécifiée"	
28	1600	Anne Belut veuve de René Lucas	Salut de l'Assomption	"d. confuse"	

29	1503	M. Poart	2 obits	12 s.t. au curé	8 obits/an	
30	1518	Estienne Bouchart	1 obit	15 s.t. au curé		
31	1519	M. Prudhomme	1 obit	12 s.t. au curé	De profundis	
32	1524	M. Carré	1 obit	30 s.t. au curé		
33	1525	M. Galopin	1 obit	10 l.t. "sans spécification de d."		
34	1549	Marguerite Picart	2 obits	32 s.t. au curé		
35	1567	Geneviève Picart	1 obit			
36	1573	François Dutartre, curé	2 obits	25 s.t. au curé		
37	1588	Jean Favereau	1 obit	2 l.t. au curé		
38	1589	Rose Lucas	1 obit	"d. non spécifiée"		
39	1596	Anne Ledenois	1 obit	"d. non spécifiée"		
40	1600	Anne Belut	1 obit	"d. non spécifiée"		
41	1625	M. Belut	1 obit	"d. non spécifiée"		
42	1584	M. Lambert	1 obit	1 écu sol au curé		
43	1578	Catherine Bourgeois	1 obit			
44	1518	Estienne Bourgeois et Isabeau Davalon sa femme	4 obits	15 (s.t. ?) au curé		
45	1574	Philbert procureur en la cour	4 obits	20 s.t. au curé		
46	1588	Catherine Prévost	1 service	8 s.t. au curé		
47	1625	M. Belut	vêpres le samedi + 4 HM/an	"d. confuse"		
48	1626	Anne Dufour	1 obit	"d. confuse"		
49	1627	Agnès Bacquet veuve de Nicolas Belut		"d. confuse"		

			1 obit	
50	1600	M. Bobie	obit	
51	1620	M. Pirnet	obit	
52	1627	Mme Belut	obit	
53		M. Tussier ecclésiastique	obit	
54	1627	Élisabeth Tussier	obit	
55		M. Desgranges	fondation	
56		M. Louis Preniet	obit	
57		M. Bidaut	obit	
58	1656	M. Goucher	obit	
59	1657	Mme Roquinart	fondation	
60		Mme Percoutot	fondation	
61	1587	Jean Sonatier procureur en Parlement	Messe après le jour de Pâques	
62	1598	Garpenthier Quénart procureur en Parlement	Salut de Pâques	
63	1607	Bernard Silvain et Rose Poirel sa femme	Salut de la Pentecôte	
64	1609	Gilles Alain mathématicien	Salut de Noël	
65	1611	Estienne Maillet	3 MB à Noël	
66	1627	Agnès Bacquet veuve de Nicolas Belut	salut	

Tableau 18. La réduction des fondations de St-Pierre-aux-Bœufs, 1659-1667 (LL915, f. 51-55 verso)

Dans l'acte de réduction envoyé par l'archevêché, sont distinguées les « fondations nouvelles », à garder en l'état, qui commencent entre 1600 et 1627, et les « anciennes », datant d'avant 1589, qui peuvent être drastiquement réduites (on remarque néanmoins une belle fondation de 1380 qui parvient à survivre à la réduction de 1659, avant de disparaître finalement du martyrologe de 1667⁶⁷⁹). En ce qui concerne ces dernières, on constate que les messes basses sont fauchées en masse mais que les obits sont mieux respectés. Mais bien sûr une sorte de flou demeure pour les fondations intermédiaires remontant entre 1589 et 1600. Leur sort est implicitement laissé à la discrétion des marguilliers. Globalement, ces fondations « intermédiaires » sont fauchées en masse : celles qui contiennent des messes basses sont en général « collectivisées », tandis que les plus importantes sont supprimées sauf exception. Il semble donc qu'il y ait une durée de « mémoire vive » des fondations : environ 60 ans (de 1659 en remontant jusqu'à 1600) et qu'au-delà s'étende une zone de « mémoire morte », où les fondations perdent une partie de leur raison d'être, parce qu'on ne se souvient plus des fondateurs, que leurs descendants, s'il y en a, n'habitent plus la paroisse, etc.⁶⁸⁰ La même chose semble d'ailleurs se produire pour l'oubli des sépultures, avec la destruction des épitaphes et des tombes dans l'église, mais plutôt dans la seconde moitié du XVIII^e, où elles sont massivement effacées des églises paroissiales parisiennes⁶⁸¹. Mais à mon sens, c'est moins l'idéologie des Lumières ou de l'espace public bourgeois qui est en cause dans cet effacement des sépultures, que la simple saturation de l'espace (voire de la surface) ecclésial à laquelle on arrive à cette époque. Les familles bougent, naissent, meurent, et on ne voit plus forcément l'intérêt d'avoir un édifice saturé de la mémoire de gens dont le souvenir s'est perdu. Un peu comme un grand ménage de printemps à l'échelle d'une paroisse.

⁶⁷⁹ Dans le même genre, au début du XVII^e siècle, l'œuvre de St-Jacques-de-la-Boucherie doit toujours à celle de St-Merry une dizaine de sous pour une fondation du célèbre Nicolas Flamel (mort en 1418.) Il s'agit d'une messe basse de requiem tous les ans, suivie d'un *De profundis* sur la tombe de Flamel à St-Jacques-de-la-Boucherie. Une note ajoutée en 1657 mentionne que la rente se paie toujours mais que la messe a cessé d'être dite (LL848, St-Merry, f. xxxix, 1606 ?) Au sujet de Flamel, voir Nigel WILKINS, *Nicolas Flamel. Des livres et de l'or*, Paris, Imago, 1993.

⁶⁸⁰ Deux fois moins, donc que les 120 ans de durée de la mémoire familiale évoquée par Nicole LEMAÎTRE, « L'obituaire de Saint-Michel-sur-Orge », Paris, *Académie des inscriptions et belles-lettres*, 2002 (Recueil des historiens de la France. Obituaires, 5), citée dans Matthieu DESACHY, *art. cit.*, p. 110. 60 ans de mémoire familiale correspondrait à 3 générations, voire moins si l'on compte 25 ans pour une génération, comme aujourd'hui, en considérant que les Parisiennes faisaient rarement des enfants avant cet âge.

⁶⁸¹ Voir Laurence CROQ, « Du lieu des notables à l'espace public bourgeois, la transformation des formes socio-spatiales de la vie religieuse dans les églises paroissiales parisiennes (XVI^e-XVIII^e siècles) », in *La religion vécue, op. cit.*

La réduction de 1725 à St-Josse – présentée dans le tableau suivant – offre pour sa part un exemple consécutif à la faillite du Système de Law cinq plus tôt. L'essentiel des réductions concerne des fondations d'avant 1667, non seulement pour des questions de « mémoire », mais certainement aussi parce que ce sont celles qui souffrent le plus de l'inflation et des dévaluations (qui débutent en 1689, mettant fin à une période de stabilité monétaire commencée en 1640⁶⁸².) On remarque une fondation ancienne, de 1461, qui a tenu jusqu'en 1725. Sans surprise, après le facteur temps, le facteur financier est prépondérant dans la survie ou la réduction des fondations : 4 de celles dont le revenu est supérieur ou égal à 1,5 fois la moyenne pré-1670 (soit 59 l.t.) résistent en 1725 (57% d'entre elles) ; 4 de celles dont le revenu est supérieur ou égal à la médiane pré-1670 (soit 25 l.t. ; 36% d'entre elles) tandis que seulement une ou deux de celles dont le revenu est inférieur à la médiane tiennent (11%) – et en vérité, l'absence de mention pour ces deux fondations dans la réduction de 1725, à savoir celle de 1508 due à M. Aubry et celle du XVI^e due à Guillemette Chenevière, joint à leur ancienneté et au montant désormais ridicule de leur revenu, laisse penser qu'elles ont tout simplement été oubliées... Le tableau suivant synthétise la réduction de 1725 opérée à St-Josse :

Code couleur (page suivante) :

Revenu supérieur à 1,5 fois la moyenne

Revenu supérieur à la médiane

Revenu inférieur à la médiane

⁶⁸² Les dévaluations en valeur nominale (l.t.) commencèrent surtout avec la guerre de la Ligue d'Augsbourg, mais le louis d'or resta toujours du même (très bon) aloi, soit 22 carats ou 91,67% d'or pur. En 1709, alors que le duc de Marlborough venait de prendre Lille, Louis XIV, pour démontrer sa détermination à continuer le combat, diminua même la taille au marc du louis de 36 $\frac{1}{4}$ à 30 (le nombre de pièces taillées dans un marc d'alliage), ce qui fit passer le poids de chaque pièce de 6,75 à 8,16 g, soit plus que le *sovereign* anglais de 7,99 g. Il y eut quelques variations de la taille au marc du louis (c'est-à-dire du poids de la pièce mais pas de son aloi, ou teneur en or pur) avant que la définition de 1709 ne soit rétablie en 1726, voir Guy ANTONETTI, « *Du louis à l'assignat* », in *D'or et d'argent : La monnaie en France du Moyen Âge à nos jours* [en ligne], Vincennes, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2005, pp. 17-33. Mais la situation n'était pas encore stabilisée en 1725. En 1667, le louis d'or à la taille de 36 $\frac{1}{4}$ (6,75 g la pièce) valait 11 l.t., tandis qu'en 1725 le louis « mirliton » à la taille de 37 $\frac{1}{4}$ (soit 6,57 g la pièce) valait encore 16 l.t., voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, pp. 80-88. La l.t. avait donc perdu 33% de sa valeur-or entre ces deux dates. Le salaire ouvrier, en revanche, de 16 s.t./jour en 1667, après avoir dépassé les 20 s.t. durant les dévaluations des années 1720, était revenu à 18 s.t. en 1725, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. L'« inflation » générale est difficile à calculer car le blé, denrée de base, subit des variations très violentes qui correspondent plus à de la cherté d'ancien régime économique qu'à ce que nous appelons aujourd'hui l'inflation.

date	Montant (l.t.)	Fondateur	Remarques	Réduction de 1725
1461	6,3	M. Vaillant curé		réduite
1508	2,8	M. J. Aubry		
	0,9	Mme Guillemette Chenevière veuve Boucault	rachat 1658	
1563	0,4	confrérie St-Thibault		supprimée
1587	50	Jean Gilles, Guillaume Bourdais et sa femme Geneviève Puthomme	rente nulle dès 1600	déjà nulle
1598	60	Jean Simère marchand chaudronnier et Catherine Charpentier sa femme	rente rachetée en 1616 + 2 obits retranchés en 1678	déjà réduite
1599	20	Jeanne Noël, veuve de René Corpel	grosse réduction en 1678, rachat de 10 l.t. en 1641 et 10 l.t. en 1711	reréduite
1568	6	« Honorable femme » Andrée Rouerre veuve de Guillaume Balet	réduction 1678	déjà réduite
1568	25	« HF » Jeanne Hac, veuve de Lefebvre marchand bourgeois	réduction 1678, amortissement 1569	supprimée
1623	107	Marie Le Roux, veuve d'HH Toussaint d'Ivry et leurs enfants		maintenue
1624	18,8	Anne Drouin, femme de Pierre Bénard maître courroyeur		maintenue
1625	25	Hélène Faverin, veuve d'André Le Beau avocat au PP	300 l.t. en 1 fois	réduite
1627	23	Jean Fournier marchand chaudronnier et Catherine Bertrand sa femme	remboursé en 1681	réduite
1627	30	Claude de Charron veuve de Michel du		réduite

		Vivier élu de Paris		
1627	75	Héritiers de Paul Petault conseiller au PP et de Marie Bouchault sa femme		supprimée
1632	25	Marguerite Lefebvre femme de Guillaume Rousselet contrôleur du domaine à Paris	400 l.t. en 1 fois	maintenue
1637	25	Ledit Guillaume Rousselet	450 l.t. en 1 fois	maintenue
1639	18,8	Catherine Fournival, veuve de Rémy de La Croix et de François Cinguet	rachetée	supprimée
1621	18,8	Veuve de Louis du Boile	rachetée en 1672	réduite
1645	83,3	Anne Petault, veuve de René Renauld conseiller au PP, fille de Paul Petault et Marie Bouchault	1500 l.t. en une fois	maintenue
1647	18	François et Pierre de Creil, conseillers au PP, héritiers de Pierre de Creil et Françoise Suez	moitié rachetée par un des deux dès 1659	supprimée
1647	44,4	Anne Petault et une dame de condition qui ne veut pas être connue	800 l.t. en une fois	maintenue
1653	25	Jeanne Vandelle, veuve de Guillaume Cottin	450 l.t. en 1 fois	supprimée
1653	25	Martin Le Maire	450 l.t. en 1 fois	supprimée
1654	55	Marie Le Blanc et des personnes charitables inconnues	1000 l.t. en 1 fois. Rente rachetée en 1654	réduite
1660	50	Barbe Bugnan	1000 l.t. en 1 fois. Rachetée en 1666	réduite
1661	136	Pierre Méliand, prêtre (famille alliée aux Petault)	3000 l.t. en une fois. Rente rachetée en 1679	réduite
	33,3	Jeanne Guirault fille majeure	600 l.t. en 1 fois - rente viagère	maintenue

1662	<i>11</i>	Marie Gislin, veuve de Claude Antin sieur Duval	200 l.t. en une fois	réduite
1664	100	M. Pierre Piques curé	2000 l.t. en une fois	maintenue
1666	<i>15</i>	Nicole de Launay femme de M. Langlois	300 l.t. en 1 fois + 300 l.t. d'ornements	supprimé
1666	73	Mme Edme Hutin, fille majeure jouissante et uzante de ses droictz	Pendant 3 ans seulement : les bouts de l'an + requiem le jour de l'an + trentain de st Grégoire	maintenue
1668	25	La même		
1669	5	La même		
1673	60	Mathurine Berrié veuve de Claude du Fresnoy, maître serrurier	1200 l.t. : messes pdt un temps limité (18 mois) + rente viagère (60 l.t./an)	
1669	10	Frémine Segot, veuve d'Antoine Berthemieu apothicaire	200 l.t. en une fois	
1670	20	Catherine Le Maire, sœur d'un avocat au PP	400 l.t. en 1 fois	
1675	40	Pierre Aucillon, prêtre de St-Germain- l'Auxerrois	800 l.t. en une fois	
1675	17,5	Anne Lescuyer, veuve de Michel Imbault marchand bourgeois	350 l.t. en une fois	réduite
1676	45	Anne et Jame Couturier, sœurs et filles majeures jouissantes et uzantes	900 l.t. en une fois	
1677	7,5	Pierre Hamelin	150 l.t. en une fois	réduite

Tableau 19. La réduction des fondations de St-Josse en 1678 et 1725 (LL806)

Les revenus indiqués en italiques sont extrapolés en plaçant la somme payée comptant au denier en vigueur à ce moment-là.

On constate également que sur les 9 fondations dont la rente a été tout ou partiellement rachetée ou remboursée, aucune ne sort indemne de la réduction de 1725 – à part éventuellement celle de Guillemette Chenevière, si elle n'a pas tout simplement été oubliée. Or le rachat d'une rente est évidemment indépendant de la volonté des fondateurs, sauf dans le cas de François ou Pierre de Creil, qui en 1659 rachète la moitié de celle dont il avait fait la fondation avec son frère en 1647. Il semble que le rachat d'une rente faisait perdre la trace de l'argent aux marguilliers, qui ne pouvaient plus savoir si le revenu associé à une fondation rentrait toujours et qui, dans la situation d'une réduction générale, perdaient vraisemblablement du principe que ce n'était pas le cas... À St-Jacques-de-la-Boucherie, les marguilliers étaient conscients de la difficulté de conserver la mémoire des rentes au fil des nombreuses transactions auxquelles se livrait la fabrique. En 1669, on constate que les recettes des fondations sont « incertaines », car elles

doivent estre au plustost employéz à rentes ou acquisition d'héritages, et par les Contractz faut faire mention d'où procedent les sommes et stipuller qu'en cas de rachapt lesdittes sommes seront remplacez.

Les revenus des fondations étant investis dans la rente financière ou l'immobilier (nous y viendrons dans la partie suivante), il fallait soigneusement noter l'origine des sommes pour ne pas croire ensuite qu'une fondation n'était plus financée. Avec le temps, néanmoins, cela devait être difficilement évitable. De même, « *quand il se faict des Rachaptz de rente, les sortz principaux doibvent estre promptement remplacéz et employez, et par lesdicts remploictz faire mention d'où procedde les deniers.* »⁶⁸³ Les marguilliers de St-Étienne-du-Mont firent preuve d'une semblable prévoyance afin de ne pas oublier la fondation d'un certain M. Villette dont la rente venait d'être rachetée en 1584 :

Et pour le regard du remploy de la rente de Mons. Villette racheptée puyz naguères pour quatre cens escuz, a esté advisé que lesdicts deniers seront employéz au bastiment de l'église qui se continue par chacun jour à la charge que, sur lesdicts louages des deux maisons que souloit tenir feu Clément Lefebvre, se prendra pareille rente de cent livres tournois pour estre employée à ladicte fondation dudict Villette ; lesquelz louages y seront affectez jusques à ce que pareille somme de 400 [écus] soleil [*provenant du rachat de la rente originelle*] soit employée pour semblable rente ; sans ce que

⁶⁸³ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 142, 1669

lesdictz cent livres tournois dudict louage puissent estre ailleurs employez jusques après ledict remploy.⁶⁸⁴

Les marguilliers de St-Josse étaient vraisemblablement un peu moins consciencieux. Mais pouvait-on vraiment leur en vouloir, dans le cas de transactions remontant à parfois plus d'un siècle ? Les fondations étaient en tout cas très vulnérables à cet aléa des plus banals qu'était l'extinction ou le rachat d'une rente.

Par conséquent, c'était surtout les fondateurs qui devaient prévoir des moyens de faire perdurer la mémoire de leur fondation. Comme ils appartenaient en général aux notables de la paroisse qui siégeaient à l'assemblée de fabrique (ou leurs maris, s'il s'agissait de fondatrices), ils ne devaient pas ignorer la fragilité des fondations⁶⁸⁵. Pour assurer la pérennité des leurs, ils pouvaient commander des sonneries de cloches (assez coûteuses) pour renforcer le caractère officiel et public du service, et surtout faire inscrire l'inscription ou « épitaphe » dont on a déjà parlé, pour la rappeler au bon souvenir des prêtres et des paroissiens, et conserver les gestes qu'elle contenait dans le cas où elle était complexe. Une fondation faite par Jean Aubery et Marie Guinant sa femme à St-Merry de leur vivant, et qui avait commencé d'être dite en 1571 dans leur propre chapelle, en offre un bon exemple. Il s'agissait d'une « messe de unze heures », visiblement quotidienne. Une note postérieure indique qu'il faut

faire sonner et [carillonner ?] par couppelaige de trante coupz de l'une des grosses cloches d'icelle esglize et en sus desdictz couppelaiges faire tinter les deux petites cloches, faire dire et célébrer icelle messe de la solempnité du jour et en sus d'icelle faire dire une messe sèche des trespasés, de profundis et aultres oraisons accoustumées estre dictes pour les trespasés, aspergeant d'eaue benoiste sur les assistans et caveau de ladicte chappelle mesmes les troys messes accoustumées estre dictes le jour de Noël. Le tout en l'intention et pour le remède des âmes desdictz fondateurs, leurs enffans, parens et tous trespasés, etc.

Jean Aubery et Marie Guinant avaient prévu les salaires de tous les assistants, ce qui était classique, mais représentait peut-être aussi un moyen d'intéresser financièrement le plus de gens possible afin de s'assurer que la fondation perdurerait. Au cas où l'un d'eux se

⁶⁸⁴ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 138, 27 mai 1584

⁶⁸⁵ Ce détail, en plus du fait que les réductions étaient régulières et proclamées au prône, implique que les fondateurs savaient bien que les fondations n'étaient pas réellement dites « à perpétuité ». C'est ce qui empêche, je pense, d'en tirer des conclusions sur leur conception de l'éternité comme le fait Pierre CHAUNU, *op. cit.*, car ce raisonnement suppose que les fondateurs aient vraiment cru à la perpétuité de leurs fondations.

montreraient négligent, les fondateurs ou leurs successeurs pourraient le faire remplacer. Enfin arrivait la mention de l' « épitaphe » :

Aussy pourront lesdictz Aubery et sa femme ou leurs successeurs faire mectre et attacher en lieu apparent en ladicte chappelle ou aultre lieu de ladicte esglize tel que bon leur semblera ung épitaphe contenant en brief la présente fondation pour avoir perpétuelle mémoire d'icelle.⁶⁸⁶

À St-Germain-le-Vieux, en 1636, le sieur Camuset, bourgeois de Paris ayant plusieurs fois servi comme marguillier, et veuf par ailleurs, propose de fonder un service somme toute assez classique, mais dont il détaille le déroulement avec une minutie extrême. Pour qu'elle soit bien respectée (son expérience à la tête de la fabrique a dû lui apprendre que les prêtres ne sont pas toujours très regardants) il ressent le besoin de faire afficher un petit récapitulatif au-dessus de son caveau familial. Ainsi il

désiroit fonder en icelle [église] à l'intention de feue sa femme, de luy et de leurs enfans et postérité une messe basse de paroisse par chacun dimanche de l'année à perpétuité, qui sera dit[e] en la chapelle Nostre Dame à cinq heures du matin pendant les six mois de l'esté et six pendant l'hiver⁶⁸⁷ par le sieur vicaire de ladite église, ou autre capable nommé par le sieur curé d'icelle, agréé par ledit sieur Camuset et son fils pendant leur vie. Laquelle messe sera sonnée desdites heures à la moyenne cloche en bransle⁶⁸⁸, auparavant laquelle ledit prestre feroit la bénédiction de l'eau, diroit à haulte et intelligible voix les oraisons et feroit les cérémonies requises et accoustumées à ladite bénédiction et ensuite l'aspersion par toute ladite chapelle et autour d'icelle seulement, le serviteur verger⁶⁸⁹ de ladite église portant à cette fin derrière ledit prestre officiant le vaisseau où sera ladite eau béniste. Lequel serviteur ira auparavant vestu de sa robe violette quérir au revestière ledit prestre officiant revestu de son amit, aube, estolle et [fanon]⁶⁹⁰, le conduira à l'autel de ladite chapelle nostre dame portant en sa main ledit vaisseau plain d'eau, et le reconduira après ladite aspersion audit revestière pour se revestir de sa chasuble et le devancera revenant à l'autel, pendant lesquelles prières, cérémonies et aspersion l'on tintera ladite cloche auparavant sonnée en bransle, ensuite de laquelle aspersion d'eau béniste ledit prestre revenu à l'autel se retournera devant les assistans et leur fera entendre l'oraison dominicalle ensemble le simbole des apostres avecq les commandemens de dieu et de l'église. Après la messe célébrée, ledict prestre se transportera sur la sépulture de ladite dame Camuset et dira le de profundis, oraison et suffrages accoustumées sur laquelle sépulture sera permis

⁶⁸⁶ LL848, St-Merry, f. 149, s.d., fin XVI^e-début XVII^e

⁶⁸⁷ Alternance classique qui correspond aux heures d'enseulement.

⁶⁸⁸ Il faut s'imaginer le bruit pour le voisinage à 5-6 heures du matin, surtout s'il y avait des messes sans discontinuer toute la matinée.

⁶⁸⁹ Ou porte-verge, sorte de bedeau faisant aussi office d'agent de sécurité.

⁶⁹⁰ Visiblement, Camuset tenait à ce que le célébrant soit vêtu au complet, ce dont celui-ci devait parfois se dispenser.

audit Camuset de faire poser une tombe portant inscription des jours de décès de ladite défunte et de leurs enfans déceddés, mesmes dudit Camuset et des siens après qu'il y auroit esté inhumé. Et un épitaphe en lieu propre contenant sommairement ladite fondation pour l'entretienement de laquelle sera fourny par la fabricque pain, vin, luminaire et autres choses nécessaires, paier au prestre qui célébrera ladite messe et fera lesdites bénédictions d'eau et exposition de commendemens, prièr[es] et suffrages trente livres annuellement ; audit sieur curé cent sols et audit verger et pour leurs assistances et sonnerie six livres tournois. Et pour ce offert ledit sieur Camuset paier comptant à ladite fabricque la somme de douze cens livres⁶⁹¹ qui seront emploiez au proffict de ladite fabricque ainsy que lesdits sieurs marguillier et antiens adviseront.⁶⁹²

La précision de ces recommandations, alors qu'il s'agit classiquement d'une messe basse avec quelques prières et aspersion de la sépulture, laisse penser que Camuset craignait un peu de laisser aller de la part des célébrants. À défaut d'être présent pour vérifier que tous les gestes étaient réalisés correctement, il fit apposer ce texte sous leurs yeux.

Non seulement, donc, la construction des édifices religieux était, même au niveau des églises paroissiales, une entreprise de longue haleine mobilisant les fidèles sur plusieurs générations, et prélevant une part importante des surplus de l'économie urbaine (et, indirectement, des économies rurales ponctionnées par la ville). Mais encore, une bonne partie des flux financiers qui alimentaient le budget des fabriques, à savoir les rentes léguées par les fidèles, étaient précaires et nécessitaient d'être renouvelées à chaque génération. Faire perdurer économiquement des structures essentiellement non productives comme les paroisses était une sorte de combat perpétuel contre l'œuvre du temps. Il nous faut à présent étudier les comportements économiques des différents acteurs de la paroisse : la fabrique, le curé, et les simples prêtres. Car il y a tout un petit milieu qui vit des activités de la paroisse.

⁶⁹¹ Somme importante, correspondant au tiers des 3600 l.t. déboursés par la fabrique de St-Germain-le-Vieux pour faire édifier un retable de bois entre 1643 et 1647 (Frédéric COUSINIÉ, *Le saint des saints : Maîtres-autels et retables parisiens du XVII^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2006, p. 238, voir plus haut en I. A.)

⁶⁹² LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 38-39, 1^{er} mai 1636

II

Fabriques et curés :
l'organisation des rites de proximité

II. A. Fabriques et marguilliers : gestionnaires laïcs de l'économie paroissiale

Les premiers acteurs de l'économie paroissiale sont les marguilliers, qui dirigent la fabrique. Avant toute chose, il faut se représenter que, jusqu'à la fin de l'époque moderne, les paroisses – qui constituaient souvent le seul échelon d'administration locale pour les populations⁶⁹³ – se débrouillaient très souvent toutes seules d'un point de vue matériel et financier⁶⁹⁴. À moins que le seigneur (laïc ou ecclésiastique) du lieu n'investisse dans sa paroisse, elles ne touchaient pas la moindre « subvention », que ce soit de la part de la monarchie, du diocèse ou de l'Église de France. Tandis que les curés se chargeaient du « spirituel », c'est-à-dire la célébration des sacrements et autres rites, ainsi que la prédication, marguilliers et fabriques, qui sont désormais bien connus grâce aux travaux des historiens, s'occupaient du « temporel », c'est-à-dire tous les aspects matériels et financiers. Les fabriques sont apparues au XII^e siècle et se répandent partout dans l'Occident latin au XIII^e⁶⁹⁵. En France, elles ont continué à exister au XIX^e siècle⁶⁹⁶ et n'ont disparu qu'en 1905⁶⁹⁷. Plus une paroisse se développe, plus la fabrique et les marguilliers ont d'attributions, à savoir, principalement : entretenir les bâtiments de l'église et réaliser les travaux en tant que maîtres d'ouvrage⁶⁹⁸, fournir l'église en ornements liturgiques, livres, cire, pain, vin, etc., rétribuer les

⁶⁹³ Voir Antoine FOLLAIN, « Les communautés rurales en Normandie sous l'Ancien Régime. Identité communautaire, institutions du gouvernement local et solidarités », In: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 45, N°4, Octobre-décembre 1998, pp. 691-721.

⁶⁹⁴ Ce qui donnait bien sûr des résultats très différents entre les paroisses. D'après Geneviève HOËTTICK-GADBOIS, « Les marguilliers, « chevilles ouvrières » de la vie paroissiale d'après les visites archidiaconales de Josas, 1458-1470 », *Revue d'histoire de l'église de France*, 2006, vol. 92, no 1, pp. 25-46, dans les campagnes du Sud de Paris, par exemple, lorsqu'il fallut remettre en place les moyens de célébrer le culte au lendemain de la Guerre de cent ans, les marguilliers parvinrent à reconstituer le matériel liturgique, mais il fallut attendre le milieu du XVI^e siècle pour que les chantiers de gros-œuvre deviennent significatifs.

⁶⁹⁵ Pascal VUILLEMIN, « La prise en main des paroisses par les fidèles », in Marie-Madeleine DE CEVINS, Jean-Michel MATZ (eds), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 229-241

⁶⁹⁶ Voir par exemple GUILBAUD Mathilde, « Les fabriques paroissiales rurales au XIX^e siècle. L'exemple des campagnes de Seine-et-Marne », *Histoire & Sociétés Rurales*, 2007/2 (Vol. 28), p. 67-88.

⁶⁹⁷ L'Église s'étant opposée à la constitution d'associations culturelles au niveau paroissial, comme le prévoyait la loi de séparation, le Conseil d'État finit par approuver les associations diocésaines en 1923, voir Patrick WEIL, *De la laïcité en France*, Paris, Grasset, 2021, p. 67. Depuis, les paroisses n'ont plus d'existence juridique en France et ne sont considérées que comme des établissements de l'association diocésaine, voir Sandie LACROIX-DE SOUSA, « L'organisation religieuse catholique et le droit des sociétés : l'exemple de la paroisse », *Revue du droit des religions* [En ligne], 5 | 2018, pp. 39-53

⁶⁹⁸ Pour le cas parisien à l'époque moderne voir Léonore LOSSERAND, « Un autre son de cloche : le rôle des marguilliers dans les chantiers des églises paroissiales de Paris sous l'Ancien Régime », In : Julie PIRONT,

prêtres pour la plupart de leurs prestations, recevoir les contrats de fondation – et pour cela assurer la gestion financière de la paroisse en acquérant et louant des biens immobiliers, en achetant des rentes, etc. Ces attributions sont à peu près les mêmes dans toutes les paroisses de l'Occident latin⁶⁹⁹ (notamment catholique), et découlent simplement des nécessités matérielles du culte. Les différences déterminantes entre les fabriques concernent donc moins les fonctions que la population paroissiale qu'elles recouvrent et les sommes d'argent qu'elles manient.

Fabriques et marguilliers sont très bien connus pour le Paris de l'époque moderne notamment grâce aux travaux de Laurence Croq et Nicolas Lyon-Caen, qui en ont donné un aperçu synthétique très commode dans un chapitre d'ouvrage paru en 2014. Dans la capitale, être marguillier était une fonction bénévole qui comportait des responsabilités, la population paroissiale dépassant dans de nombreux cas les 10 000 habitants, et les fabriques possédant régulièrement des revenus annuels de plusieurs dizaines de milliers de livres (voir ci-dessous.) Néanmoins, il ne s'agissait pas d'une fonction très valorisée⁷⁰⁰. D'après mon expérience des sources, cela devait ressembler peu ou prou à être conseiller syndical de copropriété. Rien n'indique que la plupart des paroissiens aient eu envie de s'investir dans cette administration attachée à des questions rarement très passionnantes. Comme ailleurs en France⁷⁰¹, on ne se battait pas, même parmi les gens pieux, pour être marguillier⁷⁰², on cherchait parfois toute sorte de prétexte pour s'y soustraire⁷⁰³, et régulièrement l'assemblée devait désigner d'office

Adriana SÉNARD-KIERNAN (eds), *Bâtir pour Dieu : l'œuvre des religieuses et religieux architectes (XVII^e-XVIII^e siècles)* [en ligne], Lyon, LARHRA, 2020, pp. 133-156

⁶⁹⁹ Aux Pays-Bas catholiques par exemple, les marguilliers exerçaient exactement les mêmes fonction qu'en France, voir Ruben SUYKERBUYK, *The Matter of Piety. Zoutleeuw's Church of Saint Leonard and Religious Material Culture in the Low Countries (c. 1450-1620)*, Leiden, Brill, 2020, p. 12. D'après mes échanges avec le Pr. Diego Carnevale, que je remercie, les fabriques existaient aussi à Naples sous le nom de *mastrie*, mais n'ont pas laissé d'archives.

⁷⁰⁰ Laurence CROQ, Nicolas LYON-CAEN, « Le rang et la fonction. Les marguilliers des paroisses parisiennes à l'époque moderne », in Anne BONZON, Philippe GUIGNET, Marc VENARD (dir.), *La paroisse urbaine. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, 2014, p. 201

⁷⁰¹ Dans le Beauvaisis également, d'après Anne BONZON, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais (1535-1650)*, Paris, Cerf, 1999, p. 237, les gens refusent souvent d'être marguilliers.

⁷⁰² À Ste-Opportune, le premier marguillier essaie de se faire décharger, parce qu'il a fait ses deux ans et que quelqu'un a été élu à sa place, mais les paroissiens le contraignent à continuer encore un an (LL875, Ste-Opportune, f. 41, 26 décembre 1594.) À St-Étienne-du-Mont, le dévot Thomas Badran essaie à toutes forces de ne pas être réélu marguillier, mais peine perdue, il a été trop bon et on l'oblige à rempiler (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 243, 29 juillet 1640.)

⁷⁰³ En 1583, à St-Étienne-du-Mont, Nicolas Boucher, marchand et bourgeois de Paris, a refusé la charge de marguillier à laquelle il avait été élu la semaine précédente, en raison de son âge (65 ans) et d'autres choses, et a versé à cet effet 50 écus pour en être définitivement exempté (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 133 31 juillet 1583.) Visiblement, un bourgeois de Ste-Opportune qui ne voulait pas être élu marguillier a également fait annuler l'élection par le lieutenant civil du prévôt de Paris (LL875, Ste-Opportune, f. 101, 1^{er} janvier 1612.)

l'un de ses membres – si ce n'est priver des « *honneurs de la paroisse* » les récalcitrants les plus effrontés⁷⁰⁴. Le système reposait en fin de compte sur le sentiment de responsabilité des notables, dont cette espèce d'activité bénévole était un devoir social. Il requérait aussi du sérieux, car en cas de mauvaise gestion des comptes, la responsabilité personnelle du marguillier trésorier (ou comptable) était engagée et un procès pouvait lui être intenté. L'exercice de cette charge pouvait enfin avoir des conséquences tragiques : on a le cas d'un marguillier de Ste-Marie-au-Temple (l'église abbatiale de l'enclos du Temple, dans l'actuel III^e arrondissement), Gabriel-François Bourgeois, en 1766, qui se suicida en se jetant dans un puits, parce que sa charge de marguillier lui aurait « *tout à fait tourné la teste* » d'après un déposant⁷⁰⁵.

Les fabriques n'étaient pas des institutions « populaires » : tant dans la composition de leur équipe de marguilliers que dans celle de leur assemblée, elles exprimaient les prérogatives des classes supérieures (à Paris, l'office et le négoce.) L'appartenance sociale des quatre marguilliers de chaque paroisse était analogue d'une paroisse à l'autre, malgré des différences sociologiques entre les paroisses parisiennes, et ils étaient hiérarchisés en fonction de l'ordre auquel ils appartenaient : vers 1650, toutes les paroisses parisiennes avaient pour marguilliers deux officiers de justice (noblesse de robe) plus deux marchands (bourgeois de Paris), ou bien un officier plus trois marchands, les places d'honneur revenant aux officiers. Certaines paroisses eurent des marguilliers distingués. St-Eustache, dans le quartier des Halles, eut sept ministres : le Garde des Sceaux Châteauneuf, (1632), le chancelier Séguier (1635-1649), Colbert⁷⁰⁶ (1665-1669), le Secrétaire d'État Phélypeaux de La Vrillière (1670-1672), Colbert de Croissy (1681-1683), le Contrôleur général Desmaretz (1708-1714) et le Garde des Sceaux Fleuriau d'Armenonville (1724-1728)⁷⁰⁷. Il y eut dans quelques paroisses des nobles d'épée marguilliers : à St-Sulpice, le duc de Liancourt (1651), le duc d'Uzès (1662), le duc de Luynes (1666), le duc de Saint-Aignan (1684) ; à St-Jean-en-Grève : le duc d'Estrées (1651-1654), le duc de Guise (1656-1657) ; à St-Nicolas-des-Champs : le duc de

⁷⁰⁴ Un cas amusant : un marguillier nouvellement élu de Ste-Madeleine-en-la-Cité, M. Péan, marchand et bourgeois de Paris, prétend fournir la fabrique en luminaires et cierges durant les deux années qu'il sera en charge, au détriment du fournisseur habituel. L'assemblée refuse. Cela se passe le 24 avril 1636. Et voilà que le 4 mai, on apprend qu' « *en conséquence de laquelle résolution le sieur Péan estoit refusant d'exercer sa charge de marguillier et n'estoit entré en l'église depuis le temps...* » On lui fait sommation, il persiste, on le destitue (LL825 Ste-Madeleine-en-la-Cité, f. 114-115.)

⁷⁰⁵ Laurence CROQ, Nicolas LYON-CAEN, *art. cit.*, p. 215, n. 1

⁷⁰⁶ Dont l'épouse légua 20 000 l.t. pour l'achèvement du portail de l'église, *id.* p. 225.

⁷⁰⁷ *id.*, pp. 202-206

Beaufort, celui qu'on surnommait « le roi des Halles » (1651)⁷⁰⁸. D'après Laurence Croq et Nicolas Lyon-Caen, il est possible de classer les fabriques parisiennes en trois catégories : celles de la « rive droite marchande », comme St-Germain-l'Auxerrois, St-Eustache, St-Jacques-de-la-Boucherie, St-Leu, où au moins deux tiers des marguilliers proviennent des Six corps (merciers, drapiers, épiciers-apothicaires, bonnetiers, orfèvres et pelletiers) ; celles de la Cité et des faubourgs, où les Six corps sont moins dominants ; et les paroisses mixtes, à savoir celles du Marais, St-Séverin, St-Étienne-du-Mont, St-Sulpice⁷⁰⁹.

Par ailleurs, les assemblées de fabrique semblent avoir été en général peu politisées et dépourvues de revendications sociales. Une exception est peut-être fournie par St-Jacques-de-la-Boucherie à la fin du XVI^e-début du XVII^e. D'après Laurence Croq et Nicolas Lyon-Caen, St-Jacques-de-la-Boucherie « s'accroche au vieux modèle bourgeois “égalitariste” en choisissant parfois des marchands face à des officiers et en résistant longtemps à la notion de « premier marguillier », titre toujours dévolu à un noble de robe »⁷¹⁰. C'était une paroisse, riche (en témoigne son clocher, devenu la Tour St-Jacques près de l'actuelle Place du Châtelet) mais fortement peuplée de petits boutiquiers qui formaient alors ce qui correspondrait le moins mal à une « classe moyenne inférieure » parisienne⁷¹¹, et qui fut l'épicentre du massacre populaire durant la Saint-Barthélemy. C'était là que sévirent par exemple Thomas Croizier, tireur d'or, et Nicolas Pezou, mercier⁷¹². Le radicalisme ultra-catholique des bourgeois et petits-bourgeois parisiens était semble-t-il la traduction révolutionnaire de ce que l'on appelle parfois une « démocratie corporative » très enracinée

⁷⁰⁸ Pour Saint-Simon, *Mémoires*, éd. A. de Boislisle, t. VI, Paris, Hachette, 1888, pp. 418-420 (au sujet de Guise) et pour l'anonyme auteur du BnF, ms fr. 10274, *Remarques journalières et véritables de ce qui s'est passé dans Paris*, f. 262 (au sujet de Beaufort), condescendre à être marguillier revient à du populisme pour se faire aimer des bourgeois. (Cités in *eod.*, p. 206.)

⁷⁰⁹ *id.*, pp. 215-216.

⁷¹⁰ *id.*, pp. 204-205.

⁷¹¹ Robert DESCIMON, *Qui étaient les Seize ? Mythes et réalités de la Ligue parisienne (1588-1594)*, Paris, Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France, t. 34, 1983, p. 295, valide l'idée de John H. M. Salmon et Élie Barnavi selon laquelle « le radicalisme parisien [était] une émanation des couches moyennes, sans grand lien avec le petit peuple [...] » Les boutiquiers et artisans (bouchers notamment) de St-Jacques sont typiquement ce que j'appellerais la partie inférieure des couches moyennes urbaines, au capital social peut-être un peu en-dessous de celui de la basoche (avocats, procureurs, greffiers, huissiers, etc.), mais au capital économique comparable égal et potentiellement supérieur – comme cela arrive encore de nos jours. Quant au petit peuple, le lumpenprolétariat de l'époque moderne, il n'apparaît que très peu dans les sources de fabrique : le porteur d'eau de St-Séverin, les prostituées, les lingères. Les manœuvres aussi, j'imagine, et plus généralement toute la population vraisemblablement assez mobile et déracinée qui vivait dans la capitale. Effectivement, le radicalisme ultra-catholique semble avoir été très peu le fait de ceux-ci, beaucoup plus celui des bourgeois et petits-bourgeois.

⁷¹² Jérémie FOA, *Tous ceux qui tombent. Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, La Découverte, 2021, pp. 31-32 et 55

dans les villes⁷¹³. Certains indices me paraissent indiquer des troubles d'ordre « radicaux », voire plus ou moins « démocratisants » à St-Jacques-de-la-Boucherie. En 1571, l'année précédant la Saint-Barthélemy, un arrêt de la chambre des requêtes du Parlement fut rendu après qu'elle avait été saisie par « *honorables personnes Pierre Poulin* [secrétaire du roi, conseiller de la ville et échevin], *François Luillier, Nicolas de Bourges* [marchands bourgeois de Paris] *et M^e François Ymbert* [notaire] *les marguilliers* ». Voici la teneur de l'arrêt :

Vue par la court la requête à elle présentée par les marguilliers de l'œuvre et fabricque saint Jacques de la boucherye ; Contenant que de toute ancienneté pour faire election des marguilliers de ladite église auroit esté observé pour éviter à confusion d'appeler jusques au nombre de quarante à cinquante parroissiens. Et néantmoins depuis quelques temps ençà, aucuns parroissiens outre ledict nombre se soient présentez en faisant ladite eslection sans avoir esté appelez, qui avoit esté cause de murmure et scandalle ; Requéroient partant lesdicts supplians que cy après lesdicts marguilliers feussent tenuz appeler seulement jusques au nombre de trente ou quarante parroissiens pour procedder à ladite eslection de marguilliers sans que ceulx qui ne seroient appelez feussent receuz à faire ladite élection pour obvier à [?] et scandalle ; et que l'eslection qui ainsi seroit faicte fust autorisée et approuvée par ladite court comme bien et deument faicte et par nombre suffizant de parroissiens.

Et tout considéré ladite court a ordonné que aux eslections qui se feront doresnavant des marguilliers de ladite parroisse St Jacques de la boucherye, les anciens marguilliers appelleront pour procedder à l'eslection des nouveaulx jusques au nombre de quarante ou cinquante seulement ainsi qu'il a esté antiennement et jusques à présent gardé et observé. Sans que autres qui n'auront

⁷¹³ Robert DESCIMON, *Qui étaient les Seize ?*, op. cit., p. 297. Sur la notion d' « incorporation », voir par exemple Laurence CROQ, David GARRIOCH, « Introduction : pour une histoire sociale du religieux, les formes d'incorporation religieuse des sociétés modernes », In : ID. (eds), *La religion vécue : Les laïcs dans l'Europe moderne* [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 9-24, qui définit : « L'incorporation désigne l'intégration des acteurs dans des corps et communautés qui sont des institutions sociales plus ou moins fortes, plus ou moins englobantes. Les membres d'un corps jouissent de droits particuliers, ils disent leur appartenance en se présentant avec des titres et des qualités spécifiques. » Il est vrai qu'à l'époque moderne, on se présentait – et qu'on était présenté – systématiquement avec son nom, sa qualité (« noble homme », « bourgeois ») et son métier (« marchand drapier », « trésorier de France », etc.) Si le « radicalisme » issu de la « démocratie corporative » pouvait selon certains historiens provoquer des désordres violents, les facteurs matériels et organisationnels ne doivent pas être oubliés. Il faut en effet se représenter que les villes de l'époque moderne consistaient généralement en de petites agglomérations extrêmement denses, encloses dans des remparts, et dont les habitants s'auto-administraient en grande partie, notamment pour le maintien de l'ordre public (Diane ROUSSEL, *Violence et passions dans le Paris de la Renaissance*, Seyssel, Champ Vallon, 2012.) Paris, avec ses plusieurs centaines de milliers d'habitants et le poids particulièrement fort de la monarchie, constituait un cas particulier mais pas fondamentalement différent. Or, dans une telle promiscuité, on comprend aisément que le poids du groupe sur l'individu ait été fort, et qu'en même temps le contrôle de la population ait pu céder face à de brusques agitations. Quand j'évoque ici les notions de « radicalisme » ou de « tendance démocratique », je les entends donc plutôt en termes de « populisme » anti-élite qu'en termes « corporatifs ».

esté appellez soient receuz. Faict en Parlement le douziesme jour de décembre l'an mil cinq cens soixante unze, signé de Henetz⁷¹⁴.

La chambre des requêtes ne valida donc pas l'option un peu plus « oligarchique » des marguilliers (30-40 électeurs) mais rappela la limitation du nombre d'électeurs (40-50). Or, en cette année 1571, la composition de l'équipe de marguilliers était déjà plutôt « démocratique » à St-Jacques, avec d'une part un seul officier de justice, et d'autre part la présence d'un simple notaire⁷¹⁵. De manière générale, on comptait, parmi les marguilliers de St-Jacques-de-la-Boucherie⁷¹⁶, proportionnellement peu de conseillers au Parlement ou équivalent, et l'on y voyait régulièrement des petits marchands, artisans ou boutiquiers. Par ailleurs, sans qu'ils puissent vraisemblablement devenir marguilliers, le poids de la corporation des bouchers dans la paroisse était important⁷¹⁷. Enfin, même s'il est difficile de connaître la composition de l'assemblée de fabrique des différentes paroisses, le nombre de « quarante à cinquante » électeurs pour désigner les marguilliers me paraît en lui-même déjà élevé. J'ai même l'impression que dans la plupart des paroisses parisiennes, surtout les moyennes ou grandes – catégorie dont ferait partie St-Jacques-de-la-Boucherie – le choix des marguilliers était dans les faits réservé aux anciens marguilliers. Comme ils étaient choisis plutôt âgés (un nombre non négligeable d'entre eux mouraient d'ailleurs en charge), cela devait correspondre à une dizaine, une vingtaine de personnes peut-être au maximum. En tout cas, c'étaient des notables, pas « *aucuns parroissiens* » comme ici.

Ce noyau « démocratique » et « radical » ne semble pas avoir disparu après la reprise du pouvoir par Henri IV, et continuait apparemment à entretenir une certaine agitation à travers des assemblées paroissiales alternatives jusqu'en 1601. Un arrêt de la chambre civile du Châtelet en témoigne, qui se réfère à l'arrêt de 1571 – ce qui indique qu'à quarante ans d'écart, on percevait une continuité dans ces troubles :

Sur ce qui a esté remonstré par le procureur du roy, que les assemblées qui se font et pourroient estre faictes sans permission encontre la forme ordinaire peuvent apporter quelque désordre et

⁷¹⁴ LL788, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 79, 1571 (recopié en 1602 vraisemblablement).

⁷¹⁵ Au sujet des notaires, voir, pour le XVII^e siècle, Marie-Françoise LIMON, *Les notaires du Châtelet de Paris sous le règne de Louis XIV (étude institutionnelle et sociale)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1992. Si cette condition semble *a priori* basse pour être élu marguillier, on voit également un notaire marguillier à St-Séverin (voir ci-dessous.)

⁷¹⁶ Voir LL788. Je reviens en détail sur ce document dans la III^e partie au sujet des porteurs de dais.

⁷¹⁷ Voir Sylvain LETEUX, « L'Église et les artisans : l'attachement des bouchers parisiens au catholicisme du XV^e au XX^e siècle », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain : Université Catholique de Louvain, 2004, 99 (2), pp. 371-391

partialitez en la paroisse St Jacques, requérant que deffences fussent faictes à toutes personnes et parroissiens de ladicte église de s'assembler en quelque lieu ny pour quelque cause que ce soit, et au curé et marguilliers de la paroisse de les convocquer que suivant et conformément l'arrest de la court de l'an 571 ; NOUS, faisant décret sur les requestes à nous faictes, faisons deffences ausdictz parroissiens de s'assembler s'ils ne sont appelez par les marguilliers de ladicte paroisse aux jours, lieux, et heures portez par ledict arret et en la manière accoustumées, sur peine de prison et enjoinct au premier commissaire sur ce requis d'en informer contre eulx qui se trouveront contrevenir audict arrest et à la présente ordonnance. Laquelle avons enjoinct faire publier au prosne d'icelle à ce qu'aucun n'en prétende cause d'ignorance. Faict à la Chambre civile le quatriesme jour de Janvier mil six cens et ung, ainsy signé Miron et Villemontre⁷¹⁸.

Difficile, bien sûr, de connaître la teneur proprement religieuse de cette agitation, ou même de savoir si elle existait. Mais il est difficile de ne pas faire le lien avec les mobilisations « radicales » ultra-catholiques de la Saint-Barthélemy et de la Ligue. Visiblement, les marguilliers, tout « roturiers » qu'ils soient (un secrétaire du roi⁷¹⁹ comme Pierre Poulin est tout en bas de la robe) étaient du côté de l' « ordre établi » en 1571 : ce sont eux, alors, qui saisissent la Chambre des requêtes. En 1601, la situation est moins claire : c'est la Chambre civile du Châtelet qui s'autosaisit, et le procureur requiert en partie contre le curé et les marguilliers⁷²⁰ ; l'arrêt, en revanche, se repose sur l'autorité des marguilliers pour convoquer les seules assemblées licites. Peut-être restait-il, en 1601, une petite arrière-garde de gens qui n'avaient « rien appris, rien oublié », ou peut-être cette turbulence avait-elle trait à la sociologie boutiquière et « égalitariste » de la paroisse, assez marquée par rapport à d'autres. Toujours est-il qu'il semble bien avoir existé à St-Jacques-de-la-Boucherie une ambiance paroissiale particulière – une « ambiance » préjugant moins souvent des sentiments de la plupart que de l'activisme de quelques-uns, cela s'entend.

Les marguilliers étaient élus en général pour deux ans, deux les années paires et deux les années impaires. Parmi les quatre, celui qui avait le rôle le plus important était généralement le marguillier comptable, un marchand, qui devait rendre ses comptes à la fin de son exercice. Remarquons que lorsqu'un marguillier mourait en charge, la responsabilité de la

⁷¹⁸ LL788, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 78, 1601

⁷¹⁹ À leur sujet, voir notamment, pour le XVI^e siècle, Sylvie CHARTON-LE CLECH, *Chancellerie et culture au XVI^e siècle (les notaires et secrétaires du roi de 1515 à 1547)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993, et pour le XVII^e siècle, Nicolas SCHAPIRA, « Occuper l'office. Les secrétaires du roi comme secrétaires au XVII^e siècle », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2004/1 (n°51-1), p. 36-61.

⁷²⁰ En 1601, ceux-ci sont : Perrot, conseiller du roi et président en l'élection de Paris (un vrai robin donc), et trois autres dont la qualité n'est même pas précisée. Voir LL788, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 72, 1601.

reddition de ses comptes pouvait se transmettre à son épouse, surtout lorsque le défunt n'avait pas de fils majeur. J'en ai trouvé deux exemples. Le premier à Ste-Opportune, en 1633 : c'est la veuve du trésorier de la paroisse qui, en son nom propre et comme tutrice de leurs enfants mineurs, se charge de la reddition des comptes⁷²¹. La seconde à St-Séverin en 1650 : Anne Auffroy, veuve depuis le mois précédent de M. Goubert, qui était marguillier comptable, demande à être déchargée de l'office de son défunt mari. Elle se présente en

suppliant la compagnie la vouloir descharger de la continuation de ladicte recepte attendu le peu de cognoissance qu'elle a des affaires de la fabrique, et que cet employ n'est ordinaire aux personnes de son sexe, offrant de rendre compte de la recepte et despence faicte par ledit deffunct de son vivant, etc.⁷²²

L'assemblée de fabrique accepte. Même si Anne Auffroy semble trouver inconvenant de se charger de la reddition de compte, et par ailleurs manquer d'informations parce qu'elle n'a pas suivi les dossiers, ce n'est pas la compétence qui a l'air de faire défaut. Les femmes de la bourgeoisie devaient être tout à fait formées à la comptabilité. On observe la même chose dans le Nord de la France⁷²³.

Pour prendre les décisions importantes, les marguilliers réunissait une assemblée de fabrique qui, surtout dans les grosses paroisses, ne comprenait que quelques dizaines de notables⁷²⁴ seulement des hommes – sauf cas particulier d'une veuve rendant les comptes de son défunt mari, donc. Le curé n'était pas nécessairement présent. Après une série de conflits entre curés et marguilliers, au cours des années 1730-1740 le Parlement de Paris rendit des arrêts de règlements pour organiser un compromis dans différentes paroisses, qui définirent clairement une place de droit au curé dans les délibérations des fabriques⁷²⁵. S'ils faisaient

⁷²¹ LL875, Ste-Opportune, f. 180-181, 3 février 1633

⁷²² LL924, St-Séverin, p. 249-250, 24 novembre 1650

⁷²³ Philippe MOULIS, « Les marguilliers des églises du nord de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Bulletin Historique du Haut-Pays*, 2014, vol. 80, pp. 56-59 : les tableaux présentant les marguilliers montrent quatre femmes, des veuves qui se chargent de la reddition de compte au nom de leurs maris.

⁷²⁴ C'était la règle à Paris comme ailleurs, dès lors que la taille des paroisses rendait difficile d'associer tout le monde aux décisions. Dans le Trégor (actuelles Côtes-d'Armor) par exemple, d'après Christian KERMOAL, *Les notables du Trégor : Éveil de la culture politique et évolution dans les paroisses rurales (1770-1850)* [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2002, pp. 21-30, les assemblées de fabrique paraissent rassembler en général une petite trentaine de paroissiens. Il y eut des résistances contre un arrêt du Parlement de Bretagne de 1691 qui réduit la composition des assemblées à 12 paroissiens. Ce rétrécissement des assemblées se repère partout à partir du XVII^e siècle, voir Anne BONZON, « Sociologie religieuse et histoire sociale : la paroisse », in Philippe BÜTTGEN, Christophe DUHAMELLE (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Éditions de la MSH, 2010, pp. 373-392.

⁷²⁵ Laurence CROQ, Nicolas LYON-CAEN, *art. cit.*, pp. 227-228

généralement front commun lorsque les intérêts de la paroisse étaient attaqués, marguilliers et curés ne manquaient pas, en interne, d'occasions de bisbilles. La plupart sont anecdotiques, mais elles permettent au moins de se rendre compte que la direction des paroisses n'était pas à tendance « cléricale », comme on dirait au XIX^e siècle. À St-Étienne-du-Mont, en 1621, le curé est vertement recadré pour avoir défendu au prône des gens qui avaient installé des bancs en douce dans la nef :

Ledict Sr Curé avoit fait faire quelque plainte à son prosne pour quelques chaires qui ont esté ostée[s] en ladicte église par lesdictz Srs marguilliers sans le consentement desquels elles avoient esté mises. Sera remonstré audict Sr Curé que personne ne peut mettre chaires, bancs ny aultre chose sans le consentement et permission desdictz Srs Marguilliers qui ont l'entière direction de la nef⁷²⁶ de ladicte église ; pource Mrs Pastoureau et Jabin se transporteront par devers luy.⁷²⁷

On en verra bien d'autres exemples. En revanche, lorsqu'il s'agissait d'accepter des fondations, les marguilliers consultaient souvent le curé au préalable⁷²⁸. Mais c'est surtout envers les prêtres de la paroisse, que ceux-ci soient « du chœur » (c'est-à-dire attachés à la récitation la plupart du temps quotidienne des offices dans l'église, ce qui était une fonction de choix) ou simplement « habitués » (rattachés à la paroisse et habilités à y dire des messes), que l'autorité laïque des marguilliers est la plus évidente. Pour Pascal Vuillemin, c'est au XV^e siècle, avec la multiplication des prêtres sans bénéfice, que ceux-ci commencent à apparaître comme des « instruments » au service des marguilliers⁷²⁹. On verra que les simples prêtres se comportent à peu près en tout points comme des employés de la fabrique. En attendant, on peut relever qu'ils n'étaient pas en position de force en cas de dispute, comme dans cette histoire un peu puérile survenue à St-Séverin en 1637 :

A esté mandé au bureau de la fabrique Sainct Séverin Mr Labbé, prestre habitué en ladicte église et premier chappier du chœur⁷³⁰ d'icelle, et interrogé sur quelques mauvaises parolles par luy dictes à l'un des marguilliers le jour du jeudi saint soubz les charniers de ladicte église pendant la communion⁷³¹. Et après que deux des serviteurs de ladicte église ont esté ouys sur la vérité dudcit

⁷²⁶ Les marguilliers semblent néanmoins sacrifier ici à la vieille idée que l'administration du chœur revient aux ecclésiastiques.

⁷²⁷ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 185, 7 mars 1621

⁷²⁸ Voir par exemple LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 135 26 février 1584 et f. 139-140, 22 juillet 1584 .

⁷²⁹ Pascal VUILLEMIN, *art. cit.*, pp. 239-241

⁷³⁰ Il possédait donc le premier rang parmi les prêtres de l'église, et était le troisième ecclésiastique le plus important dans la paroisse après le curé et le vicaire.

⁷³¹ Remarquons que nous avons ici une trace que l'on communiait le jeudi saint, c'est-à-dire celui précédant le dimanche de Pâques.

fait et confrontez audict Labbé, a esté arresté que ledict Labbé fera excuse audict sieur marguillier desdictes mauvaises parolles par luy proférées et le priera de les oublier aux promesses d'estre plus sage et retenu à l'advenir. Et ce en la présence du clerc de l'œuvre, du prestre recepveur de la confrairie du Saint Sacrement et des deux premiers serviteurs de ladicte église. Ce qui a esté sur le champ exécuté et ce dans le burreau de ladicte fabrique et en présence desdicts sieurs marguilliers.⁷³²

À l'intérieur de la paroisse, les fabriques coexistaient enfin avec d'autres groupements ou associations de plus petite taille : les confréries. Il existait *grosso modo* deux types de confréries : celles de métier et celles de dévotion. Les confréries de métier, plus nombreuses, étaient quasiment confondues, jusqu'au XVIII^e siècle, avec les corporations professionnelles⁷³³. La fonction des confréries de métier était essentiellement d'assurer « l'animation culturelle », comme on dirait de nos jours, de l'association professionnelle correspondante en organisant une messe et un banquet à la fête patronale, et en fonctionnant comme une sorte de mutuelle pour les services funèbres des confrères et de leur famille – ce en quoi les confréries concurrençaient les paroisses⁷³⁴. On a déjà parlé, dans la partie

⁷³² LL924, St-Séverin, p. 158, 14 mars 1637

⁷³³ D'après David GARRIOCH, « Confréries de métier et corporations à Paris (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2018/1 (n° 65-1), p. 98, les confréries de métier représentaient en 1621 environ 300 sur un total de 460 confréries de la ville et des faubourgs, puis 310 sur 530 au milieu du XVIII^e siècle. La distinction entre corporations et confréries se précise au XVIII^e siècle sous l'action de la monarchie : à partir de 1716, une commission des comptes sanctionne toute confusion entre le budget des corporations et celui des confréries, tandis qu'une série d'édits fixe pour chaque métier une limite aux dépenses en offices religieux, par exemple 1200 l.t. pour la riche corporation des épiciers en 1748 (pp. 105-106.) Cette somme était peu importante pour une corporation riche : on a vu plus haut (I. A.) qu'en 1610, la petite fabrique de St-Germain-le-Vieux consacra 200 l.t. à refaire des ornements (LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 1, 7 février 1610), somme qui n'avait rien d'extraordinaire. Le cours volontaire de l'écu soleil étant alors à 3,6 l.t. (voir annexe 2) la l.t. valait 0,9 g d'or en 1610, contre 0,31 g en 1748 (voir Natalis DE WAILLY, *Mémoire sur les variations de la livre tournois depuis le règne de Saint Louis jusqu'à l'établissement de la monnaie décimale*, Paris, Imprimerie impériale, 1857, p. 90) Les 200 l.t. d'ornements de St-Germain-le-Vieux en 1610 auraient donc valu environ 580 l.t. en 1748, à peu près la moitié de ce qui était autorisé à la confrérie des épiciers.

⁷³⁴ David GARRIOCH, *art. cit.*, pp. 112-113, relie la séparation entre corporations et confréries de métier au XVIII^e siècle et le déclin consécutif des secondes, à un « contexte général de sécularisation », en partant du principe qu'avant cette période le « sacré » (confrérie) et le « profane » (corporation) étaient quasi inséparables. L'interprétation est la même chez Mathieu MARRAUD, « La confrérie dans le métier. Spirituel et temporel corporatifs à Paris aux XVII^e-XVIII^e siècles », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2018/1 (n° 65-1), p. 118-143. Il me semble néanmoins que l'évolution des confréries de métier peut se comprendre autrement que comme une distinction progressive entre « le sacré » et « le profane » sous l'effet de « la sécularisation. » Pour commencer, les comptes de confréries semblent avoir été souvent été très mal tenus, ce qui, sans nécessairement aller jusqu'à la malversation, relevait d'un amateurisme qui n'était plus de mise à partir d'un certain niveau de développement de l'économie urbaine et des prélèvements fiscaux. Ensuite, les confréries, notamment de métier, faisaient concurrence aux paroisses en attirant les dons des confrères et leurs dépenses funéraires. En asséchant progressivement les confréries, la monarchie ne fit en un sens que renforcer les attributions funéraires des fabriques. L'intérêt des maîtres à s'investir dans la confrérie de métier était peut-être qu'elle les représentait

précédente, d'un conflit qui opposa la fabrique de Ste-Opportune à la confrérie des potiers d'étain (qui occupait une chapelle dans l'église et utilisait les ornements) en 1602⁷³⁵. Les confréries de dévotion ont été davantage étudiées que celles de métier⁷³⁶. Leur « objet social » était plus directement dévotionnel (envers un saint, un thème théologique, etc.), même si les motivations pour y adhérer étaient bien sûr aussi diverses que dans n'importe quelle association actuelle⁷³⁷. Ces formes d'associations religieuses ne sont d'ailleurs pas propres au christianisme⁷³⁸.

À l'époque moderne, bon nombre de confréries existaient déjà dans les paroisses. Mais on en créait ou recréait encore. Le premier cas de figure était celui de paroissiens dévots qui prenaient l'initiative de créer une confrérie et demandait l'autorisation aux marguilliers et au curé. À St-Séverin, en 1656, des paroissiens demandent par exemple l'autorisation de restaurer la confrérie de saint Mamert, qui avait été érigée dans la paroisse en 1430

avec une grande dévotion, et que depuis quelques années elle avoit diminué de beaucoup, et qu'ilz désiroient y employer leur peine et travail pour la restablir et y faire continuer le divin service avec plus de solennité qu'il n'a esté cy devant fait.

mieux que la paroisse, où ils n'auraient la plupart du temps pas pu accéder au rang de marguillier. D'ailleurs, les compagnons et apprentis fondaient parfois leurs propres confréries par défiance envers les maîtres, signe que la question de la représentation socio-professionnelle était importante pour les confrères. Les corporations obligeaient également leurs membres à contribuer aux dépenses de la confrérie (David GARRIOCH, *art. cit.*, p. 101) ce qui s'apparentait à une forme de taxation (par ailleurs au détriment des fabriques) dont la monarchie pouvait vouloir protéger les artisans.

⁷³⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 63-64, 30 juin 1602

⁷³⁶ Parmi une littérature abondante, voir par exemple Louis CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, sur les congrégations mariales issues des collèges jésuites, et sur la France en particulier, Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan, 2006. Avec les congrégations mariales jésuites, le type de confréries les plus caractéristiques de la Réforme catholique sont celles du Rosaire et du Saint-Sacrement.

⁷³⁷ Christopher BLACK, « Introduction: The Confraternity Context », in Christopher BLACK, Pamela GRAVESTOCK (eds), *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas. International and Interdisciplinary Perspectives*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 2, rappelle que les confrères pouvaient adhérer pour sauver leur âme, recevoir de l'assistance en cas de besoin, mais aussi pour s'amuser, pour se faire des relations ou bien se lier avec des compatriotes en cas d'expatriation. Sur le caractère festif de certaines associations religieuses grecques antiques, voir par exemple Glen W. BOWERSOCK, « Les Euemerioi et les confréries joyeuses », In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143^e année, N. 4, 1999, pp. 1241-1256. Au XVII^e siècle, la confrérie parisienne Notre-Dame de Liesse, fondée par Charles VI en 1413, était également devenue la « Confrérie aux Goulus », voir Marcel POËTE, *La confrérie de Notre-Dame-de-Liesse ou Confrérie aux Goulus*, Nogent-Le-Rotrou, 1903. Comme exemple de confréries religieuses servant d'associations d'expatriés, on a les Compétaliastes de Délos, qui rassemblaient des affranchis et des esclaves romains, voir Claire HASENOHR, « Les Italiens à Délos : entre romanité et hellénisme », *Pallas*, no. 73, 2007, pp. 221-32.

⁷³⁸ Vincent GABRIELSEN, « Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-public Associations of the Greek World », *Mediterranean Historical Review*, 22(2), 2007, p. 195, rappelle l'intérêt d'afficher sa piété ou sa religiosité pour se constituer des réseaux dans les cadres d'une confrérie ou association religieuse.

Les marguilliers les autorisent à recevoir des aumônes pour faire célébrer le service divin dans la chapelle de St-Mamert le jour de sa fête et les lundis de l'année⁷³⁹. Deux ans plus tard, deux dames qui ont eu « *la dévotion de procurer l'érection d'une confrérie de St Joseph*⁷⁴⁰ » et qui ont fait faire des ornements pour les deux autels nouvellement construits demandent une simplification de procédure pour publier leur confrérie, qui a été autorisée par le grand vicaire du diocèse (qui n'est autre que le curé de St-Séverin) et par des bulles d'indulgences⁷⁴¹ demandées à Rome pour l'occasion⁷⁴².

Le second cas de figure était un peu moins *grassroots* que *top-down* : éventuellement inspirés par des paroissiens, c'étaient alors le curé et les marguilliers qui reprenaient à leur compte l'initiative de l'érection. Toujours en 1658 à St-Séverin, on établit par contrat notarié la fondation d'une confrérie de « saint Joseph, saint Pierre, saint Paul, saint Nicolas, le saint Ange gardien et sainte Geneviève » (au moins, tout le monde en avait pour sa dévotion.) Sont

⁷³⁹ LL924, St-Séverin, p. 335, 10 août 1656

⁷⁴⁰ Autre type de confrérie caractéristique de la Réforme catholique, voir Bernard DOMPNIER, « La dévotion à saint Joseph au miroir des confréries (XVII^e-XVIII^e siècles) », in Bernard DOMPNIER, Paola VISMARA, (eds), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne, mi-XV^e-début XIX^e siècle* (Collection de l'École française de Rome ; 393), Rome, École française de Rome, 2008, pp. 385-409.

⁷⁴¹ Les bulles d'indulgences étaient des lettres papales ou épiscopales accordant des réductions de peines temporelles dues pour les péchés aux fidèles qui effectueraient certains dons ou un pèlerinage au profit de l'œuvre privilégiée. C'étaient aussi un moyen pour l'Église de lever des fonds, car souvent l'acte nécessaire pour obtenir l'indulgence était le versement d'une somme d'argent. De manière indirecte, une indulgence accordée à un lieu précis permettait d'attirer les pèlerins et donc de stimuler l'économie locale. R. N. SWANSON, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, New York: Cambridge University Press, 2007 souligne entre autres la grande variété d'infrastructures publiques que ce système permettait de financer (églises et hôpitaux, mais aussi routes et ponts, par exemple.) Toute la question, du point de vue des porteurs du projet à financer, était de disposer des fonds pour engager une procédure de demande d'indulgences auprès de l'évêché ou de la papauté. C'était bien sûr une manière de sponsoriser financièrement des réalisations pieuses (ou civiles) qui finit par avoir des conséquences fâcheuses pour l'Église. Nathan HITCHCOCK, « Bankrupting Heaven: Printing Press and the Collapse of the Indulgence Market », in Greg FORSTER, Anthony R. CROSS (eds), *Human Flourishing. Economic Wisdom for a Fruitful Christian Vision of the Good Life*, Eugene, Pickwick Publications, 2020, pp. 87-101 (le recueil n'est pas scientifique et l'auteur n'est pas historien ni axiologiquement neutre, mais la thèse ne laisse pas d'être stimulante) propose l'idée que l'impression massive de billets d'indulgence à partir de la seconde moitié du XV^e siècle transforma les indulgences en une sorte de monnaie, dont l'accroissement quantitatif finit par échapper au contrôle de l'Église et par ruiner la confiance des détenteurs de bonds, pavant la voie à une remise en cause de l'autorité de l'institution émettrice elle-même, c'est-à-dire l'Église. Quoi qu'il en soit, la protestation de Luther ne vaccina pas la papauté contre ce procédé, et elle continue d'en user jusqu'à nos jours. Sur le rôle économique et politique des indulgences, voir également Esther DEHOUX, Caroline GALLAND, Catherine VINCENT (eds), *Des usages de la grâce. Pratiques des indulgences du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2021. Sur le lien entre indulgences et confréries, voir Stefano SIMIZ, « Les confréries face à l'indulgence : tradition, quête, accueil et effets dans la France de l'Est (XV^e-XVIII^e siècle) », in Bernard DOMPNIER, Paola VISMARA (eds), *op. cit.*, pp. 257-270.

⁷⁴² LL924, St-Séverin, p. 353, 24 mars 1658

présents le curé et les marguilliers : la « *vénérable et scientifique personne* » du curé, à savoir Alexandre de Hodent, ainsi qu'un conseiller du roi et maître ordinaire en la chambre des comptes de Paris, un avocat en Parlement, un marchand de soie bourgeois de Paris et un notaire au Châtelet. Ils répondent à la requête de deux bourgeois de Paris, un épicier et un marchand de fer, de qui vient l'idée originelle. On a reçu des bulles d'indulgence du pape Alexandre VII, qui concèdent une indulgence plénière⁷⁴³ et d'autres indulgences additionnelles pour les jours de fêtes afférents. On demande l'autorisation des curé et marguilliers, qui acceptent « *d'autant qu'il s'agist de la gloire de Dieu et de l'honneur desdicts Sts et Ste* ». La confrérie se voit attribuer spécialement les nouveaux autels de St-Joseph et Ste-Geneviève érigés sur les piliers, pour

par lesdits confrères à leurs fraiz et despens dire chanter et célébrer à perpétuité à la gloire de Dieu et l'honneur desdictes Sts et Ste les veilles des jours de leurs festes les vespres et les jours desdictes festes une messe haulte et vespres et telz autres services qui leur plaira

du moment que cela ne dérange pas les autres services déjà en place. Les confrères doivent tout financer et « *entretenir à perpétuité la menuiserie desdicts autelz non clos*⁷⁴⁴ » les jours où ils « *auront dévotion et feront célébrer des messes ou autres services* ». Ils devront parer les autels de leurs « *beaux ornemens* » pour les fêtes correspondantes et pour un certain nombre de fêtes solennelles. Mais en même temps, de fortes précautions sont prises pour les empêcher de privatiser les deux autels, « *pour la commodité des prêtres qui n'ont point de chappelle assurée* ». Comme on manque de place devant les autels, on décide qu'on supprimera les bancs de deux vieilles femmes quand elles mourront. Pour que la confrérie soit bien prestigieuse, « *lesdicts sieurs curé et marguilliers et leurs successeurs seront participens*

⁷⁴³ Le fait d'accorder une indulgence plénière (c'est-à-dire effaçant toutes les peines temporelles restant après l'absolution d'un péché) lors de la création d'une nouvelle confrérie était assez classique. Dans le cas des confréries du rosaire, chaque confrère en recevait même une au moment de son adhésion et au moment de sa mort, voir **Antoine FOLLAIN et Matthieu ARCHALEÛS**, « Des confréries sans confrères et des « boîtes » sans fonds à Baugé, dans le diocèse d'Angers, aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 122-2 | 2015, pp. 67-83. Je n'ai pas retrouvé la bulle promulguée pour la confrérie en question, mais certaines, encore à l'époque moderne, étaient manifestement très « libérales » sur les indulgences plénières. Comme le remarque Catherine JAMET, « Les confréries de dévotion dans le diocèse de Rennes (XVII^e-XVIII^e siècle). Piété et spiritualité : de l'idéal au quotidien », In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Tome 87, numéro 3, 1980, p. 486, les confrères étaient parfois surtout encouragés à faire la promotion de la confrérie elle-même, ainsi d'une bulle d'indulgences de 1733 portant sur la création d'une confrérie à Rennes, qui prévoit notamment des indulgences plénières pour ceux qui porteront ostensiblement les mots « Loué soit le Très Saint-Sacrement de l'Autel » – et à ceux qui les liront.

⁷⁴⁴ Comme il ne s'agissait que de petits autels sur des piliers, il ne semble pas que l'érection de cette confrérie indulgenciée ait eu pour objet de lever des fonds en vue de travaux importants.

aux prières et dévotions de ladite confrérie ». Les confrères pourront, à certaines fêtes, mettre des tables sous les charniers pour recevoir des aumônes. En contrepartie, le curé (qui est directeur de la confrérie) et les marguilliers exercent une tutelle scrupuleuse sur celle-ci : élections, redditions de compte, nouveaux règlements, etc. Les confrères

pourront toutesfois choisir un prestre habitué en ladite paroisse agréé par ledit sieur curé pour célébrer la messe de ladite confrérie à la charge d'observer l'ordre prescrit depuis peu en ladite église pour avoir des messes continuellement.

On ajoute des sermons pour le jour de la SS.-Pierre-et-Paul et de la Ste-Geneviève.

Et désirant encore ledit sieur curé d'autant plus contribuer ausdictes dévotions, il a permis et permet ausdicts confrères de faire célébrer tous les services desdictes festes au maître-autel de ladite église.⁷⁴⁵

On voit que la confrérie possédait des ressources propres et que l'on tenait à la bonne gestion des comptes⁷⁴⁶. Le contrôle des confréries par les marguilliers était un enjeu économique pour la fabrique, car elles risquaient de détourner de l'argent des caisses de la fabrique et de le dissiper à cause d'une mauvaise gestion. En 1583, les marguilliers de St-Étienne-du-Mont, qui demandaient depuis plusieurs années des contributions aux confréries de la paroisse, parviennent à tirer 100 l.t. de celle du St-Sacrement, mais les autres ont prétendu ne rien avoir dans leur trésorerie, en conséquence de quoi il est décidé que les marguilliers surveilleront le rendu des comptes des confréries⁷⁴⁷. À St-Séverin, les marguilliers avaient d'autant plus de raisons de se montrer sourcilleux sur le contrôle des confréries qu'en 1658, soit la même année que la nouvelle fut érigée, ils eurent à sévir à nouveau contre celle de la Conception, contre laquelle ils avaient déjà déposé un procès verbal au Châtelet quelques années plus tôt,

⁷⁴⁵ LL924, St-Séverin, pp. 363-370, 15 septembre 1658

⁷⁴⁶ Néanmoins, ce sont surtout les vieilles confréries médiévales qui avaient pu valoriser leurs terrains urbains, ou les confréries du Sud de l'Europe gérant des hôpitaux, des œuvres de bienfaisance ou des monts-de-piété, qui possédaient un patrimoine important, voir Laurence CROQ, « L'argent des confrères et des confréries en Europe, XVI^e-XVIII^e siècles », *Archives de sciences sociales des religions*, 2020/4 (n° 191), pp. 89-111. Un exemple de confrérie parisienne particulièrement riche est la très ancienne Notre-Dame aux prêtres et aux bourgeois, qui touchait vers 1750 un revenu de 25 000 l.t. par an, voir Antoine LE ROUX DE LINCY, *Recherches sur la grande confrérie Notre-Dame aux prêtres et aux bourgeois de la Ville de Paris*, Paris, E. Duverger, 1884, p. 41. À son sujet, voir également Laurence CROQ, « Le déclin de la confrérie Notre-Dame aux prêtres et aux bourgeois de Paris sous l'Ancien Régime », *Paris et Île-de-France. Mémoires*, t. L, 1999, pp. 243-289.

⁷⁴⁷ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 129-130, 9 janvier 1583

au sujet d'une chapelle que les confrères prétendaient privatiser⁷⁴⁸. En 1658, les gouverneurs de la confrérie, qui visiblement ne tiennent pas bien leurs comptes, prétendent que la chapelle de la Conception est plus ancienne que l'église St-Séverin et qu'ils ne sont donc pas soumis à la fabrique⁷⁴⁹.

Le fonctionnement des fabriques étant posé, voyons à présent d'où venaient leurs ressources et comment elles les géraient.

Le revenu et le capital des fabriques

À la fin de l'hiver 1609, très remonté, le curé de Ste-Opportune transmet aux marguilliers un mémoire avec toutes ses revendications. Quelques semaines plus tard, on réunit une grande assemblée de paroisse à laquelle on convoque le curé :

Pour le regard de la demande faicte par Monsieur le Curé, sera supplié considérer qu'il jouist des mesmes droicts que ses prédécesseurs ; que cy devant, luy estant présent en l'assemblée, il a esté prié et supplié d'avoir esgard que l'œuvre n'a aucun revenu certain, nulle maison, nul héritage, que la plus grande partye du bien de l'œuvre ne consiste qu'en quelques rentes assignées sur l'hostel de la ville, que le peu de rentes qu'il y auroit sur particulliers ont esté racheptées⁷⁵⁰ ; que les deniers en sont aujourd'huy inutiles entre les mains des marguilliers, et qu'on ne peult trouver à les remployer pour les hazards et difficultez du remploy pour le temps présent ; que le revenu ne suffit pas pour payer les charges de l'église et néantmoins les continuent, ce qu'on ne pourroit faire à l'advenir si les rentes de la ville ne se payent mieulx qu'à présent...

Ensuite les marguilliers lui expliquent qu'il n'est pas possible de lui attribuer la maison qu'il réclame, pas plus qu'à un ancien curé qui en avait fait la demande en 1579. Puis ils reprennent :

⁷⁴⁸ LL924, St-Séverin, pp. 295-296, 29 novembre 1653 et p. 298, 2 février 1654.

⁷⁴⁹ LL924, St-Séverin, pp. 354-356, 19 juillet 1658

⁷⁵⁰ On n'est pas très loin de la formulation de Guillaume Dugué de Bagnols qui, dans son testament olographe, distinguait ses « bons effets » et ses « biens sur le roi », voir **Katia BEGUIN et Pierre-Charles PRADIER**, « Bâtir l'éternité avec des rentes perpétuelles ? L'efficace des fidéicommissaires pour les titres de dette publique », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 124-2 | 2012, § 16. On va voir en effet que les rentes sur l'Hôtel-de-Ville étaient des actifs de faible qualité.

Quand aux tiltres des fondations qu'on a tousjours offert les luy communiquer, et à ceste fin, est prié et supplié prendre assignation avecq messieurs les marguilliers ; que le cierge bénist ne regarde point la paroisse, et qu'il le fournisse si bon luy semble, qu'advenant accroissement de biens et de moyens à ladicte œuvre, on luy fera paroistre combien la compagnie désire le gratiffier et recognoistre ce qui est de son mérite.⁷⁵¹

On comprend bien, à travers cet exemple, que les fabriques doivent disposer d'un revenu et d'un capital pour salarier des prêtres qui à leur tour rendent des services liturgiques aux fidèles. Les revenus de Ste-Opportune étaient, si l'on en croit les marguilliers, très faibles, ce qui explique en grande partie les problèmes rencontrés par la paroisse dans la célébration des offices, ceux fondés par des particuliers et qui étaient donc « privés », mais aussi, on va le voir, certaines messes publiques les jours de dimanche et de fête. Une paroisse qui assurait efficacement les célébrations religieuses était donc une structure qui en avait les moyens non seulement humains mais financiers. Du côté des paroisses plus riches, comme St-Séverin, une petite administration se mettait en place afin de gérer les revenus de la paroisse, où un employé appelé « solliciteur d'affaires » tenait une place importante :

Le solliciteur de l'œuvre sera tenu de veiller à la poursuite des procès et des aultres affaires de la fabricque, faire payer les rentes sur l'hostel de ville, et particuliers ; escrire et dresser les quictances et en faire la recepte ensemble des loyers des maisons et aultres héritages et des dons et legs qui seront faicts à ladicte fabricque et de ce qui restera à recouvrer des droicts d'icelle ; transcrire les fondations dans le martyrologe ; s'enquérir chez les notaires demeurans dans l'estendue de ladicte parroisse s'ils ont receu des testaments ou aultres actes contenant quelques dispositions faictes au proffict de ladicte fabricque pour en donner advis ausdicts sieurs marguilliers...

Son salaire annuel est de 100 l.t., auxquelles s'ajoute un manteau valant 36 l.t. tous les deux ans⁷⁵² (à comparer aux 162 l.t. annuelles d'un ouvrier à cette époque-là⁷⁵³) ; il est possible que le solliciteur d'affaires ait cumulé ce poste avec un autre emploi. On constate également qu'à côté des rentes, la source de revenus principale de la fabrique était les loyers qu'elle tirait de ses biens immobiliers.

⁷⁵¹ LL875, Ste-Opportune, f. 92-93, 22 mars 1609

⁷⁵² LL924, St-Séverin, p. 150-151, 1636

⁷⁵³ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

Pour comprendre le fonctionnement financier d'une fabrique, prenons le bilan comptable de St-Jacques-de-la-Boucherie établi en 1669 (et précisé durant les quelques années suivantes), décomposé en recettes et dépenses dans les deux tableaux ci-dessous.

Type	Montant annuel fixe	Variable min. ⁷⁵⁴	Variable max.	Moyenne	% total min.	% total max.
Rentes financières	1764,3				9%	8%
Loyers	15 691,8				77%	68%
Casuel		2964	4290,5		15%	19%
Chapelles, bancs, sépultures		20	1200		0%	5%
Fondations	<i>Incertain</i>					
Total		20 440	22 947	21 693		

Tableau 20. Recettes de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie (LL785, années 1669-1670 en l.t. courantes)

Type	Montant annuel fixe	Variable min.	Variable max.	Moyenne	% total min	% total max
Aumônes	741,75				5%	5%
Rémunération des clercs	1588,3				12%	11%
Enfants de chœur	1448				10%	10%
Charge des messes de fondation et annuels	2850				21%	19%
Clerc de l'œuvre et 2nd sacristain	2400				17%	16%
Serviteurs de l'œuvre (dont organiste)	1885				14%	13%
Casuelles (consommables)		700	1200		5%	8%
Rentes dues à des particuliers		410,95	825		3%	6%
Catéchismes et prédicateurs	1783				13%	12%
Réparations	<i>Incertain</i>					
Total		13 807	14 721,05	14 264		

Tableau 21. Dépenses de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie (LL785, années 1669-1670 en l.t. courantes)

⁷⁵⁴ Certaines entrées sont indiquées comme variables selon les années. J'ai donc indiqué les montants maximum et minimum, et idem la part de chaque recette dans le total minimum (dans ce cas-là en prenant les minimum des recettes variables) ou maximum (inversement.)

Une bonne partie des recettes et des dépenses de la fabrique variaient selon les années, et d'autres, potentiellement importantes (les revenus de fondation et les dépenses de réparation des bâtiments) étaient si incertaines que le marguillier comptable ne s'est pas risqué à une estimation. En faisant abstraction des montants incertains, on peut tout de même raisonner, dans ces années-là, à partir de recettes moyennes annuelles de 21 693 l.t. et de dépenses moyennes de 14 264 l.t. Dans ce dernier montant, le plus gros poste de dépense est représenté par la charge de messes de fondation et les annuels, soit 21% des dépenses totales minimales ou 19% des dépenses totales maximales, et qui devaient je pense consister en des salaires versés aux prêtres (s'ajoutant, dans les faits, aux chiffres mentionnés à la ligne « rémunération des clercs »). Si l'on fait toujours abstraction des recettes et dépenses imprévisibles, on constate que le solde moyen est positif 7 429 l.t., soit 34% des recettes moyennes. Or la source mentionne que, selon les années, il peut y avoir du « reliquat », c'est-à-dire du déficit dans le bilan comptable de l'année précédente. La première possibilité, c'est bien sûr que cela concerne les années où des travaux ou réparations importants sont à faire (en 1670, l'église St-Jacques-de-la-Boucherie était achevée depuis assez longtemps). Une autre possibilité, qui n'exclut pas la première, est qu'une partie des recettes ait été perdue faute d'une bonne gestion, voire du fait de malversations (la chose était courante, moins de la part des marguilliers que des employés de la fabrique). Enfin, il n'est pas exclus que le marguillier comptable ait truqué les comptes⁷⁵⁵, mais en l'occurrence Moillon, le rédacteur, semble surtout traquer les malversations des employés, et la fabrique ne paraît pas vouloir contracter d'emprunt cette année-là (ce qui l'encouragerait à maquiller son bilan.)

Le plus significatif, dans les recettes de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie, c'est d'une part leur niveau élevé, plus de 20 000 l.t. (ce qui n'était pas exceptionnel : les recettes de St-Paul s'établissaient entre 25 et 30 000 l.t. dans les années 1670⁷⁵⁶) et d'autre part, que l'essentiel provient des revenus de son patrimoine immobilier : entre 68% et 77% de la vingtaine de milliers de livres tournois perçus chaque année. C'étaient des revenus d'une nature assez particulière et sans surprise très supérieurs à ce que l'on peut constater ailleurs

⁷⁵⁵ Laurence CROQ, « Le dernier hommage. La comptabilité des frais funéraires et du deuil dans la société parisienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Histoire & mesure*, 2012/1 (Vol. XXVII), p. 167, considère les comptes des fabriques comme rarement fiables.

⁷⁵⁶ BnF, F-23635 (684), *Arrêts du conseil d'État, rendus en faveur des marguilliers des paroisses de Saint Jean en Grève et Saint Paul portant règlement pour l'élection desdits marguilliers, 25 avril 1672* : d'après M. Marin, intendant des finances et premier marguillier de St-Paul, la recette annuelle de la fabrique de 25-30 000 l.t. « qui est un revenu considérable » et qui motive son refus que deux beaux-frères soient respectivement marguillier ordonnateur et marguillier comptable. Cité dans Laurence CROQ et Nicolas LYON-CAEN, *art. cit.*, p. 224.

(villes de province⁷⁵⁷, campagne francilienne⁷⁵⁸, sans parler du rural plus lointain⁷⁵⁹). C'est avec les fabriques d'autres grandes villes de l'époque qu'il faudrait comparer⁷⁶⁰. À Paris, une paroisse qui tourne bien, c'est d'abord une forte assise immobilière, surtout dans le quartier. On profitait d'ailleurs du prône pour faire l'annonce des maisons à louer, qui étaient adjugées au plus offrant⁷⁶¹. St-Jacques-de-la-Boucherie louait 28 maisons dans Paris, plus 3 boutiques

⁷⁵⁷ Voir par exemple, pour St-Martin de Beauvais, Anne BONZON, *L'esprit de clocher, op. cit.*, pp. 425-427 : le budget, qui évolue de manière assez erratique, oscille généralement autour de 2000 l.t. de dépenses et de recettes à partir de 1600, avec un pic à 4250 l.t. (idem) en 1631, un montant équivalent à celui d'une petite fabrique parisienne. Les dépenses de cette paroisse en 1585 sont à 58% consacrées aux rétributions de clercs et d'employés. À Beauvais, les revenus des fabriques proviennent avant tout des quêtes, puis des rentes, bien davantage que des propriétés foncières et des droits divers – qui peuvent néanmoins être importants (pp. 280-281.)

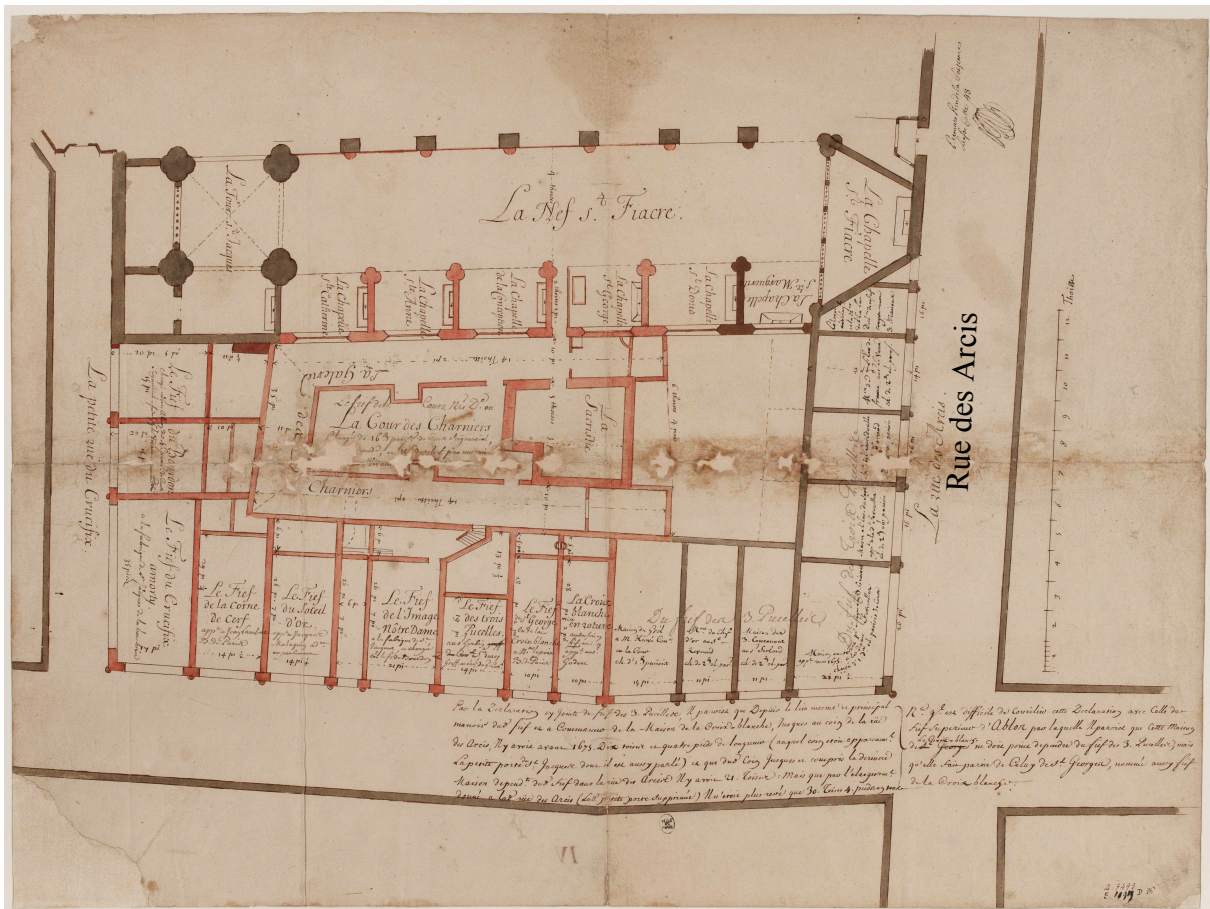
⁷⁵⁸ Parmi les paroisses les plus riches mentionnées pour l'année 1673 par Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 63-64, on peut citer les 2000 l.t. du Mesnil-Aubry (500 communicants) ou les 3000 l.t. de St-Pierre-de-Gonesse. Ces revenus proviennent 1) des quêtes et offrandes (le casuel), négligeables dans les petites paroisses, mais plus importantes dans les grosses et les lieux de pèlerinage ; 2) des terres, qui rapportent peu ; et 3) des rentes de fondation, qui constituent la meilleure part des revenus de la fabrique. Il s'agit surtout de rentes foncières (terres et immeubles), moins de rentes mobilières sauf exception pour fonder des œuvres charitables : en 1679, par exemple, Louis Emery Dreux, chanoine de Notre-Dame de Paris, lègue 215 l.t. de rente sur l'Hôtel-de-Ville à la fabrique de Varennes (revenu total de 120 l.t. auparavant), village dont il est seigneur ; ou encore, en 1691, Louvois lègue 17 010 l.t. pour acquérir 945 l.t. de rente sur les aides et gabelles à la fabrique de Meudon.

⁷⁵⁹ En Bretagne, au XVI^e siècle, l'achat du luminaire (par exemple l'entretien d'une lampe devant le St-Sacrement, tel que le prescrit Guillaume Briçonnet père, alors évêque de St-Malo à la fin XV^e siècle) représente un gros poste de dépense pour les fabriques, voir Bruno RESTIF, *La révolution des paroisses. Culture paroissiale et réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 73-74. Les recettes y sont composées 1) par les rentes, qui dépassent rarement un tiers du total, 2) les offrandes, qui constituent l'essentiel du revenu (une partie dans les troncs, notamment à l'occasion d'indulgences, une autre partie en nature : produits agricoles, pêche ainsi que le « fil », c'est-à-dire le textile), 3) les droits de sépulture, 4) les revenus divers et 5) dans certaines paroisses, une partie des dîmes (*id.*, pp. 40-42.) Dans le Beauvaisis, sur 99 fabriques retenues dans les déclarations des francs-fiefs de 1610, 3 déclarent ne toucher aucun revenu, 40 un revenu inférieur à 20 l.t., 31 un revenu entre 20 et 40 l.t., 14 un revenu entre 40 et 60 l.t., 8 un revenu entre 60 et 80 l.t., 4 un revenu entre 80 et 100 l.t., et seulement deux un revenu supérieur à 100 l.t. (voir Anne BONZON, *L'esprit de clocher, op. cit.*, pp. 259-260.) En Haute-Normandie, entre 1680 et 1700, les revenus des fabriques semblent supérieurs en moyenne à ceux de Bretagne ou du Beauvaisis – même en tenant compte de la dévaluation de la livre – sans atteindre non plus le niveau des campagnes franciliennes. Sur ces vingt années, la moyenne annuelle monte ainsi jusqu'à 900 l.t. à Néville ou 870 l.t. à Bully (Seine-Maritime) ; elle n'est toutefois que de 45 l.t. à Raimbertot (aujourd'hui Cauville-sur-Mer, Seine-Maritime) ou 15 l.t. à Frettemeule (Somme.) La part la plus importante des recettes est constituée par les rentes et fermages (surtout ces derniers). Les quêtes représentent en moyenne 10% des recettes, mais peuvent aller jusqu'à plus de 40% (voir Philippe GOUJARD, *Un catholicisme bien tempéré. La vie religieuse dans les paroisses rurales de Haute-Normandie, 1680-1789*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1996, pp. 108-109.)

⁷⁶⁰ À cet égard, l'absence d'archives laissées par les *mastrie* napolitaines est fort dommageable.

⁷⁶¹ Ainsi, à St-Étienne-du-Mont, en 1637, « a esté advisé par toute l'assemblée que dorénavant ne sera fait aucuns baulx des maisons appartenans et qui appartiendront à ladicte œuvre et fabricque que au préallable l'on n'ait fait publier par trois dymanches [souligné par le greffier] au prosne de ladicte église que lesdictez maisons seront à bailler au plus offrant. » (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 223, 26 juillet 1637.) À la délibération suivante (6 septembre 1637) il y a effectivement une histoire de bail.

ou échoppes et une cave – sans compter quelques terres en banlieue, à Aubervilliers par exemple⁷⁶². Les comptes de la fabrique nous permettent d’entrevoir la valeur de ce patrimoine. On a déjà mentionné le fait que les fabriques étaient souvent propriétaires de petites échoppes attenantes à l’église et qu’elles louaient à des commerçants. C’était le cas à St-Jacques-de-la-Boucherie, contre le mur extérieur des charniers, et c’est vraisemblablement ce qui donna lieu à l’établissement d’un plan desdites échoppes, aujourd’hui conservé au Musée Carnavalet, qui dut être utilisé pour l’affaire suivante.



Plan 22. Charniers de St-Jacques-de-la-Boucherie et échoppes attenantes, Musée Carnavalet, D.7493, 1675-1676

⁷⁶² LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, 1670-1696

En 1670, le prévôt des marchands, qui est alors le futur contrôleur général des finances Claude Le Peletier (1668-1676), et les échevins rachètent les cinq petites échoppes correspondant au « fief des Trois Pucelles »⁷⁶³ (sur la droite du pâté de maisons sur le plan) à la fabrique afin d'élargir la rue des Arcis. À côté de la monarchie, très active dans la capitale, et de manière plus informelle des spéculateurs, la municipalité était en effet le grand acteur de l'urbanisme à Paris⁷⁶⁴. Si d'après Pierre Lavedan, l'activité édilitaire fut réduite dans le centre de Paris aux XVII^e-XVIII^e siècles⁷⁶⁵, l'élargissement de la rue des Arcis montre néanmoins qu'elle ne fut pas nulle. L'étroitesse des voies, surtout dans le quartier de la Boucherie où le passage de troupeaux provoquait fréquemment des accidents graves⁷⁶⁶, constituait un problème urbanistique important. D'après le plan 15 reproduit ci-dessus, la profondeur des échoppes en question allait de 21,5 à 24,5 pieds, soit de 7 à 8 mètres environ (sachant qu'au XVI^e siècle la largeur légale pour les nouvelles voies était de 20 pieds et que l'ordonnance de 1783 la relèvera à 30 pieds, soit 10 mètres⁷⁶⁷). La démolition des échoppes représentait donc un gain de largeur appréciable pour la rue des Arcis. La fabrique en obtient 13 750 l.t. qu'elle décide de réinvestir en achetant la Maison du Petit Panier rue St-Jacques-de-la-Boucherie, appartenant à une certaine Charlotte Arragon veuve Dutot⁷⁶⁸. Le locataire⁷⁶⁹, Gaspard Canvier, un des vingt-cinq marchands de vins privilégiés suivant la cour⁷⁷⁰, et sa femme

⁷⁶³ Ce « fief », sur lequel je n'ai pas trouvé plus d'informations, était probablement la trace d'une ancienne seigneurie urbaine, voir Boris BOVE, Caroline BOURLET, « Noblesse indigène, noblesse de service et bourgeoisie anoblie : les mutations de l'aristocratie parisienne (XI^e-XV^e siècles) », dans Thierry DUTOUR (ed), *Les nobles et la ville dans l'espace francophone (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2010, pp. 161-198.

⁷⁶⁴ Pierre LAVEDAN, *Histoire de l'urbanisme à Paris, Nouvelle histoire de Paris*, Paris, Hachette, 1975, pp. 180-182

⁷⁶⁵ *id.*, p. 227

⁷⁶⁶ Voir Reynald ABAD, « Les tueries à Paris sous l'Ancien Régime ou pourquoi la capitale n'a pas été dotée d'abattoirs aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Histoire, économie et société*, 1998, 14-4, pp. 649-676.

⁷⁶⁷ Pierre LAVEDAN, *op. cit.*, p. 285

⁷⁶⁸ Ledit François Dutot, commissaire examinateur au Châtelet, était mort en 1643, voir son inventaire après décès (AN ET-XVI-87.)

⁷⁶⁹ Il s'agissait vraisemblablement d'un « locataire principal » qui sous-louait ensuite les différents appartements aux résidents. Voir ci-dessous.

⁷⁷⁰ Ce statut existait vraisemblablement depuis la première moitié du XV^e siècle, et son intérêt était de soustraire les marchands concernés de la tutelle des corporations, voir Emma DELPEUCH, « Les marchands et artisans suivant la cour », *Revue Historique de Droit Français et Étranger (1922-)*, vol. 52, no. 3, 1974, pp. 379-413. D'après Michel SURUN, *Marchands de vin en gros à Paris au XVII^e siècle: recherches d'histoire institutionnelle et sociale*, Paris, L'Harmattan, 2007, les marchands de vin qui possédait ce privilège étaient souvent des marchands de vin en gros constituant l'« oligarchie » du secteur. C'étaient des gens vivant dans un certain luxe. Les marchands privilégiés suivant la cour faisaient, d'après Loyseau, partie du dernier groupe ayant qualité d'honneur, et de ce fait avaient le droit d'être appelés « honorable homme », voir Roland MOUSNIER, « Recherches sur les structures sociales parisiennes. En 1634, 1635, 1636 », *Revue Historique*, vol. 250, no. 1 (507), 1973, pp. 35-58. C'était déjà ça.

Jeanne Hennequin, avancement 600 l.t. à Charlotte Arragon qui sont déduites du prix payé par la fabrique. On peut donc estimer la maison à 14 350 l.t. Or on apprend qu'elle est louée 1200 l.t./an à Canvier en 1676, loyer qui monte même à 1380 l.t. par an en 1678⁷⁷¹.

Le rendement entre 8,4% et 9,6% du capital que l'on observe pour la Maison du Petit Panier était en fait très supérieur à la norme. Au vu de ce loyer très élevé, il s'agissait vraisemblablement d'un bien de haut standing⁷⁷² (la moyenne des loyers des maisons louées par la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie était de 511 l.t./an⁷⁷³). On a aussi mention d'une maison rue Berthe dont le loyer annuel porté par un bail courant de 1688 à 1695 est de 126 l.t. En 1696, elle est vendue pour 2100 l.t. : le loyer correspond dans ce cas à 6% de la valeur de la maison. Le produit de la vente est investi en rentes sur l'Hôtel-de-Ville⁷⁷⁴, probablement parce que le marché immobilier parisien est déprimé dans ces années-là. Les historiens considèrent généralement que le rendement du capital immobilier était de 5% à l'époque moderne⁷⁷⁵. Un revenu immobilier total de 15 691,8 l.t./an constaté à St-Jacques-de-la-Boucherie dans les années 1660-1670, cela nous donnerait un capital d'environ 315 000 l.t., sans compter les maisons non louées (servant à loger certains ecclésiastiques notamment.) Ce qui est beaucoup. À cela il faut ajouter le capital financier, qui rapporte au total 1764,3 l.t. de rente. La plupart des rentes touchées par la fabrique étant constituées sur le clergé, on peut estimer que l'argent est placé au denier 18 qui est l'intérêt type pour ce type de placement⁷⁷⁶. Cela correspondrait très théoriquement à un capital mobilier de 31 757 l.t., mais on a vu plus

⁷⁷¹ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 15-16, 1670-1678

⁷⁷² Pour avoir un élément de comparaison, le salaire ouvrier annuel est d'environ 210 l.t. dans ces années-là, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. On constate à quel point le loyer de la maison du Petit Panier était élevé.

⁷⁷³ Cette évaluation est du même ordre de grandeur que les chiffres donnés par Nicolas LYON-CAEN, « Combien vaut Paris ? La monarchie, les loyers et les boues de la capitale à l'époque moderne », *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 2014, p. 196, tableau 3, à savoir un loyer moyen de 570 l.t. pratiqué par les communautés religieuses entre 1702 et 1710 et un loyer moyen de 542 l.t. d'après les baux conservés au Minutier central pour l'année 1710. En tenant compte du fait que le louis passe de 11 l.t. à 13,25 l.t. entre 1666 et 1709 (voir Natalis DE WAILLY, *art. cit.*), 511 l.t. des années 1670 vaudraient 615 l.t. en 1710.

⁷⁷⁴ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 87, 1670-1696

⁷⁷⁵ D'après Pierre GOUBERT, in Ernest LABROUSSE (dir.), *Histoire économique et sociale de la France*, t. 2 : *Des derniers temps de l'âge seigneurial aux préludes de l'âge industriel (1660-1789)*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 343 et 358, l'immobilier rapportait en général moins de 5% et la terre environ 2-3%. Voir également Nicolas LYON-CAEN, « L'immobilier parisien au XVIII^e siècle. Un marché locatif », *Histoire urbaine*, 2015/2, n° 43, pp. 61-62, selon qui le denier 20 (rendement de 5%) pour l'immobilier urbain et le denier 25 (4%) pour la terre servaient même à établir la valeur vénale d'un bien immobilier. C'était d'ailleurs le même taux qui faisait référence dans les autres grandes villes européennes.

⁷⁷⁶ Voir Claude MICHAUD, « Notariat et sociologie de la rente à Paris au XVII^e siècle : l'emprunt du clergé de 1690 », in *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 1977, 32-6, pp. 1154-1187 ; il semble qu'on se souciait assez peu du montant légalement défini de l'intérêt, qui était tombé au denier 20 (5%) dans le ressort du Parlement de Paris à partir de décembre 1665 d'après Pierre GOUBERT, *op. cit.*, p. 344.

haut (I. C.) que c'était un capital en grande partie fictif⁷⁷⁷. On peut donc estimer que le capital total (immobilier + mobilier) de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie s'élevait théoriquement à près de 350 000 l.t., ou plus probablement à environ 330 000 l.t. si l'on divise le capital financier théorique par deux.

Comparons avec deux autres paroisses parisiennes, St-Séverin et St-Sulpice. À la fin du XVI^e siècle (mettons, pour simplifier, en 1600, en tout cas vraisemblablement avant l'abrogation de la réforme monétaire d'Henri III en 1602), la fabrique de St-Séverin percevait au total 1800 livres de rentes⁷⁷⁸, une livre valant alors par définition un tiers d'écu, donc 1,07 g d'or pur, contre une livre tournois à 0,619 g d'or pur entre 1640 et 1683. On peut donc estimer que les 1800 l.t. de 1600 auraient valu environ 3100 l.t. de 1670. C'est presque deux fois plus que les 1754 l.t.-1670 de rente de St-Jacques-de-la-Boucherie. Le taux d'intérêt légal étant le denier 16 au début du XVII^e siècle⁷⁷⁹, on pourrait évaluer le capital financier de St-Séverin en 1600 à environ 28 900 l.t.-1600 ou 50 000 l.t.-1670, ce qui reste des sommes très théoriques puisqu'il s'agissait de rentes sur l'Hôtel-de-Ville. Les revenus du capital financier élevés perçus par St-Séverin par rapport à St-Jacques-de-la-Boucherie peuvent en partie s'expliquer par la baisse des taux d'intérêt légaux au cours des XVII^e-XVIII^e siècle (ou inversement l'augmentation du « denier »). Mais, on l'a dit, dans la pratique le taux d'intérêt fixé par le Parlement n'était pas nécessairement respecté. À côté de ce facteur, il faut donc aussi souligner la stratégie d'investissement plus risquée mise en œuvre par les marguilliers de St-Séverin. D'après les comptes de la fabrique, il semble qu'un certain nombre de rentes cédées par des testateurs pour financer leurs fondations, et qui étaient assises sur des revenus immobiliers (c'est-à-dire des parts de loyers de maisons appartenant à des tiers, et non louées directement par la fabrique⁷⁸⁰) ou sur des impôts autres que ceux portant sur le sel, étaient échangées par les marguilliers contre des rentes sur les impôts tirés des greniers à sel d'Île-de-France et du Bassin parisien, dont le rendement était plus élevé. Au total, la part du sel dans les rentes de St-Séverin s'élevait à 17% vers 1600 : c'était certes inférieur aux rentes sur des loyers (qui arrivaient en première), sur des impôts autres que le sel (en second), sans oublier une part de rentes d'origine non spécifiée à peu près équivalente au sel ; mais c'était semble-t-

⁷⁷⁷ Voir Katia BEGUIN et Pierre-Charles PRADIER, « Bâtir l'éternité avec des rentes... », *art. cit.*

⁷⁷⁸ LL924, St-Séverin, pp. 59-83

⁷⁷⁹ Pierre GOUBERT, *op. cit.*, pp. 343-344

⁷⁸⁰ Certaines rentes étaient assises sur des immeubles, système qui existait depuis le XIII^e siècle à Paris, voir Boris BOVE, Benoît DESCAMPS, Simone ROUX, Yvonne-Hélène LE MARESQUIER, « Sources foncières et marché immobilier à Paris (XIII^e-XVI^e siècles) », 2014, HAL, halshs-01471106, p. 17.

il une stratégie d'investissement nettement plus risquée que ce qui se faisait dans la plupart des paroisses. Par exemple, lorsqu'un testateur fonde une messe basse tous les dimanches et deux services complets par an à St-Pierre-des-Arcis en 1628, et propose à la fabrique au choix 50 l.t. de rente sur le sel ou bien 600 l.t. en une fois, les marguilliers choisissent les 600 l.t. en une fois parce que les rentes sur le sel sont difficiles à percevoir⁷⁸¹. Or placées au denier 16 en vigueur légalement à ce moment-là, les 600 l.t. ne valaient qu'une rente de 37,5 l.t. par an, soit 25% de moins que la rente sur le sel. Il n'y a que dans la riche paroisse de St-Merry qu'on trouve la même propension à investir dans le sel qu'à St-Séverin : le livre des marguilliers témoigne que la fabrique avait beaucoup investi dans les rentes constituées par la monarchie sur les greniers à sel durant la deuxième moitié du XVI^e siècle⁷⁸².

Mais, comme à St-Jacques-de-la-Boucherie, l'essentiel du capital et des revenus de St-Séverin était constitué par son patrimoine immobilier. Je compte 21 maisons appartenant à la fabrique vers 1600⁷⁸³, situées pour la plupart sur le ressort de la paroisse : rue Saint-Jacques, rue de la Harpe/de la Vieille Boucherie, rue de la Parcheminerie, rue des Prêtres, rue Erembourg de Brie, etc. Une maison et son « ostail » de boucher à la Boucherie de Gloriette (dans le cul-de-sac anciennement dénommé *Trou Punais*, et devenu aujourd'hui la rue du Chat Qui Pêche) étaient par exemple loués à Pierre de La Coigne pour 100 écus par an en 1590⁷⁸⁴. La série S des Archives nationales montre qu'en 1670, la fabrique de St-Séverin loue désormais 28 maisons environ⁷⁸⁵, comme à St-Jacques-de-la-Boucherie. Essayons à présent d'évaluer le capital de la fabrique de St-Séverin vers 1670. Les revenus tirés de ses maisons par la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie, si l'on retire ces biens divers (caves, échoppes, terres en banlieue, etc.) était en moyenne de 511 l.t. par maison autour de 1670. On peut raisonnablement supposer que les prix de l'immobilier étaient semblables dans les deux quartiers centraux qu'étaient la Boucherie et St-Séverin, et donc que les revenus immobiliers de St-Séverin étaient à peu près équivalents à ceux de St-Jacques, soit 15 700 l.t.-1670. Si l'on part du principe que la part des revenus de rentes de St-Séverin fut constante entre 1600 et 1670 (hypothèse qui n'est pas nécessairement évidente, je l'admets), et qu'en 1600 les rentes (3100 l.t.-1670) représentaient 29% des loyers (10 700 l.t.-1670), on peut supposer que le total des rentes s'élevait quant à lui, en 1670, à environ 4500 l.t. La capital immobilier de St-

⁷⁸¹ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 115, 26 septembre 1628

⁷⁸² LL848, St-Merry, f. xli et suiv., déb. XVII^e

⁷⁸³ LL924, St-Séverin, pp. 50-58

⁷⁸⁴ L'équivalent de 518 l.t.-1670, ce qui colle avec la moyenne constatée à St-Jacques-de-la-Boucherie. On trouve également mention d'un loyer d'une cinquantaine de livres en 1639 à St-Séverin, peut-être le signe que la fabrique louait aussi des appartements isolés (LL924, St-Séverin, p. 179, 12 août 1639.)

⁷⁸⁵ S 3501-3509, St-Séverin, 1372-1791

Séverin (obtenu en posant que les loyers correspondent à 5% de celui-ci) serait donc, comme à St-Jacques-de-la-Boucherie, de 315 000 l.t. en 1670, et le capital financier théorique, d'environ 82 000 l.t. (capital placé au denier 18, ou taux d'intérêt de 5,5%), soit en tout près de 400 000 l.t., peut-être plutôt 350 000 si l'on divise le capital financier par deux.

Terminons par le cas de la fabrique de St-Sulpice, dont nous avons le compte des recettes établi en 1676-1678, au moment de la faillite consécutive aux travaux de l'église⁷⁸⁶.

Type de revenu	Revenu/an (l.t.)	Part du revenu total
Maisons	2885	25%
Terres et héritages	145	1%
Rentes foncières	1005,96	9%
Rentes sur l'HVD	1376,9	12%
Chaises	400	3%
Redevances confréries	218	2%
Legs	1025	9%
Fondations	1600	14%
Total	8655,86	

Tableau 23. Revenus de la fabrique St-Sulpice en 1676-1678 en l.t. courantes (LL949)

La « pauvreté » dont se plaignaient les curés et les marguilliers de St-Sulpice était objective, le revenu annuel de la fabrique équivalait à 40% de celui de St-Jacques-de-la-Boucherie et peut-être 35% de celui de St-Séverin. C'était plus de deux fois moins, et pour davantage de paroissiens probablement, compte tenu de l'étendue du faubourg et de son urbanisation récente. Les recettes de St-Sulpice se distinguent par la faible part qu'y occupe l'immobilier : 35% en tout, contre environ 70% à St-Jacques-de-la-Boucherie, et par la très forte part des fondations : 39% du revenu total. C'était probablement là la source de la faiblesse budgétaire de la fabrique. Celle-ci ne louait que 8 maisons pour un loyer moyen de 360 l.t. par an, bien moins que les 511 l.t. du quartier de la Boucherie – le faubourg, même s'il commençait à

⁷⁸⁶ LL949, « Bref estat de toutes les maisons, etc. appartenant à l'œuvre et fabrique de l'église paroissiale saint Sulpice à saint Germain des Prés, fait en 1676-1678 »

compter quelques hôtels aristocratiques, était dans l'ensemble encore beaucoup moins rupin et commerçant que le centre de Paris, voire carrément mal famé par endroits.

On l'a dit, en 1689, après la faillite de la fabrique, le Conseil d'État établit que le capital de celle-ci s'élevait à 143 000 *l.t.-1689* (à 0,51 g d'or pur la livre), soit 117 820 *l.t.-1670* (à 0,619 g d'or pur la livre). Cela revient à 39% d'un patrimoine du même ordre que St-Jacques-de-la-Boucherie ou St-Séverin, soit 300 000 *l.t.*, écart du même ordre que celui des revenus (et les chiffres établis en 1689 pour St-Sulpice sont certainement plus fiables que nos estimations pour les deux autres paroisses). Cependant, même s'il existe un rapport d'un à deux entre le capital d'une paroisse pauvre comme St-Sulpice et de paroisses riches comme St-Jacques-de-la-Boucherie ou St-Séverin, les ordres de grandeur ne sont pas absolument différents. Quand on se rend compte que les dettes de St-Sulpice s'élevaient à 673 000 *l.t.* en 1689, soit 554 500 *l.t.-1670*, on ne voit pas comment même une fabrique dont le capital se serait élevé à 300 000 *l.t.* aurait pu y faire face. Pour rappel, sans prendre en compte les réparations éventuelles, la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie ne dégagait un excédent que de 7400 *l.t.* environ. En s'endettant sur 30 ans (ce qui correspond à la première phase de construction de l'église St-Sulpice entre 1646 et 1678) avec un taux d'intérêt de 5%, ce revenu net ne permettait d'emprunter que 211 500 *l.t.*, loin des 554 500 *l.t.-1670* de dettes de St-Sulpice, ou même des 370 000 *l.t.* si l'on déduit le tiers d'arrérages que comprenait cette somme. Encore fallait-il qu'il ne survienne aucune dépense imprévue. Bref, même une fabrique riche soutenue par la générosité de quelques particuliers fortunés n'aurait pas eu les reins assez solides pour se lancer dans un chantier de l'envergure de St-Sulpice – à supposer, certes, que comme l'estime Matthieu Lours les accusations de malversation de la part des marguilliers aient été infondées. Encore une fois, le système paroissial et fabricien semble avoir été trop limité financièrement pour construire des édifices de la taille de l'église St-Sulpice.

Quelle était l'importance d'un capital de 300 000 *l.t.*, celui d'une fabrique aisée comme St-Jacques-de-la-Boucherie ou St-Séverin (et que celui de paroisses comme St-Eustache ou St-Paul dépassait probablement, sans parler des chapitres) ? Il est instructif de le comparer avec les investissements royaux dans la manufacture durant la même époque – celle du colbertisme triomphant. Les aides indirectes de Louis XIV sous forme de tarifs protecteurs et de commandes s'élèvent à 284 725 *l.t.* pour la manufacture des Glaces de 1667 à 1683, à plus de 400 000 *l.t.* en faveur de la manufacture de la Savonnerie entre 1665 et 1685. Si l'on considère les entrées au capital directes réalisées par la monarchie, on trouve par exemple un

investissement de 100 000 l.t. dans la manufacture de camelots Prévost pour l'achat de 200 métiers⁷⁸⁷. Ou encore, un capital de 300 000 l.t.-1670 vaudrait plus de 540 000 l.t.-1760⁷⁸⁸. Cela correspond à ce que Pierre Léon considère comme une « grande société » des années 1760, c'est-à-dire une entreprise au capital compris en 300 000 et 1 000 000 l.t. de 1760⁷⁸⁹. Évidemment, le secteur industriel, même dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, était moins développé qu'il ne le deviendra à l'époque de la Révolution industrielle. Mais tout de même : une fabrique parisienne riche comme celle de St-Jacques-de-la-Boucherie mobilisait des capitaux équivalents ou supérieurs à ce que la monarchie investissait en vingt ans dans une manufacture dont elle entendait faire un « champion national » sur le marché européen, ou presque autant qu'une grande compagnie industrielle de la fin du XVIII^e siècle. Et, *in fine*, les revenus tirés de ce capital terminaient essentiellement dans l'organisation de services religieux et la rémunération du personnel ecclésiastique (tableau 14), et peut-être dans l'entretien des bâtiments (églises, etc.) nécessaires à la pratique collective.

Une première interprétation est de constater la faiblesses des investissements productifs, publics comme privés – ou du moins la faiblesse de leur concentration – sous l'Ancien Régime. Une autre interprétation est que, dans la plus grande ville de l'Europe à cette époque, et peut-être dans les villes comparables comme Naples, les capitaux immobilisés pour la célébration du culte aient pu atteindre un volume assez important. Encore ne parle-t-on ici que des capitaux des fabriques, donc laïcs. Il faudrait bien sûr ajouter à tout cela les revenus énormes des évêques, des chapitres et des abbayes, ainsi que les dîmes perçues par les curés de campagne pour évaluer le « volume macroéconomique » de la religion dans les sociétés d'Ancien Régime.

En fait, c'est probablement la nature même du capital des fabriques parisiennes qui explique cette richesse : l'immobilier. En 1710, le total des revenus locatifs parisiens (en tout cas ceux perçus par les propriétaires, car la pratique la plus courante était de contracter un bail général de l'immeuble avec un entrepreneur qui sous-louait chaque appartement en réalisant une marge) s'élevait à 12 000 000 l.t., ce qui correspondrait au rendement d'un capital foncier valant entre 240 et 300 millions de l.t., soit 13 et 25% du revenu national en 1715⁷⁹⁰. Par ailleurs, les revenus d'une bonne fabrique parisienne n'étaient pas incommensurablement plus élevés que ceux de particuliers très actifs sur le marché immobilier. On a ainsi le cas (assez

⁷⁸⁷ Pierre LÉON, in Ernest LABROUSSE (dir.), *Histoire économique et sociale de la France*, t. 2, *op. cit.*, p. 223

⁷⁸⁸ En 1670, le louis d'or est taillé à 36 ¼ le marc et vaut 11 l.t., tandis qu'il est taillé à 30 le marc et vaut 24 l.t. en 1760, voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*

⁷⁸⁹ Pierre LÉON, in Ernest LABROUSSE (dir.), *Histoire économique et sociale de la France*, t. 2, *op. cit.*, p. 256

⁷⁹⁰ Nicolas LYON-CAEN, « Combien vaut Paris », *art. cit.*, p. 196, tableau 3 et p. 198, tableau 6

exceptionnel il est vrai) de l'échevin Pierre de Varennes, un mercier, dont, à sa mort en 1781, les revenus locatifs atteignaient 35 000 l.t., grâce notamment à une gestion directe (sans principal locataire) de ses biens – sans compter qu'il fraudait le fisc – à quoi il fallait ajouter 4000 l.t. de rentes⁷⁹¹. Le louis d'or étant alors taillé à 30 le marc (contre 36 ¼ en 1670) et valant 24 l.t. (contre 11 l.t. en 1670)⁷⁹², son revenu aurait valu un peu plus de 21 500 l.t. en 1670. Quelque chose d'équivalent au revenu total de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie, avec probablement moins de charges. Le revenu d'une fabrique parisienne n'était donc pas nécessairement beaucoup plus élevé que celui d'un gros propriétaire immobilier – sans parler évidemment des fortunes aristocratiques.

J'ai relevé, dans la série S des Archives nationales, le nombre de maisons et boutiques⁷⁹³ louées par un certain nombre de fabriques parisiennes autour de 1670 (donc sans compter la maison du curé ou des prêtres, dont ceux-ci jouissaient souvent à titre gracieux) afin de pouvoir comparer avec les cas de St-Jacques-de-la-Boucherie et de St-Sulpice.

Fabrique	Nombre de maisons et boutiques en location
St-André-des-Arts	5
... <i>Confrérie Jésus-Marie-Joseph</i>	3
St-Côme-et-Damien	3
Ste-Croix-en-la-Cité	1
St-Etienne-du-Mont	9
St-Eustache	38
Ste-Geneviève-des-Ardents	3
St-Germain-l'Auxerrois	12
St-Germain-le-Vieux	6
St-Gervais	17
... <i>Chapelle de Pacy à St-Gervais</i>	11
St-Hilaire	8
St-Hippolyte	2
St-Jacques-de-la-Boucherie	28
Sts-Innocents	4
St-Jacques-du-Haut-Pas	10

⁷⁹¹ Nicolas LYON-CAEN, « L'immobilier parisien », *art. cit.*, p. 68

⁷⁹² Natalis DE WAILLY, *op. cit.*

⁷⁹³ La location de boutique (qui allait souvent avec une maison) était lucrative, voir Nicolas LYON-CAEN, « L'immobilier parisien », *art. cit.*, p. 65.

St-Jean-en-Grève	20
St-Josse	2
St-Landry	1,5
St-Laurent	9
St-Leu-St-Gilles	8
St-Louis-en-l'Île	2
Ste-Madeleine-en-la-Cité	6
Ste-Madeleine-en-la-Ville-l'Évêque	9
Ste-Marguerite	4
Ste-Marine	3
St-Médard	9
St-Nicolas-des-Champs	16
Ste-Opportune	0
St-Paul	20 (au moins)
St-Pierre-des-Arcis	6
St-Roch	4
St-Sauveur	12
St-Séverin	28
St-Sulpice	8
St-Symphorien	2
Chapelle St-Yves	12

Tableau 24. Nombre de maisons mises en locations par les fabriques parisiennes vers 1670, d'après AN S 3308-3631

Il se dégage un groupe de fabriques riches, celles qui louent plus de 15 immeubles, avec le cas extrême de St-Eustache qui en louait 38, qui plus est dans le quartier très commerçant et recherché des Halles. Globalement, le patrimoine immobilier reflète la taille de la paroisse. Le cas de Ste-Opportune, évoqué à l'entrée de cette section, qui n'est propriétaire d'aucun immeuble, est singulier, même les plus petites paroisses en possédant en général deux ou trois. Certaines confréries, comme celle de Jésus-Marie-Joseph fondée vers 1670 à St-André-des-Arts et dotée dès son commencement de trois immeubles, concurrencent presque une petite fabrique paroissiale. Une simple chapelle semi-privée, comme celle de Pacy à l'intérieur de l'église St-Gervais, possédait jusqu'à onze immeubles.

Pour donner une signification à ces chiffres, on peut les comparer à plusieurs types de patrimoines immobiliers dévolus à des institutions religieuses. À Paris même, il faut bien sûr les mettre en regard avec les bien-fonds immobiliers des communautés religieuses, très

nombreuses et souvent riches, qu'a étudiées Preston Perluss, surtout à partir de leurs déclarations de 1790. Les cinq abbayes et communautés médiévales parisiennes de la Rive gauche (les Chartreux, St-Germain, St-Victor, Ste-Geneviève et les Mathurins), qui dépendaient souvent beaucoup moins de leur foncier urbain que les fabriques, se partageaient environ 95 maisons locatives à cette date, dont 34 pour les seuls Chartreux (sis au Faubourg-Saint-Jacques) qui en tiraient 72 515 l.t. par an vers 1790. Les neufs collèges monastiques louaient au total 107 maisons plus un certain nombre d'autres biens immobiliers, par exemple 32 maisons et 12 échoppes pour les Grands Augustins, ce qui rapportaient à ceux-ci 48 275 l.t. par an. Les douze couvents post-tridentins de la Rive gauche jouissaient des revenus de 114 maisons à eux tous, dont 17 maisons et un revenu de 83 700 l.t. pour les Dominicains du Faubourg-Saint-Germain. La propriété immobilière des religieux de la Rive droite ne doit pas être oubliée : l'abbaye St-Martin recevait par exemple 120 551 l.t. tous les ans grâce à ceux-ci. Ces riches patrimoines provenaient indirectement de l'extension urbaine : au moment de leur fondation, les communautés religieuses tendent à être situées en périphérie de la ville, et quelques décennies ou siècles plus tard, l'urbanisation des faubourgs transforme leurs jardins périurbains en opportunités locatives particulièrement juteuses : le même phénomène s'observe à Londres (avant la Réforme d'Henri VIII) ou à Milan⁷⁹⁴. Dans le cas des abbayes médiévales, les revenus fonciers comportaient également des droits seigneuriaux sur l'étendue de leur censive, notamment les lods et ventes⁷⁹⁵, mais dont le produit était visiblement assez variable selon les différents cas⁷⁹⁶. Il faudrait ajouter à ce rapide tableaux les biens immobiliers des différents chapitres collégiaux parisiens, probablement très importants eux aussi⁷⁹⁷, mais qui à ma connaissance n'ont pas été étudiés systématiquement pour le Paris de l'époque moderne.

⁷⁹⁴ Preston M. PERLUSS, « L'emprise urbaine des communautés religieuses. Une problématique de longue durée », *Histoire, économie et société*, 2019/2, 38, p. 83, tableau 3 ; p. 87, tableau 7 ; p. 88, tableau 8 ; p. 89, tableau 9 ; p. 90.

⁷⁹⁵ À ce sujet, voir Jean NAGLE, « Un aspect de la propriété seigneuriale à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles : les lods et ventes », *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine (1954-)*, vol. 24, no. 4, 1977, pp. 570–81.

⁷⁹⁶ Preston M. PERLUSS, *art. cit.*, p. 84

⁷⁹⁷ Le chapitre de St-Germain-l'Auxerrois avait ainsi fait construire, au XVII^e siècle, un des ensembles locatifs les plus imposants du centre de Paris, rue de la Ferronnerie, à la lisière du cimetière des Innocents, voir Youri CARBONNIER, *Maisons parisiennes des Lumières*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 26. Pour le petit chapitre de St-Benoît-le-Bétourné, voir Brigitte BASDEVANT, « Gestion immobilière dans la censive de Saint-Benoît Le Bétourné du XIV^e au XVI^e siècle », *Revue Historique de Droit Français et Étranger (1922-)*, vol. 57, 1979, pp. 205–34. Sans parler bien sûr, de la fortune du chapitre cathédral parisien. L'investissement des chapitres collégiaux urbains dans l'immobilier était une pratique ancienne. Pour les chapitres cathédraux flamands, voir David KUSMAN, « Quand usure et Eglise font bon ménage. Les stratégies d'insertion des financiers piémontais dans le clergé des anciens Pays-Bas (XIII^e – XV^e siècle) », *Publications du Centre Européen d'Etudes Bourguignonnes*, 2009, 49, pp. 205-225 ; pour le cas d'Oviedo voir María ÁLVAREZ

Bref, la richesse immobilière des fabriques parisiennes n'avait rien d'exceptionnel par rapport aux autres institutions religieuses – à cela près qu'elle avait l'originalité d'être laïque, et non ecclésiastique. Les fabriques avaient la chance de faire partie du groupe très restreint des propriétaires parisiens (avant le XX^e siècle, on était propriétaire – seul ou en indivis – d'un immeuble entier et non d'un appartement), environ 1,5 à 2,5% des habitants selon Nicolas Lyon-Caen, un taux comparable, voire inférieur, à ceux de Milan et Venise à l'époque moderne. Être propriétaire à Paris, c'était faire partie de la classe (plutôt que de l'ordre) économiquement supérieure du royaume⁷⁹⁸. Même si la pierre parisienne assurait une rente dont le taux n'était peut-être pas extraordinaire (5%) et qu'elle impliquait des frais d'entretien⁷⁹⁹, c'était fondamentalement une rente sans risque, très rarement imposée⁸⁰⁰ avant le Dixième de 1710⁸⁰¹. Et surtout, elle était généralement réservée à une classe d'héritiers qui n'avaient pas eu à avancer eux-mêmes les capitaux pour faire l'acquisition d'un immeuble. Bref, un pressoir – dont le « principal locataire », qui louait l'immeuble en gros et sous-louait chaque appartement à la pièce, dérivait une partie⁸⁰². Mais cette manne n'échappait pas pour

FERNÁNDEZ, María Soledad BELTRÁN SUÁREZ, « Le patrimoine immobilier des chapitres cathédraux du Moyen Âge à l'époque moderne. L'exemple de San Salvador d'Oviedo », *Histoire urbaine*, 2015/1 (n° 42), pp. 15-36 ou pour Barcelone : Julia CONESA SORIANO, « La gestion d'un patrimoine ecclésiastique urbain à la fin du Moyen Âge : l'inscription du chapitre cathédral de Barcelone dans la ville », in *eod.*, pp. 37-55.

⁷⁹⁸ Nicolas LYON-CAEN, « L'immobilier parisien », *art. cit.*, pp. 58-59. D'après un échantillon du rôle des boues de 1637, on peut estimer que 20% des immeubles parisiens appartenaient au clergé et à des collectivités (dont font partie les fabriques), 13% à des magistrats et des nobles, et le reste à des bourgeois, cette dernière part étant plus élevée qu'en Italie ou à Lyon.

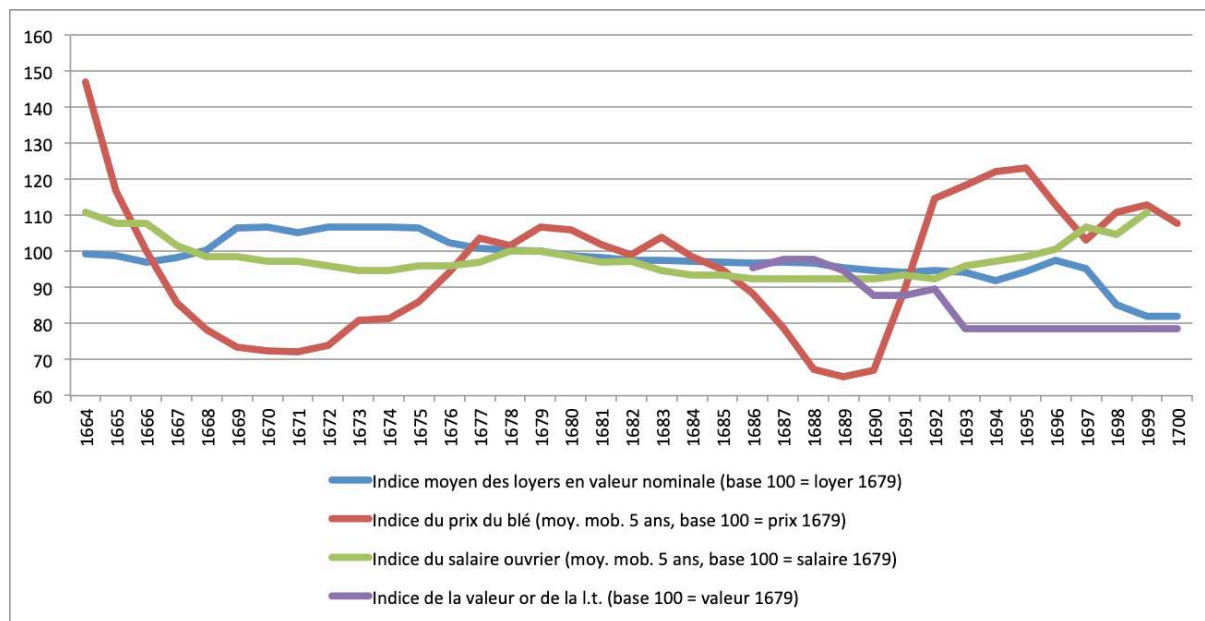
⁷⁹⁹ En 1652, à St-Séverin, il faut par exemple vider les « aissances » de la maison du sieur Fromager qui est décédé insolvable (cette opération était normalement à la charge du locataire), tandis qu'une Mme d'Auvergne se plaint qu'une poutre de la maison qu'elle loue à la fabrique est rompue (LL924, St-Séverin, p. 266, juin-juillet 1652.)

⁸⁰⁰ Le roi touchait des droits de mutation lorsqu'un immeuble changeait de propriétaire (par vente, héritage, don, etc.) mais les « gens de mainmorte » (institutions qui juridiquement ne « mouraient » pas) dont les fabriques faisaient partie, ne les payaient pas lorsqu'elles recevaient des legs. Par ailleurs, les gens de mainmorte conservaient leurs biens dans leur patrimoine sans qu'il y ait héritage d'une génération à l'autre, ce qui réduisait d'autant l'impôt royal. Le droit d'amortissement, payé par les gens de mainmorte lorsqu'ils acquéraient un immeuble par legs, était une compensation à ce manque à gagner pour le fisc. En 1639, les besoins de la monarchie sont de plus en plus pressants pour financer la guerre contre L'Espagne. En avril, le roi décide de taxer la propriété immobilière des gens de mainmorte en édictant un « droit d'amortissement » sur les loyers. Il exige aussi que soient produits les titres de propriété et menace de vérifier les comptes des fabriques sur les trois dernières années. À St-Étienne-du-Mont, on n'est pas du tout prêt et on demande aux marguilliers de se rendre au Louvre pour demander un délai. Ils doivent aussi en profiter pour « demander... à main levée des saisies desdictz loyers pour leur subvenir à acquitter les fondations et charges de ladite fabrique ausquelles sans iceulx ilz ne peuvent satisfaire, pour la modicité du revenu de ladite fabrique. » (LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 232, 21 août 1639.) Visiblement, ils faisaient face à un certain nombre d'impayés.

⁸⁰¹ Comme le montre Nicolas LYON-CAEN, « Combien vaut Paris... », *art. cit.*, pp. 186-190, c'est la faillite de la fabrique de St-Sulpice en 1678 qui, en obligeant à utiliser le rôle des boues et lanternes pour imposer les propriétaires de la paroisse, fut à l'origine de l'idée du Dixième et le rendit techniquement possible.

⁸⁰² *id.*, pp. 66-67

autant à la conjoncture économique. Les archives de St-Jacques-de-la-Boucherie font ainsi apparaître que le dernier quart du XVII^e fut une période d'érosion des revenus locatifs.



Graphie 25. Évolution des revenus locatifs de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie entre 1664 et 1700 (d'après LL785)

Sur le graphe 18, j'ai représenté l'indice moyen des loyers en valeur nominale des biens immobiliers loués par St-Jacques-de-la-Boucherie. L'inventaire des biens de la fabrique contenu dans le registre LL785 a l'avantage de présenter des « filières » de baux, c'est-à-dire les baux contractés successivement pour chaque bien, ce qui permet d'en déduire l'évolution des prix du marché. Pour définir l'indice du loyer de chaque bien selon les années, j'ai pris comme base 100 le loyer de l'année 1679 (celle où une valeur était disponible pour tous les biens de la fabrique), et j'ai ensuite établi un indice moyen en calculant la moyenne des valeurs indicielles pour chaque année⁸⁰³. Celui-ci ne donne donc pas une valeur absolue ou globale de la rente immobilière, mais permet d'apprécier son évolution. En regard, j'ai

⁸⁰³ Cet « indice moyen » est donc une moyenne des indices du loyer de chaque bien et non un indice du loyer moyen. L'indice du loyer moyen aurait le défaut de noyer l'évolution des loyers plus faibles, qui indiquent tout autant la dynamique du marché (alors que les loyers les plus élevés concernent parfois des biens de luxe peu soumis à la conjoncture.) Si par exemple nous avons à l'année N un loyer A = 1050 et un loyer B = 100, et à l'année N+1, A = 1050 et B = 50, la moyenne et donc l'indice du loyer moyen ne changent pratiquement pas. En revanche, la moyenne des indices de chaque loyer passe de 100 à 75.

représenté l'évolution indicielle de grandeurs économiques de base : le prix du setier de froment aux Halles de Paris⁸⁰⁴, le salaire ouvrier⁸⁰⁵ – deux éléments qui donnent une idée grossière du coût de la vie et du pouvoir d'achat de base des locataires – et la valeur or de la livre tournois⁸⁰⁶ à compter de la dévaluation de 1686 (la valeur indicielle est constamment de 100 avant cette date, non représentée afin de ne pas gêner la lecture du graphe.)⁸⁰⁷ On constate qu'après quelques années fastes, entre 1669 et 1675, où les loyers s'élèvent de 7 à 8 points et atteignent un haut plateau, tandis que la décrue du prix du blé n'entrave pas le pouvoir d'achat des fabriques, les loyers se mettent globalement à diminuer pendant vingt-cinq ans, pour tomber à peine plus de 80 points en 1700. Surtout, contrairement à ce que l'on observe pour les salaires ouvriers, aucune augmentation nominale (en l.t.) des loyers ne vient compenser la dévaluation de la monnaie de compte, qui perd pourtant 20% de sa valeur-or entre 1686 et 1693. D'autant que le retour à la hausse des prix du blé doit peser de manière générale sur les dépenses de la fabrique.

En partant de l'hypothèse que cette décrue des loyers (constatée pour 28 biens aux loyers très divers) reflète plus ou moins la tendance de l'ensemble du marché locatif⁸⁰⁸, celle-ci est difficile à expliquer⁸⁰⁹. On pourrait imaginer qu'elle soit amorcée par la remontée du cours du blé au début des années 1670, qui éroderait le pouvoir d'achat des locataires (d'autant que les salaires ne semblent pas augmenter significativement) et provoquerait une multiplication des impayés, ceux-ci finissant par se traduire (très vite) par une baisse des loyers dans les baux. Néanmoins, le creux des prix du blé à la fin des années 1680 n'inverse pas du tout la tendance, malgré de premières dévaluations de la livre tournois. La déprime du marché n'est pas non plus imputable aux effets de la guerre de la Ligue d'Augsbourg sur l'économie, car la baisse des loyers commence bien avant 1688 – quant à une influence de la guerre de Hollande, on aurait du mal à la cerner. Une autre possibilité est que la hausse des

⁸⁰⁴ Voir Micheline BAULANT, Jean MEUVRET, *Prix des céréales extraits de la mercuriale de Paris, 1520-1698*, vol. 2 : 1621-1698, Paris, SEVPEN, 1962.

⁸⁰⁵ Voir Micheline BAULANT, « Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris... », *art. cit.*

⁸⁰⁶ Voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*

⁸⁰⁷ Je reviens ci-dessous, en note, sur les raisons qui m'ont poussé à ne pas déflater la valeur des loyers par rapport aux prix du blé.

⁸⁰⁸ Qui est également repérée sur le graphe établi par Pierre COUPERIE et Emmanuel LE ROY LADURIE, « Le mouvement des loyers parisiens de la fin du Moyen Âge au XVIII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Jul. - Aug., 1970, 25^e Année, No. 4, « Histoire et Urbanisation » (Jul. - Aug., 1970), p. 1113. Ces auteurs admettent que ce creux « pose certains problèmes » sans proposer d'explication (p. 1019.)

⁸⁰⁹ Si néanmoins elle n'est pas représentative de la tendance du marché (ce qui impliquerait que la courbe de Couperie et Le Roy Ladurie ne soit pas très fiable elle non plus, voir ci-dessous) et ne concerne que les biens de St-Jacques, les raisons les plus diverses sont imaginables, par exemple un défaut d'entretien desdits biens qui diminuerait leur attractivité, etc.

loyers dans les décennies précédentes ait été en partie spéculative, et que sans augmentation suffisante de la population ou de l'activité économique, elle ait fini par se dégonfler d'elle-même. Il se pourrait alors qu'elle fasse partie des symptômes d'une crise plus générale de l'économie parisienne.

Toujours est-il que l'histoire économique des paroisses parisiennes est d'abord celle de l'immobilier parisien et de ses acteurs dominants. Pour sûre qu'elle ait été, la manne des loyers parisiens était néanmoins fluctuante, comme l'ont montré Pierre Couperie et Emmanuel Le Roy Ladurie dans l'important article de 1970 déjà cité. Malgré certains choix méthodologiques discutables, à savoir celui de produire une moyenne des loyers⁸¹⁰ et celui de

⁸¹⁰ Ce choix ne me paraît discutable pour deux raisons. Premièrement, l'établissement d'une moyenne est certes adapté pour avoir une indication du volume global des prélèvements locatifs au profit des propriétaires, mais si l'objectif est de cerner une évolution du « loyer lambda », la médiane est plus adaptée. Deuxièmement, et plus embarrassant, rien ne nous assure que les baux de la série S constituent bien un échantillon représentatif de tout l'étagement des loyers, c'est-à-dire qu'il rassemblent, mettons, 10% de baux appartenant au 1^{er} décile, 10% au 2nd décile, etc., ce qui est la condition pour qu'une médiane ou une moyenne réalisée à partir d'un échantillon ait un sens. Les sondages réalisés par les auteurs au Minutier central sont censés permettre de contrôler la représentativité de la série S pour des années prises au hasard. Si la correspondance est éclatante pour certaines années, c'est loin d'être systématiquement le cas. Le tableau suivant détaille l'écart relatif entre les loyers de la série S (tableau I, pp. 1020-1022) et les sondages au Minutier central (tableau II, p. 1023). En toute rigueur, il faudrait pouvoir comparer une année du MC à une seule année de la série S, et non un triennat, mais Couperie et Le Roy Ladurie n'ont pas publié les chiffres annuels pour S. De toute manière, il serait aberrant de constater sur 3 ans de écarts de loyers moyens tels qu'une année du MC concorde avec S sans concorder également avec le triennat correspondant pour S.

Année	Différence MC/S (val. abs.)	Baux S	Baux MC	Année	Différence MC/S (val. abs.)	Baux S	Baux MC
1550	2%	82	648	1710	12%	119	453
1572	3%	99	620	1715	9%	119	662
1588	64%	139	719	1723	40%	104	386
1593	4%	95	182	1727	7%	119	390
1604	36%	158	322	1734	2%	117	446
1620	23%	90	438	1743	5%	82	369
1640	17%	143	448	1760	27%	109	401
1648	3%	122	448	1766	15%	101	412
1655	19%	103	383	1778	3%	100	535
1669	20%	140	521	1784	18%	56	303
1682	10%	220	611	1788	33%	48	553
1697	10%	312	353				

Dans plus de la moitié des cas, l'écart entre la série S et le sondage au Minutier Central est supérieur ou égal à 10%, alors même que les baux dépouillés de chaque côté sont assez nombreux, et inversement les années où la correspondance est forte se rapportent la plupart du temps à un assez faible nombre de baux issus de S. Comme Pierre Couperie et Emmanuel Le Roy Ladurie annoncent que l'intérêt de la série S est de fournir des « filières » de baux, c'est-à-dire les baux successifs pour un même bien, il serait possible, en reprenant les mêmes données, de laisser de côté le montant « absolu » des loyers et de préférer un indice moyen qui décrive plus précisément

les indexer sur le prix du blé⁸¹¹, ces résultats peuvent servir de base à une étude macroéconomique de la vie paroissiale parisienne. En considérant que les loyers sont la première source de revenus pour les fabriques parisiennes, j'ai mis en relation, dans le graphe suivant, leur valeur moyenne, calculée par Pierre Couperie et Emmanuel Le Roy Ladurie, avec la chronologie des constructions d'églises paroissiales telle qu'elle est présentée par Agnès Bos⁸¹². J'ai néanmoins convertis tous les prix en grammes d'or⁸¹³ afin de neutraliser la

l'évolution des loyers. Ce genre de biais est bien sûr difficilement évitable dans la reconstitution de séries, surtout dans le cas de sujets nouveaux (ce qui était le cas en 1970.) Ces remarques ont d'abord pour but de défendre la légitimité d'une approche indicielle dans le traitement de ces séries.

⁸¹¹ Cette question est plus délicate. En économie contemporaine, on « déflate » systématiquement les prix par rapport à l'indice du coût de la vie (mesuré à travers l'évolution des prix d'un panier de biens de consommation courante, le fameux « panier de la ménagère ») afin de déterminer ce qu'ils signifient en valeur réelle. Ce panier étant, pour des raisons documentaires, assez difficile à établir dans le cas de l'époque moderne (bien que certains historiens de l'économie le fassent depuis quelques années) on peut faire, comme Pierre Couperie et Emmanuel Le Roy Ladurie (*art. cit.*, p. 1017) le choix de convertir les prix étudiés en blé, ou bien de les indexer sur le prix du blé, en considérant qu'il s'agit de la denrée fondamentale pour déterminer la valeur des choses dans une économie largement agraire. C'est un choix qui est assez pertinent pour une étude sur plusieurs siècles, parce qu'il s'agit de faire émerger une tendance globale, et qu'il s'agit effectivement d'une durée sur laquelle le prix du blé est un facteur fondamental de l'évolution des sociétés. Mais, pour une échelle de temps plus réduite, le prix du blé n'est pas nécessairement un facteur explicatif suffisant pour l'évolution des autres prix. On constate que ce n'est pas parce que le blé flambe que les autres denrées évoluent proportionnellement. Et surtout, l'évolution du blé est trop erratique et brusque (du fait des mauvaises récoltes, des entraves à l'échange, de la mauvaise circulation de l'information, des guerres, etc.) pour constituer une série « rationnelle » (c'est-à-dire aux évolutions graduelles et modélisable par une fonction.) Dans ces conditions, indexer des prix « réguliers » sur celui du blé revient la plupart du temps à n'enregistrer, en pratique, que l'inverse des évolutions du blé (X s'effondre proportionnellement à l'augmentation du blé et inversement) en gommant toutes les tendances propres à la série étudiée. Dans l'exemple des loyers de St-Jacques-de-la-Boucherie, leur tendance à la baisse entre 1675 et 1700, quoique réelle et significative, serait complètement oblitérée si l'on cherchait à déterminer ce qu'ils valaient en blé ou par rapport au prix du blé. Dans ces conditions, où le coût de la denrée la plus essentielle à la vie était largement imprévisible et où les acteurs économiques, pouvant difficilement faire des calculs « rationnels » sur l'avenir, se repliaient sur des valeurs de convention (l'or, notamment), il vaut mieux, je pense, représenter les grandeurs économiques de base flottant les unes à côté des autres, comme je l'ai fait sur le graphe 18. Au-delà de grandes tendances de fond (la croissance de l'époque moderne par exemple), l'économie d'Ancien Régime était, comme l'a dit Jean-Yves Grenier dans le titre de son ouvrage, un « monde de l'incertitude. » Comme dans les économies peu développées ou dans les périodes de crise, du reste.

⁸¹² Agnès BOS, *Les églises flamboyantes de Paris, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, Picard, 2003

⁸¹³ Le fait que la monnaie d'or ait eu une valeur de marché (ou « cours volontaire ») distincte de sa valeur déclarée par la monarchie prouve bien que les acteurs économiques informés réfléchissaient d'abord par rapport à la valeur de l'or. Voir Jérôme BLANC, « La réforme monétaire française de 1577 : les difficultés d'une expérience radicale », Journées d'étude « La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques : identité, concurrence, corrélation ? », Déc. 2011, Paris (en ligne). La valeur-or de la l.t. est cependant établie ici d'après Natalis DE WAILLY, *op. cit.* Il aurait été excessivement fastidieux de calculer les moyennes triennales de la valeur de l'or d'après le cours volontaire reproduit dans notre annexe 2, et pour des différences peu significatives *in fine*. Un coup d'œil aux loyers-or impose un constat massif : même si, sur l'ensemble de l'époque moderne, les loyers parisiens sont bien à la hausse, ils amorcent un déclin en 1670 et traversent une étrange période de crise entre 1690 et 1750, année où une reprise durable s'amorce – bien davantage que sur le seul dernier quart du XVII^e donc. Ce n'est que sur le triennat 1759-1761 que le pic de 1669-1671 est de nouveau atteint.

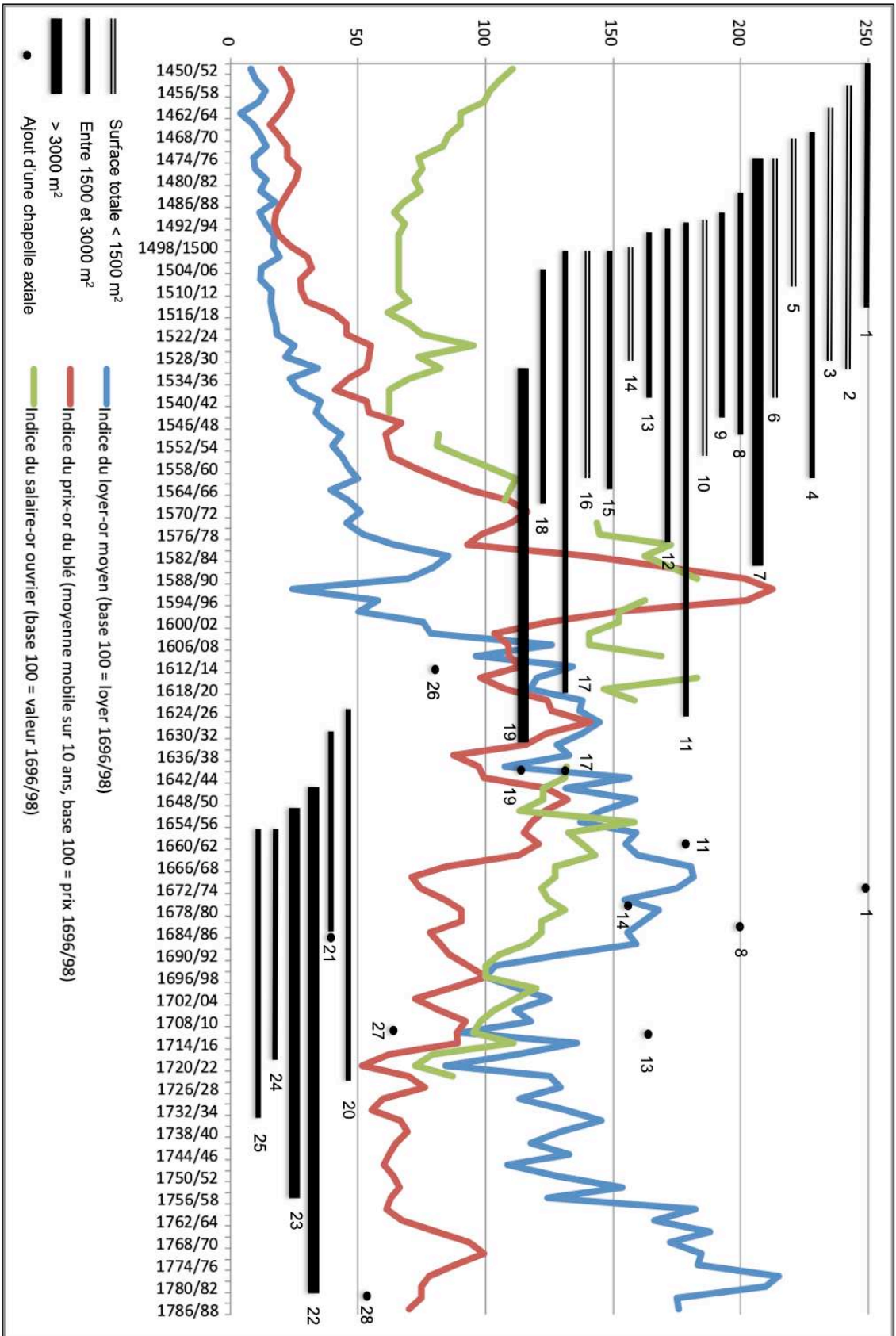
dévaluation de la livre tournois, ce qui fait apparaître des tendances assez différentes de celles relevées par Couperie et Le Roy Ladurie à partir des seuls loyers nominaux ou des loyers-blé⁸¹⁴. Comme précédemment, les valeurs sont indicielles et n'indiquent donc que des tendances. Le triennat de référence est 1696-1698, celui pour lequel le nombre de baux analysés dans la série S par Couperie et Le Roy Ladurie est le plus élevé, afin de référer les autres valeurs à la moyenne la plus fiable possible.

Il ne faut pas oublier néanmoins que la relation entre les revenus locatifs et les possibilités d'agrandissement des églises n'est pas à sens unique. Comme l'a bien montré Anne-Marie Sankovitch⁸¹⁵, la densité du bâti parisien oblige les fabriques « à préparer le terrain » plusieurs années, voire plusieurs décennies avant le début des travaux en rachetant les immeubles adjacents à l'édifice. Or une augmentation des revenus locatifs entraîne une revalorisation du patrimoine immobilier – c'est même le loyer qui, multiplié par 20, sert le plus souvent à estimer la valeur vénale d'un bien, d'après Nicolas Lyon-Caen⁸¹⁶. Si les périodes d'expansion du marché immobilier augmentent mécaniquement les capacités financières des fabriques, et que leur situation de multipropriétaire les place alors potentiellement en position de force pour racheter de nouveaux immeubles, les périodes de spéculation immobilière, en revanche, donnent probablement plus de marge de manœuvres aux acteurs économiques plus agressifs, qui parviennent à dégager des bénéfices supérieurs en optimisant la gestion de leur parc, ce qui tendrait à réduire la capacité de rachat d'immeubles par les fabriques. La relation entre le niveau des loyers et les capacités de construction des fabriques est donc complexe.

⁸¹⁴ Pierre COUPERIE et Emmanuel LE ROY LADURIE, *art. cit.*, p. 1017, annonçaient une nouvelle étude où ils présenteraient la valeur-argent des loyers parisiens ; à ma connaissance, ils ne l'ont finalement pas réalisée.

⁸¹⁵ Anne-Marie SANKOVITCH, *The Church of Saint-Eustache in the Early French Renaissance*, *Architectura Moderna*, vol. 12, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 15-25

⁸¹⁶ Nicolas LYON-CAEN, « L'immobilier parisien... », *art. cit.*, pp. 60-66



Page précédente :

Graphe 26. Évolution des loyers parisiens moyens et chronologie de la construction des églises paroissiales, 1450-1700.

1. St-Séverin. 2. St-Germain-le-Vieux. 3. Ste-Croix-en-la-Cité. 4. St-Jacques-de-la-Boucherie. 5. St-Christophe. 6. Ste-Madeleine-en-la-Cité. 7. St-Germain-l'Auxerrois. 8. St-Paul. 9. St-Martin-des-Champs. 10. Ste-Opportune. 11. St-Étienne-du-Mont. 12. St-Gervais. 13. St-Sauveur. 14. St-Benoît-le-Bétourné. 15. St-Merry. 16. St-Hippolyte. 17. Ancienne St-Sulpice. 18. St-Jean-en-Grève. 19. St-Eustache. 20. Ste-Marguerite. 21. St-Jacques-du-Haut-Pas. 22. Nouvelle St-Sulpice. 23. St-Roch. 24. St-Nicolas-du-Chardonnet. 25. St-Louis-en-l'Île. 26. Chapelle axiale de St-Nicolas-des-Champs. 27. ...de St-Laurent. 28. ...de St-Médard.

Replacée dans la longue durée, la vague de reconstructions d'églises qui commence avec l'ouverture du chantier de St-Séverin en 1450 et se prolonge jusqu'à celle de St-Jean-en-Grève en 1505 apparaît – au-delà du besoin périodique de rénovation, qui reste le principal motif des travaux – comme une période économiquement très favorable pour les fabriques et leurs chantiers. Paris est reconquise sur les Anglais en 1436, et on peut considérer que vers 1450, la reprise économique est durablement acquise. Or de 1450 à 1520, les loyers doublent tranquillement, tandis que le salaire ouvrier s'effondre et atteint un plafond bas (signe, peut-être, d'un afflux de bras en provenance des campagnes alentour). Le blé, lui, est également à la hausse, mais d'une manière graduelle qui indique probablement davantage une expansion économique et démographique que des crises frumentaires : il n'y a donc visiblement pas de mur de cherté sur lequel les ambitions des fabriques viendraient se briser. Ensuite, jusqu'au début des années 1560, la croissance continue des loyers compense l'augmentation plus marquée du blé et le retour à la hausse des salaires ouvriers (qui est assez longue à se confirmer.) Ces conditions semblent être ce qui permet à la plupart des chantiers commencés dans la deuxième moitié du XV^e siècle ou au début du XVI^e de se terminer dans des délais raisonnables, surtout ceux des petites églises (surface totale au sol inférieure à 1500 m²), avant que ne commencent les difficultés des guerres civiles (même si les loyers semblent étrangement se mettre à grimper en flèche entre 1570 et 1585.)

Les années insurrectionnelles entre 1588 et 1594, avec en point d'orgue le siège de 1590, sont bien sûr une césure dans l'histoire économique parisienne : le blé explose et les loyers s'effondrent complètement. La reprise des loyers une fois la paix civile ramenée est en revanche extrêmement soutenue. Il est possible que le retour des élites ralliées à la monarchie ait pu faire monter les prix rapidement. Le blé et les salaires ouvriers se maintiennent eux aussi à un niveau élevé. On a l'impression que le passage à vide de 1588-1594 qui avait

interrompu le mouvement ascendant des années précédentes est immédiatement effacé et que, dès 1600, tous les indicateurs économiques atteignent un plateau supérieur.

Néanmoins, le constat qui s'impose est que ces années d'expansion, entre 1600 et 1630, ne voient pas le lancement de chantiers d'envergure de la part des fabriques, si ce n'est celui de Ste-Marguerite (1624), qui est d'abord une simple chapelle suburbaine St-Paul, puis celui de St-Jacques-du-Haut-Pas à son extrême fin (1630). Des projets importants trouvent certes leur achèvement : St-Étienne-du-Mont (commencé en 1492) et l'ancienne église St-Sulpice (v. 1500-1620), des chantiers de moyennes (entre 1500 et 3000 m²) ou grandes églises (plus de 3000 m²) débutés au tournant XV^e-XVI^e siècle qui n'avaient pas pu être terminés avant les guerres civiles, ainsi que St-Eustache (1532-1633), dont le démarrage tardif aurait également rendu la chose difficile. Tout au plus peut-on noter l'édification d'une chapelle axiale à St-Nicolas-des-Champs⁸¹⁷. Mais le propre des phases d'expansion est plus souvent de commencer que de finir. Bien sûr, la vague de travaux du siècle précédent a permis de dimensionner les infrastructures de manière à peu près suffisante dans la plupart des paroisses. Mais comme le montre la reprise d'un chantier d'envergure à St-Sulpice en 1646, seulement 26 ans après la fin des travaux de l'ancienne église, les fabriques étaient prêtes à relancer leurs activités édilitaires rapidement pour peu que la pression démographique se fasse sentir. Par ailleurs, au-delà du monde des fabriques, on construit des monuments religieux dans cette période-là. Les quelques exemples subsistants du premier baroque parisien – pour ne prendre que ceux-là – en témoignent : le chantier de St-Joseph-des-Carmes commence en 1613 (et s'achève dès 1625)⁸¹⁸ ; la chapelle du couvent de l'Oratoire (l'actuel Temple de l'Oratoire près du Louvre) est commencée en 1621 ; l'abbaye du Val-de-Grâce⁸¹⁹ en 1624 (même si les premiers bâtiments sont assez frustes et que l'église actuelle reçoit sa première pierre en 1645) ; Richelieu fait débiter la rénovation du collège de Sorbonne en 1627 (la chapelle, en raison des vicissitudes politiques est un peu postérieure)⁸²⁰ ; près du Temple, l'église Ste-Élisabeth-de-Hongrie⁸²¹, des franciscaines du tiers-ordre, est commencée en

⁸¹⁷ Qui semble être la seconde seulement à Paris, un siècle après celle de St-Gervais édifiée en 1517, voir Françoise HAMON, « La chapelle de la Vierge en l'église Saint-Roch à Paris », In: *Bulletin Monumental*, tome 128, n°3, année 1970, p. 229.

⁸¹⁸ Yannick NEXON, *Le chancelier Séguier (1588-1672). Ministre, dévot et mécène au Grand Siècle*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2015, p. 321. Voir également Jacques VANUXEM, *Saint-Joseph-des-Carmes*, Paris, Cerf, 1946.

⁸¹⁹ Voir Alexandre GADY, Claude MIGNOT, *Le Val de Grâce*, Paris, Éditions de l'Esplanade, 2019.

⁸²⁰ Voir Anne LE PAS DE SECHEVAL, « Le testament de Charles Le Brun : le sanctuaire de la chapelle de la Sorbonne, entre union des arts du dessin et inspiration romaine », *Bulletin monumental*, t. 179, n° 3, 2021, pp. 277-293.

⁸²¹ Voir Dominique SABOURDIN-PERRIN, *Les dames de Sainte-Élisabeth. Un couvent dans le Marais (1616-1692)*, Paris, L'Harmattan, 2014.

1628 ; l'année 1629 voit le début des travaux de Notre-Dame-des-Victoires, au profit des Augustins déchaussés. On peut également y ajouter les premiers remaniements de l'hôtel de Clagny pour accueillir l'abbaye Port-Royal de Paris⁸²² en 1626 (la chapelle n'est débutée qu'en 1646), et, si l'on pousse jusqu'en 1632, le commencement du monastère de la Visitation, rue St-Antoine (dont la chapelle est l'actuel temple du Marais.) N'oublions pas, du côté de l'infrastructure civile, le chantier de la Place des Vosges (jadis Royale) en 1605, de la Place Dauphine en 1607, ou du Palais du Luxembourg en 1615.

En comparaison, l'activité des fabriques semble très réduite entre 1600 et 1630. Pour trouver, au-delà de St-Jacques-du-Haut-Pas, un exemple d'église paroissiale rebâtie durant cette période, il faut aller jusqu'à Notre-Dame-des-Vertus, à Aubervilliers, dont la façade est de 1628. Peut-être l'inflation des revenus locatifs à Paris est-elle avant tout le fruit d'investissements spéculatifs (comme la très forte reprise des années 1600 pourrait le suggérer), ce qui ne placerait pas les fabriques en position de force pour entreprendre des chantiers. Par ailleurs, c'est surtout dans les faubourgs que la pression démographique devait alors se faire sentir. On a vu, dans la partie précédente, le cas de St-Sulpice au Faubourg-Saint-Germain, qu'il était question de scinder en trois paroisses différentes. Le chantier de Ste-Marguerite en 1624 résulte de l'accroissement démographique du Faubourg-Saint-Antoine, de même que celui de St-Jacques-du-Haut-Pas en 1630 au Faubourg-Saint-Jacques. Or les populations des faubourgs, la plupart du temps vaguement rattachées à des paroisses intramuros, dépendent davantage de chapelles suburbaines que les fabriques-mères n'ont pas forcément l'envie de doter au détriment de l'église paroissiale. Ainsi, après une longue lutte avec les paroisses-mères de St-Benoît, St-Médard et St-Hippolyte, c'est probablement l'influence de Gaston d'Orléans (qui posera la première pierre) et les dons d'un prêtre de St-Étienne-du-Mont et des Feuillants qui, en 1630, permettent le démarrage des travaux de St-Jacques-du-Haut-Pas⁸²³. En 1624, à Ste-Marguerite, l'initiative vient d'Antoine Fayet, curé de St-Paul, qui reçoit l'assentiment du roi et de l'archevêque pour fonder une nouvelle église extramuros, et se voit offrir un terrain à cet effet par le seigneur de Reuilly – sans que visiblement la chose passe par la fabrique. Au contraire, à la mort d'Antoine Fayet en 1634 les marguilliers, appuyés par le Parlement contestent – en vain – l'établissement d'un curé dans cette succursale, tout comme ils contesteront l'érection de Ste-Marguerite en paroisse en

⁸²² Voir Laurence PLAZENET, *Port-Royal*, Paris, Flammarion, 2012.

⁸²³ Joseph GRENTE, *Une paroisse à Paris sous l'ancien régime, Saint-Jacques-du-Haut-Pas*, Paris-Auteuil, Imprimerie des Orphelins-Apprentis, 1897, pp. 39-40.

1712⁸²⁴. Il s'agit donc d'une réalisation cléricale et aristocratique auquel la fabrique est opposée.

Après une baisse assez brusque en 1640, les loyers se remettent très vite, et jusqu'à la dégringolade vertigineuse de 1690, on assiste à un demi-siècle exceptionnel pour la rente immobilière parisienne. Les loyers atteignent en effet un niveau sans précédent, nettement supérieur au plateau de 1600-1630, et ce alors que les prix du blé retombent au niveau des années d'avant la guerre civile et que les salaires ouvriers entament un long effondrement. C'est peut-être la manne locative de ces années-là qui encourage des fabriques, pourtant assez mal dotées en immeubles, à se lancer dans des chantiers d'envergure. Les marguilliers de St-Sulpice, entraînés par le zèle peu comptable du curé Olier en 1646, pèchent par imprudence et font faillite dès 1678. St-Roch a beau avoir le soutien de l'archevêque et de la couronne (Louis XIV pose la première pierre en 1653, accompagné de sa mère Anne d'Autriche), les travaux subissent des interruptions faute de financement. Pour cause : en 1670, la fabrique de St-Roch ne possède que quatre immeubles (voir tableau 17) alors que le chantier est tout à fait imposant. En revanche, le chantier de St-Nicolas-du Chardonnet, débuté en 1656, a probablement pu bénéficier des hauts loyers des années 1640-1690, même si la composition de son patrimoine immobilier ne nous est, à ma connaissance, pas parvenu. Dans le cas de St-Louis-en-l'Île, même si la fabrique ne possède que deux immeubles, c'est le contexte de lotissement de l'Île-Saint-Louis qui doit porter les travaux. Ces deux églises sont ainsi terminées dans des délais raisonnables, respectivement en 1720 et 1735. Il est possible également que la fabrique de St-Jacques-du-Haut-Pas, avec ses dix immeubles, ait bénéficié de cette conjoncture pour terminer son chantier dès 1585.

L'influence des hauts loyers de la période 1640-1690 se remarque peut-être aussi à l'édification de chapelles axiales (généralement consacrées à Vierge) dans un certain nombre d'églises plus anciennes. Il s'agit certes de travaux moins imposants qu'une rénovation complète, mais on a vu que ces adjonctions permettaient de gagner de l'espace couvert dans une situation de forte densité. En 1640, en amont de la remontée générale des loyers, une chapelle axiale voit le jour à St-Eustache. Peu avant le projet d'une toute nouvelle église, la fabrique de l'ancienne St-Sulpice avait, en 1643, fait édifier une telle chapelle axiale, puis St-Étienne-du-Mont en 1661. Jules Hardouin-Mansart édifie une chapelle (désaxée) à St-Séverin en 1673, puis remanie le chœur de St-Paul en 1684, ce qui me semble également l'origine de

⁸²⁴ Christophe HENRY, Frédéric JIMÉNO, Dominique MASSOUNIE, « Note de visite de l'église Sainte-Marguerite. 36 rue Saint-Bernard – 75011 Paris », in Christophe HENRY, Laetitia PIERRE, *Peintures et décor du siècle des Lumières dans les églises parisiennes*, 2013 [en ligne], pp. 2-4.

la chapelle axiale visible sur le plan de l'église (voir I. B.) Saint-Benoît reçoit également une sorte de chapelle axiale en 1678, et St-Jacques-du-Haut-Pas, à peine terminée, en 1688.

Il est néanmoins possible que ce boom des revenus locatifs ait été en bonne partie spéculatif, et que ce soit une sorte de bulle que les difficultés de la fin du règne de Louis XIV soit venues crever en 1690. Ce qui frappe le plus, en effet, c'est que le marché ne se relève pas réellement avant 1760. Ces loyers déprimés vont de pair avec des prix modérés pour le blé et un salaire ouvrier qui, faute de compenser les dévaluations monétaires, n'en finit plus de descendre. Quoi qu'on puisse dire de la méthodologie de Couperie et Le Roy Ladurie, la baisse des loyers moyens est trop massive pour pouvoir être ignorée. Elle est confirmée par nos analyses indicielles des « filières de baux » à St-Jacques-de-la-Boucherie entre 1664 et 1700 : la baisse des loyers, non seulement en valeur or, mais *nominaux*, de manière constante et régulière sur plusieurs décennies, est tout à fait frappante pour une grande ville, fût-elle de l'époque moderne, de surcroît à une époque de dévaluations monétaires. On a réellement le sentiment qu'il ne s'agit pas d'une « anomalie » comme les économies modernes ont l'habitude d'en proposer, mais que les propriétaires baissent progressivement leurs loyers faute de trouver des locataires. Il se peut, en fait, que la démographie parisienne ait, si ce n'est complètement stagné, du moins été très peu dynamique de 1650 (abstraction faite de la Fronde) à 1750. Les reconstitutions de Jean-Noël Biraben et Didier Blanchet⁸²⁵, montrent ainsi que les baptêmes, mariages et enterrements des années 1720 (où leur série s'arrête malheureusement) sont au même niveau que ceux de 1660. C'est également à partir des années 1650 que le salaire ouvrier, qui avait globalement bien augmenté jusque-là malgré des fluctuations, commencent à sombrer continûment, comme si le secteur du bâtiment s'essouffait. Il est possible que l'accroissement démographique de Paris n'ait repris sur des bases fortes que vers 1750⁸²⁶, ce qui pourrait expliquer la stagnation des loyers entre ces deux dates.

Si l'origine de la stagnation des revenus locatifs est d'ordre démographique, alors il faut expliquer pourquoi, en l'absence de croissance de la population, les loyers ont pourtant atteint un pic entre 1660 et 1680. L'hypothèse que je propose est que ce boom ait été essentiellement spéculatif. Pourquoi précisément à ce moment-là ? Si l'on reprend les reconstitutions de Jean-Noël Biraben, il est clair que la population parisienne a connu une très forte augmentation de 1600 à 1650 (sans tenir compte de la Fronde.) On passe en effet d'à peu

⁸²⁵ Jean-Noël BIRABEN, Didier BLANCHET, « Essai sur le mouvement de la population de Paris et de ses environs depuis le XVI^e siècle », In: *Population*, 53^e année, n°1-2, 1998, « Population et histoire », pp. 232-233

⁸²⁶ Ce qui est aussi une hypothèse du site L'Atlas historique de Paris : <http://paris-atlas-historique.fr/8.html>.

près 10 000 baptêmes et 11 000-12 000 enterrements (c'est plus irrégulier) par an autour de 1600 à environ 17 000 et 22 000 respectivement autour de 1660 (pour éviter le pic de mortalité, très réel, lié à la Fronde.)⁸²⁷ En parallèle, on observe (graphe 19) une croissance quasi verticale du loyer-or moyen à partir du retour de la paix civile dans la deuxième moitié des années 1590. À partir des années 1610, la courbe recommence à osciller, ce qui n'est pas anormale pour une économie d'Ancien régime : toujours est-il qu'on a très clairement atteint un nouveau niveau-seuil par rapport au XVI^e siècle, que même la crise ponctuelle et violente autour de 1640 ne remet pas en cause. Il est donc assez probable que la forte croissance démographique de la première moitié du XVII^e avait eu des répercussions directes sur les revenus locatifs, et que les acteurs économiques capables d'acquérir du foncier se mirent à le considérer comme un investissement de choix. Ils durent poursuivre cette logique après la Fronde, en tablant, consciemment ou non, sur une poursuite de l'expansion démographique, qui cependant ne vint pas – il resterait à savoir pourquoi... Les prix du marché auraient ainsi été surévalués (il fallait rentabiliser les investissements consentis), et l'hyper-position de force des propriétaires aurait permis à cette situation de perdurer pendant une vingtaine d'années, avant que le marché locatif ne finisse par s'effondrer face à la pénurie de la demande. Ce narratif a l'avantage d'expliquer la brutalité de la baisse aux alentours de 1690, que la guerre de la Ligue d'Augsbourg ne justifie pas à elle seule (Paris n'est pas directement menacée.) L'année terrible arrive bien plus tard, en 1709 – suivie, pour enfoncer un peu plus les revenus locatifs, du Dixième en 1710. Donc l'effondrement de 1690 ressemble fort à celui de prix surévalués grâce à la position de force – quasi oligopolistique – des quelque 2% de propriétaires et à la nature même du marché locatif, avant que les locataires poussés à bout finissent par ne plus payer – ou que le milieu des propriétaires comprenne que le taux d'impayés⁸²⁸ correspondait à des tendances de fond, et que leur rente menaçait de se tarir. D'un coup, les prix du marché locatif finiraient donc par s'adapter à une stagnation démographique plus ancienne.

Quoi qu'il en soit, aucun chantier notable n'est entamé par les fabriques parisiennes durant ces années-là (ni aucun autre jusqu'à la Révolution.) Tout au plus une chapelle axiale est-elle édifiée à St-Laurent en 1712 et à St-Sauveur l'année suivante. Les travaux de St-Sulpice et de St-Roch traînent : ce sont des impositions locales (à St-Sulpice) et des loteries

⁸²⁷ Jean-Noël BIRABEN, Didier BLANCHET, *ibid.*

⁸²⁸ Pierre COUPERIE et Emmanuel LE ROY LADURIE, *art. cit.*, p. 1010, n. 1, annonçaient également la publication de la courbe des « deniers comptés non reçus », c'est-à-dire des impayés, malheureusement celle-ci n'a pas vu le jour, à ma connaissance.

(dans les deux cas) qui débloqueront les fonds nécessaires à l'achèvement des édifices, bien davantage que les revenus locatifs. Durant les années de crises, une des seules grandes réalisations religieuses à Paris, le Dôme des Invalides (construit entre 1676 et 1706), est royale – et d'ailleurs se trouve nettement en dehors des faubourgs à cette époque-là. Le marché a beau enfin retrouver des couleurs à partir de 1760 et jusqu'à la Révolution, rien n'est entrepris non plus par les fabriques durant ces trente années, si ce n'est la chapelle axiale de St-Médard. Le grand édifice religieux de la période, le Panthéon, dont les fondations commencent à être creusées en 1757 et qui est prévu à l'origine comme la nouvelle abbatale Ste-Geneviève, est lui aussi un projet royal.

En définitive, l'influence du niveau des revenus locatifs (si tant est que les chiffres de Couperie et Le Roy Ladurie permettent de les apprécier avec une certaine justesse, ce qui est probable sur la longue durée) sur les (re)constructions d'églises par les fabriques n'est bien sûr pas univoque, et intervient seulement après un certain nombre de facteurs plus immédiats (la pression démographique ressentie par les marguilliers sur l'infrastructure, la personnalité de tel ou tel curé.) Mais, sur la longue durée, elle permet en partie je pense de comprendre pourquoi les chantiers paroissiaux se lancent de manière si serrée entre 1450 et 1515 d'une part, et entre 1620 et 1660 d'autre part, pourquoi de tels hiatus existent entre les lancements de chantiers, et pourquoi certains avancent moins que d'autres. Il s'agit d'un cas d'étude du « développement monumental urbain » qui gagnerait à être comparé à d'autres exemples contemporains, mais aussi à d'autres moments de l'histoire.

La prestation de services funéraires

Comme on peut le voir en examinant les compte de St-Jacques-de-la-Boucherie (voir tableau 13), le second chapitre de recettes, comptant pour 15 à 19% du total, était constitué par le « casuel », c'est-à-dire l'ensemble des droits et honoraires en tous genres que la fabrique percevait de la part des particuliers pour l'organisation de mariages et de funérailles, mais aussi les aumônes, le fruit des quêtes, etc. Faute que la composition dudit casuel soit

mieux précisée, il est difficile de déterminer ce qui provenait des revenus liés à la célébration d'actes religieux et ce qui provenait de dons gratuits de la part des fidèles⁸²⁹.

J'ai choisi de me focaliser ici sur les revenus liés aux services funéraires. Ce qui nous intéresse n'est pas la signification anthropologique ou théologique des pratiques, mais leur plus ou moins grande importance économique, par ailleurs du point de vue de la fabrique davantage que du point de vue des familles. En plus de l'entretien des murs de l'église, le rôle de la fabrique était en effet de fournir des prestations funéraires généralement bon marché aux paroissiens. Pour employer une notion évidemment anachronique, il s'agissait presque d'une sorte de service public. Pour la fabrique, cette activité n'était pas essentiellement à but lucratif, car les prix de la plupart des diverses prestations visaient essentiellement, on va le voir, à compenser la détérioration des ustensiles liturgiques. Quand aux « bénéfiques » que pouvait dégager la fabrique dans le cas d'obsèques fastueuses pour les notables, ils étaient réinvestis dans l'« objet social », et finançaient notamment les funérailles de charité pour les pauvres.

Il faut essayer d'imaginer le décorum impressionnant que l'on pouvait déployer pour les messes d'intérêt particulier. Nous en avons une description précise pour la messe de requiem que les marguilliers décidèrent de faire célébrer à la mémoire de Marie de Médicis les 13 et 14 août 1642. Bien sûr, il s'agit d'un exemple extrême et exceptionnel, et peu de gens pouvaient se permettre une telle débauche de moyens pour leurs funérailles ou celles de leurs proches. Mais cela permet de se faire une idée des pratiques somptuaires de l'époque :

Dudict jour x aoust a esté arresté par lesdictz sieurs marguilliers que le service solemnel pour la deffunte Royne Marie de Médicis, Mère du Roy Loys treziesme à présent régnant, décédée en la Ville de Cologne en Allemagne, seroit célébré le jedy xiiii dudict moys à dix heures du matin. Et les vigiles le jour précédent. (Et qu'à cet effet) les serviteurs de l'Église se transporteroient ez maisons des parroissiens pour faire verbalement la semonce dudict service. Et les cloches de la grosse Sonnerie sonnée ; les grand et petit portail et le jubé tandus de deux lez [=draps] de drap noir, et pardessus d'un lé de velours, garny chacun de trois armoiriées, sans aucune tanture dans l'Église ; l'autel paré des beaux ornemens, la représentation [=effigie de cercueil en l'absence du corps] au milieu du Chœur, et dessus un tapiz de pied et drap noir couvert du beau poisle. À chacun des costés d'icelle, quatre chandelliers d'argent garnis de cierges d'une livre pièce ; audevant une crédence couverte d'un tapis noir, sur laquelle il y aura une croix d'argent doré sur son pied, et aux

⁸²⁹ Et par ailleurs, la catégorie de « casuel » empêche de distinguer les revenus liés aux mariages de ceux liés aux funérailles, comme le remarque Laurence CROQ, « Le dernier hommage. La comptabilité des frais funéraires et du deuil dans la société parisienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Histoire & mesure*, 2012/1 (Vol. XXVII), p. 167. Néanmoins, les grilles tarifaires font apparaître que les recettes des fabriques liées aux funérailles devaient être beaucoup plus importantes que celles liées aux mariages.

deux costés d'icelle, quatre chandelliers aussy d'argent doré, garnis des cierges de trois quartrons [= *trois quarts de livre, soit 375 g.*] pièces ; sur l'hautel, six grands chandelliers d'argent, garnis de cierges d'une livre pièce, avec les deux petitz chandelliers, donnez à l'œuvre par monsieur le curé, garnis de cierges de trois quartrons pièce. Un autre cierge d'une livre pour l'offrande, avec deux escus d'or, pain, et vin et des douzains [*pièces de 12 deniers*] pour les prestres ; tous lesdicts luminaires blancs, le tout à la charge et condition qu'après la fin du service, tous lesdicts luminaires et les escus d'or et douzains et l'offrande seront rendus à la fabrique.

Ce qui auroit esté ainsy exécutté lesdicts jours treize et quatorze dudict mois d'aoust, auquel service les quatre marguilliers ont assisté et pris scéance dans le Chœur au costé droit et à l'issue d'icelluy ont remercié la compagnie dedans la nef.⁸³⁰

Un curé de St-Séverin reçoit de la part de la fabrique, à sa mort en 1655, des funérailles qui, sans être aussi fastueuses, se veulent néanmoins honorables :

Le vendredy quinze du mois lesdits sieurs marguilliers feront dire un service solennel en ladite église, le chœur estant tendu de noir, la nef et les portes y aiant dix huit cierges sur le grand autel et quatre sur les balustres de l'autel et vingt-un autour du corps et dix en la Chapelle de notre Dame, le tout avec des chandeliers d'argent auquel service furent priez de la part desdits sieurs marguilliers tous les habitans de ladite paroisse par le solliciteur des affaires et les quatre bedeaux portans les billetz imprimez.⁸³¹

Tous les ustensiles liturgiques et autres consommables nécessaires pour ce genre de célébrations avaient bien sûr un coût et s'usaient. Les textiles notamment, comme ceux des parements⁸³². À St-Étienne-du-Mont, les marguilliers tentent de mettre à contribution les confréries pour leur entretien :

A esté aussy remonstré que les ornemens de velours noir qui servent pour les trespassez sont les plus nécessaires, et que de présent ceulx qui y servent sont tous rompus et deschirez. Quoy voyant, les marguilliers ont fait achepter du velours et autres estoffes pour en faire faire de neufz, à quoy faire on ja employé de quatre à cinq cents livres tournois. Sur quoy oy l'opinion des assistants a esté conclud que lesdits ornemens seront parachevez. Et pour que lesdits ornemens servent ordinairement

⁸³⁰ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 253-255, 10 août 1642. On remarque que pour cette occasion, les marguilliers prennent place dans le chœur avec les prêtres.

⁸³¹ LL924, St-Séverin, pp. 320-322, 4 janvier 1655. Les billets imprimés servent de faire-part de décès.

⁸³² Une délibération des Sts-Innocents permet de cerner en quoi les « parements » consistaient. On décide, en 1646, de faire réaliser un « parement noir » pour les messes de requiem car celui qu'on possède sert tellement qu'il est tout usé. Le parement se compose : de pentes, de parements d'autel, d'un soubassement (d'autel), de rideaux et de chasubles, tuniques et quatre chapes pour le célébrant – donc une certaine quantité de tissus. On décide aussi de faire tendre une chapelle de noir avec orfraie de satin blanc. Ceux qui voudront avoir l'usage de ces parements devront s'acquitter de 8 l.t. 10s. (LL758, Sts-Innocents, f. 101, 4 décembre 1646.)

aux services qu'on fait pour les confrères des confréries de ladite église, a esté advisé que les maistres desdites confréries seront mandez et leur sera remonstré les grans bastimens et affaires de ladite église et que s'ils ont aucuns deniers ils ayent à les bailler pour employer au payment desdits ornemens. Et aussi que suyvnt plusieurs délibérations cy devant faictes lesdits maistres de confréries seront tenuz de rappeler les marguilliers à l'auditions de leurs comptes.⁸³³

On voit que la tarification des prestations n'était pas à but lucratif. Un autre exemple : comme le nec plus ultra était de faire « sonner » son enterrement ou sa messe de requiem, les cloches faisaient également partie des artefacts susceptibles d'usure et dont le remplacement pouvait s'avérer coûteux. Ainsi, en 1628, il « *s'est trouvé par la plurallité des voix qu'il estoit nécessaire de faire ung timbre pour servir à ung orloge et six cloches...* » à St-Étienne-du-Mont. Après un rapide appel d'offre, on décide d'engager un artisan pour 1350 l.t.⁸³⁴, soit 10 années de travail d'un ouvrier parisien à ce moment-là⁸³⁵.

En réalité, cette pompe n'était pas spécifiquement catholique. À Londres, l'ostentation des processions funéraires s'est adaptée à la réforme anglicane sans changer fondamentalement⁸³⁶. Même à Genève, où le calvinisme se voulait particulièrement rigoriste, les pompes funèbres et l'ostentation réapparaissent dès le XVII^e siècle⁸³⁷. En Allemagne, la simplification des rites funéraires n'était pas toujours un objectif en soi des réformateurs⁸³⁸, et dans leurs testaments, les fidèles anglais continuaient de demander des rites et des prières⁸³⁹. Même en pays protestant au XVIII^e siècle, la consommation funéraire continuait de soutenir des circuits économiques suffisamment importants pour motiver des législations

⁸³³ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 125-126, 4 mars 1582

⁸³⁴ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 198, 2 janvier 1628

⁸³⁵ Micheline BAULANT, « Le salaire des ouvriers... », *art. cit.*, p. 483. 10 s.t./jour en 1629.

⁸³⁶ Dans les processions, on compense par exemple la disparition du clergé en augmentant le nombre de pauvres suivant le cortège (pratique répandue à Paris également.) Dans les deux villes, on fait également participer au cortège des orphelins de l'hôpital ou des œuvres de la paroisse, voir Vanessa HARDING, « Les vivants et les morts dans les métropoles de l'époque moderne », *Histoire, économie & société*, 2005/1 (24e année), pp. 89-107, (§25 en ligne). Voir également ID, *The Dead and the Living in Paris and London, 1500-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, conclusion. Sur les enfants de l'assistance dans les convois funéraires, voir également Laurence CROQ, « Le dernier hommage », *art. cit.*, p. 173.

⁸³⁷ Max ENGAMMARE, « L'inhumation de Calvin et des pasteurs genevois de 1540 à 1620. Un dépouillement très prophétique et une pompe funèbre protestante qui se met en place », in Jean BALSAMO (éd.), *Les funérailles à la Renaissance*, actes du XII^e colloque de la Société Française d'étude du Seizième siècle tenu à Bar-le-Duc les 2-5 décembre 1999, Genève, Librairie Droz, 2002, pp. 271-294

⁸³⁸ Craig M. KOSLOFSKY, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700*, London, Macmillan, 2000, p. 92 : « Lutheran reformers were horrified that the simple disposal of the dead, without processions, song or the ministrations of the clergy, was somehow the result of their doctrines »

⁸³⁹ Lorraine C. ATTREED, « Preparation for Death in Sixteenth Century Northern England », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, no. 3, 1982, pp. 37-66.

économiques⁸⁴⁰. Inversement, en pays catholiques, certains défunts, issus notamment de la robe, exprimaient dans leur testament un désir de modestie et de discrétion que l'on peut rapprocher des comportements de certains milieux austères au sein du protestantisme⁸⁴¹. À Paris, à Londres⁸⁴² comme à Naples⁸⁴³, et probablement partout, les obsèques des indigents étaient gratuites.

À Paris, les paroisses n'étaient qu'un genre de prestataires de services funéraires parmi d'autres, avec les jurés-crieurs et les couvents. Les jurés-crieurs de corps et vins de Paris, une corporation érigée en 1415 et comportant 24 membres sous Louis XIV puis 30 à la Révolution, « criaient » toutes sortes de choses pour les faire connaître au public (le vin, les enfants disparus et les chiens perdus) mais surtout les décès⁸⁴⁴. À ce titre, ils détenaient un privilège pour exercer l'activité de pompes funèbres, ce qui leur fut confirmé dans l'ordonnance de décembre 1672 sur la juridiction du prévôt des marchands et des échevins parisiens⁸⁴⁵. Les jurés-crieurs – qui à notre époque publiaient les décès moins par cri que par carton et billets – fournissaient tous les ustensiles funéraires hormis ceux qui étaient proprement liturgiques. L'incertitude qui en résultait par exemple pour le poêle qui couvrait le cercueil était parfois source de conflit avec les marguilliers⁸⁴⁶.

Mais au-delà du cas précis du poêle, il ne me semble pas que les fabriques aient réellement été en concurrence avec les jurés crieurs, car les sommes consacrées à ceux-ci par les défunts et leurs familles ne l'étaient pas au détriment de la fabrique. Par exemple, les frais

⁸⁴⁰ D'après Julian LITTEN, « The Funeral Trade in Hanoverian England 1714-1760 », in Peter C. JUPP, Glennys HOWARTH (eds.), *The Changing Face of Death. Historical Accounts of Death and Disposal*, London, Palgrave Macmillan, 1997, p. 48 : le parlement prenait tant en considération la réalité économique des rites funéraires qu'il vota en 1678, probablement sous l'influence du lobby de la laine, un *Act for Burying in Woollen* afin de « réduire les importations de lin depuis l'outre-mer et d'encourager les manufactures de laine et de papier du Royaume ». Les contrevenants encouraient une amende de 5£ partagée à parts égales entre le dénonciateur et les pauvres (de la paroisse probablement).

⁸⁴¹ Laurence CROQ, « Le dernier hommage », *art. cit.*, pp. 175-176

⁸⁴² Vanessa HARDING, « Les vivants et les morts... », *art. cit.*, §26

⁸⁴³ Diego CARNEVALE, « Le prix de la foi. Économie des services religieux dans une ville de l'époque moderne (Naples, XVII^e-XVIII^e siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 129-1 | 2017, §25

⁸⁴⁴ Maxime DU CAMP, « Les cimetières de Paris », *Revue des Deux Mondes* (1829-1971) 15 avril 1874-3, Vol. 2, No. 4 (15 avril 1874), p. 813

⁸⁴⁵ *Ordonnance de Louis XIV, roy de France et de Navarre, concernant la juridiction des prévost des marchands et eschevins de la ville de Paris : du mois de décembre 1672* [éd. 1833, disponible sur Gallica], pp. 67-69. L'ordonnance évoque une grille tarifaire affichée au Greffe de la Ville, mais à ma connaissance il n'a pas été retrouvé (les prix étaient certainement évolutifs.)

⁸⁴⁶ Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *La mort, l'Église et l'État. Recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fernand Lanore, 1977, pp. 74-77

de l'enterrement de Jeanne Bourgeois, femme de Nicolas Goujon, à St-Germain-l'Auxerrois en 1690, comportent, pour les jurés-crieurs : 103, 95 l.t. (32%), pour le curé et les 35 prêtres : 31,95 l.t., pour la fabrique : 42,5 l.t. (13%) et pour 200 messes : 150 l.t. Une autre inhumation en 1690 à St-Sulpice consacre, pour les jurés-crieurs : 33,75 l.t. 5 (38%), pour le curé et 24 prêtres : 24,2 l.t., pour 6 messes : 4,5 l.t. et pour la fabrique : 27 l.t. (30%)⁸⁴⁷. Les obsèques d'un maître doreur sur métaux, en 1709, comportent 28 l.t. pour la paroisse (62%), 7,5 l.t. pour la bière, le poêle et le fossoyeur, 5 l.t. au juré crieur (11%), 2,8 l.t. à l'imprimeur pour l'impression des billets et 1,8 l.t. au clerc de la communauté des doreurs pour le port des billets⁸⁴⁸. Il semble donc que les dépenses consacrées aux jurés-crieurs, qui augmentent avec le coût total, ne se fassent pas au détriment de la fabrique, et qu'elles concernent surtout les enterrements les plus aisés. Les sommes consenties par les défunts et leur famille au bénéfice de la fabrique, dont la part dans le total tend à diminuer à mesure que celui-ci augmente, représentent donc une sorte de dépense-socle. S'il y avait des institutions qui concurrençaient les fabriques, c'étaient surtout les couvents⁸⁴⁹, et dans une moindre mesure les confréries⁸⁵⁰.

Même du point de vue du rôle du clergé dans l'économie funéraire, la différence n'était pas forcément très marquée entre catholicisme et protestantisme. À propos de ses revenus, un pasteur londonien confessait en 1638 : « Je puis dire que si les gens ne mourraient pas, je ne pourrais pas vivre... »⁸⁵¹ On va voir dans les chapitres suivants que les prêtres parisiens et napolitains auraient pu en dire de même – et que, plus généralement, tous les clercs urbains dans l'Europe d'Ancien régime vivaient probablement d'une sorte de rente (plus ou moins importante) sur la mort⁸⁵². En revanche, c'est la délimitation des monopoles des différents acteurs de l'économie funéraire qui pouvait différer – ainsi, bien sûr, que leurs

⁸⁴⁷ *id.*, p. 71.

⁸⁴⁸ Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », *art. cit.*, p. 179

⁸⁴⁹ Les familles nobles s'attachaient souvent à un couvent en y entretenant une chapelle. Les laïques connus pour être inhumés dans les couvents sont essentiellement des nobles, mais il est fort possible que ce soient les seuls dont l'*Épitaphier du Vieux Paris* ait relevé la trace et qu'il y ait en réalité eu un certain nombre de bourgeois, voir Emmanuelle DU BOUËTIEZ DE KERORGUEN, « Les pratiques funéraires au couvent et monastère de l'Ave Maria de Paris de la fin du Moyen-Âge à l'époque moderne / Burial customs at the convent and monastery of the Ave Maria in Paris from the end of the Middle Ages to the modern period », In: *Revue archéologique du Centre de la France*, tome 35, 1996, p. 160. D'après les recherches en cours de Jean-Benoît POULLE (que je remercie pour cette information) sur les parlementaires parisiens et la réforme catholique, il semble néanmoins que ceux-ci aient été plus fortement attachés à leur paroisse qu'à des couvents particuliers.

⁸⁵⁰ Voir ci-dessus. Mais comme elles pratiquaient leurs activités dans des chapelles d'églises paroissiales, elles en étaient rarement complètement indépendantes.

⁸⁵¹ T.C. DALE (ed.), *The Inhabitants of London in 1638*, London, 1931, p. 224, cité dans Vanessa HARDING, « Les vivants et les morts... », *art. cit.*, §11.

⁸⁵² D'après des recherches en cours du Pr. Diego CARNEVALE (que je remercie pour cette information), la nature des revenus des prêtres londoniens et napolitains était fort semblable.

profits – selon des lignes indépendantes des clivages confessionnels. À Londres, comme à Paris, la fabrique paroissiale (*vestry*) et ses marguilliers (*churchwardens*) étaient des acteurs centraux à côté (voire entre) les compagnies de croque-morts laïques (*heralds* à Londres, jurés-crieurs de corps et de vins à Paris) et le clergé (pareillement hiérarchisé entre curés, vicaires, simples prêtres ou pasteurs, etc.⁸⁵³) À Naples, les fabriques (*mastrie*) existaient, mais elles ne jouaient vraisemblablement aucun rôle (ou au mieux très réduit) dans l'économie funéraire, entièrement contrôlée d'une part par les compagnies de croque-morts (*beccamorti*) et d'autre part par le clergé, qui était constitué des curés et surtout d'un groupe original, des clercs d'ordres mineurs appelés *fratanzari* et censés assister les curés dans leurs attributions funéraires⁸⁵⁴.

La plupart des services rendus par les fabriques parisiennes dans le cadre des célébrations rituelles étaient tarifés selon une grille précise – séparément de ce qui revenait aux ecclésiastiques (voir chapitres suivants.) Une délibération de 1582 à Ste-Opportune fait bien comprendre pourquoi il était nécessaire de faire payer aux paroissiens l'usage des ornements et ustensiles liturgiques (dont il y avait peu à Ste-Opportune, par ailleurs). Avant cette date, ces prestations semblent avoir été gratuites, ce qui est étonnant au vu des difficultés financières que les marguilliers rappellent constamment dans cette paroisse. Une explication possible est que, comme il s'agissait d'une toute petite paroisse, les paroissiens se soient bien connus et que la gratuité et la « bonne franquette » aient été la règle jusque-là – au contraire de paroisses plus riches et plus étendues où l'on avait moins de scrupules à faire payer des coparoissiens que l'on connaissait moins. En 1582 néanmoins, ce n'était manifestement plus tenable. Voici les tarifs sur lesquels on s'accorde :

⁸⁵³ À Paris, les prêtres « habitués » apparaissent de fait comme des employés de la fabrique (voir chapitre suivant.) J'ignore si c'était le cas à Londres.

⁸⁵⁴ Voir Diego CARNEVALE, *L'affare dei morti, Mercato funerario, politica e gestione della sepoltura a Napoli (s. XVII-XIX)*, Rome, École Française de Rome, 2014.

Prestation	Tarif (l.t.)	J.T.O. (0,6 l.t./jour)
La croix, le bénitier et le chandelier d'argent pour les convois funéraires et les services	0,75	1,25
Les beaux ornements pour les services	1	1,7
Les « <i>moindres ornements</i> »	0,5	0,8
Le poêle pour les convois funèbres	0,25	0,4
Le poêle de (veille ?)	0,75	1,25
Le poêle des enfants	0,5	0,8
Les « <i>beaux paremens quand quelcuns espouzent</i> »	1,25	2,1
Les moindres parements de mariage	0,5	0,8
Les orgues aux mariages	0,5	0,8
Les ornements qui servent à un « <i>service de dévotion</i> »	0,5	0,8

Tableau 27. Tarifs de la fabrique de Ste-Opportune en 1582

D'après LL875, Ste-Opportune, f. 10-11

On fait aussi payer la confrérie qui s'en servait gratuitement jusqu'ici⁸⁵⁵. Toujours est-il que ces tarifs restaient modérés et accessibles à la plupart des gens – il est vrai que les ornements de Ste-Opportune n'étaient vraisemblablement ni très variés ni de la première fraîcheur. Le même phénomène de relèvement des tarifs intervint dans la petite paroisse des Sts-Innocents plus d'un demi-siècle plus tard, en 1644, en vertu de la même logique. Les marguilliers font remarquer que les droits demandés pour la sonnerie, le passement (un parement galonné) et l'argenterie sont modiques et ne compensent pas la détérioration de ces objets. On remonte donc les prix : 12 l.t. (16 J.T.O.⁸⁵⁶) pour les « grands services » de messe tout compris, 7 l.t. (9,5 J.T.O.) pour les moyens services sans sonnerie et 4 l.t. (5,5 J.T.O.) sans sonnerie ni argenterie, 20 s.t. (1,33 J.T.O.) pour les petits services et 10 s.t. (0,66 J.T.O.) pour les messes de requiem⁸⁵⁷. Sommes encore une fois tout à fait raisonnables dans cette autre micro-paroisse des Halles.

En 1637, on décida à St-Séverin de faire imprimer et graver sur une table mise « *en lieu éminent* » les règlements touchant les « *taxes* » de la fabrique sur les convois, services, mariages, quêtes, fondations et autres offices qu'elle réalisait⁸⁵⁸. Il s'agissait certes d'éviter

⁸⁵⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 10-11, 26 décembre 1582.

⁸⁵⁶ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 15 s.t./jour en 1644.

⁸⁵⁷ LL758, Sts-Innocents, f. 97, 19 septembre 1644

⁸⁵⁸ LL924, St-Séverin, p. 159, 19 avril 1637

les contestations, mais peut-être aussi de protéger le consommateur mal informé de comportements malhonnêtes de la part d'employés de la fabrique. Ces tarifs, décidés en 1636⁸⁵⁹, furent été promulgués de nouveau, de manière plus officielle, le 19 avril 1637, puis reproduits dans le martyrologe imprimé la même année. Il est possible de les comparer avec la grille tarifaire précédente, datant de 1629. Même si toutes les prestations ne sont pas comparables entre ces deux dates (la fourniture liturgique était renouvelée périodiquement), un certain nombre d'entre elles avaient conservé un prix plus ou moins coutumier. La conséquence était que, du fait de l'augmentation du pouvoir d'achat ouvrier (qui n'était d'ailleurs pas définitive⁸⁶⁰), le prix « réel » se dépréciait. Quant aux ornements dont le prix nominal est modifié, c'est à la baisse : le « *beau poêle à larmes d'argent* » subit ainsi une réduction de 52% en pouvoir d'achat réel, tandis que les parements de mariage deviennent gratuits – ce « geste » devait avoir été rendu possible par la bonne santé financière de la fabrique.

1629			1637			Évolution en J.T.O.
Prestation	Tarif (lt.)	J.T.O. (0,5 lt.)	Prestation	lt.	J.T.O. (0,65 lt.)	
Beau poêle à larmes d'argent	12	24	Poêle de velours à larmes d'argent	7,5	11,5	-52%
			...et les parements de velours noir qui vont avec	6	9,2	
Le beau poêle	3	6				
			Moyen poêle de velours noir	4,5	6,9	
			Autres parements noirs	4,5	6,9	
			Poêle noir commun	1,5	2,3	

⁸⁵⁹ LL924, St-Séverin, p. 141-142, 1636

⁸⁶⁰ Voir Micheline BAULANT, *loc. cit.* L'augmentation du salaire ouvrier n'est pas très sensible entre 1629 (10 s.t./jour) et 1637 (12 s.t.) Mais l'inertie des prestations funéraires semble encore plus fort que celui du salaire ouvrier (lui-même assez inerte à l'époque moderne) et il est probable que celles-ci n'aient pas été réévaluées avant plusieurs décennies à St-Séverin.

Beau poêle blanc	6	12	Poêle de satin blanc en broderie d'or	6	9,2	-23%
Chapes avec orfroys d'argent et beaux parements	6	12	...et les parements blancs qui vont avec	6	9,2	-23%
Parements de tripe, pentes, chapes et chasuble garnis de satin blanc	3	6				
			Moyen poêle de damas blanc garni de passements d'or	4,5	6,9	
			Autres parements de damas blanc	4,5	6,9	
			Petit poêle de damas blanc servant aux enfants	1,5	2,3	
Argenterie	3	6	Argenterie des convois et services	3	4,6	-23%
...dont pour le clerc de l'œuvre	1	2				
			Pour les parements de chaque chapelle particulière aux convois et services	0,75	1,2	
Parements pour les bouts de l'an	6	12	<i>Si bout de l'an</i>	1/3 de ce que dessus		
Autel garni de pentes blanches pour les mariages	3	6	Parements ordinaires pour les mariages	0		-100%
Pentes d'autel blanches de mariage pour les enfants d'anciens marguilliers et employés de l'œuvre	0 ⁸⁶¹		Parements pour mariages des marguilliers, de leurs femmes et de leurs enfants	0		

⁸⁶¹ Seulement le salaire du clerc de l'œuvre.

			Parements particuliers pour l'autel ou chapelle ND pour mariages	3	4,6	
			Parements des autres chapelles pour mariages	à vol.		
			Chasubles, tuniques et chapes	0 ⁸⁶²		
			Prêt des ornements à d'autres églises ⁸⁶³	133% de ce que dessus		
			Grosse sonnerie	6	9,2	
			...dont au sonneur	2	3,1	
			Moyenne sonnerie	4	6,2	
			...dont au sonneur	1,5	2,3	
			Petite sonnerie	3	4,6	
			...dont au sonneur	1	1,5	
Ouverture de terre dans l'église : adultes	5	10	Ouverture de terre dans l'église adulte	5	7,7	-23%
...enfants	2,5	5	... enfant	2,5	3,8	-24%
			...dans le chœur (dont ½ pour le curé et ½ pour la fabrique)	Le double		
Ouverture de terre sous les charniers : adultes	2,5	5	Ouverture de terre sous les charniers adulte	2,5	3,8	-24%
...enfants	1,25	2,5	...enfants	1,25	1,9	-24%

⁸⁶² Compris avec les parements.

⁸⁶³ Certaines petites fabriques manquaient d'ornements. À Ste-Croix-en-la-Cité par exemple, on décide en 1631 de faire des parements noirs pour les enterrements, parce qu'on a été obligé d'en emprunter aux paroisses voisines (LL700, Ste-Croix-en-la-Cité, f. 36, 27 août 1631.)

		Au fossoyeur pour fosse adulte dans l'église ou sous les charniers	2	3,1	
		...enfant	1	1,5	
		...si tombe à lever	2,5	3,8	
		...dans le cimetière	0,8	1,2	
		...pour les prisonniers, domestiques et pauvres	0,4	0,6	
		Bières > 6 pieds	4	6,2	
		...de 4 à 6 pieds	3	4,6	
		...< 4 pieds	2	3,1	
		Port du poêle, croix, bénitier, chandelier, descente du corps dans le logis ou l'église, port d'escabelle par le fossoyeur	0 ⁸⁶⁴		
Petit poêle de tripe, croix, chandelier de cuivre et ouverture de terre dans le cimetière pour les pauvres	0	Funérailles des prisonniers du petit Châtelet, pauvres honteux, domestiques, prêtres habitués, marguilliers, employés de l'église, leurs femmes et enfants	0 ⁸⁶⁵		

Tableau 28. Évolution des tarifs de la fabrique à St-Séverin entre 1629 et 1637
D'après LL924, St-Séverin, pp. 113-114, 5 mars 1629 et LL938 bis, pp. 160-162, 1637

Comme à Ste-Opportune ou aux Sts-Innocents, cette grille tarifaire comportait des prix accessibles aux gens modestes. Pour un enterrement bon marché, avec le « poêle noir

⁸⁶⁴ Compris avec les droits ci-dessus.

⁸⁶⁵ Ou seulement salaires du sonneur et du fossoyeur.

commun » (1,5 l.t.), les « autres parements noirs » (4,5 l.t.), l'argenterie (3 l.t.), une bière d'adulte (4 l.t.) et la commission du fossoyeur pour l'enterrement dans le cimetière (0,8 l.t.), on en arrivait à 13,8 l.t. Ajoutons 5 l.t. pour le curé et le célébrant (voir chapitre suivant)⁸⁶⁶, 1 l.t. ou 2 pour le juré-crieur qui vient lever le corps, passons-nous de billets, on atteignait à peine les 20 l.t., soit 31 J.T.O. en 1637. Ce gros mois de travail n'était pas une somme négligeable, certes, mais il est du même ordre de grandeur que ce qu'il faut déboursier de nos jours pour un enterrement simple. D'autant que, vu l'inertie des tarifs, on pouvait espérer qu'avec la (légère) augmentation du salaire ouvrier et la (nette) dévaluation de la livre, le prix réel tende à diminuer durant les décennies suivantes. Les fabriques se souciaient donc vraisemblablement de maintenir suffisamment bas les prix de certaines prestations pour que les classes populaires, c'est-à-dire les gens modestes sans être misérables et qui pouvaient compter sur de la famille, puissent se payer un enterrement sans recourir tarif de charité accordé aux pauvres honteux et aux domestiques⁸⁶⁷. D'ailleurs, il était sûrement plus rentable pour la fabrique de rendre accessibles des obsèques modestes que de devoir financer de nombreuses funérailles de charité à force de maintenir des tarifs trop élevés. Ensuite, les prestations fournies par la fabrique étaient rarement compressibles : il fallait bien acheter les bières, faire réparer les ornements, rétribuer les efforts et les risques pris par le fossoyeur⁸⁶⁸, etc. Les ecclésiastiques, en revanche, pouvaient faire monter l'addition pour des prestations qui consommaient peu d'un point de vue matériel, et étaient donc largement compressibles. Enfin, le tarif du bout de l'an – la messe anniversaire de la mort du défunt – était le tiers de

⁸⁶⁶ Cette dépense est difficile à évaluer avant le tarif de 1693, et devait varier selon les paroisses. Je donne ici une estimation basée sur le tarif des ecclésiastiques de St-Josse en 1680 (voir chapitre suivant.) Par ailleurs, on voit que l'enterrement du maître doreur sur métaux évoqué par Laurence Croq en 1709 ne comportait apparemment rien pour les prêtres, donc il est possible que cette somme ait été très faible voire nulle dans les enterrements modestes.

⁸⁶⁷ Il est vrai qu'à St-Séverin, il aurait été difficile d'arriver à seulement une dizaine de livres, comme on le voit dans certains inventaires après décès parisiens à partir de 1750, voir Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », pp. 179-181. Avec la dévaluation de la livre, ces sommes étaient alors tout à fait modiques. Mais l'échantillon d'inventaires qui laisse penser que, pour ne pas être obligé de recourir aux obsèques de charité, il fallait compter avant 1726 au moins 50 l.t., est manifestement trop faible : 12 marchands non notables (en fait plutôt riches, car ils laissent au moins 128 l.t., une somme correspondant encore à 160 J.T.O. en 1726) et seulement 6 artisans (qui laissent au moins 62,5 l.t.) Les deux cas d'obsèques à 45 et 48 l.t. relevés par Laurence Croq (p. 179), tous deux en 1709, concernent tout de même des maîtres, c'est-à-dire plutôt la couche supérieure des classes populaires ou la couche inférieure de la « classe moyenne. » Celui des deux dont les dépenses sont détaillées fait ainsi des frais, peut-être en partie dispensables, de juré-crieur et de billets. Il est donc probable, comme l'avance Laurence Croq, que la détection d'obsèques très modestes seulement pour le XVIII^e siècle soit d'abord due à un effet de sources.

⁸⁶⁸ À Paris, on parlait laconiquement des « peines du fossoyeur », mais il ne faut pas oublier le risque sanitaire auquel il se trouvait quotidiennement exposé (voir ci-dessous). À Naples, on parlait parfois d' « *il pericolo, e la fatica, che fa il Beccamorto* » (ASN, S. Chiara, provvisioni, II serie, n. 171, « Tariffa delli deritti », cité dans Diego CARNEVALE, *L'affare dei morti, op. cit.*, p. 94.)

celui de la messe de funérailles, une incitation claire⁸⁶⁹ à rendre cette commémoration minimale à un proche⁸⁷⁰. C'était peut-être une manière de donner du travail aux prêtres habitués.

Que pouvaient, en revanche, rapporter les obsèques des gens plus aisés aux fabriques ? La chose difficile à déterminer, car les tarifs varient entre paroisses, en fonction des périodes, tandis que les choix individuels et familiaux sont multiples. Néanmoins, à la lecture des différents tarifs, il est souvent implicite que les riches étaient censés consommer plus généreusement afin de contribuer au budget paroissial, abstraction faite souvent des préférences personnelles. L'exemple de Jeanne Bourgeois, veuve de Nicolas Goujon, déjà cité, permet de se rendre compte que les gens qui en avaient les moyens devaient se sentir obligés de contribuer au budget de la fabrique par leurs dépenses funéraires. Le premier mari de Jeanne Bourgeois, Claude Robillarde, n'était que maître plombier-fontainier, tandis que son second mari, Nicolas Goujon, était officier du frère du roi⁸⁷¹. Son second mariage l'avait donc probablement fait passer du bas au haut de la « classe moyenne », sans qu'elle appartienne à un milieu fortuné ou notable non plus. Sur un total de 328,4 l.t. (438 J.T.O. en 1690⁸⁷², une somme tout de même rondelette pour une veuve) pour ses obsèques, elle consacrait 42,5 l.t. à des prestations funéraires fournies par la fabrique, nettement plus dans l'absolu que la vingtaine de livres mentionnés pour l'enterrement de 1690 à St-Sulpice (27 l.t. sur un total de 89,45 l.t.) ou celui du doreur sur métaux de 1709 (28 l.t. sur 45,1 l.t., voir ci-dessus). Par ailleurs, Jeanne Bourgeois contribuait à faire vivre les prêtres de sa paroisse en achetant pour 150 l.t. de messes à dire à son intention.

Il est vrai que la modération funéraire pouvait – et peut toujours – constituer une pratique de distinction. Mais les prestations les plus souvent refusées par les gens aisés qui désiraient des funérailles modestes étaient les tentures, les billets et les cloches⁸⁷³. Seules ces dernières étaient fournies par la fabrique. Même si les fabriques parisiennes n'affichaient pas explicitement de classes de tarifs socialement différenciées, à la différence de ce qui se passait

⁸⁶⁹ À St-Josse et à St-Jacques-de-la-Boucherie, le tarif des prestations pour les bouts de l'an était seulement la moitié de celles de la messe de funérailles, voir tableau 22 et 23.

⁸⁷⁰ Pierre CHAUNU, *op. cit.*, p. 411, a comptabilisé les nombreux demandeurs de bout de l'an parmi les demandeurs de messes. Si les gens ou les familles qui faisaient dire un certain nombre de messes finançaient la fabrique, ceux qui ne faisaient dire qu'un bout de l'an profitaient en revanche d'une sorte de « tarif social » proposé par celle-ci.

⁸⁷¹ D'après le testament de Jeanne Bourgeois, AN MC/ET/LIII/102, 11 janvier 1690, étude de Claude Ogier.

⁸⁷² Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 15 s.t./jour en 1690.

⁸⁷³ Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », pp. 174-175

en province⁸⁷⁴, des « classes de prestations » transparaisent néanmoins à la lecture de la plupart des tarifs. Ceux de St-Séverin (tableau 21) proposent encore des ornements qui sont présentés d'après leurs caractéristiques esthétiques, leur matière, etc., mais ils sont de fait hiérarchisés par leur prix, et une famille riche devait facilement passer pour chic si elle ne louait pas les plus chers. Cela dit, le fait que « *poille de velours à larmes d'argent* » soit passé de 12 à 7,5 l.t. en 1629 laisse penser qu'il n'était pas très populaire : si les riches avaient été « socialement obligés » d'en faire usage, on ne voit pas trop le sens de baisser son prix. Ou alors il s'agissait d'un « geste » de la part d'une fabrique déjà prospère à l'égard des « classes moyennes » de la paroisse, pour qui les 12 l.t. dudit poêle étaient un peu excessives.

En revanche, l'existence de classes de tarifs implicites est plus nette à Ste-Opportune (tableau 20) où les « belles » fournitures liturgiques sont le plus souvent distinguées des « communes », sans description particularisée. Idem dans la petite paroisse de St-Josse en 1680 (tableau 22) où les parements et argenterie « *pour l'ordinaire* » (8 l.t.) sont distingués des mêmes objets « *pour le plus* » (10 l.t.), et où les deux poêles ne sont distingués que par leur prix. Mais c'est à travers les tarifs de 1669 à St-Jacques-de-la-Boucherie (tableau 23) que des classes de tarifs implicites, au nombre de trois, se dessinent le mieux : il y a les « beaux » parements (12 l.t.), les « moyens » (8 l.t.) et les « petits » (3 l.t.), de même que « *le plus beau poêle* » (6 l.t.), le « moyen » (4 l.t.) et le « petit » (2 l.t.) – sans parler, comme ailleurs, des trois gammes de sonneries. C'étaient assez clairement les « consommations sociales » suggérées, respectivement, aux gens aisés, aux « classes moyennes » et aux « classes populaires ». Pour un enterrement minimaliste à St-Jacques-de-la-Boucherie, on pouvait s'en sortir à 14 l.t. (17,5 J.T.O. en 1669) dues à la fabrique (peut-être 20 l.t. en tout, en rajoutant 5 l.t. pour les prêtres et 3 l.t. pour la levée de corps par un juré-crieur, soit 25 J.T.O.) Pour un enterrement grand luxe (avec inhumation dans le chœur, tout « beau », etc.), compter en revanche au moins 89 l.t. (environ 111 J.T.O.), et 25 l.t. (31 J.T.O.) pour un bout de l'an du même acabit. C'était encore loin du niveau de consommation total des gens aisés pour leurs obsèques. Entre 1671 et 1726, les 12 marchands non notables dont les inventaires ont été dépouillés par Laurence Croq dépensaient en moyenne 494 l.t.⁸⁷⁵ pour leurs obsèques, les 6 artisans 146 l.t. en moyenne, les 7 notables 736 l.t. en moyenne, les 4 *homines novi*

⁸⁷⁴ *id.*, p. 172

⁸⁷⁵ La forte dévaluation de la livre entre ces deux dates rend néanmoins difficile de considérer la période comme homogène.

(banquiers, secrétaires du roi et gros financiers) 782 l.t. en moyenne⁸⁷⁶. Et s'il est vrai que la robe se distinguait par sa sous-consommation funéraire⁸⁷⁷, elle rognait plus probablement sur les frais de jurés-crieurs et compensait certainement, dans ses transferts post-mortem à la fabrique par ses demandes de nombreuses messes, ses fondations ou ses dons gratuits.

Prestation	Tarif (l.t.)	J.T.O.
Parements et argenterie (8 chandeliers, croix et bénitier) « pour l'ordinaire »	8	10
... « pour le plus »	10	12,5
Chaque chandelier supplémentaire	0,5	0,625
Poêle de velours 1	4	5
Poêle de velours 2	5	6,25
Ouverture de terre – crypte ⁸⁷⁸	18	22,5
Ouverture de terre – église ⁸⁷⁹	50	62,5
Petite sonnerie	3	3,75
Moyenne sonnerie	6	7,5
Grosse sonnerie	8	10
« Pour les peines du clerc » de l'œuvre	au moins 1	
Pour les autres	2 ou à volonté	

Tableau 29. Tarifs funéraires de la fabrique à St-Josse, vers 1680 (LL806, f. 340)

Prestation	Tarif (l.t.)	J.T.O.	Tarif 1682 (l.t.)
Parements communs mariage	Gratuit ⁸⁸⁰		
Beaux parements mariage	4	5	
Chaise sermon – tarif paroissien	0,0625	0,05	
– non-paroissien ⁸⁸¹	0,125	0,16	
Enterrements			
Grosse sonnerie (6 cloches)	15	18,8	

⁸⁷⁶ Laurence CROQ, *art. cit.*, p. 180, tableau 2. Je pars de l'hypothèse que l'existence d'inventaires indique que, dans le cas des artisans et des marchands non notables, il s'agissaient plutôt d'individus appartenant à la couche supérieure de leur groupe social.

⁸⁷⁷ *id.* pp. 182-183

⁸⁷⁸ Dont la moitié pour le curé

⁸⁷⁹ Seulement 30 l.t. pour les anciens marguilliers et les autres paroissiens ayant occupé des charges.

⁸⁸⁰ Les clercs de l'œuvre « *press[ai]ent et importun[ai]ent* » les mariés « *de donner* » (f. 163) et on insiste fortement sur le fait que le pourboire n'est que facultatif.

⁸⁸¹ Les loueurs de chaises pendant les sermons ne pouvaient en exiger plus de 15 d. pour les paroissiens, et 2 s.t. 6 d. pour les non-paroissiens. Le problème était alors qu'ils préféraient les louer aux seconds... On fait défense de les préférer, mais finalement on a raturé parce que cette interdiction devait être impossible à faire respecter.

Moyenne sonnerie (4)	10	12,5	
Petite sonnerie (2)	5	6,3	
Ouverture de terre – nef	10	12,5	15
– chœur	15	18,8	20 puis 30
– cave Ste-Catherine	15	18,8	20
– enfant	6	7,5	5 puis 7,5
« Beaux parements » ⁸⁸²	12	15	20
« Moyens » parements ⁸⁸³	8	10	
« Petits » parements	3	3,8	
Chaque chapelle parée aux convois et services	0,75	0,9	
« Belle argenterie » ⁸⁸⁴	8	10	
« Argenterie blanche »	3	3,8	
« Plus beau poêle » ⁸⁸⁵	6	7,5	
Moyen poêle ou de damas blanc	4	5	
Petit poêle	2	2,5	
Mise en terre par le fossoyeur	3	3,8	4,5
– enfant	2	2,5	
Bière « en dôme »	5	6,3	4
...de 4 à 6 pieds	3	3,8	
...< 4 pieds	2	2,5	
... – enfant	1,5	1,9	

Tableau 30. Tarifs des prestations de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie, 1669 (LL785, f. 163-169)
Certains tarifs sont modifiés en 1682, et dans certains cas à une date intermédiaire, qui n'est pas précisée.

D'ailleurs, le fait que les classes de tarifs funéraires soit aussi nettes à St-Jacques-de-la-Boucherie provient peut-être paradoxalement de son homogénéité sociale un peu plus marquée que dans d'autres paroisses (on a vu plus haut que la condition sociale des marguilliers y était inférieure à la plupart des autres fabriques, et les registre des porteurs de dais de la Fête-Dieu laisse également penser qu'il s'y trouvait moins de nobles de robe

⁸⁸² Deux pentes, quatre rideaux, une crédence, un soubassement, une chasuble, des tuniques, un grand et des petits lutrins, quatre chapes, « le tout brodé de larmes d'Argent ».

⁸⁸³ idem mais en velours noir à larmes de soie.

⁸⁸⁴ « La belle argenterie vermeil doré qui consiste en Quatre Chandeliers, une Croix garnie de son pied, Bénistier et Goupillon »

⁸⁸⁵ « Le plus beau poel de Velours noir Croizé de larmes et teste de mort d'argent ». Le bon goût près de chez vous.

qu'ailleurs⁸⁸⁶.) Les rangs sociaux y étant moins nettement différenciés, les marguilliers auraient ressenti le besoin de les clarifier dans les tarifs afin de suggérer des niveaux de « consommation sociale » suffisants pour les plus aisés. À l'inverse, dans les paroisses où la noblesse de robe, voire d'épée, était plus nombreuse, celle-ci versait de manière probablement spontanée des sommes nettement supérieures aux tarifs de la fabriques, et établir trop clairement des classes de tarifs aurait risqué de brider la générosité des élites. À St-Josse, on se contente ainsi d'indiquer des minima pour les rétributions du fossoyeur et des autres employés. Comme dans le cas de la non-différenciation sociale des droits curiaux à Paris⁸⁸⁷, c'est peut-être ce qui expliquerait qu'il n'y ait pas de classes de tarifs très nettes dans les prestations des fabriques parisiennes, au contraire de la province : la capitale concentrait des familles si incommensurablement plus riches que le commun, qu'on pouvait leur faire confiance pour donner à profusion, et qu'instaurer un tarif explicitement différencié aurait en fait pu limiter leurs dons.

Que penser de la signification économique de ces tarifs (un peu abrupts, il faut le dire) ? Je doute donc qu'on puisse parler d'un véritable marché de la prestation funéraire dans le Paris (et l'Europe) de l'époque moderne. Sans aller jusqu'à parler de la constitution progressive d'une économie de marché⁸⁸⁸, Vanessa Harding considère cependant que, au cours de l'époque moderne, des « enjeux purement matériels ou commerciaux sont venus se greffer sur les funérailles »⁸⁸⁹, du fait de l'activité des croque-morts notamment. Fondamentalement, des enjeux matériels et commerciaux ont toujours été présents depuis qu'on a utilisé des objets pour célébrer des obsèques et qu'on les a fait payer. La question est donc de savoir si une véritable mutation est intervenue à un moment ou un autre de l'époque moderne. Dans le cas des croque-morts, la réponse nécessiterait une étude spécifique. Il est vrai qu'ils devaient répondre à une demande de consommation funéraire. Dans l'ensemble, cependant, il ne faut pas oublier qu'il s'agissait d'une corporation, qui jouissait d'un monopole légal, soit le contraire d'un compétiteur dans une économie de marché... Le marché intervenait par exemple lorsque les fripiers, mieux fournis en tentures diverses, exerçaient une concurrence illégale à l'encontre des jurés-crieurs⁸⁹⁰. Par ailleurs, on l'a dit, le tarif des prestations des jurés-crieurs était défini par le Greffe de la Ville, d'une manière

⁸⁸⁶ Voir LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie. Je reviens sur ce document en III. B.

⁸⁸⁷ Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *op. cit.*, p. 64. En 1693, les droits curiaux furent fixés à seulement 6 l.t. pour tout défunt par l'archevêque de Paris, voir II. B.

⁸⁸⁸ Ceci relève plutôt de l'interprétation de François-Joseph RUGGIU dans sa recension de Vanessa HARDING, *The Dead an the Living*, *op. cit.*, in *Urban History*, 2004, 31(2), pp. 285-287.

⁸⁸⁹ Vanessa HARDING, « Les vivants et les morts... », *art. cit.*, §25

⁸⁹⁰ Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *op. cit.*, pp. 74-77

analogue aux tarifs des *beccamorti* napolitains⁸⁹¹ – pas uniquement par le marché, même si leur tarif devaient en partie tenir compte de l'offre et de la demande.

De la part des clercs, notamment des *fratanzari* napolitains, la perception de revenus issus des tarifs funéraires dépendait moins, comme le dit Diego Carnevale, d'un prix de marché que d'un « prix légal », et les entorses au tarif relevaient plus de pratiques informelles pour assouplir une définition légale trop rigide que d'un effet du marché⁸⁹². De la part des fabriques, on peut difficilement parler de marchandisation au sens où leurs pratiques auraient progressivement permis l'émergence d'un marché. Le prix ne reflétaient pas la rencontre d'une offre et d'une demande, ne serait-ce que, on l'a vu, parce qu'ils n'étaient pas mis à jour assez régulièrement par rapport aux évolutions⁸⁹³ de la monnaie ou du pouvoir d'achat. Il s'agissait plutôt d'un « prix social », qui visait d'une part à rendre les prestations accessibles au plus grand nombre, un peu comme un service public, et à suggérer une « consommation sociale minimale » au plus riches, c'est-à-dire à les faire surconsommer afin de financer indirectement les activités de la paroisse, et notamment les obsèques de charité⁸⁹³. Laurence Croq donne de nombreux exemples de dévots qui aspirent à des funérailles modestes, mais se plient aux conventions sociales exigeant un certain faste, ou du moins acceptent de faire des compromis – et, inversement, quelques exemples d'incroyants à qui leur famille rendent les honneurs funèbres conformes à leur rang social⁸⁹⁴. Rien de cela ne relève d'une économie de marché. Même rechercher l'église la moins chère pour se faire enterrer dans la nef (voir ci-dessous) n'y renvoie pas, car les marguilliers, loin de chercher à attirer des non-paroissiens, tentaient de les dissuader afin de réserver cet espace aux paroissiens.

Il ne faudrait pas, il est vrai, avoir une vision trop angélique de cette « économie sociale et solidaire » avant l'heure. Diego Carnevale rappelle que, tout en prétendant que les tarifs imposés aux riches servaient à financer la *mercé*, c'est-à-dire les obsèques de charité pour les pauvres, les curés napolitains et les *fratanzari* s'arrangèrent, vers 1650, pour faire échouer le projet du *Pio monte della misericordia*, une association laïque qui proposait d'organiser des funérailles gratuites pour les pauvres de la ville. Ils craignaient évidemment

⁸⁹¹ Diego CARNEVALE, *L'affare dei morti*, op. cit., p. 94

⁸⁹² ID., « Le prix de la foi... », art. cit.

⁸⁹³ C'était du moins le discours des fabriques londoniennes, voir Vanessa HARDING, « Les vivants et les morts... », art. cit., §26.

⁸⁹⁴ Ainsi Diderot, dont les obsèques, en 1784 à St-Roch, furent probablement coûteuses, voir Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », art. cit., pp. 185-186. Au-delà du fait de protéger la réputation de sa famille, il me semble qu'on pouvait être incroyant et penser néanmoins que les funérailles, présentes dans toutes les cultures (c'est autre chose pour les derniers sacrements) étaient une bonne chose, et qu'il n'était pas gênant de contribuer indirectement aux funérailles de charité assurées par la fabrique en dépensant pour les siennes.

de perdre leur monopole. Ce discours de la péréquation funéraire aurait donc recouvert plutôt un profit économique qu'une *moral economy*⁸⁹⁵. Cela est vrai, mais il ne faudrait pas oublier que, pour « social » qu'il soit, un prix est un prix, et qu'une économie a beau être morale, elle reste une économie. De ce point de vue, la *moral economy* d'E. P. Thompson⁸⁹⁶ peut aussi se lire avant tout comme une monétisation des valeurs morales. C'est à cela que l'on avait affaire, à mon sens, dans l'économie funéraire d'Ancien Régime – et, encore de nos jours, dans l'économie sociale et solidaire. Les valeurs morales étant la meilleure justification des monopoles, une bonne partie de l'économie funéraire fonctionnait comme une juxtaposition de petits monopoles produisant chacun une rente au bénéfice d'un groupe particulier (croque-morts, prêtres, bedeaux, etc.) En revanche, un des avantages du modèle londonien et parisien centré sur la fabrique était qu'il confiait la régulation d'un segment important de cette économie funéraire aux marguilliers, c'est-à-dire des gens qui n'y avaient aucun intérêt personnel. Certes, l'écosystème qui dépendait de la fabrique, à savoir les employés laïcs (fossoyeur, sonneur, enfants de chœur, etc.), le clerc de l'œuvre et les prêtres habitués jouissaient d'une sorte de rente sur la mort. Mais c'étaient en définitive les marguilliers et l'assemblée de fabrique qui fixaient les prix – à charge ensuite pour eux de les définir d'une manière rationnelle et de surveiller leurs employés... L'absence des fabriques dans l'économie funéraire napolitaine, contrôlée d'une part par les croque-morts et d'autre part par le clergé séculier, est peut-être ce qui explique l'émeute populaire de 1711 les curés et les *fratanzari* puis la réforme radicale du système en 1726, qui vit entre autres les *fratanzari* perdre leur privilège⁸⁹⁷ – même si, bien sûr, l'économie funéraire napolitaine était loin de se résumer à des affrontements.

Quoi qu'il en soit, on peut difficilement soupçonner la fabrique d'avoir voulu faire des bénéfices sur les gens modestes. Parmi les laïques, ceux qui étaient en revanche les plus susceptibles de faire des bénéfices sur ces prestations étaient les employés de la fabrique, notamment le sonneur et le fossoyeur (ces charges étaient d'ailleurs réunies à St-Séverin) qui touchaient une commission sur les actes qu'ils réalisaient. En 1637, le sonneur percevait environ un tiers du prix de chaque sonnerie : la grosse lui rapportait 2 l.t. (3 J.T.O.) ; la moyenne lui rapportait 1,5 l.t. (3 J.T.O.) et la 1 l.t. (1,6 J.T.O.). La moindre sonnerie lui

⁸⁹⁵ Diego CARNEVALE, « Le prix de la foi... », *art. cit.*, §§25-26.

⁸⁹⁶ E. P. THOMPSON, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past & Present*, 50, 1971, pp.76-136

⁸⁹⁷ Diego CARNEVALE, « Le prix de la foi... », *art. cit.*, §37

rapportait donc plus qu'une journée de travail à un ouvrier. Il faut dire que le sonneur devait considérablement s'user les tympanes à sonner les cloches plusieurs fois par jour : on remarque que sa rémunération est toujours assez élevée. Il « sous-traitait » parfois la sonnerie à un assistant, tout en se réservant vraisemblablement la part du lion dans les rémunérations. Le fossoyeur recevait pour sa part 2 l.t. (3 J.T.O.) pour toute ouverture de terre en faveur d'un adulte – la moitié dans le cas d'un enfant – et 2,5 l.t. supplémentaires s'il fallait soulever une tombe. Et si l'inhumation au cimetière était généralement gratuite, il fallait tout de même s'acquitter d'une petite commission de 0,8 l.t. (1,2 J.T.O.) au fossoyeur (pour être sûr qu'il fasse bien son travail.) Comme il y avait autour de 11 000 enterrements par an à Paris aux environs de 1600, et autour de 20 000 vers 1650⁸⁹⁸, une paroisse de taille respectable comme St-Séverin pouvait raisonnablement tabler sur 500 enterrements par an au XVII^e siècle. En faisant l'hypothèse que 10% des défunts se faisaient enterrer dans l'église ou sous les charniers⁸⁹⁹, et que le reste allaient au cimetière, le fossoyeur pouvait facilement espérer un revenu annuel de 520 l.t., soit 340 J.T.O. en 1637, c'est-à-dire près du double de celui d'un ouvrier⁹⁰⁰. Sans compter qu'à St-Séverin, le « premier bedeau » faisait à la fois office de fossoyeur et de sonneur. Il servait même plus ou moins de sacristain, une fonction qui ne se formaliserait visiblement que plus tard. Le règlement du 19 avril 1637 prévoit qu'il

portera ou fera porter les représentations, et les herses [*grands chandeliers triangulaires*] et chandeliers dans l'Église, et dans le cimetière, aux lieux, jours et heures qui luy seront ordonnées par ledit Clerc de l'Œuvre. Et prendra dans la Sacristie par les mains dudit Clerc de l'Œuvre, les Poilles qui luy seront baillez, pour iceux porter et poser sur lesdites représentations, et les rapporter promptement dans la Sacristie, sur peine de respondre en son propre et privé nom du déchet et perte d'iceux, mesme d'en payer la juste valeur, suivant la taxe de l'inventaire de ladite Sacristie. Mettra ledit premier Bedeau par chacun jour de Dimanche entre les mains du Marguillier comptable, un mémoire des Enterrements, Convois et Services qui auront esté faits durant la semaine précédente.

[...]

⁸⁹⁸ Didier BLANCHET, Jean-Noël BIRABEN, *art. cit.*, pp. 232-233

⁸⁹⁹ On choisissait généralement sa sépulture par testament. D'après Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 227, 15% « au minimum » des Parisiens testaient, mais d'après les chiffres qu'il donne lui-même, ce taux se rapprocherait plutôt de 10% (ne jetons pas la pierre aux biais de confirmation, elle pourrait nous retomber dessus), et même un peu moins avant le XVIII^e siècle. Parmi ces testateurs, 82% choisissaient une sépulture particulière en lieu et place du cimetière (*id.*, pp. 325-326), ce qui nous donnerait 8% de gens désirant se faire enterrer dans l'église ou sous les charniers (si tant est qu'ils aient laissé assez d'argent ou que leur famille en ait effectivement eu les moyens.) Mais certains donnaient probablement cette consigne oralement à leurs proches, sans faire de testament. J'arrondis donc à 10%. Parmi ces gens, je fais l'hypothèse (arbitraire) que l'inhumation de la moitié d'entre eux nécessitait qu'il y ait « une tombe à lever. »

⁹⁰⁰ Sur la base, rappelons-le, de 270 ouvriers par an.

Ledit premier Bedeau, à cause de sa charge de Sonneur, sera tenu et obligé de sonner et faire sonner à ses frais et despens, les cloches de ladite Église en bansle ou en carillon, ainsi qu'il est accoutumé, pour les Matines, Eau-bénistes, Processions, Messes, Sermons, Vespres et Saluts, sans toutesfois desroger à ce qui dépend de la charge du Clerc de l'Œuvre, et des autres Bedeaux, pour la sonnerie des Matines comme il est porté et ordonné par le présent Règlement. Ledit Sonneur tintera une cloche au premier coup de Tonnerre, pour appeler ses compagnons, et sonner avec eux toutes les cloches en bransle, jusques à ce que l'orage soit passé.

Pour les droicts et salaires deubs audit premier Bedeau, à cause de la sonnerie aux Convois et Services, bières, fosses et ouvertures de terre, il se contentera des sommes contenuës au Règlement cy dessus inséré.⁹⁰¹

Manifestement, on doutait un peu de l'honnêteté du fossoyeur, et il semble presque qu'on le soupçonnait d'être de mèche avec les voleurs de poêles funéraires. Faute de personnel, il n'y avait pas grand monde pour tenir le compte de tous les enterrements réalisés dans la paroisse, et le fossoyeur pouvait s'arranger pour en dissimuler certains à la fabrique afin, par exemple, d'y prélever une commission supérieure à celle prévue par le règlement, tricher sur le prix de la bière (qu'il était peut-être chargé de fournir), réclamer indûment un pourboire aux familles (problème récurrent d'après les sources), etc. La disposition l'obligeant à fournir tous les dimanches un compte-rendu de ses activités au marguillier comptable répétait des décisions plus anciennes⁹⁰². Il semble que, dans la plupart des paroisses parisiennes, les bedeaux et fossoyeurs aient rechigné à s'y plier. Il faut dire que les fossoyeurs étaient parfois des anticonformistes patentés. En 1637, l'année même des nouveaux tarifs, le fossoyeur-sonneur de St-Séverin est renvoyé pour avoir ouvert la fosse d'un enfant afin d'emporter une partie de la bière, introduit nuitamment des « *femmes débauschées* » dans l'église et le cimetière, et ne s'être ni confessé ni communié à Pâques depuis deux ans⁹⁰³. En 1778, des experts qui visitent les cimetières de Lyon surprennent, dans un caveau, des fossoyeurs qui ont sorti les corps des corps de leurs cercueils « *pour jeter à croix ou pile [...] Meminisse horret !* »⁹⁰⁴

⁹⁰¹ LL938bis, règlement du 19 avril 1637, chapitre des employés de l'église, pp. 171-172

⁹⁰² Par exemple LL924, St-Séverin, p. 23, octobre 1589 et p. 129, 21 décembre 1633. Le fossoyeur devait rendre son mémoire billet hebdomadaire pendant la messe. Le marguillier comptable l'examinait peut-être à ce moment-là.

⁹⁰³ LL924, St-Séverin, pp.159-160, 6 juin 1637.

⁹⁰⁴ Olivier ZELLER, « La pollution par les cimetières urbains. Pratiques funéraires et discours médical à Lyon en 1777 », *Histoire urbaine*, 2002/1 (n° 5), pp. 67-83, §17 [en ligne].

On peut tenter de comparer les pratiques des fabriques parisiennes avec celles qui avaient cours à Naples, l'autre grande ville catholique d'Europe avant 1656⁹⁰⁵. Malheureusement, les sources à ce sujet concernent généralement la seconde moitié du siècle. Il faut pour commencer essayer de déterminer le salaire ouvrier à Naples. Il n'y a pas d'équivalent de la série de Micheline Baulant pour cette ville avant le XVIII^e siècle. La seconde moitié du XVII^e a été plutôt négligée par les historiens de l'économie. Néanmoins on sait qu'en 1734 le salaire d'un maître maçon est de 35 *grana* par jour, montant qui évolue très peu jusqu'en 1802⁹⁰⁶. Or entre 1590 et 1605, le salaire annuel d'un maçon et d'un vendangeur continuellement employés oscille entre 72 et 108 ducats⁹⁰⁷. On peut donc poser, en moyenne, 90 ducats par an. Or le salaire journalier était visiblement très rigide au XVIII^e siècle. Si, malgré les évolutions erratiques du prix du blé et de la valeur de la monnaie (constamment manipulée par la vice-royauté), il avait été aussi rigide de la fin du XVI^e jusqu'au XVII^e siècle, ce qui n'est pas impossible⁹⁰⁸, c'est probablement le nombre de jours ouvrables dans l'année – en fonction de la météo, notamment – qui devait être à l'origine des variations de revenu annuel. D'après Micheline Baulant, le nombre moyen de jours ouvrés à Paris à l'époque moderne est de 270 par an. À Naples, où les hivers sont moins rudes, tablons sur 300 par an. Cela nous donnerait un salaire journalier moyen d'environ 30 gr. C'est une hypothèse en phase avec l'observation de Francesco Caracciolo par exemple, selon qui, à l'époque de la « révolution des prix », l'augmentation des salaires fut très lente à Naples, et qu'elle ne suivit que de loin d'augmentation du coût de la vie. Pour les salaires, on passe ainsi de l'indice 100 début XVI^e siècle à 230 en 1620, où une décrue commence à se faire sentir⁹⁰⁹. Étant donné tout cela, on ne doit pas être trop loin de la réalité en postulant que le salaire d'un maître maçon en 1669 était de 30 gr. par jour, et peut-être 33 en 1711. Pour pouvoir comparer ce salaire de maître napolitain à celui d'un manoeuvre parisien, il faut enfin prendre en compte

⁹⁰⁵ Naples compte environ 200 000 habitants en 1550 et peut-être 400 000 (à peu près comme Paris) en 1650. Les deux tiers de la population disparaissent lors de la peste de 1656. La ville retrouve un niveau de 200 000 habitants en 1707, puis 300 000 en 1765 et 430 000 en 1800, voir Diego CARNEVALE, Brigitte MARIN, « Naples, une réforme difficile », *art. cit.*, §3, citant Claudia PETRACCONE, *Napoli dal '500 all'800. Problemi di storia demografica e sociale*, Napoli, 1974. Après la peste de 1656, Naples perd néanmoins définitivement sa place de seconde ville d'Europe.

⁹⁰⁶ Ruggiero ROMANO, *Prezzi, salari e servizi a Napoli nel secolo XVIII (1734-1806)*, Milano, Banca commerciale italiana, 1965, pp. 51-52. 1 ducat = 10 *carlini* (c.) = 100 *grana* (gr.) = 200 *tornesi*.

⁹⁰⁷ Giuseppe CONIGLIO, *Il vicereame di Napoli ne sec. XVII. Notizie sulla vita commerciale e finanziaria secondo nuove ricerche negli archivi italiani e spagnoli*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, p. 73

⁹⁰⁸ Voir, dans le cas de Paris, l'inertie du salaire ouvrier dans Micheline BAULANT, *art. cit.*

⁹⁰⁹ Francesco CARACCILOLO, *Il regno di Napoli nei secoli XVI e XVII*, vol. 1 : « Economia e società », Roma, Libreria P. Tombolini & C., 1966, pp. 71-72. Dans le cas de Paris, l'augmentation du salaire ouvrier fut beaucoup plus forte : on passe de l'indice 100 en 1500 à 480 en 1620, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, pp. 482-483

que le rapport entre le salaire d'un manœuvre et d'un maître à Naples est très probablement de 1 à 2⁹¹⁰, comme à Paris⁹¹¹. Nous en arrivons à un salaire ouvrier d'environ 15 gr. par jour en 1669 et 17 gr. en 1711.

Certes, tout le XVII^e siècle fut une période de fréquentes manipulations monétaires de la part des vice-rois (en diminuant la quantité de métal précieux sans changer le cours nominal notamment) afin d'augmenter la masse monétaire en circulation, et de nombreux particuliers se lancèrent dans le faux-monnayage et la spéculation⁹¹². Il est donc extrêmement difficile, surtout si l'on ajoute les variations du cours du blé et la fixation des prix par l'annone⁹¹³, de déterminer « ce que valait l'argent ». Mais rien de tout cela n'implique nécessairement une forte variation des salaires nominaux, qui nous intéressent ici. Ces conjectures nous permettent de projeter en pouvoir d'achat les tarifs officiels des trente-deux compagnies de *beccamorti*⁹¹⁴ en 1669 et en 1711, le *Tariffa delli deritti che dovranno in avvenire esiggere li beccamorti di questa fedelissima Città di Napoli, servata la forma della Offerta fatta, e sottoscritta da medesimi*. La modification de 1711 faisait probablement suite à l'émeute populaire contre les ecclésiastiques, qui dut toucher par ricochet les tarifs des croque-morts.

⁹¹⁰ D'après Ruggiero ROMANO, *op. cit.*, pp. 51-52, un (maître) maçon napolitain gagne 35 *grana* par jour, et un apprenti maçon 15-20 *grana* par jour en 1734, et respectivement 40 et 20 *grana* dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il est probable que ce rapport soit le même au XVII^e siècle.

⁹¹¹ Ce rapport est ancien à Paris, et durant l'époque moderne, le salaire d'un manœuvre évolue entre 2/5 et 3/5 de celui d'un maître, donc en moyenne la moitié, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, pp. 480-481.

⁹¹² Francesco CARACCILOLO, *op. cit.*, pp. 53-55

⁹¹³ D'après Ruggiero ROMANO, *op. cit.*, pp. 30-36, Naples était démographiquement disproportionnée par rapport aux capacités agricoles de son arrière-pays (comme en fait toutes les métropoles méditerranéennes, voir Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949, pp. 277-278) et la vice-royauté avait mis en place un système d'annone organisant l'importation et la distribution de blé aux boulangers. Comme la régulation du marché du pain à Paris, la fixation des prix n'intervenait que les années de famine

⁹¹⁴ Leur nombre important comparé aux vingt-quatre jurés-crieurs de Paris devait compenser l'absence de rôle joué par les fabriques.

Ornements (location)	Prix 1669 (carlini)	En J.T.O. (hyp. 1,5 c./j. en 1669)	Prix 1711 (c.)	En J.T.O. (hyp. 1,7 c./j. en 1711)	Évolution J.T.O.
<i>Coltra</i> ⁹¹⁵ et <i>Bagullo</i> ⁹¹⁶ de velours noir	15	10	3	1,8	-82%
... de lame blanche ou toile d'argent	20	13,3	4	2,3	-82%
...de lame jaune ou toile d'or	30	20	6	3,5	-82%
...franciscains (toile de bure) ⁹¹⁷	6	4	3	1,8	-55%
...de n'importe quelle sorte de toile, de soie ou d'autre	10	6,6	3	1,8	-73%
<i>Coltra</i> et <i>Bagullo</i> séparés	Moitié de ce que dessus				
Croix d'argent	2	1,3			
Couronne d'argent, palme d'argent et <i>Tavuto</i> ⁹¹⁸	1	0,6	5 grana le tout	0,3	-50%
<i>Tavuto</i> de peuplier à enterrer entre 6-7 <i>palmi</i> (1,58-1,84 m)	8	5,3	6	3,6	-33%
...de châtaigner	35	23,3	15	8,8	-62%
...de peuplier, 5 <i>palmi</i> ou moins (<1,32m)			1/ <i>palmo</i>	0,6/ <i>palmo</i>	
Luminaires entamés avec 1 bougie ⁹¹⁹	0,1	0,06	0,05	0,03	-33%
...4 bougies	0,4	0,3	0,1	0,06	+200%
Cire neuve, à 1 comme à 4 bougies	0,4 la livre	0,3 la livre	0,25	0,15	

Tableau 31. Tarifs des beccamorti napolitains en 1669 et 1711.

Reproduits dans Diego CARNEVALE, *L'affaire dei morti*, op. cit., p. 96

Vers 1669, à Naples, le transport et la sépulture d'un défunt coûtaient au moins 1 ducat, mais avec les ornements le prix montait facilement à 3 ou 4 ducats⁹²⁰, soit 20 à 27 J.T.O.

⁹¹⁵ Sorte de couverture funéraire⁹¹⁶ Coffre recouvert de tissu précieux pour transporter le cercueil⁹¹⁷ Se faire enterrer en tenue de franciscain était une mode dévote depuis le Moyen Âge.⁹¹⁸ Cercueil⁹¹⁹ « *Torcette incominciate ad uno lucigno* »⁹²⁰ Diego CARNEVALE, *L'affaire dei morti*, op. cit., p. 97

potentiellement. En terme de salaire ouvrier, les tarifs funéraires napolitains semblent donc avoir été globalement équivalents à ceux de Paris, où l'on a vu que le prix minimal d'un enterrement qui ne soit pas de charité était environ 20 l.t., à St-Séverin en 1637 comme à St-Jacques de la Boucherie en 1669 (25 J.T.O. en 1669.) On a également un exemple d'enterrement, honorable sans être non plus fastueux, qui monte à environ 6,5 ducats en 1700⁹²¹, soit 39 J.T.O. avec l'hypothèse de 17 *grana* (ou 0,17 ducats) par jour à ce moment-là. On est à peu près au niveau de l'enterrement assez modeste du doreur de métaux parisien de 1709 (45 l.t. ou 45 J.T.O.) Reste à savoir, bien sûr, si la condition ouvrière à Paris et à Naples était comparable. La divergence des dynamiques peu jouer (Naples est en phase de reprise en 1700 tandis que Paris semble stagner ou peu s'en faut.) Mais la similarité des ordres de grandeur est tout de même assez frappante.

L'économie de l'inhumation

Les services funéraires proposés par les fabriques ne s'arrêtaient pas à la cérémonie proprement dite, mais concernaient encore l'inhumation. De ce point de vue, il leur revenait également la responsabilité d'une question de santé publique de premier ordre. Mais comme l'inhumation autre part qu'au cimetière paroissial était payante, il s'y mêlait des éléments économiques. Là encore, on retrouve la même recherche d'équilibre entre la nécessité de rationalité économique et sanitaire et le quasi statut de « service public » des prestations funéraires proposées par la fabrique.

Ces arbitrages, s'ils ne sont pas toujours explicites, sont néanmoins assez aisément identifiables dans certaines délibérations des assemblées de fabrique. En 1571 a par exemple lieu un débat à St-Jacques-de-la-Boucherie sur la tarification des services funéraires. Les marguilliers interpellent l'assemblée de fabrique sur le fait que les tarifs sont trop bas, et que la paroisse est « *foullée* »⁹²² : 100 s.t. (c'est-à-dire 5 l.t.) pour la « grande sonnerie » (sonnerie de la grosse cloche), 60 s.t. pour la petite, 100 s.t. pour « l'ouverture de la terre » (c'est-à-dire

⁹²¹ *id.*, pp. pp. 88-89

⁹²² Ce qui signifie probablement ici « pressurée », au sens figuré, « surchargée » par la faiblesse des tarifs en comparaison des coûts, que « comprimée » au sens propre par les corps (le même mot est employé pour le tarif des sonneries.) Voir le Dictionnaire du Moyen Français du programme ATILF (souvent plus utile pour la langue du XVI^e siècle que les dictionnaires du XVII^e) et Furetière (en ligne.)

un enterrement dans le sol de l'église et non au cimetière, ce qui supposait d'enlever et remettre les dalles) dans le cas d'un adulte ou 50 s.t. dans le cas d'un enfant. Ils ajoutent que si l'on creusait « *l'on ne trouveroit que corps enterrez.* » Ils proposent donc un prix de 8 l.t. pour la grande sonnerie et de 4 l.t. pour la petite, 10 l.t. pour l'ouverture de la terre (adulte) ou 100 s.t. (enfant), et le double pour ceux qui veulent mettre une pierre tombale. « *Noble homme* » Claude Marcel, receveur général du clergé et prévôt des marchands⁹²³, « *honorables personnes* » Henry Alex, Regnault de Gaulmont, Jehan de la Bruyère, Pierre Bourcier, et M^e François Ymbert⁹²⁴ proposent exactement la même chose – c'était un temps où la redondance ne faisait pas peur. En revanche, Robert Desprez propose un tarif plus « social » de 7 l.t. 10 s. pour l'ouverture de terre en faveur d'un adulte et 75 s.t. pour les enfants, prix pareillement doublés en cas d'ajout d'une pierre tombale. Mais Desprez est vraisemblablement minoritaire et on retient la première option, qui consistait donc en une augmentation de 60% pour la grosse sonnerie, de 25% pour la petite, et de 100% pour les enterrements à l'intérieur de l'église (adultes comme enfants)⁹²⁵. Si l'on met ce nouveau tarif en perspective des réalités économiques (en partant de l'hypothèse probable que le salaire ouvrier journalier était d'environ 8 s.t.⁹²⁶), la grosse sonnerie revenait désormais à 20 jours de travail ouvrier (J.T.O.), la petite à 10 J.T.O., l'enterrement adulte dans l'église à 25 J.T.O., l'enterrement enfant à 12,5 J.T.O. (respectivement 50 et 25 jours si l'on désirait aussi une pierre tombale). C'était donc, malgré l'augmentation, des prix toujours relativement abordables (on ne meurt qu'une fois), et on comprend que le sol de l'église ait été si saturé de dépouilles.

Les testateurs, jusqu'au XVIII^e siècle, mentionnaient massivement un choix particulier pour leur lieu de sépulture⁹²⁷. Les choix possibles étaient les suivants : une chapelle particulière, le sol de l'église, les charniers ou le cimetière (paroissial ou inter-paroissial), ou les mêmes lieu dans un couvent, un hôpital, etc. Il semble que la pratique de se faire inhumer

⁹²³ Au sujet de ce prévôt des marchands (1570-1572), voir Léo MOUTON, *La vie municipale au XVI^e siècle. Claude Marcel, prévôt des marchands*, Paris, Perrin, 1930, à compléter par la recension du même ouvrage par Albert MIROT, In: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1931, tome 92. pp. 175-177.

⁹²⁴ On a vu plus haut que ce notaire était marguillier en 1571 : il est en fait élu en cours d'année pour remplacer un autre qui décède. Celui-ci devait être encore en vie à cette date-là mais trop souffrant pour participer à la délibération.

⁹²⁵ LL788, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 80-81, 1571

⁹²⁶ Voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 6 s.t. en 1567 et 10 s.t. en 1573.

⁹²⁷ Sur un échantillon mentionné par Pierre CHAUNU, *op. cit.*, pp. 325-326, 82% des testateurs choisissent un lieu, et plus de la moitié de ceux-ci un emplacement très précis, souvent pour être à côté d'un proche.

dans l'église même était essentiellement urbaine, et existait assez peu à la campagne⁹²⁸. Dans tous les cas, comme de nos jours, il fallait souvent payer⁹²⁹. Les tarifs étaient d'ailleurs généralement réduits de moitié pour les petits enfants – par humanité, bien sûr, mais aussi ne serait-ce que parce qu'on payait de la place et que leur cercueil était deux fois plus petit environ⁹³⁰. Les prêtres, les marguilliers, les employés et leurs familles avaient souvent des réductions ou étaient exemptés de ces taxes.

On pouvait d'abord se faire inhumer dans l'église en privatisant, en quelque sorte, le sous-sol d'une chapelle pour sa famille. Car cela impliquait nécessairement une forme d'appropriation – pas indéfinie, bien sûr – du sol de l'église. À Ste-Opportune, un quidam veut par exemple faire mettre sa tombe et son épitaphe pour lui et ses descendants dans une chapelle moyennant 10 écus. On lui dit que pour « *alliéner le fondz de l'église* », il faut au moins 300 l.t. (500 J.T.O.⁹³¹, soit un peu moins que deux années de salaire ouvrier réelles) – environ huit fois plus à cette époque⁹³². Ce devait être le tarif parisien : en 1618, à St-Étienne-du-Mont, les marguilliers (qui devaient chercher des fonds pour terminer les travaux) avaient tenté de faire passer le tarif à 600 l.t. pour acheter le droit de faire creuser une « *cave* » dans une chapelle. Mais des paroissiens s'étant plaints de ce que le montant était excessif, ils acceptèrent de redescendre à 300 l.t.⁹³³ À Ste-Opportune, pour 36 l.t. (48 J.T.O. à cette date⁹³⁴), on avait permis également au sieur Yon, notable de la paroisse, de faire apposer une épitaphe sur le pilier le plus proche de l'endroit où son père était enterré dans l'église, avec la garantie que personne d'autre que lui (Yon fils) ne pourrait être enterré « *soubz ladicté tumbé* » à l'avenir, à condition que celui-ci s'acquitte du droit d'ouverture de la fosse⁹³⁵. Cela permettait de rappeler la mémoire du mort, c'est-à-dire concrètement d'essayer de s'arranger

⁹²⁸ Régis BERTRAND, « Le cimetière ancien : les morts parmi les vivants », In : Régis BERTAND, Anne CAROL (eds), *Aux origines des cimetières contemporains : Les réformes funéraires de l'Europe occidentale. XVIII^e-XIX^e siècle* [en ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2016, p. 33

⁹²⁹ La chose se pratiquait depuis longtemps, vraisemblablement dans toutes les villes d'Europe. Il y avait ainsi un *ius sepulture* à Rome au XV^e siècle. Par exemple, en 1453, Orsino Orsini laissa 25 *fiorini* à Sant'Agostino pour sa sépulture, voir Ivana AIT, « I costi della morte : uno specchio della società cittadina Bassomedievale », in Francesco SILVESTRINI, Gian Maria VARANINI, Anna ZANGARINI (ed.), *Le morte e i suoi riti tra medioevo e prima età moderna*, Firenze, Firenze University Press, 2007, p. 297.

⁹³⁰ La fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie proposait par exemple quatre types de bière en 1669 : celle « en dôme » coûtait 5 l.t. (6,3 J.T.O.), celles de 4 à 6 pieds (= de 1,36 à 1,92 m) coûtait 3 l.t. (3,8 J.T.O.), celles en-dessous de 4 pieds, 2 l.t. (2,5 J.T.O.) et celle d'un enfant (comprendre donc un enfant en bas âge, car ce tarif ne se serait visiblement pas appliqué à un enfant mesurant 1,30 m) 1,5 l.t. (1,9 J.T.O.), voir LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 167, 1669.

⁹³¹ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 12 s.t./jour en 1620.

⁹³² LL875, Ste-Opportune, f. 126-127, 26 décembre 1622

⁹³³ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 176, 29 avril 1618

⁹³⁴ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 15 s.t./jour en 1617.

⁹³⁵ LL875 Ste-Opportune, f. 114-115, 8 décembre 1617

pour être déterré et remplacé le plus tard possible. Plus la plaque était grosse, plus c'était censé fonctionner efficacement – et plus c'était cher, par conséquent. Toujours à Ste-Opportune, les héritiers d'un procureur du roi de la Ville veulent faire apposer une épitaphe en sa mémoire dans la chapelle Notre-Dame du Bois où il est inhumé. Elle mesure 9 pieds de haut et 5 de large (2,9 x 1,6 m). On le leur permet pour 100 l.t. (200 J.T.O.⁹³⁶) plus le don des ornements qu'ils ont fait faire pour l'annuel célébré en mémoire du défunt, ou alors pour 150 l.t.⁹³⁷.

Être enterré dans l'église était affaire de dévotion parfois, de privilège souvent. À St-Merry, en 1530, il y eut une dispute entre la fabrique d'un côté et les cheveciers (c'est-à-dire les prêtres chargés de l'entretien du chevet de l'église, où se trouvaient plus particulièrement le trésor et le luminaire⁹³⁸) et chanoines de l'autre, qui alla jusqu'au procès. On résolut l'affaire en autorisant ces derniers à se faire inhumer n'importe où dans l'église à « *rez de terre* » avec leurs noms inscrits sur le pilier, sauf dans le chœur, les chapelles et les « sépulcres anciens »⁹³⁹. Bien plus tard, la Fronde aidant, on en venait encore aux mains à St-Germain-le-Vieux. Les marguilliers se fâchent avec le curé qui, estimant probablement que le clergé avait juridiction sur le chœur, a fait enterrer un autre curé dans le chœur sans leur accord⁹⁴⁰. Ils viennent le déterrer mais tombent sur les partisans du curé,

plusieurs femmes et mesmes gens et tous des prestres qui firent un grand scandale criant aux mazarins après les marguilliers, qu'il les falloit assommer et plusieurs autres désordres...⁹⁴¹

⁹³⁶ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 10 s.t./jour en 1629.

⁹³⁷ LL875, Ste-Opportune, f.156-157, 28 mai 1628

⁹³⁸ Au Moyen Âge, le chevecier de St-Merry (il y en eu plusieurs par la suite) était désigné par le chapitre de Notre-Dame, voir Pierre-Clément TIMBAL, Josette METMAN, « Évêque de Paris et chapitre de Notre-Dame : la juridiction dans la cathédrale au Moyen Âge », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 50, n°147, 1964. pp. 47-72.

⁹³⁹ LL848, St-Merry, f. iii-iv, 1530. L'histoire ne dit pas si les chanoines en ressortirent blanchis.

⁹⁴⁰ Il est vrai que la mesure était assez radicale : les exhumations pour expulsions ne concernaient en général que des protestants, voir Vanessa HARDING, « Whose body? A study of attitudes towards the dead body in early modern Paris », In: Bruce GORDON and Peter MARSHALL (eds.), *The place of the dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 186. Encore n'étaient-elles sûrement pas systématiques pour ceux-ci. Quant aux suicidés, notamment les noyés de la Seine, malgré leur exclusion théorique de la terre consacrée, ils étaient en pratique bien acceptés dans les lieux d'inhumation communs. Les bourgeois reconnus par leur famille à la morgue étaient même plus souvent enterrés dans les églises que dans les cimetières, voir Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », p. 164. Le cimetière des Innocents les accueillait aussi, au nombre de 150 à 200 par an selon le témoignage des religieuses de l'hôpital Ste-Catherine, qui étaient officiellement chargées de les faire inhumer, voir Madeleine FOISIL, « Les attitudes devant la mort au XVIII^e siècle : sépultures et suppression de sépultures dans le cimetière parisien des Saint-Innocents », *Revue Historique*, 1974 (avril-juin), p. 308.

⁹⁴¹ LL733 St-Germain-le-Vieux, f. 95, 26 juin 1652. Apparemment, Mazarin passait pour un anticlérical.

Si l'on n'avait pas les moyens de se faire enterrer dans une chapelle privatisée ou dans le chœur, on pouvait se faire enterrer sous la nef. Cette pratique, ancienne dans toute l'Europe, se maintenait également dans les pays protestants⁹⁴². Comme un grand nombre de gens tenaient à être enterrés dans l'église, le sol devenait l'objet d'une gestion économique et sanitaire. À Saint-Étienne-du-Mont, on constate de continuelles histoires de cadavres mal enterrés, de fosses, d'ossements qui gênent, etc., non seulement dans l'église mais à proximité immédiate. On décide donc, en 1582, de publier au prône la décision de faire transporter les ossements enterrés devant l'église dans un autre cimetière, car ils gênent et répandent des maladies⁹⁴³. La situation ne fut vraisemblablement jamais réglée de manière définitive au XVI^e ni au XVII^e siècle, probablement car les prix étaient trop bas. On se contentait de creuser plus profondément, afin de pouvoir entasser plus de gens. C'étaient uniquement les corps contagieux que l'on redoutait et que l'on excluait de l'église – au mieux, on leur autorisait un coin de cimetière. Le règlement du 19 avril 1637 de St-Séverin définissait ainsi, parmi les obligations le premier bedeau-fossoyeur :

Ne seront faictes aucunes fosses dans l'Église, ou sous les Charniers, ni dans le Cœmetière, qu'elles n'ayent pour le moins trois pieds [= 96 cm] de profondeur, et si elles sont faites en des lieux où l'on n'ait mis aucun corps depuis six ans, elles seront creusées jusques à six pieds [= 1,93 m], afin qu'elles puissent servir pour mettre quand l'occasion se présentera, un autre corps au-dessus du premier qui y aura esté inhumé. Les corps venans de maisons infectées ou soupçonnées de maladie contagieuse, ne seront enterrez dans l'Église ni sous les Charniers, pour quelque cause ou considération que ce soit : et s'il est nécessaire de leur donner la sépulture dans le cœmetière, le fossoyeur en prendra une permission par escrit du Marguillier tenant le compte de ladite Fabrique et fera des fosses profondes de six pieds aux lieux et endroits dudit Cœmetière qui sont les moins fréquentez.⁹⁴⁴

Ce texte se retrouve mot pour mot dans le règlement du fossoyeur de St-Étienne-du-Mont en 1642⁹⁴⁵, ce qui incite à penser qu'il avait été imposé par une des nombreuses autorités à l'échelle municipale qui existait avant l'institution du Lieutenant général de police en

⁹⁴² Il y avait des caveaux funéraires sous le sol des églises protestantes, à Londres notamment, voir Vanessa HARDING, *The Dead and the Living*, *op. cit.*, ou encore en Scandinavie au XVIII^e, à Soldan par exemple, voir Kristina JONSSON, *Practices for the Living and the Dead. Medieval and Post-Reformation Burials in Scandinavia*, Stockholm, Stockholm University, 2009, p. 134.

⁹⁴³ LL704 St-Étienne-du-Mont, f. 124-126, 4 mars 1582

⁹⁴⁴ LL938bis, règlement du 19 avril 1637, chapitre des employés de l'église, pp. 171-172. Le fait que le premier bedeau soit le fossoyeur montre l'importance de cette fonction pourtant peu honorable selon les critères de l'époque.

⁹⁴⁵ LL704 St-Étienne-du-Mont, 19 juillet 1642, f. 250-252

1667 (lieutenant civil, prévôt des marchands, Parlement de Paris), ou bien que les marguilliers de St-Étienne-du-Mont avaient consulté le livre (imprimé) des marguilliers de St-Séverin, paroisse voisine. Ces mesures sanitaires semblent avoir été bien respectées, même si certains notables obtenaient des passe-droits pour leurs proches et les faisaient ré-enterrer dans l'église au bout de quelques jours⁹⁴⁶.

Pour répondre à la demande d'inhumation dans l'église, on avait également recours à des expédients un peu radicaux comme déplacer des tombes à l'intérieur de l'église pour libérer de la place, ce que les marguilliers de St-Étienne-du-Mont décidèrent de ne pas laisser faire :

Et sur le subject que quelque tombe qui a esté transférée d'une place à autre dans ladite église, sera icelle tombe remise. Et doresnavant n'en pourra estre transférée de lieu en aultre, ains demeureront les tombes au mesme lieu où elles sont à présent⁹⁴⁷.

Le transfert de dépouilles, systématique au bout de neuf à quatorze ans dans le cas des fosses communes – et qui était permis par le fait que de nombreux corps étaient déposés dans cercueil et se décomposaient plus vite⁹⁴⁸ – était visiblement une solution tentante aussi à l'intérieur des églises. Mais il se heurtait, dans le cas des églises, à des considérations tant anthropologiques que sanitaires (les défunts qui étaient enterrés dans l'église avaient l'argent pour un cercueil, ce qui ralentissait la décomposition du cadavre). Ainsi, vers la même époque à St-Germain-le-Vieux, on finit par décider de réduire le nombre d'enterrements dans l'église. Celui-ci est devenu excessif car

il se rencontre en faisant les fosses des cadavres non encore consommés, mesmes charongnes et chevelus⁹⁴⁹ qu'il convient mouvoir et changer de place pour faire place aux autres,

d'autant qu'il a eu beaucoup d'enterrements depuis 3 mois. On prend la résolution d'y remédier

afin de laisser les morts en leur repos et ne plus remuer leurs cendres⁹⁵⁰.

⁹⁴⁶ Vanessa HARDING, « Whose body... », *art. cit.*, p. 175

⁹⁴⁷ LL704 St-Étienne-du-Mont, f. 268, 17 juin 1646

⁹⁴⁸ Vanessa HARDING, « Whose body... », *art. cit.*, p. 186

⁹⁴⁹ Il arrivait d'ailleurs que l'on déterre les cadavres pour dérober les dents et les cheveux, que l'on revendait, voir *ibid.*

⁹⁵⁰ LL733 St-Germain-le-Vieux, f. 96-97, 9 août 1652

Ces enterrements en grand nombre détérioraient considérablement le sol de l'église, comme à St-Germain-le-Vieux où, parce que les tombes sont mal rebouchées, « *le parterre du cœur est toujours haut et bas, ce qui le rend désagréable* »⁹⁵¹. La situation pouvait même devenir dangereuse, ainsi à St-Séverin pour laquelle on trouve une description éloquentes des conséquences des enterrements à l'intérieur de l'église :

L'aire de ladite église, tant au Cœur qu'en la Nef et autour d'icelle, et des charniers du costé de la rue des prestres, est en très mauvais estat, y aiant de grands trous et fosses aux endroits où il n'y a point de tombes, et aux endroits où il y a des tombes, elles sont tellement abaissées et mal rangées que l'inégallité de ladite aire cause plusieurs incommoditez et accidens [*en marge* : à Messieurs le Curé, certains aultres prestres et officiers de l'église et/ aux parroissiens tant de nuict que de jour. A esté arresté que toutes les aires de ladite église et des Charniers seront réparez et remises de nouveaux par le Maistre Maçon de l'œuvre, et d'autant que les désordres arrivez à ladite aire proviennent de ce que les fossoyeurs ne rabattent pas assez les terres et ne remettent aux endroits où il y a des tombes et au dessous d'icelles que de la terre sans plastre pour les soustenir, et que aux aultres endroits où il n'y a que du plastre, ilz en remettent sy peu, sy mauvais et avec sy peu d'expérience qu'il est incontinent rompu et enlevé...]

On décide faire des réparations et à l'avenir on les paiera sur le salaire des fossoyeurs⁹⁵².

Même si les corps en question n'étaient pas contaminés, le problème le plus grave était sanitaire, ou du moins olfactif. Toujours à St-Séverin, en 1651, les prêtres du chœur se plaignent de l'odeur pestilentielle qui règne dans l'église quand ils disent matines, ce qui provient de ce qu'on ouvre trop souvent la terre de l'église pour enterrer des gens. Ils rappellent que cela ne devrait être autorisé que rarement et qu'on accorde l'autorisation beaucoup trop facilement à St-Séverin. Les marguilliers, considérant que le droit payé pour être enterré dans l'église est plus faible que dans les autres grandes paroisses, décident de monter le prix à 10 l.t. (14 J.T.O.⁹⁵³) pour les non-paroissiens qui veulent se faire enterrer dans l'église, et 5 l.t. dans les charniers. Cela sera notifié au clerc de l'œuvre⁹⁵⁴. On constate le « retard » de St-Séverin sur St-Jacques-de-la-Boucherie, où ce tarif de 10 l.t. (y compris pour les paroissiens) était en vigueur depuis 1571. Les non-paroissiens pouvaient se faire enterrer dans les églises, mais pour un tarif généralement supérieur⁹⁵⁵. Mais le problème des

⁹⁵¹ LL733 St-Germain-le-Vieux, f. 60-62, 8 septembre 1644

⁹⁵² LL924, St-Séverin, p. 209, 8 décembre 1645

⁹⁵³ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 14 s.t./jour en 1651.

⁹⁵⁴ LL924, St-Séverin, p. 252, 28 février 1651. À cela s'ajoutait probablement 2 l.t. de frais versés au fossoyeur.

⁹⁵⁵ En 1678, les marguilliers relèvent les tarifs non-paroissiens à 60 l.t. (75 J.T.O.) pour l'église et 30 l.t. pour les charniers, tandis que le tarif paroissien reste de 5 l.t. (6,25 J.T.O.) et 2,5 l.t. respectivement. À St-André-des-Arts

« *puanteurs* »⁹⁵⁶ perdurait encore en 1656, parce que le fossoyeur, qui était fainéant, ne scellait toujours pas bien les tombes avec du plâtre⁹⁵⁷.

Plus fondamentalement, on constate que le problème était tout simplement le prix d'un enterrement dans l'église, qui était trop faible. Une des causes semble tout simplement avoir été l'inertie et la routine du fonctionnement des fabriques : les marguilliers ne se préoccupaient pas régulièrement du relèvement des tarifs pour tenir compte de l'inflation et de la dévaluation de la monnaie, ce qui laissait mécaniquement s'abaisser le prix réel, et à demande constante on finissait par enterrer de plus en plus de gens sans autre forme de régulation. Enfin, lorsque la puanteur devenait insupportable ou le dallage complètement impraticable, on se souciait de modifier les tarifs. Par ailleurs, cette mesure était probablement impopulaire, et comme les marguilliers ne restaient en charge que deux ans, ils devaient préférer en laisser le soin à leurs successeurs... Entre 1629⁹⁵⁸ et 1678, le tarif paroissien d'un enterrement dans l'église de St-Séverin resta ainsi à hauteur de 5 l.t.⁹⁵⁹ (plus 2 l.t. au fossoyeur), ce qui compte tenu de l'augmentation du salaire ouvrier représentait une baisse de 37,5% en pouvoir d'achat (de 14 à 8,75 J.T.O.) ou, du fait de la dévaluation de la livre tournois, une baisse de 35% en valeur or⁹⁶⁰. C'est visiblement à partir des années 1670, comme Laurence Croq l'a montré, que les fabriques commencent à relever significativement leurs tarifs. Mais vu l'ampleur du problème, la hausse du prix de l'enterrement dans la nef

en 1687, le tarif d'un enterrement dans l'église est de 30 l.t. (40 J.T.O.) contre 20 l.t. pour un paroissien, voir Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », *art. cit.*, p. 169.

⁹⁵⁶ Le constat sur l'état du pavé et l'odeur est le même que celui fait par le chanoine Porée en 1745 : « Vous ne direz pas que c'est un excès de délicatesse. Il nous est permis d'aimer la santé et la propreté qui contribue si fort à la conserver. Ah Monsieur le Curé, laissez-moi prier Dieu et entendre sa parole dans des Eglises où l'on enterre presque jamais, où l'on ne risque point de se rompre le cou par l'inégalité du pavé ; des Eglises propres bien aérées où l'on ne sent que l'odeur de l'encens qui brûle » (Charles-Gabriel Porée, *Lettres sur la sépulture dans les Églises à Monsieur de C...*, Caen, 1745, p. 4, cité dans Madeleine FOISIL, « Les attitudes devant la mort... », *art. cit.*, p. 321) Madeleine Foisil et d'autres historiens des mentalités interprétaient ces discours comme un changement de sensibilité qui serait révélateur de l'esprit des Lumières et de la décadence des valeurs chrétiennes. Les sources montrent cependant qu'une charogne du XVII^e siècle dégageait la même odeur qu'une charogne du XVIII^e. D'après Régis BERTRAND et Rafael MANDRESSI, « Chapitre 2. Inhumation des morts hors des églises et des villes ? », In : Régis BERTAND, Anne CAROL (eds), *op. cit.*, §9, avant que les médecins ne s'emparent de la question au milieu du XVIII^e siècle, l'odeur de putréfaction dégagée par les cadavres dans les églises n'était évoquée que de manière « imprécise ». Cependant, l'article repose essentiellement sur des sources imprimées. Les sources manuscrites témoignent bien de la peste provoquée par les corps en décomposition. Laurence CROQ, « Le dernier hommage », *art. cit.*, p. 169, évoque également les préoccupations des marguilliers pour le pavé et l'odeur dès les années 1670.

⁹⁵⁷ LL924, St-Séverin, p. 342, 20 août 1656

⁹⁵⁸ LL924, St-Séverin, pp. 113-114, 5 mars 1629

⁹⁵⁹ Laurence CROQ, « Le dernier hommage », *art. cit.*, p. 169. Il est possible que ce tarif de 5 l.t. ait concerné les paroissiens voulant se faire enterrer dans le caveau commun et que l'enterrement dans l'église ait été plus onéreux, mais il me semble plus probable que celui-ci soit resté à 5 l.t.

⁹⁶⁰ Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 80

semble assez modérée, et ne permettait pas de remédier à la situation du jour au lendemain. Ainsi, en 1671, St-Germain-l'Auxerrois relève ses tarifs (déjà assez élevés, il est vrai) de 50⁹⁶¹ à 60 l.t. (soit 75 J.T.O.⁹⁶²), soit 20% – il est malheureusement impossible de savoir quand les derniers tarifs avaient été définis. À St-Merry, l'augmentation nominale de deux tiers entre 1679 et 1709 (de 15 à 25 l.t.) se réduit en fait à 38% si l'on tient compte de la dévaluation de la livre tournois (l' « année terrible » 1709 ayant vu de nombreux « dégris » successifs entre janvier et juin, il est d'ailleurs possible que les tarifs de St-Merry aient précisément été mis à jour pour en tenir compte⁹⁶³.) Quant aux doubléments des tarifs de St-Jean-en-Grève, St-Merry et St-Leu pour l'inhumation de cercueils de plomb en 1670, 1731 et 1734 respectivement, il s'agissait surtout de tenir compte de la durée de vie indéfinie de ce métal ; d'ailleurs, certaines paroisses les bannirent purement et simplement⁹⁶⁴.

La seule augmentation de tarif réellement dissuasive qui ait été édictée au XVII^e siècle semble avoir été celle décidée par les marguilliers de St-Jacques-de-la-Boucherie, qui décidèrent de prélever 260 l.t. pour un enterrement dans l'église, et ne permirent cette option d'ensevelissement qu'en « lot » avec la location des fournitures liturgiques les plus coûteuses proposées par la fabrique⁹⁶⁵. Or, en 1669, ce lieu de sépulture n'avait été tarifé qu'à 10 l.t. (soit 12,5 J.T.O.), somme qui fut ensuite remontée à 15 l.t. en 1682⁹⁶⁶. Par rapport à cette dernière date, l'augmentation de 1688 multipliait le coût d'un enterrement dans la nef par plus de 16, pour atteindre plus de 370 J.T.O.⁹⁶⁷ Il faut dire qu'avec les 10 l.t. initiale de cette paroisse, on partait de loin. C'était tout simplement le tarif en vigueur depuis l'augmentation de 1571 (voir plus haut), qu'on s'était contenté de reconduire en 1669, bien que la livre tournois ait perdu 53% de sa valeur en quasiment un siècle⁹⁶⁸ et que le salaire ouvrier nominal ait lui-même doublé⁹⁶⁹. Cette inertie est surprenante lorsqu'on remarque que, pourtant, le tarif

⁹⁶¹ Une des rares autres paroisses à avoir fixé un tarif relativement sélectif pour l'enterrement dans l'église était à ma connaissance St-Josse (voir tableau 22) avec ses 50 l.t. (62,5 J.T.O.) en 1680. Pour les paroisses incomparablement plus grandes de St-Eustache et de St-Sulpice, le tarif était respectivement de 52 l.t. (52 J.T.O.) et 60 l.t. en 1715, voir Madeleine FOISIL, *art. cit.*, p. 308. À cette date, le tarif 1680 de St-Josse aurait valu 75 l.t.

⁹⁶² Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483, 16 s.t./jour en 1671.

⁹⁶³ Voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 84

⁹⁶⁴ Vanessa HARDING, « Whose body... », *art. cit.*, pp. 181-182

⁹⁶⁵ Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », *art. cit.*, pp. 169-170

⁹⁶⁶ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, 1669, f. 163-169. L'enterrement dans le chœur, fixée à 15 l.t. en 1669, passa ensuite à 20 l.t. (date non précisée) puis 30 l.t. en 1582, celle dans la cave Ste-Catherine, fixée 15 l.t., passa à 20 en 1582.

⁹⁶⁷ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. 14 s.t./jour en 1688.

⁹⁶⁸ Voir Natalis DE WAILLY, *op. cit.*

⁹⁶⁹ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483. D'environ 8 s.t./jour en 1571 à 16 s.t./jour en 1669.

d'un enterrement enfant avait tout de même légèrement bougé (5 l.t. en 1571 contre 6 en 1669⁹⁷⁰), qu'on avait instauré une tarification spéciale pour le chœur et fait édifier un caveau commun.

Cette situation, assez différente de ce que l'on constate dans les autres paroisses, est difficile à expliquer. On a vu qu'en 1571, un certain Robert Desprez avait défendu une augmentation moindre que celle proposée par les marguilliers, et qu'il y avait eu des troubles « populaires » ou « radicaux » dans la paroisse jusqu'au début du XVII^e siècle. Peut-être que les artisans qui habitaient la paroisse trouvaient suffisamment de relais dans l'assemblée de fabrique pour bloquer les tarifs et préserver leur accès à l'inhumation dans l'église. Mais à force de refuser le fait que, pour ce sujet, les prix servaient à réguler la demande, on dut en arriver, à la fin des années 1680, à une situation tellement insupportable qu'il ne resta plus qu'à imposer des tarifs absolument prohibitifs d'un seul coup... Si, néanmoins, on put tenir aussi longtemps, c'est peut-être parce qu'on avait aménagé, plus tôt qu'ailleurs, un caveau commun afin de compenser le blocage des tarifs. Si l'on connaît un caveau commun sous la chapelle du Saint-Sacrement à St-Séverin dès 1678 ou une « crypte » à St-Josse en 1680 (voir tableau 22), cette innovation n'apparaît au mieux que dans les années 1710 dans les autres paroisses et semble se généraliser dans les années 1730 – plutôt qu'un « changement de mentalité », cette transformation dans la configuration des lieux est d'ailleurs, selon Laurence Croq, l'origine de la disparition du choix du lieu de sépulture dans les testaments, car il devenait inutile de désigner un endroit particulier⁹⁷¹. Or, à St-Jacques-de-la-Boucherie, la cave Ste-Catherine, qui semble en tout point correspondre au même aménagement, est déjà en place en 1669⁹⁷².

⁹⁷⁰ Après 1669, on le redescendit même un temps à 5 l.t., avant de le remonter à 7,5 l.t. en 1582. Seul exemple de ce tarif où l'on constate une baisse par rapport au tarif initial, avec la bière « en dôme », la plus chère, qui passa de 5 l.t. en 1669 à 4 par la suite, peut-être parce que son prix ne la rendait pas suffisamment compétitive (LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, 1669, f. 163-169.)

⁹⁷¹ Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », *art. cit.*, pp. 166-169. C'était un lieu commun de l'histoire des mentalités que la quasi disparition, au XVIII^e siècle, des élections de sépulture dans les testaments révélerait une désaffection pour le sol de l'église et donc une montée de l'indifférence religieuse. Par ailleurs, Régis BERTRAND et Rafael MANDRESSI, *art. cit.*, rappellent utilement que la première opposition aux inhumations de laïques dans les églises n'était autre, depuis l'Antiquité, que la législation ecclésiastique. Le Rituel Romain de 1614 y réitère ainsi son opposition de principe.

⁹⁷² Ces éléments sur l'évolution des tarifs des enterrements dans l'église me paraissent contribuer (avec ceux avancés par Laurence Croq, par exemple) à contredire les thèses d'un changement des « mentalités » liées à la mort au XVIII^e siècle (Philippe Ariès, Pierre Chaunu, Madeleine Foisil, etc.) Dès le siècle précédent, et en fait dès le XVI^e qui sentait encore bien son goupillon, comme le montre la délibération de 1571 à St-Jacques-de-la-Boucherie, on avait conscience qu'on ne pouvait pas laisser les cadavres s'accumuler sans règle sous le sol de l'église. Avec le recul de l'inhumation dans les églises au XVIII^e siècle, il s'agit donc vraisemblablement moins d'un changement dans l'« inconscient collectif » que d'une croissance des moyens de régulation administratifs :

L'aménagement de ces caveaux collectifs répondait à un principe qui n'était pas fondamentalement nouveau. Depuis l'époque carolingienne, de nombreuses églises avaient des cryptes, où l'on conservait les reliques du saint du cru. En Île-de-France et en Picardie, la plupart furent construites aux XI^e et XII^e siècles, tandis que la période gothique n'en édifia

le problème était structurellement difficile à régler pour les marguilliers, chacun au niveau de leur paroisse (bénévolat, faible durée de la charge, absence de professionnalisation, petit jeu de pouvoirs, etc.) La meilleure preuve par l'inverse semble encore une fois le cas de St-Jacques-de-la-Boucherie : à force d'avoir voulu à tout prix bloquer le tarif de l'enterrement dans l'église, on fut forcé, plus tôt qu'ailleurs, d'innover en aménageant des caveaux communs ou de prendre des mesures extrêmement limitatives d'un seul coup... Qu'il y ait eu des résistances à ces changements est naturel : d'une part, il faudrait pouvoir évaluer leur représentativité (les minorités sont par définition bruyantes), et d'autre part, à perdre le contrôle des cimetières, les fabriques et surtout les curés (on va le voir) avaient des raisons de craindre, à terme, la perte d'une source de revenus importante. Il y a toujours, également, la nostalgie liée à un lieu qui disparaît, et les gens prompts à faire de chaque changement le symbole d'un monde qui meurt. Cependant, la remarque de Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les cimetières à Paris au XVIII^e siècle : problèmes d'odeurs et de salubrité publique », in Jean-Luc CHAPPEY & Vincent DENIS (dir.), *Ordonner et régénérer la ville : entre modernités et révolutions*, Paris, Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2013, p. 60, me semble plus intéressante que les récits sur le rapport des gens à « la mort » en général : de fait, les Parisiens ont commencé à ne plus tolérer la pestilence des cimetières urbains à partir des années 1750, alors que, sans les ignorer, ils les supportaient auparavant. L'« offensive hygiéniste » est d'ailleurs postérieure à cette réaction des habitants. L'édit de 1749, qui compliquaient fortement l'acquisition de foncier par les gens de mainmorte et entravait donc la capacité des fabriques à étendre leurs cimetières, n'est pas réellement en cause dans cette évolution, car de nombreux conseillers du Parlement étaient marguilliers et faisaient mine d'ignorer dans leurs arrêts l'usage de prête-noms par les fabriques, procédé illicite que le Lieutenant général de police conseillait lui-même aux marguilliers. Comment, si l'on ne croit pas aux mentalités, expliquer donc que l'on se soit mis à ne plus supporter les cimetières urbains vers 1750 ? La première réponse, à partir d'un argument déjà évoqué ci-dessus, est assez hypothétique compte tenu de nos données, mais me semble tout à fait possible : il y aurait eu une forme de stagnation du développement parisien entre 1650 (abstraction faite de la crise de la Fronde) et 1750, et l'accroissement démographique de Paris n'aurait repris sur des bases fortes que vers 1750. C'est à ce moment-là que la pestilence des cimetières, du fait de l'augmentation du nombre de cadavres et de la densité de population alentour (les experts de l'époque relèvent fréquemment des immeubles adjacents de 5 voire 6 étages), serait devenu insupportable, alors qu'elle ne l'était pas auparavant. La seconde réponse est plus générale : on se rend aisément compte en visitant une ville d'un pays émergent que le « standard » de la qualité de vie est différent, tout simplement parce que régler les problèmes urbains est complexe et prend du temps, et que l'on teste souvent plusieurs solutions (de plus en plus pénibles) avant d'y parvenir. Plus le temps passe, plus on a de chance de parvenir à une solution efficace : le développement urbain est souvent incrémental et non paradigmatique. Il semble que la solution efficace dans le cas des cimetières parisiens, problème qui était fortement ressenti par la population depuis longtemps, n'ait été trouvée qu'à la fin du XVIII^e siècle, avec les premiers projets d'aménagement de vastes cimetières suburbains dans les années 1780, puis leur réalisation sous l'Empire. Par ailleurs, il est souvent difficile de régler tous les problèmes urbains en même temps, et comme dans les villes des pays émergents, il existait une vaste accumulation de problèmes. La question des enterrements n'était vraisemblablement pas la plus urgente à Paris avant le XVIII^e siècle, une ville où il n'existait même pas de police (au sens actuel du terme) pour assurer la sécurité physique des habitants. Le premier problème à régler, pour la monarchie et les autres pouvoirs urbains, était d'approvisionner la capitale en denrées alimentaires (voir Steven L. KAPLAN, *Les ventres de Paris. Pouvoir et approvisionnement dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988 [éd. or. 1984].) Ce n'est vraisemblablement que vers 1750 qu'on eut enfin le temps de s'occuper de la question des cimetières.

qu'extrêmement peu⁹⁷³. La vague de construction d'églises flamboyantes à Paris dut donc négliger ce type de structures. À Paris, il y avait environ sept cryptes médiévales, mais la plupart dans des abbayes. En termes d'églises paroissiales, il n'y en avait qu'à St-Denis-de-la-Chatre sur la Cité (qui du reste vit sa paroisse transférée à St-Symphorien dès 1618 puis réunie à celle de Ste-Madeleine-en-la-Cité en 1698), N.-D.-des-Champs au sud de Paris, et peut-être à St-Merry⁹⁷⁴. Avec l'accroissement démographique, ce type d'aménagement retrouva une utilité, et l'on se mit à aménager des « caves » souterraines collectives (de la même manière qu'on permettait déjà à des familles de le faire dans leurs chapelles) pour déposer les défunts tout en évitant que la peste ne se répande dans la nef. La logique n'était plus la création d'une atmosphère mystique, comme à l'origine, mais le gain d'espace en contexte de forte densité, la réciproque en un sens de la surélévation des immeubles par des étages supplémentaires. À Lyon, où les cimetières étaient nettement plus étroits qu'à Paris, les cryptes représentaient le tiers de la superficie de ceux-ci et constituaient donc un complément indispensable pour enterrer les défunts⁹⁷⁵. Dans le cas – extrême – de Naples, seconde ville d'Europe après Paris (et de Méditerranée après Istanbul) jusqu'à la peste de 1656, c'est l'intégralité de la superficie funéraire qui se trouvait en sous-sol : les *terre sante*⁹⁷⁶.

À Paris, la proportion de surface funéraire souterraine était certainement moindre qu'à Lyon, mais on dut être contraint de creuser de plus en plus de caveaux collectifs au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles. La cave Ste-Catherine de St-Jacques-de-la-Boucherie représente peut-être un maillon intermédiaire dans l'apparition de ce type d'aménagement. Le plan 18 (ci-dessus) laisse penser qu'elle se situait sous la chapelle du même nom (en bas à gauche, adjacente aux charniers), exactement sous la même forme que celle d'une famille particulière. C'est ensuite que ces caves collectives durent se rapprocher de la forme des anciennes cryptes. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le Panthéon (prévu au départ pour être la nouvelle église Ste-Geneviève) fut construit dès l'origine avec une crypte. Les tarifs de ces caves collectives étaient généralement supérieurs à ceux des charniers, mais inférieurs à ceux de l'église (du moins pour les paroissiens), afin d'inciter les gens aisés à s'y faire inhumer en réservant celle-ci aux notabilités. À St-Josse, en 1680 (voir tableau 22), le tarif de la crypte

⁹⁷³ Arnaud YBERT, « Architecture, décor et fonction des cryptes gothiques », In : Pierre GILLON, Christian SAPIN (eds), *Cryptes médiévales et culte des saints en Île-de-France et en Picardie* [en ligne], Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2019

⁹⁷⁴ Pierre GILLON, « Paris, vue d'ensemble », in *eod.*

⁹⁷⁵ Olivier ZELLER, *art. cit.*, tableau 4

⁹⁷⁶ Diego CARNEVALE, Brigitte MARIN, « Chapitre 15. Naples, une réforme difficile », In : Régis BERTRAND, Anne CAROL (eds), *op. cit.*, pp. 323-341

était par exemple de 18 l.t. (22,5 J.T.O.) contre 50 l.t. pour l'église. Mais ce n'était vraisemblablement pas le cas à St-Jacques-de-la-Boucherie en 1669, à l'origine de cet aménagement. Les tarifs (tableau 23) montrent en effet que la cave Ste-Catherine était au même prix que le chœur : 15 l.t., contre 10 l.t. pour la nef. La cave avait donc été pensée au départ comme donc un lieu de prestige. En 1682, néanmoins, elle n'avait été renchérie qu'à 20 l.t., tandis que le chœur était passé à 30 l.t. et la nef à 15 l.t. Dans ce genre de cave ou crypte, les corps n'étaient d'ailleurs pas forcément mieux ensevelis que dans les cimetières (voir ci-dessous). Sur les 14 cryptes visitées par des experts à Lyon en 1778, 10 présentaient des cercueils non ensevelis. Ils virent même un corps posé à même le sol sans cercueil⁹⁷⁷. Il est possible que le même genre de choses aient eu cours à Paris⁹⁷⁸.

La plupart des gens étaient néanmoins enterrés dans les cimetières ou éventuellement les charniers – les galeries couvertes qui entouraient le cimetière – qui coûtaient un peu plus cher que celui-ci⁹⁷⁹. Les charniers servaient également, une fois achevée la décomposition des corps inhumés au cimetière, à entreposer les os afin de faire de la place⁹⁸⁰. La plupart des églises de taille moyenne possédaient un cimetière attenant. Au XVIII^e siècle, il y avait ainsi 2 cimetières sur la Cité (St-Landry et St-Denis-St-Jean-Baptiste, paroisse de l'enclos du chapitre de Notre-Dame), 12 paroisses de la Rive droite avaient également le leur, y compris le cimetière « inter-paroissial »⁹⁸¹ des Saints-Innocents, qui drainait une partie des corps des paroisses alentour, dont l'intégralité de ceux de St-Merry, St-Germain-le-Vieux, St-Pierre-aux-Bœufs et St-Pierre-des-Arcis⁹⁸² (et probablement celle des Sts-Innocents). Toutes les paroisses de la Rive gauche avaient leur cimetière. 12 paroisses des faubourgs avaient également le leur. À cela, il faut ajouter le cimetière dit de Clamart (en fait situé au Faubourg-Saint-Marcel) où l'Hôtel-Dieu déposait une partie de ses nombreux défunts, et ceux d'autres

⁹⁷⁷ Olivier ZELLER, *art. cit.*, §17

⁹⁷⁸ Le sol de la crypte de St-Étienne-du-Mont est paraît-il recouvert d'ossements. Si cela est vrai, il est possible qu'ils y aient été déposés plus tard en provenance du cimetière, ou bien qu'ils soient en partie ceux de défunts déposés dès l'origine dans la crypte.

⁹⁷⁹ Par exemple, le tarif de l'inhumation dans les charniers était de 2,5 l.t. en 1637 à St-Séverin, contre 5 l.t. dans l'église. Le cimetière était vraisemblablement gratuit, en-dehors de la rémunération de 0,8 l.t. (1,2 J.T.O.) à verser au fossoyeur, voir LL 938bis, pp. 160-162.

⁹⁸⁰ Vanessa HARDING, « Whose body... », *art. cit.*, p. 186

⁹⁸¹ Il était en fait administré par le chapitre de St-Germain-l'Auxerrois, puis par celui de Notre-Dame à compter de 1744 et de la réunion du premier au second.

⁹⁸² Madeleine FOISIL, *art. cit.*, p. 310

hôpitaux, comme celui de l'hôpital de la Charité au Faubourg-Saint-Germain⁹⁸³. Un arrêt rendu par le Parlement de Paris le 21 mai 1765 prévoyait l'interdiction de la sépulture dans les églises, la fermeture des cimetières urbains et la création de huit grands cimetières suburbains. La déclaration royale du 10 mars 1776, motivée par l'archevêque de Toulouse Loménie de Brienne, interdit la sépulture dans les églises et ordonna l'édification de cimetières éloignés des habitations, mais Paris était exemptée de la déclaration. Dans les années 1780, plusieurs cimetières urbains furent fermés dans la capitale (à commencer par les Innocents en 1780, dont les ossements furent transférés à la carrière de la Tombe-Issoire en 1786, qui deviendrait les Catacombes, ainsi que ceux d'autres paroisses entre 1781 et 1783.)⁹⁸⁴ Ce n'est qu'avec le décret de 1804 et l'aménagement concomitant du Père-Lachaise que le nouveau modèle de cimetière trouva sa réalisation⁹⁸⁵.

La plus grande partie des Parisiens étaient enterrés dans ces cimetières paroissiaux, pour des sommes modiques (souvent la seule rétribution du fossoyeur), et gratuitement pour les pauvres⁹⁸⁶. Certains individus aisés pouvaient également désirer y être enterrés par modestie⁹⁸⁷. Certains coins des Innocents étaient néanmoins prisés par le robe parisienne. Ainsi, le président de Blancmesnil (Nicolas III Potier, le premier président du Parlement de Paris favorable à Henri IV) décide de se faire enterrer aux Saints-Innocents dans la chapelle Notre-Dame qu'il a fondée⁹⁸⁸ (et où sa femme repose depuis peu) et en fait expulser la confrérie des tondeurs qui y célébraient l'office de leur fête⁹⁸⁹. Étant donné la densité parisienne, qui laissait peu de place aux cimetières, le taux de remplissage était une problématique souvent pressante. On peut tenter de calculer la surface des cimetières paroissiaux dont les plans nous sont parvenus. En comptant les charniers, celui de St-Séverin mesurait environ 2250 m², celui de St-Paul 3800 m² (voir plans dans la sous-partie I. B.)⁹⁹⁰ et

⁹⁸³ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les cimetières à Paris au XVIII^e siècle : problèmes d'odeurs et de salubrité publique », in Jean-Luc CHAPPEY & Vincent DENIS (dir.), *Ordonner et régénérer la ville : entre modernités et révolutions*, Paris, Édition électronique du CTHS (Actes des congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2013, p. 52

⁹⁸⁴ *id.*, pp. 55-58

⁹⁸⁵ Voir Régis BERTRAND, « Chapitre 4. Révolution et Consulat : Origines et genèse du décret du 23 prairial an XII », In : Régis BERTRAND, Anne CAROL (eds), *op. cit.*, pp. 93-129.

⁹⁸⁶ L'intégralité des funérailles était par exemple gratuite pour les prisonniers du Petit Châtelet, les pauvres honteux et les domestiques à St-Séverin, voir LL 938bis, pp. 160-162.

⁹⁸⁷ Voir les exemples donnés par Laurence CROQ, « Le dernier hommage... », *art. cit.*, p. 173

⁹⁸⁸ Cette chapelle devint un des lieux recherchés du cimetière, voir Madeleine FOISIL, *art. cit.*, p. 308.

⁹⁸⁹ LL758, Sts-Innocents, f. 56, 10 mars 1602

⁹⁹⁰ Des chiffres en fait très supérieurs à ceux des cimetières lyonnais, dont le plus grand, celui de l'Hôtel-Dieu, n'atteignait que 1755 m², voir Olivier ZELLER, *art. cit.*, tableau 1. Il est vrai qu'il faut comparer la surface

celui, minuscule, de St-Jacques-de-la-Boucherie, à peine de 250 m² (voir plan 15 ci-dessus)⁹⁹¹. En 1763, le cimetière de St-Gervais mesurait 1812 m² et celui de St-Roch, au milieu du XVIII^e siècle, 570 m² seulement⁹⁹². Le cimetière de la Trinité aurait mesuré environ 4700 m²⁹⁹³. On peut estimer la superficie du cimetière des Saints-Innocents à 10 200 m² avant l'aménagement des immeubles locatifs de la rue de la Ferronnerie par le chapitre de St-Germain-l'Auxerrois en 1670, et à 7600 m² ensuite⁹⁹⁴, ou peut-être moins⁹⁹⁵.

Vers 1600, il y avait, d'après les reconstructions démographiques de Jean-Noël Biraben, autour de 10 000 enterrements par an à Paris, autour de 18 000 vers 1650 si l'on ne prend pas en compte la surmortalité de la Fronde (jusqu'à 43 000 enterrements peut-être en 1652), autour de 19 000 vers 1700⁹⁹⁶. Madeleine Foisil a calculé que, pour une année du type de 1715 et ses 15 500 décès⁹⁹⁷ (ou 17 200 selon Jean-Noël Biraben) le nombre d'inhumation pouvait être de 1800 aux Innocents, plutôt que les 2400 avancés par les rapports de la seconde moitié du XVIII^e siècle⁹⁹⁸. Avant 1670, cela aurait représenté une densité de 0,18 corps par m² (ou inversement 5,7 m² par corps), et 0,24 corps par m² après 1670 (inversement 4,2 m² par corps). À ce compte-là, les chiffres d'après 1670 – et *a fortiori* d'avant – représentaient en fait une densité correcte pour l'époque⁹⁹⁹. C'était le cas également du cimetière de St-Gervais

funéraire à la surface paroissiale et à la densité population et que de ce point de vue-là, Paris était plus étendue. En revanche, Nicolas-Lyon CAEN, « L'immobilier parisien... », p. 57, évoque une densité lyonnaise comparable à celle de Paris, avec 25 personnes par maison en moyenne, voire 45 dans le centre ancien.

⁹⁹¹ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les cimetières à Paris au XVIII^e siècle... », *art. cit.*, p. 64, figure 2, ne compte pas St-Jacques-de-la-Boucherie parmi les paroisses disposant d'un cimetière, mais il y en avait manifestement un à la fin du XVII^e siècle, si réduit soit-il. Peut-être finit-il par disparaître au XVIII^e.

⁹⁹² Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les cimetières à Paris au XVIII^e siècle... », *art. cit.*, pp. 58-59

⁹⁹³ Si l'on additionne les 659 toises carrées qu'y possédait l'Hôtel-Dieu et les 575 toises carrées de l'hôpital de la Trinité, voir Madeleine FOISIL, *art. cit.*, p. 331.

⁹⁹⁴ Christine MÉTAYER, « Un espace de vie : les charniers du cimetière des SS. Innocents à Paris, sous l'Ancien Régime », *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 4-1, 1993, p. 190, n. 21, indique qu'après cette opération foncière le cimetière fut amputé d'un quart de sa superficie pour atteindre environ 2000 toises (carrées), ce qui suppose une superficie initiale d'un peu moins de 2700 toises carrées.

⁹⁹⁵ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les cimetières à Paris au XVIII^e siècle... », *art. cit.*, p. 52, évoque pour sa part 5500 m² pour les Innocents ainsi qu'une moyenne de 5000 m² pour les cimetières paroissiaux, ce qui me semble un peu excessif vu les plans de St-Séverin et St-Paul, deux paroisses riches qui pouvaient donc se permettre mieux que d'autres de maintenir un cimetière de bonne taille face à la pression foncière. Même en tenant compte de la différence entre les deux villes, ce serait aussi une moyenne énorme par rapport à Lyon.

⁹⁹⁶ Jean-Noël BIRABEN, Didier BLANCHET, *art. cit.*, pp. 232-233

⁹⁹⁷ D'après l'*État général des baptêmes, mariages et mortuaires de la ville et faubourgs de Paris, 1670-1791*, BNF RES LK⁷ 6745.

⁹⁹⁸ Madeleine FOISIL, *art. cit.*, p. 312

⁹⁹⁹ Olivier ZELLER, *art. cit.*, §19, rappelle que pour les chirurgiens de la fin du XVIII^e siècle, il fallait environ 4 m² par corps pour assurer une décomposition hygiénique. Or la moyenne lyonnaise était très en-dessous en 1778 : 2,45 m² – tandis que Rouen, avec ses cimetières périphériques, avait en 1780 une moyenne de plus de 40 m² par corps. Certes, les chirurgiens préconisaient aussi de laisser reposer les corps trois ans au moins avant

et de ses 1812 m² pour 400 enterrements par an, selon Ségolène de Dainville-Barbiche¹⁰⁰⁰, ce qui donnerait 0,22 corps par m² ou 4,5 m² par corps. Pour que le cimetière de St-Séverin et ses 2250 m² environ ait permis à chaque corps de disposer de 4 m², il faudrait qu'il n'y ait pas eu plus de 560 enterrements par an. D'après l'*État général des baptêmes, mariages et mortuaires*, sur les 15 500 décès de 1715, il y en aurait eu 3500 à l'Hôtel-Dieu (donc hors paroisses), 1200 environ pour St-Eustache (très peuplée) et 500 pour St-Germain-l'Auxerrois. Pour une année comparable, en majorant ces chiffres de 15-20% pour atteindre la moyenne de 18 000-19 000 enterrements par an plus conforme aux reconstitutions de Jean-Noël Biraben, 560 enterrements dans le cimetière ne semble pas un ordre de grandeur excessif pour St-Séverin (surtout si une part des défunts étaient drainés par l'église) car St-Germain-l'Auxerrois la valait bien.

Mais comme ailleurs, on devait être contraint d'exhumer les ossements environ tous les ans, au lieu des trois ans recommandés¹⁰⁰¹ – ou bien de rajouter de la terre. Dans les cimetières, la plupart des corps étaient enterrés dans des fosses communes¹⁰⁰². Même si dans celles des Innocents – de même que dans les cimetières paroissiaux¹⁰⁰³ – les corps, souvent sans cercueil, se décomposaient plus vite¹⁰⁰⁴ (et de manière moins hygiénique) il est probable qu'on devait les exhumer avant le terme complet de la décomposition pour faire de la place, comme on le faisait parfois dans les églises. La question de la profondeur des fosses creusées par les fossoyeurs était tout aussi préoccupante que dans l'église. On a vu plus haut que la profondeur indiquée par les marguilliers parisiens aux fossoyeurs (souvent suspects de tirer au flanc) était de trois pieds, soit un petit peu moins d'un mètre. Or à Lyon, sur 15 sondages, les enquêteurs de 1778 ne trouvèrent que trois fois une profondeur supérieure à un pied, et dans 11 cas, la couche de terre n'était profonde que de six pouces, soit 17 cm environ. La probable plus faible densité funéraire parisienne devait limiter ce risque, mais on peut légitimement se demander si la profondeur de trois pieds était partout respectée.

exhumation, ce qui supposait de tripler les surfaces par corps, et de ce point de vue-là, les Innocents étaient insuffisants.

¹⁰⁰⁰ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les cimetières à Paris au XVIII^e siècle... », *art. cit.*, p. 58

¹⁰⁰¹ Ce délai de trois concorde avec ce qui était déjà estimé par les marguilliers de St-Séverin et St-Étienne-du-Mont dans la première moitié du XVII^e (voir plus haut), lorsqu'ils indiquent au fossoyeur de creuser de six pieds au lieu de trois là où aucun corps n'a été mis depuis six ans afin de pouvoir en entasser deux.

¹⁰⁰² Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les cimetières à Paris... », *art. cit.*, p. 53

¹⁰⁰³ Sur 15 corps exhumés au hasard par les enquêteurs lyonnais de 1778, 7 n'avaient pas de bière, voir Olivier ZELLER, *art. cit.*, §17.

¹⁰⁰⁴ Vanessa HARDING, « Whose body... », *art. cit.*, pp. 185-186. La terre des Innocents avait la réputation de « manger » les corps en dix jours.

Le résultat du poids des corps et de la terre était que les cimetières finissaient parfois par déborder. On connaît le cas célèbre des ossements des Innocents qui se déversèrent dans une cave de la rue de la Lingerie en 1780 et furent l'occasion que saisit le Parlement pour fermer le cimetière¹⁰⁰⁵. Mais le phénomène se produisait visiblement depuis le XVI^e siècle dans certains cimetières paroissiaux. À St-Étienne-du-Mont, en 1582, une « demoiselle » qui habite à côté de l'église poursuit la paroisse pour « *les os des trespassez et la vuydange des gravoyz* »¹⁰⁰⁶ : apparemment, les ossements s'étaient déversés dans sa cour ou sa cave, qui servait aussi de débarras aux déchets des travaux de l'église. La situation était critique, et l'on cherchait d'ailleurs depuis plusieurs années à faire agrandir le cimetière en obtenant des terrains de l'abbaye Ste-Geneviève. La négociation fut serrée mais se dénoua en 1583. M. Zolime, le frère génovéfain désigné par l'abbé Le Bourguignon pour exercer la cure de St-Étienne-du-Mont, troqua l'extension du cimetière plus une réfection de pilier par l'abbaye en échange du refinancement, de la part de la fabrique, de la fondation d'un ancien abbé de Ste-Geneviève et curé de St-Étienne qui se délitait :

Mons. Zolime, commys de Mons. de Ste geneviève à l'administration et gouvernement de la cure de céans, a dict et remonstré que ledit abbé accorderoit ladite augmentation de cymetière, en se contentant par lesdits marguilliers de la fondation de feu Mons. Le Bel, et luy faisant refaire ung pillier de son église qui est en péril imyent.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁵ Madeleine FOISIL, *art. cit.*, p. 316

¹⁰⁰⁶ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 126, 8 juillet, 1582

¹⁰⁰⁷ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 134 11 décembre 1583

II. B. Les curés : administrateurs du spirituel dans la paroisse

L'originalité sociologique des curés

Toutes spirituelles que fussent leurs fonctions, les curés devaient bien gagner leur vie. C'est de ce point de vue que nous allons les considérer ici. Du fait de la forte institutionnalisation de l'Église de l'époque, être curé était aussi un métier. Ainsi, dans le cas des bénéfices du bas-clergé médiéval, Robert N. Swanson ne trouvait pas inapproprié de parler de marché de l'emploi¹⁰⁰⁸. De notre côté, nous nous intéresserons moins au marché de l'emploi et aux trajectoires de carrières des curés parisiens – des questions déjà étudiées par Vladimir Angelo pour le XVI^e siècle¹⁰⁰⁹ et par Ségolène de Dainville-Barbiche pour le XVIII^e siècle¹⁰¹⁰ – qu'à leur condition en tant que catégorie socio-professionnelle, pour employer un terme anachronique.

Il convient d'abord de cerner quel type d'agent économique-religieux ils constituent, et pour cela de définir la nature de la structure – la paroisse – au sein de laquelle ils officient. D'un point de vue économique, il est difficile de considérer les paroisses chrétiennes comme des « compagnies religieuses », à l'instar des ordres et congrégation réguliers¹⁰¹¹. Contrairement à ceux-ci, on l'a dit en introduction, les paroisses ne sont pas des « entreprises » (*corporations*) proposant un « produit » ou une « marque » religieux (c'est-à-dire une dévotion, une spiritualité, un style, un « charisme »¹⁰¹².) Elles ressemblent plutôt à des « collectivités » (*communities*) territorialisées, qui dispensent une sorte de service public du culte et qui par définition détiennent un monopole plus ou moins réel sur le marché religieux local sans avoir vocation à en conquérir de nouveaux. D'où l'originalité

¹⁰⁰⁸ Robert N. SWANSON, « Chaucer's Parson and Other Priests », *Studies in the Age of Chaucer*, 13, 1991, p. 56

¹⁰⁰⁹ Vladimir ANGELO, *Les curés de Paris au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005

¹⁰¹⁰ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, *Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*, Paris, PUF, 2005

¹⁰¹¹ Ce qui est l'approche de Maarten VAN DIJK, Jan DE MAEYER, « L'économie de la Providence. Introduction à l'histoire économique des ordres et congrégations, 1773-1930 », in Maarten VAN DIJK, Jan DE MAEYER, Jeffrey TYSENS, Jimmy KOPPEN (dir.), *op. cit.*, p. 37.

¹⁰¹² La « marque » jésuite est par exemple le *modo nostro*, voir Thomas FLOWERS, « Understanding the Early Jesuit Context of "Our Way of Proceeding" », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 2021, Vol. 90 Issue 180, pp. 253-278.

sociologique, dans le paysage religieux, du curé – et réciproquement du pasteur dans le protestantisme – qui se trouve à la tête de la paroisse : il ressemble à un fonctionnaire chargé d’une circonscription territoriale définie. Même si l’étymologie n’est pas nécessairement rationnelle, on comprend que, jusqu’au XVI^e siècle, les termes de « religion » et de « religieux » aient pu désigner prioritairement les ordres réguliers et leurs membres, sans que le mot désigne le système religieux chrétien dans son ensemble¹⁰¹³. Dans la plupart des sociétés ayant historiquement existé, la « religion » est un ensemble de produits marketés par des « compagnies » concurrentes mais pas exclusifs les uns des autres, et plus rarement un système de normes cohérentes imposé par une institution (comme une Église, typiquement.) La vocation de ces compagnies est de s’étendre en conquérant de nouveaux marchés religieux, ce qui passe par l’ouverture de filiales ou de succursales dans de nouveaux territoires (les abbayes filles, les prieurés, etc.) De ce point de vue, on comprend que le terme *séculier*, employé pour désigner les curés et les autres simples prêtres, ait pu servir à signifier en même temps « laïc » par opposition à « ecclésiastique » ou « terrestre » par opposition à « spirituel ».

Il est vrai que jusqu’au Haut Moyen Âge, avant le processus de territorialisation paroissiale qui se déroula entre les IX^e-XII^e siècles¹⁰¹⁴, la différence entre les « compagnies » et les « collectivités » religieuses n’avaient pas beaucoup de sens. C’étaient souvent les monastères qui structuraient l’espace religieux dans les territoires ruraux. De même, en Europe de nos jours, la déchristianisation a pour conséquence de remettre en question cette distinction en déterritorialisant la paroisse¹⁰¹⁵. Mais il semble que cette différence conserve tout son intérêt pour l’étude de l’ « Occident chrétien » entre le XII^e et le XIX^e siècle, lorsque les Églises chrétiennes possédaient pleinement la capacité d’encadrer la société. Alors, des collectivités territorialisées comme les paroisses se distinguaient assez nettement de compagnies religieuses déterritorialisées comme les ordres réguliers – ainsi que les monastères ou couvents qui leur servaient de succursales – de même que les curés et les prêtres séculiers accusaient des différences assez marquées avec les moines et les

¹⁰¹³ Olivier MARIN, « Introuvable religion ? Note critique sur la critique de l’histoire religieuse » [à paraître], rappelle qu’au Moyen Âge, *religio* et *religion* n’ont jamais cessé de signifier également « piété » ou « religiosité ». Mais pour parler d’un système religieux parmi d’autres (notamment lorsqu’il s’agissait de comparer le christianisme et l’islam), comme nous le faisons aujourd’hui, on employait les termes *lex* ou *loy*. Il semble d’autant plus révélateur que la notion de systèmes socio-culturels concurrents comme le christianisme, l’islam, le judaïsme, etc. ait existé, mais que le terme de « religion » n’ait pas alors été employé pour la désigner.

¹⁰¹⁴ Michel LAUWERS, « Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge », *Médiévales*, 49 | 2005, pp. 11-32

¹⁰¹⁵ Voir Anne BONZON, Philippe GUIGNET, Marc VENARD (ed.), *La paroisse urbaine. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, 2014, Conclusion.

moniales¹⁰¹⁶. Tandis que ces derniers proposaient des *lifestyles* affinitaires, les premiers, de concert (et pratiquement à égalité avec) les notables laïcs, assuraient une fonction d'encadrement des populations – c'est-à-dire qu'ils œuvraient à ce que l'ensemble des lois, des règles et des normes socialement reconnues traduisent le mieux possible l'autorité de l'institution ecclésiastique. Pour le dire simplement : ils veillaient à ce que tout ce qu'il y eût d'« officiel » dans la société de l'époque ait préalablement été approuvé par l'Église (ce qui, en pratique, n'avait bien sûr rien de simple puisque l'Église était elle-même une organisation polycentrique et incomplètement centralisée, dont les tensions internes provoquèrent l'apparition durable d'Églises concurrentes dès le Schisme d'Orient, puis de nouveau après la Réforme protestante en Occident.)

Dans le cas des réguliers, les biens de l'établissement religieux (le monastère) étaient gérés par eux-mêmes, sur le mode d'une entreprise, alors que dans le cas des séculiers, les biens de la paroisse étaient gérés par les laïques, sur le mode d'une institution communautaire dont les séculiers n'étaient que les agents ou les employés, pas les gestionnaires financiers. Néanmoins, l'autre fait central à souligner est que les curés urbains et le reste du clergé séculier en ville n'étaient que dans une faible mesure assimilables à des salariés de la communauté religieuse. Si les curés ruraux (les plus nombreux) pouvaient y être assimilés puisqu'ils étaient entretenus par tout un ensemble de prélèvements fiscaux (à commencer par les dîmes) pesant sur les populations qu'ils encadraient, ce n'était pas le cas du clergé séculier urbain, qui ne percevait pas de dîmes. Pour la moindre partie de leurs revenus, appelée le « fixe », ils recevaient une sorte de salaire ou de rente en échange de services religieux quotidiens ou hebdomadaires – comme, du reste, c'était le cas dans d'autres religions¹⁰¹⁷. Mais pour le reste, à savoir l'essentiel de ce qui leur permettait de vivre, il s'agissait d'honoraires ou de commissions sur les prestations qu'ils effectuaient – c'est ce qu'on appelait le « casuel ». Ces revenus casuels de la classe sacerdotale ne sont d'ailleurs pas une

¹⁰¹⁶ Remarquons que, à la différence des ordres réguliers, le clergé séculier n'offrait aucune place aux femmes, ce qui est une autre différence notable.

¹⁰¹⁷ D'après Maria CANNATA, « God's seal-bearers, lector-priests and choachytes: who's who at Memphis and Hawara », *Actes du IXe Congrès International des Études Démotiques: Paris, 2009*, vol. 31, pp. 5-6, les prêtres(ses) égyptiens mortuaires de l'époque ptolémaïque assuraient les charges liturgiques prévues par des fondations particulières en échange de rentes. Ces fondations faisaient l'objet de contrat ; l'un d'eux prévoit ainsi que si la prêtresse en question manque à son office de « prêtre lecteur », la rente de fondation ne lui sera plus versée. Il semble que, du fait que les prêtres(ses) égyptien(ne)s n'étaient pas astreints au célibat et qu'il n'y avait pas d'autorité ecclésiastique régulatrice, ces rentes de fondation devenaient des valeurs mobilières patrimoniales qui s'échangeaient, se vendaient, etc. Un système de fondations prévoyant des rémunérations pour les officiants existait d'ailleurs depuis la V^e dynastie (III^e millénaire), voir Neal SPENCER, « Priests and temples: Pharaonic » (chapter), *A Companion to Ancient Egypt*, 2010, vol. 1, p. 256-73.

spécificité du clergé chrétien, non plus que la marchandisation et la sous-traitance de l'habilitation à rendre ces services (ce qu'on appelait le cumul de bénéfices dans l'Occident chrétien)¹⁰¹⁸. Et concrètement, l'essentiel de ce casuel provenait des prestations funéraires rendues par les prêtres.

Les curés parisiens étaient-ils riches ?

La question des revenus des curés parisiens est complexe, car contrairement à la situation à la campagne, elle ne repose pas sur le prélèvement d'une dîme agricole, ni d'une dîme d'une autre nature. La première question est d'évaluer les montants des rémunérations concernées. Ségolène de Dainville-Barbiche en a fourni une analyse assez précise pour le XVIII^e siècle. Malheureusement, en comparant avec l'étude de Vladimir Angelo, il semble impossible d'obtenir le même degré de précision pour le XVI^e, et même pour le XVII^e siècle. Ce qui nous reste est de projeter les résultats du XVIII^e siècle sur notre période, en admettant une forte part d'incertitude. L'essentiel des revenus des curés se composait au XVIII^e siècle de deux parties, le revenu casuel et le revenu fixe. Il comportait parfois une part de revenus immobiliers – comme c'était le cas pour les fabriques – qui demeurait néanmoins résiduelle dans la plupart des cas. Par ailleurs, les curés pouvaient éventuellement jouir de revenus patrimoniaux si leur famille était riche. Le revenu fixe consistait surtout dans les salaires versés par la fabrique, notamment pour les messes paroissiales, les prédications, les messes de fondation, les « assistances », etc. Le revenu casuel était par définition variable, et consistait dans les divers droits, commissions et honoraires touchés par le curé sur les actes religieux

¹⁰¹⁸ D'après Willy CLARYSSE, « Egyptian temples and priests: Graeco-Roman » (chapter), in *A companion to ancient Egypt*, 2010, vol. 1, pp. 280-291, les prêtres égyptiens de l'époque ptolémaïque fournissaient également des services rituels rétribués : la divination (ce qui continua dans les églises chrétiennes jusqu'au VII^e siècle), et plus proche des prêtres chrétiens de l'Europe moderne, des rites funéraires (en l'occurrence : momification, entretien des caveaux familiaux, etc.) Au début de la période ptolémaïque, un « directeur de la nécropole » touchait 1 drachme pour chaque enterrement. En Égypte ptolémaïque, il n'est pas impossible que l'accumulation de fonctions au sein de différentes tribus (*phylai*) de prêtres et de différents temples par les prêtres les plus importants ait été analogue au cumul de différents emplois au sein de la paroisse par les prêtres les plus âgés (châprier, chargé de telle ou telle fondation, de telle chapelle, etc.) voire au cumul de bénéfices dans la couche supérieure du clergé. En plus de leurs privilèges, les prêtres(ses) étaient rétribué(e)s pour leurs fonctions rituelles. Ces charges, exprimées en « jours d'émoluments » mensuels, étaient même affermées, vendues ou léguées entre prêtres – exactement comme des offices civils de l'Europe moderne – de même que les services funéraires liés à des sépulcres familiaux. C'est tout à fait frappant lorsque l'on rapproche ces dernières charges du phénomène de « bénéficialisation » qui avait lieu avec les chapellenies de l'Europe moderne, comme par exemple la chapelle des Brinon dans l'église St-Séverin à Paris – phénomène qui découlait structurellement du caractère privé des fondations.

privés (mariages et enterrements notamment). Dans la plupart des paroisses parisiennes au XVIII^e siècle, la part du casuel était assez nettement supérieure à celle du revenu fixe¹⁰¹⁹. Du point de vue du revenu fixe, les curés correspondaient plus ou moins à des salariés de la fabrique, à la manière des prêtres habitués – on le verra dans l'exemple de Ste-Opportune, où les revendications salariales du curé sont du même genre que celles des autres prêtres.

La première question qui se pose, c'est de savoir si les curés étaient riches et, si oui, à quel point. J'ai reproduit le tableau des revenus déclarés par les curés parisiens entre 1728 et 1730 (les dates les plus précoces que nous ayons) établi par Ségolène de Dainville-Barbiche et les ai comparés au salaire ouvrier au même moment (environ 278 l.t. par an selon les chiffres de Micheline Baulant¹⁰²⁰.)

Cure ¹⁰²¹	Revenu net ¹⁰²²	Rapport salaire ouvrier	Part fixe %	Part casuelle %	Part foncière %
<i>Les 18 cures riches > 10 fois le salaire ouvrier</i>					
St-Sulpice	20736	74,7	1,4	96,6	2
St-Eustache	19105	68,8	5,7	94,3	0
St-Nicolas-des-Champs	12738	45,9	5,8	94,2	0
St-Paul	9425	33,9	3,5	94,4	2,1
St-Gervais	7052	25,4	8	89	3
St-Germain-l'Auxerrois	6090	21,9	1,4	98,6	0
St-Étienne-du-Mont	6000	21,6	8,5	91,5	0
St-Merry ¹⁰²³	5376	19,4	9,7	76,6	5,1
Ste-Marguerite	5000	18,0	0	100	0

¹⁰¹⁹ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, *op. cit.*, p. 104. Il faut néanmoins tenir compte de ce que le casuel n'était pas défini de manière tout à fait identique selon les paroisses parisiennes, en dépit des règlements de Harlay (1693) et de Noailles (1700) à ce sujet, voir p. 105, n. 2.

¹⁰²⁰ Micheline BAULANT, « Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726 », In: *Annales. Economies, sociétés, civilisation.*, 26e année, N. 2, 1971, p. 483 : 16 s.t./jour en 1726.

¹⁰²¹ Noter que certaines cures sont unies à des chapellenies (curés de St-Martin-du-cloître, que je n'ai pas comptée dans les paroisses urbaines, et St-Hippolyte, chapelains du chapitre de St-Marcel, et curé St-Benoît chapelain du chapitre de la paroisse ; mais ces trois revenus sont modiques). Seul le canoniat du curé de St-Merry est significatif. Voir Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, *op. cit.*, p. 114.

¹⁰²² Les charges sont constituées par des taxes ecclésiastiques comme les décimes, des taxes municipales sur les propriétaires immobiliers comme les boues et lanternes, ainsi que de redevances diverses (*id.*, p. 115.)

¹⁰²³ 8,6 % du revenu de la cure de St-Merry provient du canoniat correspondant.

St-Séverin	4450	16,0	14,9	85,1	0
St-Roch	4370	15,7	6,9	93,1	0
St-Sauveur	4099	14,8	14,6	85,4	0
St-Louis-en- l'Île	3897	14,0	24,2	75,8	0
St-André-des- Arts	3547	12,8	15,4	84,6	0
St-Laurent	3441	12,4	11,9	79,3	8,8
St-Jean-en- Grève	3262	11,7	7,6	92	0,4
St-Leu	3018	10,9	8,7	91,3	0
St-Hilaire	2778	10,0	0	7,9	92,1
MOYENNE			8,2	85,0	6,3
<i>Les 12 cures moyennes : entre 5 et 10 fois le salaire ouvrier</i>					
St-Nicolas-du- Chardonnet	2616	9,4	30	65,4	4,6
Ste-Madeleine- de-la-Ville- l'Évêque	2561	9,2	23,4	30,8	45,8
St-Médard	2452	8,8	12,4	86,9	0,7
St-Barthélémy	2142	7,7	23,8	76,2	0
St-Jacques-de- la-Boucherie	2084	7,5	15	84,8	0,2
St-Jacques-du- Haut-Pas	2000	7,2	8,2	91,8	0
N.-D.-de- Bonne- Nouvelle	1938	7,0	23,4	76,6	0
St-Germain-le- Vieux	1875	6,8	50,4	49,6	0
St-Côme	1865	6,7	8,9	62,3	28,8
Ste-Madeleine- en-la-Cité	1858	6,7	27,1	62,5	10,4
St-Benoît	1782	6,4	0	98,9	1,1
Sts-Innocents	1608	5,8	50,2	49,8	0
MOYENNE			22,7	69,6	7,6
<i>Les 10 cures pauvres < 5 fois le salaire ouvrier</i>					
St-Hippolyte	1283	4,6	48,8	50,6	0,6
Ste-Geneviève-	1159	4,2	35	64,8	0,2

des-Ardents					
St-Josse	1151	4,1	56,7	14,7	28,6
St-Pierre-des-Arcis	974	3,5	44	0	56
St-Landry	949	3,4	38	18,2	43,8
St-Pierre-aux-Bœufs	883	3,2	66	28,3	5,7
Ste-Croix	868	3,1	49,3	49,3	1,4
Ste-Marine	850	3,1	76,5	23,5	0
St-Christophe	796	2,9	62,3	37,7	0
Ste-Opportune	650	2,3	0	16,7	83,3
MOYENNE			47,7	30,4	22,0

Tableau 32. Revenus des cures parisiennes en 1728-1730 comparés au revenu ouvrier (en l.t. courantes)

D'après Ségolène de Dainville-Barbiche, op. cit., pp. 91-93

Entre une cure qui rapporte presque 75 fois le salaire ouvrier comme celle de St-Sulpice, et une autre comme Ste-Opportune, qui ne monte qu'à 2,3 fois cette somme, les situations financières des curés n'ont bien sûr rien à voir – elle sont aussi dissemblables, à vrai dire, que l'immense paroisse du faubourg avec sa quasi cathédrale en cours d'achèvement et la petite « maison de quartier » des Halles. De nombreuses toutes petites paroisses se rapprochent de la situation de Ste-Opportune : le rapport est de 2,9 à St-Christophe, 3,1 à Ste-Croix-en-la-Cité, 4,2 à Ste-Geneviève-des-Ardents, 4,6 à St-Hippolyte, 5,8 aux Sts-Innocents, 4,1 à St-Josse, 3,4 à St-Landry, 3,1 à Ste-Marine, 3,2 à St-Pierre-aux-Bœufs, ou 3,5 à St-Pierre-des-Arcis. J'ai donc distingué trois types de cures parisiennes : les « riches » rapportant plus de dix fois le salaire ouvrier, les « moyennes » rapportant entre cinq et dix fois celui-ci, et les « pauvres », qui rapportent moins de cinq fois ce montant. On remarque que la structuration des revenus curiaux se distingue assez nettement dans ces trois situations : dans le cas des cures riches, il est composé de manière écrasante par le casuel (85%), tandis que les parts fixe (8,2%) et foncière (6,3%) sont en moyenne très faibles (le total moyen n'atteint pas 100% à cause du canonicat des curés de St-Merry.) Dans le cas des cures moyennes, le casuel continue d'être en moyenne très majoritaire (69,6%), mais moins que dans les cures riches, tandis que le fixe devient significatif (22,7%) et que la part foncière demeure basse (7,6%). Dans le cas des cures pauvres, enfin, c'est le fixe (47,7%) qui constitue la moitié des revenus, tandis que le casuel (30,4%) et la part foncière (22%) s'avèrent des compléments indispensables.

J'ai synthétisé dans le tableau suivant les revenus fixes du curé de St-Séverin en 1637. On constate que son revenu fixe total – environ 645 l.t. par an – n'est pas très élevé : quatre fois le salaire ouvrier annuel à cette date¹⁰²⁴.

Périodicité /date	Nature	Salaire (l.t./an)	Date de fondation
Chaque dimanche	Matines	0	
	<i>De profundis</i> à voix basse à l'intention de M. Dormy	1,6	1628
	Antienne de la Vierge et <i>De profundis</i> , fondation de Louise Penescher	5	1573
Chaque lundi	Matines	13	1581
Chaque mardi	Matines	0	
Chaque mercredi	Heures canoniales + <i>Libera, De Profundis</i> sur la tombe de Jean Rigolet, ancien curé	26	Fondées en 1578, réévaluées en 1603 par contrat avec M. Balesdents, curé
Chaque jeudi	Matines, laudes et heures canoniales	20	
	Haute messe du St-Sacrement et salut/procession	8,25	
Chaque vendredi	Matines, messe et heures canoniales, fondation de Pasquier Vallée	80	1577, 1590, 1619
	Salut, <i>Stabat Mater</i> , etc. pour Marie Brinon, femme de Robert Doc	2,6	1564, réduit en 1591
Chaque samedi	Matines	13	réévaluée 1595
	Obit de Hiérôme Peschart	2	1584
	Haute messe des trépassés pour Pasquette Bruneau	1,2	
	Haute messe des trépassés pour Anne Toupin	1,25	1598
	Obit de M. Boulanger	1,5	1607
	Haute messe des trépassés pour Michelle Pennier	1,3	1616
	Service pour Gaspard Hubert	1,5	
	Service complet pour Catherine Hébert		1636
Les premiers	Messe haute pour Pierre de Toucy	14,4	1462, réduite en 1595

¹⁰²⁴ Voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483 : 12 s.t./jour en 1635.

<i>jours du mois</i>			
<i>Les seconds jours du mois</i>	Messe des trépassés pour Jean Sourdet	14,4	
<i>Premiers dimanches des mois</i>	Petit salut fondé par Damoiselle Jeanne Grillé	[cf. 20 mars]	1573
	Haute messe du St-Sacrement et salut	6,6	
	Gros salut du St-Sacrement par Jean de Hère	1,2	1576, augmenté en 1583
<i>Premiers jeudis du mois</i>	Salut et <i>Libera</i> pour Pasquette Bruneau	0,6	
1er janvier	Salut de Pierre Niceron	15	
Noël, 1er janv, 3 janvier	Fondations de Nicolas Patoillat et Jeanne Macé	7	1627, revu en 1637 par Nicolas Patoillat
04-janv	Service et obit de Jacques de Paix	10	1590, modifié en 1591-1595
14-janv	Obit de Marie Herondelle	1,75	1613
20-janv	Office de St-Sébastien dans la chapelle de St-Mamer	0,5	1507
22-janv	Jean Rigolet	2	
22-janv	Obit de Geneviève Pruche	6	1608
22-janv	Obit de M. Ryant sieur de Villeray	17	1620
1er février	Obit de Perrette Bourée	2	revu 1591
02-févr	Oraisons pour Jean Vinart, clerc de l'œuvre	0,05	1475, augmenté depuis
03-févr	Messe haute pour Pierre Crestot	2	1634
06-févr	Messe haute pour Marie Péroult, veuve de Barthélemy Desmarquets	2	1612
09-févr	Service complet d'Antoine Huot	3	1624
10-févr	Service complet de Denise de La Ruë	3	1603
St-Séverin (11 février)	haute messe du St Sacrement et salut	0,55	
17-févr	Messe haute de Guillaume baron, ancien curé	1	1563, revu en 1591
1er et dernier vendredis de mars	2 obits pour Jeanne du Freschin	2,5	1612
<i>Mercredis et vendredis de carême</i>	Messes "au refus du prédicateur" fondées par Marie Boyuin	15	
Mercredi des quatre-temps	Obit général	1,5	issu de la réduction de 1591-1595

de carême			
13-mars	Service complet pour Gilles Biterne et Barbe Lallemand	2	1632
20-mars	Obit de 3 hautes et 2 basses messes pour Damoiselle Jeanne Grillé	25	
24-mars	Salut de Richard et Barbe Le Normant	0,6	1566, revu en 1591
25 et 26 mars	Salut de l'Annonciation et obit pour Nicolas Patoillat et Jeanne Macé	7	1627, revu en 1637 par Nicolas Patoillat
30-mars	Pierre Puis et Philippes Morel sa femme	1,2	1488, revu en 1591-1595
02-avr	Obit de François de La Porte, Olivier de Neufve et Anthoine Thierry	1,5	1607
13-avr	Service complet de Claude Hoyer, ancien prêtre de l'église	4,5	1617
Dimanche des Rameaux et lundi saint	Salut et haute messe de Louise Penescher et Bertrand de Verneul	0,4	1573, revu en 1591
Vendredi de la semaine de la Passion	Office de N.-D. de Pitié fondé par Marie Versoris	8	1586, revu en 1591-1595
Samedi de la semaine de la Passion	Obit de Marie Versoris	5	1586, revu en 1591-1595
Pâques	Salut de Michel Gilbert	0,3	
Octave de Pâques	Salut de Pasquette Bruneau	0,3	1588
Octave de Pâques et lendemain	Fondations de Claude Malpoix, ancien marguillier	8	1633
06-mai	Service complet de Jeanne Barbier	3	1600
08-mai	<i>Libera</i> pour Catherine Riverdi	0,05	
09-mai	Service complet pour Jacques Léger de Graville	6,5	1614
12-mai	Service complet de Claude Hoyer, ancien prêtre de l'église	1,5	1617
15-mai	Haute messe de Simon Chauveau	1,5	1494
21-mai	Service de Jean Vinart, ancien clerc de l'œuvre	1,5	1475
Pentecôte	Salut de Jacques Gilbert	0,3	1583
Mercredi des	Obit général	1,5	issu de la réduction de 1591-1595

quatre-temps de Pentecôte			
Samedi des quatre-temps de Pentecôte	Service complet de Jean Lizé	2	1595
03-juin	Obit de Marguerite Moisy	10	
05-juin	Service d'Hugues Buynart et Catherine Gilbert	1,5	1474, revu en 1591
06-juin	Service complet pour Claude Hoyer, prêtre de St-Séverin	3	
10-juin	Service de Chrestien Comperot	3,5	1633
Fête de la Trinité	Office du jour et obit le lendemain pour les confrères de la Trinité	1,6	
Semaine de l'octave du St-Sacrement	Haute messe du St-Sacrement et salut	0,9	
Samedi de l'octave du St-Sacrement	Obit de François Antissier	9	<i>À mon avis il y a une erreur dans la somme de 15 l.t. 9 sous donnée par le martyrologe pour l'ensemble des participants des messes de l'octave (moins celles du jour et de l'octave mêmes, déjà comptabilisées)</i>
Lendemain de l'octave du Saint-Sacrement	Obit pour tous les confrères	0,3	
Lendemain de l'octave du Saint-Sacrement	Obit de Hiérosme Desmoulins, prêtre	2,5	1587, revu en 1591-1595
24-juin	4 saluts de Claude Tremier, femme de Jean Lassus	4,4	1611
02-juil	Office de la Visitation Notre-Dame et obit le lendemain pour Louys Barthélemy	9,5	1574
Dédicace (6 juillet ?)	haute messe du St Sacrement et salut	0,55	
13-juil	Service complet de Pasquette Bruneau	0,75	1588, revu 1591
14-juil	Obit de Marie Herondelle	1,75	1613
16-juil	Obit de Jean Mignot et Cécile Blondeau	1,5	1615
17-juil	Obit de Jean Mignot	6	1620

20-juil	Obit de Martin Le Quiou et Catherine Le Boul	1,5	1569, revu en 1591-1595
20-juil	Obit pour François Le Roux	2,5	
21-juil	Service solennel d'André Riboteau	1,5	1546, revu en 1591-1595
02-août	Service complet de Claude Malpoix	7	1633
15-août	Oraisons pour Jean Vinart, clerc de l'œuvre	0,05	1475, augmenté depuis
Lundi après l'Assomption	Obit de François Autissier	3,55	
19-août	Service de Magdeleine Baussan	1,5	1628
27-août	Obit de M. Poussemie	2,5	1627
Mercredi des quatre-temps de septembre	Obit général	1,5	issu de la réduction de 1591-1595
Mercredi des quatre-temps de septembre	Obit de Jacques Gilbert	1,8	1579
05-sept	Haute messe de Jeanne de Mallières	1,5	1493
08-sept	Oraisons pour Jean Vinart, clerc de l'œuvre	0,05	1475, augmenté depuis
14-sept	Service de François Béchue	2	1615
16-sept	Haute messe de Marie Le Caron pour François de Brigard	1,5	1632
20-sept	Obit de Mme Claude Niceron	2,1	1603
21-sept	Service complet de Catherine L'Escuyer	1,5	1633
29-sept	Obit de Marie Noblet pour Nicolas Chenart	2,5	1633
30-sept	Haute messe et vêpres pour Jacques Léger de Graville	2,5	1614
1er octobre	Service complet de Philippes de La Mothe	1,5	1585, revu en 1591
04-oct	Obit pour François Le Roux	2,5	
20-oct	Obit de Catherine Hébert	2	1630s ?
24-oct	Service complet pour Jacques Léger de Graville	6,5	1614
24-oct	Obit de Marie du Boc	1,6	revu en 1591-1595
25-oct	Obit d'Anthoine Ferrand	17	1619
26-oct	Service complet de Marie Boursier	10	1586, revu en 1591-1595
1er novembre	Oraisons pour Jacques Gilbert	0,08	1579
02-nov	Libera et De Profundis pour Jacques Courtin du Rozay et Marie Hennequin	1	1626
02-nov	Messe haute pour Pierre Crestot	2	1634
02-nov	Messe haute pour Pierre Huberson et sa	1,5	1588, revu en 1591

	femme		
02-nov	Service complet de Jean Niceron et Marguerite Péroult	2	1583, revu en 1591
2 novembre et semaine sainte	2 messes basses pour Antoine Josse	1	
05-nov	Obit général	1,5	issu de la réduction de 1591-1595
07-nov	Service complet de Guillaume Joseph et sa femme	1,5	1582, revu 1591
08-nov	Haute messe de Guillaume Saulnier, prêtre	2	1460, revu en 1591
Octave du jour des morts	Service complet pour Michel Hullin, Marie Turquet, Marie Jallet et tous les trépassés	1,5	1634
14-nov	Obit de Damoiselle Magdeleine Vallée	17	
21 et 22 novembre	Matines et salut de la Présentation et obit le lendemain pour Nicolas Patoillat et Jeanne Macé	7	revu en 1637 par Nicolas Patoillat
24-nov	<i>Libera</i> pour Catherine Riverdi	0,05	
26-nov	Obit de François de La Porte, Olivier de Neufve et Anthoine Thierry	1,5	1607
<i>1er dimanche de décembre</i>	haute messe du St Sacrement et salut	0,55	
Mercredi des quatre-temps de décembre	Obit général	1,5	issu de la réduction de 1591-1595
09-déc	Service complet de Germaine Hamelin	2,25	1617
13-déc	Haute messe de Marie Merceron	1,2	1603
14-déc	Service complet d'Anne Cordelle, femme de Chrestien Comperot	3	1631
20-déc	Salut de l'O	0,5	
21-déc	Salut de l'O	0,5	
	<i>"Pour le luminaire du grand Autel et les bougies du Lutrain, suivant le Règlement du 13 Janvier 1595"</i>	72	
TOTAL : 644,93 l.t. par an			

Tableau 33. Revenus fixes du curé de St-Séverin en 1637, d'après LL938 bis.

On peut en conclure que ce qui rend une cure parisienne plus ou moins riche, c'est le montant de ses revenus casuels. Entre les 210 l.t. de fixe de Ste-Marine et les 290 l.t. de St-

Sulpice, la différence n'est pas très grande. Et le montant de ce casuel, bien que des estimations démographiques et économiques précises nous fassent défaut, sont visiblement liées à l'importance de la population paroissiale et à sa richesse. Pour résumer les choses, être curé d'une toute petite paroisse de Paris n'était pas le gage d'une grande aisance – à moins que cette situation soit la promesse d'une promotion future – tandis que l'être dans une grande et riche paroisse faisait de l'intéressé un nanti de la capitale.

Il est vraisemblable que, dans le cas – extrême certes, mais pas isolé – de Ste-Opportune, la situation ait été à peu près la même entre 1580 et 1650 qu'en 1730, si ce n'est pire, au vu de la détresse financière dans laquelle les titulaires semblent s'être trouvés. En 1605 a ainsi lieu une explication d'ampleur générale avec le curé, qui révèle les difficultés financières de celui-ci – il en est littéralement à disputer les bouts de chandelles. Un marguillier se plaint qu'après avoir célébré des obits et fondations, le curé s'est « *saisy et emparé* » des cierges et des luminaires fournis par la fabrique, « *contre ce qui s'est observé de tout temps, que après lesdictz obiitz et services faictz, lesdictz sieurs marguilliers repreignent tousjours les luminaires.* » La revente de cire était en effet un complément financier non négligeable pour certains prêtres. Le marguillier lui reproche aussi d'avoir installé deux troncs pour recevoir les aumônes pour la confrérie de N.-D.-du-Bois dans la chapelle du même nom, et d'avoir commis quelqu'un pour relever l'argent, « *contre ce qui s'est aussi observé de tout temps et antienneté* », car c'est la fabrique qui devrait recevoir les aumônes. Les paroissiens décident de députer trois autres personnes pour aller voir le curé et de le convoquer le dimanche suivant, à la sortie de la messe paroissiale. Ce jour-là, donc, le curé comparaît. Il contre-attaque immédiatement :

Ledict sieur curé a dict et remonstré à la compagnie que comme curé il doibt estre logé par les paroissiens et à ceste fin a demandé qu'il luy soict baillé un logis ; plus, que toutes les fondations des obiitz et services qui se doibvent dire en la paroisse luy soient communiquez affin de les faire dire et célébrer.

Il demande également qu'on lui rende les 12 l.t. 10 s. qu'il a donnés à l'œuvre en entrant en charge. Sur la question du logis, on refuse d'ouvrir la discussion, en invoquant comme d'habitude l'argument de la coutume : « *La compagnie est d'avis, pour le regard du logis et habitation requis par ledict sieur curé, que les choses demeurent en l'estat qu'elles sont et que rien ne soict innové.* » Pour la question de lui communiquer les fondations, on lui promet de lui transmettre le martyrologe qu'on n'a toujours pas fait copier malgré des résolutions en

ce sens depuis plusieurs années. Pour ce qui est de ses 12 l.t. 10 s., on lui dit non par principe, « *et néanmoins sans tirer à conséquence, en considération des mérites dudict sieur curé* » on lui donne 30 l.t., comme un cadeau qui vise à l'apaiser dans l'immédiat sans engager à quoi que ce soit sur le long terme. Pour les cierges et le luminaire, on décide qu'il les rendra à la fabrique, « *comme il a esté de tous temps et antienneté* ». Pour la confrérie de N.-D. du Bois, c'est plus compliqué. La compagnie « *remercie ledict sieur curé du zèle et dévotion qu'il a tesmoigné* » et décident de l'associer à la gestion financière de la confrérie. Le curé fait remarquer qu'il a fait des frais pour l'expédition des bulles papales instituant la confrérie et pour « *la closture et embellissement qu'il a faictz en ladicte chappelle Notre-Dame du Bois* ». Il « *déclare* » aussi

son intention estre de continuer le zèle et dévotion qu'il a tesmoigné au rétablissement de ladicte confrairie et d'apporter tout ce qu'il luy sera possible pour l'entretènement et augmentation et accroissement du bien d'icelle.

On décide de le rembourser des frais d'expédition des bulles¹⁰²⁵. Globalement, être curé de Ste-Opportune n'était pas une très bonne situation en 1605.

La condition des curés était peut-être semblable durant notre période dans les autres petites paroisses mal dotées¹⁰²⁶. Les revenus fixes paraissent en tout cas en avoir été assez limités. Vladimir Angelo fournit les chiffres de 100 l.t. de revenu pour la cure de St-Pierre-aux-Bœufs en 1588, et moins de 200 l.t. pour celle de St-Côme-St-Damien en 1583¹⁰²⁷ – soit respectivement 62% et moins de 148% d'un salaire ouvrier annuel pour ces années-là. C'est donc fort peu et il est quasiment certain que ces sommes ne correspondent qu'au revenu fixe desdites cures, que devait compléter un casuel plus substantiel. D'après un document de 1605, le revenu fixe du curé des Sts-Innocents est de 326 l.t.¹⁰²⁸, soit 2,4 salaires ouvriers annuels, encore une fois quelque chose d'assez modeste, et l'on peut de nouveau soupçonner un casuel au moins équivalent (qui aurait pu être encore plus élevé si le cimetière des Sts-Innocents avait dépendu de la paroisse éponyme, mais ce n'était pas le cas.) Le revenu total ne devait en tout cas probablement pas dépasser de beaucoup le quintuple du revenu ouvrier au mieux dans

¹⁰²⁵ LL875, Ste-Opportune, f.79-82, 8 et 11 décembre 1605

¹⁰²⁶ D'après Vladimir ANGELO, *op. cit.*, pp. 544, les rôles de décimes, un impôt prélevé sur le clergé, révèlent que le curé d'une paroisse comme les Sts-Innocents versait – et donc potentiellement gagnait, si la répartition était équitable – trois fois moins que les chanoines de Notre-Dame ou de St-Germain-l'Auxerrois, qui certes étaient notoirement fortunés – « gras », aurait dit Villon.

¹⁰²⁷ Vladimir ANGELO, *op. cit.*, pp. 538-539

¹⁰²⁸ LL758, Sts-Innocents, f. 33, 1^{er} juin 1605

ces paroisses-là. Si l'on cherche un gros revenu fixe sur notre période, on le trouve du côté d'une paroisse riche comme St-Séverin, où le curé touchait de manière stable 919 l.t. par an¹⁰²⁹, soit 6,8 salaires ouvriers à ce moment-là, ce qui devait s'élever à quelque chose d'assez conséquent en y ajoutant le casuel.

Toujours est-il que les revenus casuels dégagés par l'activité d'événementiel religieux organisée par les fabriques, et dont les ecclésiastiques percevaient une partie, représentaient *in fine* une ressource essentielle pour l'entretien de ceux-ci – encore davantage pour les prêtres habitués que les curés, bien sûr. On ne saurait donc insister suffisamment sur l'importance économique et « systémique » des prestations événementielles et locations diverses assurées par les fabriques. C'était semble-t-il le premier gagne-pain du clergé « de terrain », ce grand nombre de clercs qui maintenaient une forte présence religieuse dans les villes, ainsi que d'une bonne partie des curés. La solidité du système religieux de l'époque moderne tenait en définitive à cette réalité tarifaire qui peut nous paraître à première vue un peu étrange. C'était aussi, sûrement, un symptôme du faible niveau de rationalisation et de centralisation de l'économie religieuse de ce temps-là. Le statut de prêtre, voire parfois de curé, était d'abord celui de prestataire religieux relativement précaire, alors que les plus gros diocèses de France dégageaient des émoluments considérables.

Sans surprise, les cures parisiennes étaient la plupart du temps nettement plus riches que celles de la campagne francilienne. Un tableau des bénéfices pour le diocèse de Paris établi dès 1666 – une année où le revenu ouvrier annuel s'établit à 230 l.t.¹⁰³⁰ – permet de savoir que sur les 386 cures recensées, 12 ont un revenu inférieur à 300 l.t. (1,3 fois le salaire ouvrier parisien) à ce moment-là, 259 ont un revenu compris entre 300 et 1000 l.t. (entre 1,3 et 4,3 fois le salaire ouvrier), 101 entre 1000 et 1500 l.t. (entre 4,3 et 6,5 fois le salaire ouvrier), et 14 un revenu de plus de 1500 l.t. Si le quart des cures franciliennes les plus riches n'a pas grand chose à envier aux cures parisiennes « moyennes », la moitié supérieure des cures parisiennes se situe très au-dessus de celles de la campagne environnante.

La principal source de revenus, fixe, de ces cures rurales étaient les dîmes, mais il faut distinguer entre curés décimateurs et curés touchant la portion congrue de la part d'un « gros décimateur » bénéficiaire de cet impôt. Sur le terrain, la situation des curés était donc potentiellement beaucoup moins favorable que ce que les revenus de la cure laissent penser. La portion congrue est ainsi fixée à 300 l.t. (soit 1,5 fois le salaire ouvrier parisien¹⁰³¹) par une

¹⁰²⁹ LL938 bis, St-Séverin, p. 104

¹⁰³⁰ Voir Micheline BAULANT, *op. cit.*, p. 483. Environ 17 s.t./jour.

¹⁰³¹ *id.*, environ 15 s.t./jour.

déclaration de 1686, rien de très conséquent¹⁰³². Les curés franciliens disposent parfois des revenus de quelques terres attachées à la cure, mais c'est généralement peu, voire très peu. Il y a également un casuel, très variable. Jeanne Ferté y compte les fondations, dont le curé touche une partie de la rente associée, à moins qu'il ne soit payé à la messe selon un tarif ou taxe du diocèse : celui-ci était selon Jeanne Ferté de 7-8 s.t. la messe basse et 10 s.t. la messe haute dans la première moitié du XVII^e siècle, puis 12 s.t./basse et 16 s.t. la haute (sans compter un supplément pour les vigiles et le *Libera*) après la Fronde. C'est vraisemblablement l'archidiacre qui le définissait, ou en tout cas qui le rappelait¹⁰³³.

Mieux vaut essayer de comparer les cures parisiennes à d'autres cures urbaines, celles-ci étant généralement mieux pourvues, en moyenne, que les cures rurales. Partout, la différence de nature entre les revenus des curés de campagne et des villes est à peu près la même. Dans le Beauvaisis, par exemple, les curés ruraux touchent surtout les fruits des dîmes (éventuellement accaparées par des gros décimateurs), des menues dîmes et noales, du petit patrimoine de la cure, et du casuel (appelé « creux » dans cette région), difficile à cerner¹⁰³⁴. En revanche, les curés urbains de Beauvais ont globalement des revenus plus importants et vivent beaucoup moins de revenus fixes (ou du « gros », c'est-à-dire les dîmes, etc.) que du casuel. Comme souvent, le montant réel de celui-ci est difficile à évaluer car – on va y revenir – sa légitimité est sujette à débat et les prêtres préfèrent sûrement rester discrets à ce sujet¹⁰³⁵... Anne Bonzon est néanmoins parvenue à restituer les revenus de quelques curés, que je reproduis ici en les rapportant au salaire ouvrier :

Type de revenu	Montant (l.t.)	En journées de travail d'un maçon ¹⁰³⁶	Part
Obits	141	112,8	75%
Messes	16	12,8	9%
Étrennes et fêtes principales	21	16,8	11%
Cire	9	7,2	5%
TOTAL	187	149,6	

Tableau 34-a. Revenus du curé de N.-D. de la Basse-Œuvre en 1617, d'après Anne BONZON, op. cit.

¹⁰³² Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 43-44

¹⁰³³ *id.*, pp. 52-54.

¹⁰³⁴ Anne BONZON, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais (1535-1650)*, Paris, Cerf, 1999, pp. 133-155.

¹⁰³⁵ *Id.*, pp. 156-157

¹⁰³⁶ 25 s.t. dans le Beauvaisis en 1610, voir *id.*, p. 260, n. 1.

On constate que, si le revenu annuel du curé de N.-D. de la Basse-Œuvre est effectivement de 187 l.t. en 1617 et que rien n'a été omis, il est très faible, puisqu'il est nettement inférieur à une année (270 jours ouvrés) de salaire d'un maître maçon. Même constat, aggravé, à St-Jacques de Beauvais au milieu du siècle. Bien que le salaire ouvrier beauvaisien ne nous soit pas connu à cette date, il est certain qu'avec la dévaluation de la livre tournois, les 190 l.t. annuelles du curé valaient alors nettement moins que celles du curé de N.-D. de la Basse-Œuvre en 1617 :

Type de revenu		Montant (l.t.)	Part
Gros (fixe)		30	16%
Versements fabrique		60	31%
Casuel	5-6 enterrements/an	3 chacun sauf pauvreté	53%
	5-6 mariages/an	3 chacun	
	Dons pour 35-36 baptêmes/an	Au mieux 3-3,3	
	Offrandes dimanches communs	0,15-0,2 chacun	
	Offrandes fêtes solennelles	0,35-0,4 chacune	
	TOTAL	190	

Tableau 34-b. Revenus du curé de St-Jacques de Beauvais en 1653, d'après Anne BONZON, op. cit.

Il n'est pas impossible que ces montants, produits par les curés eux-mêmes dans le cadre du prélèvement des décimes (un impôt ecclésiastique) aient été sous-évalués. On a néanmoins le cas d'une cure beauvaisienne qui paraît beaucoup plus aisée, celle de St-Sauveur en 1652. On remarque que dans ce cas, en additionnant les montants du casuel funéraire (probablement) et des autres casuels, le casuel total représente 50% des revenus de la cure :

Payeur	Type de revenu	Montant (l.t.)	Part
Marguilliers	Messes du chœur quotidienne	160	19%
	Heures canoniales	25	3%
	Rentes de la cure	8	1%
	Passion des dimanches	5	1%
	De Profundis à chaque messe du chœur	2	
	De Profundis	3	
	Revestiaire	2	
	Fosses	18	2%
Receveur de l'église	Obits	149	17%
	Saluts quotidiens	35,15	4%
	Casuel ¹⁰³⁷	275	32%
Particuliers	Prônes	90	10%
	Pour 220 baptêmes	43	5%
	24 mariages	24	3%
	Assistance aux malades	10	1%
	Loyer d'une maison de la cure	12	1%
	TOTAL (pour 76 l.t. de charges)	861	

Tableau 34-c. Revenus du curé de St-Sauveur de Beauvais en 1652, d'après Anne BONZON, op. cit.

Les quelques 800 l.t.-1653 de revenu net du curé de St-Sauveur de Beauvais n'ont rien de ridicule et sont de l'ordre d'une (pas si) petite paroisse parisienne du début du XVIII^e siècle. Néanmoins, il faut davantage chercher des comparaisons du côté de plus grandes villes afin d'apprécier les revenus des curés parisiens. Un ouvrage d'Alain Lottin donne quelques éléments sur ceux des curés lillois au XVII^e siècle. La cité flamande est une assez grande ville pour l'époque baroque, avec environ 40 000 habitants vers 1566. Du fait des décreuses démographiques causées par les guerres, sa population stagne cependant au siècle suivant ne remontant qu'à environ 45-50 000 habitants vers 1650¹⁰³⁸. Elle compte alors huit paroisses dont deux extramuros¹⁰³⁹. Alain Lottin rapporte le cas de Pierre Salmon, curé de St-Sauveur, qui intente un procès aux chanoines de St-Pierre, ses collateurs, en 1666.

En 1631, le Concile de Cambrai a établi la portion congrue en ville à 250 ou 300 florins (fl.), et les chanoines de St-Pierre estiment que Salmon gagne quatre fois ce montant,

¹⁰³⁷ Essentiellement les enterrements, selon toute probabilité, si l'on enlève ce qui entre sous la rubrique des paiements de particuliers

¹⁰³⁸ Alain LOTTIN, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*, Dunkerque, Éditions des Beffrois, 1984, p. 19

¹⁰³⁹ *id.*, pp. 415-416

donc environ 2400 livres parisis *monnaie de Flandres* (l.p.fl.) en 1666, soit peut-être 1500 l.t.¹⁰⁴⁰ Salmon rétorque que ses charges se montent à 3600 l.p.fl. (2250 l.t.), parce qu'il doit déléguer certaines tâches à d'autres prêtres qui touchent les rémunérations afférentes, ne prend rien pour les sacrements afin d'éviter la simonie, fait des aumônes parce que ses paroissiens sont pauvres, doit posséder des livres, des habits, un valet, une servante (200 fl.) et soutenir des procès contre les usurpateurs. De plus, son métier est pénible car il doit aller visiter les pauvres et malades dans les « *caves, greniers et aultres places puantes.* » Fait intéressant, les curés et les laïques mettent d'ailleurs en cause la hiérarchie des revenus ecclésiastiques fondés sur la dignité, qui justifie que les chanoines empochent de gras émoluments sans peiner le moins du monde, tandis que les curés se tuent à la charge des âmes sans être récompensés financièrement. Face à Salmon, les chanoines de St-Pierre assument complètement cette situation et s'étonnent que des gens intelligents promeuvent une telle « *confusion des estats établis en l'église* »¹⁰⁴¹.

Si l'on en croit Pierre Salmon, le budget de sa cure serait donc déficitaire de 750 l.t. Les chiffres avancés de part et d'autre sont bien entendus sujets à caution puisqu'il s'agit d'un procès. Toujours est-il que, s'il existait des cures lilloises avec un revenu brut de 1500 l.t. en 1666, elles auraient correspondu sans peine à des cures parisiennes « moyennes » de la première moitié du XVIII^e siècle. Néanmoins, une ville comme n'est probablement pas encore une comparaison adéquate pour Paris. Il faut aller chercher du côté d'une métropole catholique de la même époque. Jusqu'à la peste de 1656, c'est Naples qui constitue, après la capitale française, la seconde agglomération de l'Europe catholique – et de l'Europe occidentale tout court.

Malheureusement, les revenus globaux des curés napolitains ne nous sont pas parvenus, et ce probablement parce qu'ils ont voulu éviter de les estimer précisément et de les coucher par écrit. Une des seules estimations qui soit disponible est tellement aberrante qu'elle n'est pas d'une très grande utilité. Elle fut produite à l'occasion d'un recours des curés de Naples contre la *tassa innocenziana* – du nom du pape Innocent XI – en 1679, qui

¹⁰⁴⁰ La monnaie de compte en vigueur à Lille était alors appelée *livre parisis* (que je note l.p.fl.), mais il ne s'agissait pas de la même livre parisis que celle utilisée dans la partie nord du royaume de France jusqu'au XVI^e siècle. On comptait également en florin de Flandre (fl.), qui valait deux livres parisis monnaie de Flandres. Il fallut attendre 1682 pour que Louis XIV impose l'usage de la livre tournois, probablement pour éviter les confusions avec la livre parisis française (l.p.). Les contemporains semblent avoir eux-mêmes eu du mal à effectuer les conversions, puisqu'elles étaient explicitement indiquées dans les contrats notariés. En 1706, 1 fl. valait 1,25 l.t., et 1 l.p.fl. valait donc 0,625 l.t., voir Serge DORMARD, « Le marché du crédit à Douai aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue du Nord*, 2005/4 (n° 362), p. 803-833, §24 [en ligne].

¹⁰⁴¹ Alain LOTTIN, *op. cit.*, pp. 90-92

conformément au Concile de Trente interdisait de recevoir des émoluments pour la célébration des sacrements. Trente-cinq curés napolitains protestent alors en décrivant leurs revenus. Ils décrivent un niveau de vie modeste, voire pauvre¹⁰⁴². Mais les revenus net déclarés sont tellement ridicules (au maximum trois fois le revenu ouvrier probable) voire régulièrement négatifs, qu'on ne peut pas les considérer comme fiables. En revanche, on peut comparer la part casuelle et la population de la paroisse. Même si le casuel – menacé par la *tassa innocenziana* – est peut-être surévalué dans les déclarations, afin de le faire apparaître comme encore plus vital qu'il n'est, cela nous donne peut-être un ordre de grandeur relatif (surtout s'ils ont tous surévalué leur casuel de la même proportion.) J'ai reproduit et synthétisé les tables fournies par Lissella Caterini Valentino qui décrivent ces déclarations des curés. Il apparaît que, sauf dans de toute petites paroisses, la part casuelle est écrasante :

Paroisse	Revenu net (ducats)	Population	Part revenus incertains (casuels) %
S. Maria Incoronatella	48	6 000	90
S. Maria Avvocata	-14	6 196	76,7
S. Gennaro all'Olmo	28	1 520	38,1
S. Maria delle Vergini	5	20 000	93,2
S. Eligio Maggiore	4	3 480	100
S. Maria d'Ogni Bene	51	5 500	84,3
SS. Annunziata a Fonseca	-16	12 100	60
S. Marco di Palazzo	62	5 000	92,4
S. Maria della Neve	-42	10 000	95
SS. Francesco e Matteo	136	6 000	96,1
S. Maria della Catena	35	1 800	74,3
SS. Giovanni e Paolo	58	2 057	46,5
S. Angelo all'Arena	82	4 285	72
S. Maria della Carità	3	2 800	93,8
S. Arcangelo agli Armieri	55	4 500	95,8
S. Giacomo degli Italiani	51	8 000	94
S. Maria Maggiore	45	1 500	28,6
S. Giuseppe Maggiore	43	7 000	87,5
S. Giovanni Maggiore	9	15 200	95,5
S. Maria della Rotonda	-67	4 500	68
S. Giorgio Maggiore	-1	2 942	100

¹⁰⁴² Lissella CATERINI VALENTINO, « Note sul clero napoletano nella seconda metà del Seicento, in Giuseppe GALASSO e Carla RUSSO (ed.), *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d'Italia*, 2 vol., Napoli, Guida, 1982, vol. 1, pp. 319-320

S. Maria in Cosmodin	93	9 150	81,2
S. Maria di Tutti i Santi	48	10 000	100
S. Maria a Cancellò	-97	2 000	56,1
S. Giovanni in Corte	34	1 500	100
S. Sofia	7	2 785	50
S. Maria delle Grazie	38	1 100	28,6
S. Giovanni in Porta	35	900	63,3
S. Angelo a Segno	26	500	11,3
S. Maria del Soccorso	48	1 400	25
S. Maria della Scala	46	5 500	91,5
Cattedrale	80	2 700	87,5
S. Caterina al Mercato	17	1 500	37,4
S. Maria a Piazza	0	3 000	100
S. Anna di Palazzo	(var.)	16 000	(var.)

Tableau 35. Revenus déclarés par des curés napolitains en 1679, d'après Lissella CATERINI VALENTINO, op. cit., pp. 333-334

La prépondérance du casuel dans les revenus des curés urbains semble ainsi un trait commun à toutes les villes de l'Europe moderne. Philippe Loupès faisait déjà le constat pour Bordeaux au XVIII^e siècle : s'il existe de grands écarts de revenus casuels – 100 l.t. à St-Nicolas des Graves, 300 l.t. à Ste-Colombe, mais 3000 l.t. à Ste-Eulalie et 4000 l.t. à St-Michel – en revanche, c'est partout environ trois-quarts du revenu de la cure, sauf à St-Siméon, exception où le fixe est supérieur. La prolétarianisation de Ste-Colombe rogne d'ailleurs le casuel d'après le curé en 1759¹⁰⁴³.

Les droits curiaux : un tarif sur la mort

Il fait donc peu de doutes qu'en ville, les revenus des curés relevaient très majoritairement du casuel plutôt que de rentrées fixes. Ce qui nous intéresse à présent est de

¹⁰⁴³ Philippe LOUPÈS, « Le casuel dans le diocèse de Bordeaux aux XVII^e et XVIII^e siècles », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 58, n°160, 1972, pp. 42-43

reconstituer la nature et la provenance de ces revenus casuels, qui entretenaient l'essentiel du clergé paroissial urbain.

Une partie de ce casuel était constitué par des dons de fidèles. On imagine bien pourquoi les montants correspondants sont pratiquement impossibles à restituer : les sommes pouvaient être de nature et de volume si différents, on voyait la plupart du temps si peu d'intérêt à en laisser une écrite, que les curés de l'époque auraient probablement eux-mêmes été en peine de les évaluer. Néanmoins, les dons constituaient bien une sorte de secteur économique pour les curés urbains. Dans l'Angleterre médiévale, les curés pouvaient jouir de dons volontaires en liquide, mais ils étaient en compétition avec les moines mendiants et les publieurs de pardons pour les attirer¹⁰⁴⁴. Dans le Paris du XVII^e siècle, selon Richard M. Golden, un des points de contention entre curés et jésuites était également la concurrence exercée par ces derniers pour la messe dominicale. Il y avait bien sûr le désir d'avoir son « public ». Mais fort possiblement aussi, à mon avis, le risque que le produit des quêtes soit accaparé par les jésuites, notamment à Pâques et aux grandes fêtes¹⁰⁴⁵.

L'autre partie du casuel, ce sont les transferts d'argent qui accompagnaient la célébration des rituels et qui faisaient, en pratique, que les clercs étaient rétribués pour ces prestations religieuses dont ils étaient les techniciens et les seuls prestataires habilités. Cela n'allait néanmoins pas sans certains problèmes au regard des principes du christianisme, qui qualifie de simonie la perception d'une rétribution en échange des sacrements. Mais cette pratique n'avait probablement jamais disparu. Elle n'était en tout cas pas nouvelle à notre période. Au Moyen Âge, les curés français, malgré les interdictions canoniques, sont de fait rétribués pour la célébration des sacrements¹⁰⁴⁶. Dans le cas de l'Angleterre médiévale, Robert N. Swanson considère que la perception des revenus du bénéfice impliquait, de manière générale, de s'aventurer près de la zone grise entre le légitime subventionnement de l'autorité spirituelle et la simonie¹⁰⁴⁷. La chose était vraie des revenus fixes, et *a fortiori* des revenus casuels : ainsi les tarifs des purifications (après les accouchements), des mariages et des enterrements étaient parfois regardés comme des taxes et pouvaient susciter du ressentiment¹⁰⁴⁸. Alors que la Réforme se développait en France, la monarchie, peut-être pour

¹⁰⁴⁴ Robert N. SWANSON, *art. cit.*, p. 68

¹⁰⁴⁵ Richard M. GOLDEN, *The Godly Rebellion. Parisian « curés » and the Religious Fronde (1652-1662)*, Chapel Hill (N.C.), The University of North Carolina Press, 1981, pp. 107-108

¹⁰⁴⁶ Michelle FOURNIÉ, Jean-Louis GAZZANIGA, « La paroisse dans le Midi de la France à la fin du Moyen Âge : éléments pour une enquête », In : *Annales du Midi*. Persée-Portail des revues scientifiques en SHS, 1986, p. 409

¹⁰⁴⁷ Robert N. SWANSON, *art. cit.*, p. 59

¹⁰⁴⁸ *id.*, p. 67

se concilier les anticléricaux, tenta même provisoirement de mettre fin à cette source de revenus : le casuel est formellement interdit par l'ordonnance d'Orléans (1561) mais rétabli par celle de Blois (1579). L'édit de 1695 confère finalement la réglementation des tarifs aux évêques, mais c'était souvent déjà le cas dans la pratique¹⁰⁴⁹.

En fait, c'étaient surtout les funérailles – et la messe associée – que les curés faisaient payer comme des prestations.

Même après la Réforme, le problème ne disparut pas du jour au lendemain en Angleterre. Après la proscription des messes de requiem par le roi Édouard, le fait de célébrer l'eucharistie lors des funérailles resta en effet un sujet de dispute dans l'Église anglicane. La question était certes d'abord présentée par les contemporains sous l'angle théologique, mais peut-être que la question de l'économie des rites funéraires entraînait elle aussi en ligne de compte. En 1565, l'évêque Bentham de Coventry et Lichfield exhortait ainsi le clergé de son diocèse à ne pas faire « *de la communion une messe de requiem pour le lucre et le profit, en persuadant au peuple de prier pour les morts.* »¹⁰⁵⁰ Dans le Paris du XVII^e siècle, une des pierres d'achoppements entre les curés et les jésuites était également la question des enterrements : la concurrence faite par les jésuites menaçait les revenus des curés, autant les droits curiaux que les achats de messe et les fondations (qui, réalisées dans la paroisse, ne profitaient pas qu'aux curés mais aussi aux prêtres habitués et à la fabrique)¹⁰⁵¹. Ajoutons qu'il n'était pas nécessaire que les jésuites attirent les foules : il suffisait d'attirer les individus et les familles les plus riches.

Les diverses prestations qui composaient les revenus casuels, et particulièrement dans le cas des funérailles, formaient un ensemble très complexe. Surtout, celui-ci n'était pas très clair, et au XVII^e siècle les évêques s'efforcèrent de les codifier sous la forme d'un tarif, probablement afin de réguler ces pratiques de fait plus ou moins fiscales et commerciales, et de limiter les abus et les contestations. Il ne faut pas les confondre avec les tarifs paroissiaux que nous avons étudiés dans la partie précédente : ceux-ci étaient perçus par la fabrique, tandis que les tarifs du casuels étaient perçus par les prêtres. Ceux qui nous intéressent le plus sont les Tarifs de l'archevêque Harlay pour les droits curiaux à Paris,

¹⁰⁴⁹ Philippe LOUPÈS, *art. cit.*, pp. 23-24

¹⁰⁵⁰ Peter MARSHALL, *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002, p. 149

¹⁰⁵¹ Richard M. GOLDEN, *The Godly Rebellion. Parisian « curés » and the Religious Fronde (1652-1662)*, Chapel Hill (N.C.), The University of North Carolina Press, 1981, p. 106

publiés en 1693, et qui nous sont connus parce que Noailles tels quels en 1700 – raison pour laquelle Beaumont les reproduit dans le *Synodicon*. Je les retranscris ci-dessous :

Prestation	Prix (l.t.)	Équivalent JTO 1693 ¹⁰⁵²
<i>Mariages</i>		
Publication des bans	1,5	2
Fiançailles	2	2,7
Célébration du mariage	6	8
Certificat de la publication des bans et permission à l'époux d'aller se marier dans la paroisse de l'épouse ¹⁰⁵³	5	6,7
Honoraire de la messe de mariage	1,5	2
Pour le vicaire	1,5	2
Pour le clerc des sacrements	1	1,3
Au clerc qui fait la bénédiction du lit	1,5	2
... et au clerc qui l'assiste	1,5	2
<i>Convois funéraires</i>		
Petits corps en-dessous de sept ans, lorsqu'on ne va point en corps de clergé :		
Au curé	1,5	2
Pour chaque prêtre	0,5	0,7
Petits corps en-dessous de sept ans, lorsqu'on ira en clergé (et pour les 7-12 ans avec clergé)		
Pour le droit curial	4	5,3
Pour la présence du curé	2	2,7
Pour le vicaire	1	1,3
Pour chaque prêtre	0,5	0,7
À chaque enfant de chœur lorsqu'ils portent le corps	0,4	0,5
... lorsqu'ils ne portent point le corps	0,25	0,3
Pour les grands corps au-dessus de 7 ans (et logiquement les 7-12 ans si pas de convoi en clergé)		
Droit curial ¹⁰⁵⁴	6	8

¹⁰⁵² 15 s.t. par jour, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

¹⁰⁵³ Précision de Noailles en 1711 : « Et à l'égard des autres paroisses où les futurs Époux ne demeurent pas actuellement, et dans lesquelles néanmoins ils sont quelquefois obligés de faire publier leurs Bans pour satisfaire aux Ordonnances, l'on ne pourra, sous quelque prétexte que ce puisse être, exiger que les trente sols portés par ledit Règlement [de 1693] pour la publication. » (*Synodicon...*, éd. 1777, p. 377) En réalité cette somme de 30 s.t. n'est pas indiquée dans le règlement de Harlay, ou alors la ligne a été oubliée à l'impression du *Synodicon* de 1777.

¹⁰⁵⁴ Ce « droit curial » désignait la somme qui revenait dans tous les cas au curé, qu'il officie ou non aux funérailles. Ces 6 l.t. étaient ce qui s'apparentait donc le plus à une taxe sur la mort, puisque qu'il ne

Assistance du curé	4	5,3
Pour le vicaire	2	2,7
Pour chaque prêtre	1	1,3
Pour chaque enfant de chœur	0,5	0,7
Pour chaque prêtre qui veille le corps pendant la nuit ¹⁰⁵⁵	3	4
...le jour	2	2,7
Célébration de la messe	1	1,3
Service complet (vigiles, une messe du Saint-Esprit et une de la Vierge)	4,5	6
Pour les prêtres qui portent le corps	1	1,3
Port de la haute croix	0,5	0,7
Pour le porte-bénitier	0,25	0,3
Pour le port de la petite croix	0,25	0,3
Pour le clerc des convois	1	1,3
Pour le transport d'un corps d'une église à une autre en chœur et clergé	+50% de ce que dessus	
Pour la réception des corps transportés		
Au curé	6	8
Au vicaire	1,5	2
À chaque prêtre	0,75	1
Ouverture de terre dans les églises où les curés ont part	Selon coutume locale	
+ Extrait et certificat de baptême, mariage, mort d'après une ordonnance de 1667 réaffirmée en 1711	0,5 (papier non compris)	0,7

Tableau 36. Droits curiaux à Paris selon les Tarifs de Harlay, 1693¹⁰⁵⁶

Il y avait certes également le casuel des baptêmes et des mariages, qui, à Bordeaux par exemple, voyaient parfois des dons très supérieurs au tarif (entre 3 et 6 l.t. au XVIII^e siècle, c qui est peu). Il y avait aussi des revenus casuels plus folkloriques, comme la vente des cires refondues par les curés. Le curé de Ste-Eulalie, à Bordeaux, touche 500 l.t. de casuel en cire, et pour trois autres curés c'est 30-40% de leur casuel. Il arrive aussi que le casuel funéraire rentre moins bien que ce qu'il devrait en théorie. Vers 1750, le curé de St-Pierre de Bordeaux

correspondait pas à une prestation. Si l'on voulait que le curé assiste à la messe de funérailles, il fallait rajouter 4 l.t.

¹⁰⁵⁵ Dans les colonnes en regard, le document indique 9 l.t. Soit il s'agit d'une erreur typographique (plus probable à mon sens), soit cela signifie qu'il y avait normalement trois prêtres à veiller la nuit.

¹⁰⁵⁶ *Synodicon*, éd. Christophe de Beaumont, 1777, pp. 381-383

déclare 60 enterrements par an, dont un tiers pas payés du tout, un tiers mal payés et un tiers payés « ordinairement ». On inhume gratuitement les pauvres etc., ce qui fait beaucoup de travail bénévole du fait de la mortalité infantile¹⁰⁵⁷. Néanmoins, il semble que l'estimation de Philippe Loupès selon laquelle les enterrements représentaient simplement un tiers du casuel urbain doive être considéré comme une limite basse. On voit bien, à la lecture du tarif de Harlay, que les prestations funéraires sont beaucoup plus diverses que les autres, et qu'elles représentent des retombées potentiellement beaucoup plus élevées pour les ecclésiastiques. De même, à Lille, le curé Pierre Salmon estime, en 1658, qu'« *oultre les funérailles le reste ne mérite le compte.* »¹⁰⁵⁸

Il existait probablement des abus de la part des clercs car, en octobre 1700, Noailles réaffirme la validité du règlement de Harlay de 1693 en raison, écrit-il d'affaires survenues dans certaines paroisses et qui avaient été portées devant l'officialité. Malheureusement, il ne précise ni les paroisses ni le fond des contentieux, ce qui ne m'a pas permis de les retrouver. Les préconisations introductives aux Tarifs permettent toutefois d'imaginer la teneur des abus. Noailles précise que le curé ne peut prétendre qu'à 6 l.t. pour son droit curial sans assistance et 10 l.t. avec assistance (c'était environ deux semaines de travail ouvrier rien que pour assister à un enterrement), mais pas davantage sous prétexte qu'il peut se considérer aussi comme premier officier du chœur. Les curés et vicaires ne peuvent réunir non plus la rémunération de plusieurs ecclésiastiques. Ces abus devaient donc avoir eu lieu. De même, on semble avoir dit des « services complets » (une formule rituelle correspondant à la récitation des vigiles la veille au soir, puis de deux ou trois messes, dont celle du Saint-Esprit et de la Vierge le jour même) sans se soucier que les deux messes soient bien du Saint-Esprit et de la Vierge. On devait aussi, dans le cas où des familles payaient en avance, retenir la rétribution de clercs qui ne s'étaient finalement pas présentés. Noailles accepte néanmoins que ceux qui sont absents pour administration de sacrements aux malades puissent être réputés présents. Il ordonne de faire tenir un registre par le clerc des convois, qui devra être signé toutes les semaines ou tous les mois, et de bien payer à chaque clerc ce qui lui est dû¹⁰⁵⁹.

Un autre type d'abus pouvait consister à faire assister aux enterrements plus de prêtres que ce que la famille avait demandé. Noailles oblige les curés à faire participer aux convois d'abord les prêtres du chœur, puis les habitués en fonction de leur ordre d'ancienneté. Il interdit aussi d'exiger plus de 30 s.t. pour la publication des bans dans les paroisses où les

¹⁰⁵⁷ Philippe LOUPÈS, *art. cit.*, pp. 37-41

¹⁰⁵⁸ Alain LOTTIN, *op. cit.*, p. 91

¹⁰⁵⁹ *id.*, p. 375

époux n'habitent pas mais où ils sont juridiquement tenus de les faire publier. Il y a aussi des signes qu'on exigeait davantage que les prix officiels pour les mariages, ou inversement qu'on refusait des sommes sans qu'elles soient inférieures au tarif (signe qu'il y avait peut-être des arrangements privés avec certains paroissiens). Noailles recommande aux curés « *d'user modérément de leurs droits pour les Mariages à l'égard des Artisans, des Domestiques, des Gagnes-deniers et autres personnes peu accommodées* », et de marier les pauvres gratuitement sans reporter leur mariage. Pour toute infraction, la peine est, la première fois, de 100 l.t. versées aux pauvres de la paroisse, et 200 l.t. en cas de récidive, plus trois mois d'interdiction. Les tarifs de 1693 et le règlement de 1700 doivent être affichés dans les sacristies¹⁰⁶⁰.

1693 est en fait une date très tardive pour la publication d'un premier tarif diocésain. À Bordeaux, François et Henri de Sourdis avaient publié un tarif du casuel urbain dès 1611¹⁰⁶¹. À Naples, l'archevêque Mario Carafa avait même publié un premier règlement diocésain en 1576¹⁰⁶². Les archevêques de Paris n'avaient montré aucun empressement à suivre cette pratique : un arrêt du Parlement de Paris du 28 avril 1673 avait ordonné à Harlay de rédiger un règlement sur les tarifs d'inhumation (spécifiquement, ce qui prouve bien que c'étaient les funérailles qui étaient au cœur du problème), mais celui-ci mit vingt ans à s'y conformer. Entretemps des procès eurent lieu devant le Châtelet. Celui-ci trancha systématiquement selon les tarifs suivants : 3,2 l.t. pour les droits curiaux, 0,75 l.t. pour chaque prêtre et 3 l.t. à répartir entre les prêtres qui portent le corps¹⁰⁶³. C'était peut-être une manière de mettre la pression sur Harlay, car on voit que ces montants étaient nettement inférieurs à ceux qui seraient établis en 1693 (sans que la différence nominale soit compensée par la dévaluation de 8% de la livre tournois survenue entre les années 1670 et le début des années 1690¹⁰⁶⁴.)

Le fait que les tarifs des droits curiaux n'aient pas été officiellement établis par l'archevêque avant 1693 ne signifie assurément pas qu'ils n'existaient pas avant cette date.

¹⁰⁶⁰ *id.*, pp. 376-378

¹⁰⁶¹ Philippe LOUPÈS, « Le casuel dans le diocèse de Bordeaux aux XVII^e et XVIII^e siècles », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 58, n°160, 1972, pp. 24-25

¹⁰⁶² Carla RUSSO, « I redditi dei parroci nei casali di Napoli : struttura e dinamica (XVI-XVIII secolo) », in Giuseppe GALASSO e Carla RUSSO (ed.), *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d'Italia*, 2 vol., Napoli, Guida, 1982, vol. 1, p. 92

¹⁰⁶³ Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *La mort, l'Église et l'État. Recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fernand Lanore, 1977, pp. 57-58

¹⁰⁶⁴ Voir Natalis DE WAILLY, *Mémoire sur les variations de la livre tournois depuis le règne de Saint Louis jusqu'à l'établissement de la monnaie décimale*, Paris, Imprimerie impériale, 1857, p. 80.

Comme on l'a dit, l'existence de revenus casuels tirés des prestations rituelles est probablement aussi vieille que le christianisme. Cela ne signifie pas non plus qu'ils étaient absolument inavouables. La plupart des paroissiens comprenaient sans doute qu'en l'absence de dîmes, il fallait bien que leur curé ait de quoi vivre. Il peut y avoir plusieurs explications à cette longue absence de tarifs diocésains à Paris. La plus simple, c'est qu'ils y furent longtemps moins nécessaires qu'ailleurs. La richesse de la ville faisait peut-être que les grandes familles donnaient assez pour que les curés n'aient pas besoin de pressurer les classes moyennes – la pratique d'exonérer les plus pauvres ayant semble-t-il été respectée depuis longtemps – ce qui ôtait une source de conflit. Peut-être également que les paroisses parisiennes étaient, pour nombre d'entre elles, des structures suffisamment importantes et bien gérées pour que l'institutionnalisation et la régulation des droits curiaux au moyen d'un tarif se soit faite à l'intérieur des paroisses, par la collaboration de la fabrique et du curé, et que l'intervention de l'archevêque ait été inutile. Il arrive souvent que les structures où un système est bien rodé depuis longtemps soient les dernières à se moderniser. Peut-être les archevêques voyaient-ils, dans ces conditions, un avantage à l'existence de tarifs curiaux propres à chaque paroisse, qui permettaient de tenir compte des différences – importantes, on l'a vu – entre les différentes situations locales. Et au final, ne pas se mêler de cette affaire évitait aux archevêques de s'atteler à une question moralement et canoniquement compliquée ainsi que de faire des mécontents parmi leurs curés. En tout cas, l'existence avant 1693 de tarifs curiaux, et en particulier de tarifs funéraires est certaine à Paris. J'ai ainsi retrouvé ceux en vigueur à St-Josse en 1680 :

Prestation	« Moindres »		« Moyens »		« Considérables »	
	Tarif (l.t.)	J.T.O.	Tarif (l.t.)	J.T.O.	Tarif (l.t.)	J.T.O.
Droits curiaux	3,5	4,4	5	6,3	« à discrétion et à volonté »	
Avec assistance du curé	7	8,8	10	12,5	idem	
Pour chaque prêtre	0,5 ou 0,6	0,6-0,8	0,75 ou 0,8	0,9-1	1	1,3
Porte-croix	0,5	0,6	0,5	0,6	0,6	0,8
Les deux enfants de chœur	0,5	0,6	0,75	0,9	1	1,3
Pour chaque ecclésiastique portant le corps	0,8	1	1	1,3		
Confesseur ou porte-robe	à vol.		à vol.		à vol.	
Pour les prêtres qui ont veillé le corps ¹⁰⁶⁵	à vol.		à vol.		à vol.	
Service complet	NA		8	10	10	12,5
Pour chaque ecclésiastique ou officier ordinaire assistant au SC	0,6	0,8	0,8	1	1	1,3

Tableau 37. Tarifs funéraires des ecclésiastiques à St-Josse, vers 1680 (LL806, f. 339)

J.T.O. = équivalent en journées de travail ouvrier (environ 16 s.t. autour de 1680)

Naturellement, lorsque les tarifs curiaux étaient encore établis par les paroisses, ils se distinguaient mal des tarifs paroissiaux perçus par la fabrique pour ses diverses prestations. Les tarifs funéraires des prêtres de St-Josse apparaissent ainsi à la suite des tarifs de la fabrique. La lecture du document laisse apparaître une certaine logique dans la tarification. Premièrement, les tarifs sont socialement différenciés selon que le paroissien fait partie des « moindres », des « moyens » ou des gens « considérables », de même que dans les tarifs de la fabrique. La logique d'accessibilité des prestations est la même. Dans le tarif diocésain de 1693, les différences de prix ne reposeront plus que sur l'âge de l'enfant et la taille du corps – ainsi que sur l'exonération des plus pauvres. Ensuite, les sommes versées par les gens « considérables » au curé sont laissées à leur discrétion, ce qui laisse penser qu'ils étaient censés donner beaucoup.

C'est peut-être cette largesse des familles de notables qui explique que je n'aie retrouvé de tarif qu'à St-Josse : dans les grandes paroisses, les curés n'avaient peut-être pas à se faire de souci pour leur casuel et n'auraient pas ressenti le besoin d'établir un tarif – au contraire d'une petite paroisse comme St-Josse où, s'il y résidait certainement des riches, ils

¹⁰⁶⁵ « L'ordinaire est de donner 3 livres par nuit et autant pour tout le jour. Le moins est de 2lt par chacun jour. »

n'étaient probablement pas assez nombreux pour que le curé puisse mépriser ce que rapportaient les enterrements des « moindres » et des « moyens ». Dans les tarifs de St-Josse, la même logique de taxation maximale des prestations luxueuses prévaut pour les prêtres qui veillent le corps – ce qui correspondait probablement à la tâche la plus pénible, puisqu'elle empêchait de dormir : eux aussi sont rétribués à discrétion. Quant à la rétribution des confesseurs, le fait qu'elle soit laissée à la discrétion des paroissiens est peut-être due au fait que, bien que coutumière, ç'a été celle qui ait été la plus inconfortable moralement et la plus proche de la simonie, et que le curé et les marguilliers aient préféré ne rien statuer d'explicite à ce sujet.

Pour trouver des traces de droits curiaux dans d'autres paroisses, il faut chercher dans les documents comptabilisant des frais d'enterrements pour certains individus – les inventaires après décès, notamment. Voici trois exemples fournis par Jacqueline Thibaut-Payen. À St-Sulpice, en 1664, les droits curiaux pour l'enterrement de Tobie Delboire, médecin ordinaire du roi, s'élèvent à 20 l.t. Pour les 45 prêtres du convoi : 67,5 l.t. en tout (1,5 l.t. chacun) Le total des frais est de 116,5 l.t.¹⁰⁶⁶ Pour un défunt aisé, les droits curiaux pouvaient donc être bien plus élevés que la moyenne. En revanche, d'autres enterrements dispendieux pouvaient inclure des droits assez faibles pour les ecclésiastiques. Les frais de l'enterrement de Jeanne Bourgeois, femme de Nicolas Goujon, à St-Germain-l'Auxerrois en 1690 comportent 103, 95 l.t. pour les jurés crieurs, 42,5 l.t. pour la fabrique et 150 l.t. pour 200 messes – ces quelque 300 l.t. valant une année et demie de salaire ouvrier¹⁰⁶⁷ – mais, pour le curé et les 35 prêtres, seulement 31,95 l.t. (ce qui fait moins d'1 l.t. par prêtre.) Il est possible que les 150 l.t. de messes dépensées par la défunte ait fait consentir les prêtres à un rabais sur l'enterrement. C'est relativement peu probable, néanmoins, car un autre enterrement à St-Sulpice la même année montre un rapport à peu près équivalent pour les droits funéraires des ecclésiastiques, alors que les dépenses de messes sont faibles : les jurés-crieurs reçoivent 33,75 l.t., le curé et les 24 prêtres : 24,2 l.t., la fabrique : 27 l.t., tandis qu'on paie 4,5 l.t. pour six messes seulement¹⁰⁶⁸. On remarque qu'à Paris le clergé paroissial et la fabrique touchent à peu près la même somme, ce qui n'était pas forcément de mise ailleurs¹⁰⁶⁹. Toujours est-il que, à la fin du XVII^e siècle, la multiplication des procès tend à montrer que ce système « paroissialisé » ne fonctionnait plus et qu'un tarif diocésain dut

¹⁰⁶⁶ Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *op. cit.*, p. 64

¹⁰⁶⁷ À raison de 15 s.t. par jour en 1690, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

¹⁰⁶⁸ Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *op. cit.*, p. 71

¹⁰⁶⁹ Selon Philippe LOUPÈS, *op. cit.*, p. 28, au XVIII^e siècle, une grande messe de funérailles rapporte de 30 à 70 l.t. à une fabrique bordelaise, en moyenne deux à trois fois plus qu'au clergé qui officie.

finalement être rédigé sous la pression des juridictions civiles. Celles considéraient d'ailleurs la question comme intéressant l'ordre public, puisque le Parlement s'octroya la prérogative d'homologuer les tarifs diocésains¹⁰⁷⁰.

Toujours est-il que la prépondérance du casuel dans les revenus des curés – et des autres prêtres – urbains faisait que l'intérêt économique d'une paroisse résidait dans sa démographie, à savoir dans le nombre de gens susceptible de s'y marier et d'y mourir. Ainsi, en 1756, le curé rural de St-Paul de Frontignac, paroisse de 120-130 communicants dans la campagne bordelaise, dit qu'il faudrait que la moitié meurent ou se marient dans l'année pour avoir du casuel¹⁰⁷¹. D'après les reconstitutions de Jean-Noël Biraben et Didier Blanchet, entre l'année 1693 et l'année 1725 (où leur série s'arrête) il mourut à Paris en moyenne 19 000 personnes par an environ¹⁰⁷². En ne tenant compte que du droit curial, cela représentait une manne annuelle totale de 114 000 l.t. à se partager – très inégalement, du fait de la taille très variable des paroisses – entre la quarantaine de curés parisiens. En moyenne, c'était tout de même 2850 l.t. chacun. S'il faut soustraire à ce flux financier la part des indigents exonérer de droits, il ne faut pas oublier que les riches versaient probablement bien plus que les 6 l.t. réglementaires, et qu'il fallait encore ajouter toutes les prestations annexes (assistance du curé, etc.) En fait, ce qui menaçait davantage ce flux quasi fiscal était la dévaluation de la monnaie, car les tarifs n'étaient mis à jour qu'à intervalles assez espacés. Après le tarif diocésain des Sourdis à Bordeaux en 1611, il fallut attendre 1707 pour le suivant, celui de Bazin de Bezons. Le troisième fut celui de Rohan en 1771, qui augmenta substantiellement les messes (sûrement à cause de la dévaluation de la livre et de la hausse du coût de la vie)¹⁰⁷³. À Naples, le tarif de Carafa de 1576 est confirmé par le cardinal Acquaviva en 1607, puis augmenté par le cardinal Cantelmo en 1694 (un an après le premier tarif diocésain à Paris), et mis à jour pour la ville en 1726 par Francesco Pignatelli¹⁰⁷⁴ – sans compter la tentative de suppression déjà évoquée en 1679. À Paris, je n'ai pas trouvé de traces que le tarif ait été réévalué au cours du XVIII^e siècle.

Il est possible de comparer les tarifs curiaux parisiens avec ceux de la campagne. Voici deux tarifs valant pour des paroisses rurales. Naturellement, et malgré la différence

¹⁰⁷⁰ Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *op. cit.*, pp. 59-62

¹⁰⁷¹ Philippe LOUPÈS, *op. cit.*, p. 34

¹⁰⁷² Jean-Noël BIRABEN, Didier BLANCHET, « Essai sur le mouvement de la population de Paris et de ses environs depuis le XVI^e siècle », In: *Population*, 53^e année, n°1-2, 1998, « *Population* et histoire », p. 233

¹⁰⁷³ Philippe LOUPÈS, *art. cit.*, p. 25

¹⁰⁷⁴ Carla RUSSO, *op. cit.*, pp. 92-93

chronologique, les tarifs sont très inférieurs à ceux en vigueur à Paris. Il est néanmoins assez remarquable qu'un tarif diocésain ait existé dès 1650 dans le diocèse très rural de Langres. Cette situation n'exclue pas que dans de nombreux villages, des arrangements locaux du même type qu'à Paris pouvaient exister¹⁰⁷⁵.

Prestation	Tarif (s.t.)
Pour la sépulture d'un chef d'hostel	30
pour celles de ceux qui meurent au dessus de l'age de sept ans	20
pour les petits enfants	10
si c'est hors du lieu ou le paroissien sera decedé	dix sols outre les taxes cy dessus
Vigiles a trois leçons	4
et à neuf leçons	10
pour les messes basses	8
pour les grands messes	15
pour la publication des bans de mariage avec le reçu	3
pour les espousailles avec la grande messe et publication des bans	3
pour la publication des billets faicte au prosne pendant la messe	2
pour les purifications sil ny a messe	5
pour un grand libera anniversaire	6
pour un petit libera anniversaire	3
pour la publication d'un monitoire	3
pour la fulmination	10

Tableau 38-a. Tarifs de Sébastien Zamet pour le diocèse de Langres en 1650¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁵ Voir Anne BONZON, *op cit.*, p. 157 : en 1625, Nicolas de Saint-Simon, curé de Ste-Marguerite dans le Beauvaisis, convient avec la fabrique qu'il touchera la moitié des droits suivants prélevés par celle-ci : 6 s.t. pour les messes d'ordinaire, 12 s.t. pour les enterrements communs, 20 s.t. pour les enterrements solennels, 50 s.t. enterrements dans l'église (adultes), 25 s.t. (enfants)

¹⁰⁷⁶ AD21, Beaumont-sur-Vingeanne, BMS 1650-1669, reproduit sur : <http://geneactinsolites.free.fr/droits%20curiaux.htm>. La fin du document est la suivante : « Et pour le surplus des sacrements de Baptême confession, communion et extreme onction le cure ne prendra qu'a la volonté des paroissiens ainsy quil est accoustumé, et sera remarqué par le présent règlement que nous n'entendons pas préjudicier aux transactions et accords faicts entre les Curés et paroissiens de nostre diocese ny au coustume qui ne sont point contredictes, et que le présent règlement n'est pas pour les ville de nostre diocèse. »

Prestation	Tarif (s.t.)
<i>Mariages</i>	
Fiançailles, publications des bans, célébration du mariage et messe	50
... pour artisans, compagnons de boutique, apprentis, serviteurs « et autres personnes qui ne sont pas censées accommodées »	40
Publication des bans, certificat de la publication et permission à une des parties de se marier dans la paroisse de l'autre partie, y compris les fiançailles si elles ont été célébrées dans la même paroisse	35
...pour artisans, etc.	30
Publication des bans, certificat de la publication dans une paroisse où les personnes qui veulent se marier ne demeurent pas actuellement	25
...pour artisans, etc.	20
<i>Convoi, levée du corps, obsèques et enterrements</i>	
Droit curial	15
Présence du curé	10
...de chaque prêtre	10
Messe chantée	20
Réception et obsèques des corps transportés	
Droit curial, présence du curé et assistance de chaque prêtre	Tarif paroissial
Convoi, obsèques et enterrement des petits enfants	Moitié moins de ce que dessus
Luminaire	Particuliers libres ou convention avec curés
Droits des extraits de baptême, mariages et sépultures	8
3 publications d'un timbre clérical et certificats	20
Bénédictio des femmes après leurs couches outre la messe	5
...femmes d'artisans	3
Toutes prestations pour pauvres mendiants	gratuit
Honoraires de messe basse (sauf paroisses où autre « usage fort ancien »)	Max. 7

Tableau 38-b. « Règlement de Mgr de Périgueux (Michel-Pierre d'Argouges) pour les droits curiaux des paroisses de notre diocèse » (13 juillet 1725), édité par P. LEGRAND¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁷ D'après les *Bulletin et mémoires de la société archéologique de Charente*, 1910, pp. CLXI-CLXIII. P. Legrand ajoute : « À la suite de cette copie, le curé de La Valette d'alors ajoute que l'évêque semble avoir oublié : drap de mort, levée du corps et savoir si les confréries et autres communautés peuvent fournir leur drap de mort au préjudice de celui du curé. »

Le même genre de rétributions pour la réalisation des rites existait donc à la campagne. Néanmoins, on peut suivre Philippe Loupès lorsqu'il affirme que les casuels urbain et rural n'avaient rien à voir. Les droits curiaux n'ont en effet pas du tout la même importance selon les cas. À Bordeaux, les curés urbains sous-traitaient parfois des messes à des curés ruraux¹⁰⁷⁸. Non pas que les droits curiaux aient été totalement insignifiants à la campagne. Pierre Millard, curé de Saint-Sauveur de Lagny, paroisse de 300 communicants en Île-de-France, est un des rares à les avoir quantifiés : de 110 à 150 l.t. entre 1603 et 1610. En 1604, par exemple : 111, 85 l.t. au total dont 96 l.t. pour les offrandes, enterrements et obits ; 6,85 l.t. pour les mariages et (je corrige) 9 l.t. pour les baptêmes¹⁰⁷⁹. Mais ce n'était pas toujours des revenus de même nature qui étaient comptabilisés dans le casuel. Le curé de Mareil, à la tête d'une paroisse de même taille, reçoit 150 l.t. par an de revenus de fondations (mais sans compter les droits curiaux) en 1643, Claude Angouliau de Wissous touche 332, 85 l.t. de fondations en 1671, le curé de Chaumontel 125 l.t. de fondation (moins le pain et le vin) en 1672 et celui de Vaucresson 100 l.t. en 1658, ce qui lui permet tout juste de dépasser les 300 l.t. Aucune de ces cures n'a un revenu inférieur 300 l.t. en 1666. Pour ces trois dernières cures, les droits curiaux ne sont pas compris. Visiblement à la campagne, d'après le compte de Pierre Millard, les fondations entrent dans le casuel, alors qu'elles relèvent plutôt du fixe à Paris¹⁰⁸⁰.

C'est donc encore une fois avec d'autres curés urbains qu'il faut comparer les revenus casuels. À Lille, le « gros » ou fixe de la cure est dérisoire, davantage qu'à Paris (mais apparemment on ne compte pas les fondations dedans). L'essentiel vient également du casuel. Voici celui de Pierre Salmon, le curé rebelle, en 1658 : il taxe les enterrements 1,5 l.p.fl. pour les « petits », 5 l.p.fl. pour les « bourgeois », et 12 l.p.fl. voire 20 l.p.fl. pour les « solennels ». D'après les chanoines de St-Pierre, en procès avec lui, il n'est pas rare de célébrer à St-Sauveur cinq enterrements bourgeois dans une matinée (il est vrai qu'ils cherchent à démontrer que Salmon est bien payé et qu'il devrait se contenter de ce qu'il a.) Ensuite, chaque messe de fondation est facturée 16-18 s.p.fl. Quant aux messes (Alain Lottin n'indique pas s'ils désignent les paroissiales ou les privées) de semaines, elles sont payées 1 l.p.fl. Pierre Salmon estime qu'il reçoit en tout 650 l.p.fl. (par an, sûrement) pour les enterrements, obits,

¹⁰⁷⁸ Philippe LOUPÈS, *op. cit.*, pp. 29-32

¹⁰⁷⁹ Jeanne FERTÉ, *op. cit.*, p. 54, n. 138. Jeanne Ferté indique 91 l.t. 14 s. pour les baptêmes, erreur de frappe manifestement car les dons étaient facultatifs au baptême et on se retrouverait très au-dessus du total.

¹⁰⁸⁰ *id.*, pp. 54-55

messes privées. Il faut aussi y ajouter les « accidents » liées à la délivrance des sacrements : baptêmes, mariages, relevailles, voire offrande après la confession (attesté par les chanoines de St-Maurice en 1570 et à St-Sauveur en 1690). Plus une foule de diverses petites rétributions et avantages¹⁰⁸¹.

C'est surtout avec le casuel napolitain qu'il est utile de comparer celui des curés parisiens. Par rapport au tarif parisien, celui de Naples était encore plus complexe, avec un certain nombre de droits correspondant à des actes très peu clairs. Il y avait par exemple le droit *dello scendere* : 6 carlini pour descendre le corps de l'immeuble. La *portatura delle torce* : 2 grana pour chaque porteur de flambeau. Le droit de *fossa e campana*, pour la fosse, de 25 grana dû au curé. Moins justifiable, l'*entratura di coltre* pour pouvoir conserver sa couverture de cercueil : 5 carlini si de laine, 10 carlini si de meilleur tissu. Ou encore le *capo e piedi* pour le reste des cierges disposés autour du corps. Pouvaient s'ajouter, éventuellement le *fora parrocchia* si le défunt était décédé hors de sa paroisse, le *fuori le mura* (*idem* hors de la ville) et la *lontananza*, encore plus arbitraire car laissée à la discrétion de la paroisse. Par exemple, à S. Giovanni Maggiore, il fallait compter 10 carlini pour la *lontananza*. Il pouvait encore y avoir l'*intornio* pour faire le tour de la paroisse (maximum 5 carlini) et l'*orare*, c'est-à-dire l'office des morts autour du corps : 5 carlini, plus 3 livres de chandelles, plus le prix de la messe, plus 10 carlini supplémentaires pour l'ensevelissement *con la Cassa, o Tavuto* (une espèce de sur-cercueil). La *mercé* ou *mercia* permettait toutefois de limiter les frais à 8-12 carlini (entre 5 et 8 J.T.O. vers 1670) pour les moins riches. Encore était-ce sans compter de purs fraudes et abus comme l'*inchiodatura della cassa* pour les clous du cercueil ou l'*arremiedio* pour dispenser de l'interdiction d'ensevelir dans l'église les matinées des jours de fête. La plupart de ces droits, relativement arbitraires, sans parler des abus, étaient source d'un fort ressentiment de la part des fidèles¹⁰⁸². C'était également le cas dans la campagne napolitaine. Si la *stola*, c'est-à-dire l'équivalent des droits curiaux, est impossible à connaître avec précision pour les *casali* périurbains de Naples, l'intérêt des curés et les doléances populaires font penser qu'elles étaient loin d'être négligeables, surtout compte tenu de la difficulté, en pratique, de percevoir les dîmes et la congrue¹⁰⁸³.

Le total de la *stola* ou droits curiaux napolitains est difficile à établir autant pour nous que pour les contemporains. Voici les tarifs en 1709 selon un document produit dans un

¹⁰⁸¹ Alain LOTTIN, *op. cit.*, pp. 90-92

¹⁰⁸² Diego CARNEVALE, *L'affare dei morti. Mercato funerario, politica e gestione della sepoltura a Napoli (secoli XVII-XIX)*, Rome, École française de Rome, 496, 2014, pp. 115-118

¹⁰⁸³ Carla RUSSO, *op. cit.*, pp. 91-92

procès contre les clercs de S. Giovanni Maggiore, des différents « districts funéraires » qui se partageaient la ville (sachant que le tarif minimum théorique était de 35 carlini 15 grana, soit 21,5 J.T.O. en 1711) :

Église	Tarif intramuros (ducats)	En J.T.O. (0,17 ducats/jour)	Tarif extramuros	En J.T.O.
SS. Apostoli	4,85	28,5		
S. Maria à Piazza	4,85	28,5		
S. Maria delle Vergini	5,65	33,2		
S. Giovanni in Corte	4,85	28,5		
S. Aniello Maggiore	4,85	28,5		
S. Gennaro all'Olmo	4,85	28,5		
S. Felice in Pingis	3,15	18,5		
Cathédrale	4,85	28,5		
S. Maria a Cannello	4,85	28,5		
S. Arcangelo a Segno	4,85	28,5		
S. Giovanni à Porta	4,85	28,5		
S. Giorgio Maggiore	4,85	28,5		
S. Paulo	4,85	28,5		
S. Giovanni Maggiore	4,2	24,7	4,5	26,5
S. Maria Maggiore	3,95	23,2	5,4	31,8
S. Maria della Rotonda	4,05	23,8	4,35	25,6
S. Maria in Cosmodin	4,3	25,3	5	29,4
S. Arcangelo all'Armieri	4,85	28,5	5,4	31,8
S. Tomaso à Capuano	4,85	28,5	5,65	33,2

Tableau 39. Tarifs des différents districts funéraires napolitains en 1709, d'après Diego CARNEVALE, op. cit., p. 119

Sans être incomparablement plus chers, les tarifs funéraires napolitains, représentant souvent près d'un mois de salaire ouvrier, étaient néanmoins sensiblement plus élevés qu'à

Paris. Il semble que le système des *fratanzari*, ces compagnies de clercs possédant le monopole des prestations funéraires, poussaient quelque peu au profit. Surtout, le système de tarification, malgré les efforts très précoces des archevêques en ce sens, paraît avoir été beaucoup moins transparent que dans la capitale française. Une analyse plus précise des tarifs de S. Giovanni Maggiore au XVIII^e siècle (dont le district funéraire couvrait 94 400 âmes en 1707, 43,8% des habitants de la ville) permet de voir comment se décomposaient ces frais.

Prestation	Tarif (ducats)	En J.T.O. 1711 (0,17 ducats/jour)
<i>À la collégiale</i> ¹⁰⁸⁴		
Funérailles simples intramuros	2,95	17,4
...extramuros	3,35	19,7
Funérailles doubles intramuros	3,95	23,2
...extramuros	4,35	25,6
Demi funérailles intramuros	1,95	11,5
...extramuros	2,25	13,2
0-2 ans intramuros	0,3	1,8
...extramuros	0,4	2,4
<i>Au curé</i>		
« Capo e piedi »	0,3	1,8
« Fossa e campana »	0,25	1,5
Entratura di coltre procurée par les héritiers sans que la couverture reste à l'église ¹⁰⁸⁵	6	35,3
...réalisée par le chapitre	1	5,9
...pour funérailles doubles	0,6	3,5
...pour funérailles simples	0,3	1,8
Si enterrement avec la caisse	1	5,9

Tableau 40. Tarifs funéraires de S. Giovanni Maggiore au XVIII^e siècle, d'après Diego CARNEVALE, op. cit., p.

¹⁰⁸⁴ Au XVIII^e siècle, la collégiale fut également autorisée à proposer des funérailles « capitulaires » prestigieuses dans toute la ville, facturées 20 ducats.

¹⁰⁸⁵ Si la couverture était procurée par les héritiers, celle-ci devait rester à l'église, à moins qu'ils ne paient une taxe... On voit parfois à Paris que les ornements procurés par les héritiers peuvent rester à l'église dans le cadre d'une transaction, mais il n'existe pas de taxe officielle s'ils souhaitent la conserver.

Autant ce qui s'apparentait au droit curial à proprement parler semble avoir été plutôt modéré dans le cas de Naples par rapport à Paris, autant l'*entrata di coltre* paraît avoir été une forme de taxation déguisée particulièrement arbitraire. En somme, il existait bien, à Paris, avec le système du droit curial ne correspondant à aucune prestation, une forme droit fiscal prélevé par les curés sur les morts. À cela s'ajoutait tout un ensemble de prestations pouvant augmenter ces revenus funéraires. L'aisance de la majorité d'entre eux venait du grand nombre de paroissiens à enterrer compte tenu de l'importance démographique de Paris, ainsi que de la générosité des familles riches, qui versaient probablement des sommes importantes au clergé paroissial à l'occasion des obsèques. Mais, à la différence de Naples, les curés parisiens semblent avoir beaucoup moins abusé de leurs droits pour pressurer les pauvres et la classe moyenne. Même si l'établissement d'un tarif fut nécessaire pour assurer la transparence des transactions à la fin du XVII^e siècle, dans un domaine portant par nature à la polémique et à une certaine réprobation morale, le système ne fonctionne somme toute pas si mal que cela.

II. C. Les prêtres : prestataires et salariés du rite

Afin de comprendre le type d'organisation constituée par les paroisses parisiennes et leur mode de fonctionnement, il convient de se représenter, pour commencer, que les « prêtres habitués »¹⁰⁸⁶, c'est-à-dire les prêtres officiellement rattachés à la paroisse et souvent membres du chœur, y tenaient un rôle analogue à celui d'employés de la fabrique. Leur condition était beaucoup plus précaire que celle des curés. Même si l'essentiel des revenus des curés urbains était, on l'a vu, composé par le casuel, ces revenus étaient globalement prévisibles et mettaient leur bénéficiaire à l'abri du besoin – si ce n'est le cas exceptionnel constitué par Ste-Opportune. On va voir que ce n'était pas le cas des prêtres habitués, qui constituaient une classe sacerdotale assez prolétarisée, pour employer une expression anachronique. D'un point de vue fonctionnel, par ailleurs, la distinction laïques/clergé, opérante pour comprendre la complémentarité entre marguilliers et curés, l'est beaucoup moins pour appréhender la relation entre marguilliers (et notables de la paroisse) et prêtres habitués. Il me semble plus pertinent de les considérer respectivement comme des employeurs et des employés. Les prestations¹⁰⁸⁷ au cœur de l'activité des prêtres habitués étaient la récitation de messes pour les défunts, mais il y en avait aussi quelques autres.

Évidemment, les paroisses n'étaient pas des entreprises à but lucratif. Par exemple, la fabrique de St-Séverin procédait parfois à des réductions des loyers des maisons dont elle était propriétaire lorsque le locataire était en difficulté. En 1633, celui d'une maison louée 501 l.t. par an à un cordonnier est rabaissé à 400 l.t.¹⁰⁸⁸ En août 1649, des rabais sont accordés sur

¹⁰⁸⁶ Selon Annik PARDAILHÉ-GALABRUN, « L'habitat et le cadre de vie des prêtres à Paris au XVIII^e siècle », In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Tome 94, numéro 4, 1987, *Clercs et changement matériel travail et cadre de vie (XV^e-XX^e siècles). Colloque du Centre d'Histoire religieuse université de Rennes 2 (11 -12 juin 1987)*, p. 509, les prêtres habitués sont une « véritable plèbe du clergé, dont les fondations sont la seule raison d'être. » Nous allons voir, d'une part, que s'ils peuvent être considérés comme une sorte de « plèbe », il ne faut pas oublier qu'il existe un « prolétariat » de clercs qui ne sont même pas habitués ; d'autre part, nous allons voir que les fondations n'étaient pas leur raison d'être, car elles ne leur auraient pas permis de subvenir à leurs besoins.

¹⁰⁸⁷ Sur la notion de prestation religieuse, voir par exemple Graeme LANG, Selina CHAN, et Lars RAGVALD, « Temples and the religious economy », In : *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, Vol. 1, Issue 1 : *State, market, and religions in Chinese Societies*, Brill, 2005, pp. 149-180. La différence entre la Chine contemporaine et la France de l'époque moderne était que l'Église catholique était, dans le second cas, en position pour ainsi dire quasi monopolistique.

¹⁰⁸⁸ LL924, St-Séverin, p.128, 21 novembre 1633

tous les loyers des maisons appartenant à la fabrique¹⁰⁸⁹. Cela n'eut pas lieu pendant le blocus de Paris par Condé (de janvier à mars 1649), mais peut-être les loyers étaient-ils réévalués pendant l'été, auquel cas il est possible qu'on ait tenu compte des difficultés économiques inévitables que celui-ci avait dû entraîner. Au-delà de la gestion du patrimoine immobilier des fabriques (sur lequel nous reviendrons), les services religieux vendus par la fabrique ne visaient pas le profit, mais étaient fixés à une sorte de « tarif solidaire ». À St-Jacques-de-la-Boucherie, en 1643, on constate qu'

Il se faict peu de Bouts de l'an des mortuaires, à cause des droicts excessifs que l'on prend. Il a esté advisé qu'il en sera faict modération du tiers pour le soullagement des paroissiens.

La décision est formulée comme si c'était une sorte de droit de pouvoir se payer une messe du bout de l'an¹⁰⁹⁰ (c'est-à-dire une messe célébrée un an jour pour jour après celle de funérailles, et qui répétait en quelque sorte celles-ci). Si le but des paroisses n'était pas le profit, il est néanmoins possible de les analyser comme un ensemble de structures économiques – sans que cela signifie qu'il faille les réduire à cette dimension – parce que leur fonctionnement et leur pérennité dépendent d'une certaine viabilité budgétaire.

La dimension économique des « services » (dans les deux sens du terme) liturgiques n'était pas vraiment assumée du point de vue théologique, juridique et moral par l'institution ecclésiastique. Elle était néanmoins connue, comme l'atteste la relative ambiguïté des statuts synodaux parisiens à leur sujet. Étienne Poncher (1503-1519) l'évoque dans deux passages de ses statuts. La première fois dans la section qui concerne le comportement des prêtres :

Nous défendons qu'on omette de faire l'Office divin à cause du défaut de revenu, avant que la chose ait été réglée par le Concile. Nous ne voulons pas qu'on exige, pour les enterrements, les bénédictions de mariages et les autres Sacrements, au-delà de ce qui a été réglé et établi par la louable coutume. Il ne faut pas que les Prêtres fassent de cela une affaire de foire ou de marché. Nous faisons aussi défense à vous, Curés, de spéculer sur les pauvres Prêtres, à l'effet de faire célébrer vos messes pour un prix moindre que deux sous de Paris, qu'une louable coutume a fixés, et cela sous peine d'excommunication et d'amende.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁹ LL924, St-Séverin, p. 236, 1^{er} août 1649

¹⁰⁹⁰ LL769, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 8, 28 mai 1643

¹⁰⁹¹ *Actes de l'Église de Paris touchant la discipline et l'administration*, éd. et trad. Marie-Dominique-Auguste Sibour, archevêque de Paris (1848-1857), Paris, Migne, 1854, p. 113

Ce premier passage semble admettre que les services liturgiques aient tacitement un prix, tout en posant des limites relatives à une certaine décence religieuse, à savoir ne pas aller jusqu'à ne pas célébrer l'office en l'absence de rémunération (on pourrait dire qu'il s'agit d'une sorte de « service minimum » lié à l'importance des célébrations religieuses de base), ne pas marchander à la hausse (surtout dans le cas, semble-t-il, des services aux particuliers assimilables aux rites de passage : enterrements, mariages, peut-être extrême-onction, etc.), se comporter avec discrétion et retenue dans l'établissement des prix et des transactions, ne pas rechercher de profit excessif bien sûr, et ne pas spéculer en sous-traitant des messes à des prêtres pressés par la misère. Dans ce premier passage, il semble donc que « ce qui a été réglé et établi par la louable coutume » désigne de fait un prix, mais un prix « d'équilibre », sans but lucratif. Cependant, la deuxième mention de la rémunération attachée aux services liturgiques, dans la partie des statuts de Poncher réservée à l'eucharistie, exprime une gêne plus profonde à l'égard de cette réalité économique :

Nous vous défendons à tous de commettre la simonie, même mentale, en allant au Service divin par l'espérance des distributions matérielles. Nous voulons pourtant que vous receviez, mais sans en faire le prix de ce service, ce que la louable coutume a réglé ; vous pouvez même requérir qu'on garde la louable coutume, mais nous défendons qu'aucun pacte, quel qu'il soit, ait lieu à l'avance.¹⁰⁹²

On passe ici de la simple morale économique à une attitude plus franchement rigoriste¹⁰⁹³. Le fait d'escompter des gains est assimilé, sans nuance, à de la simonie, c'est-à-dire à du trafic de sacrements à but lucratif, un péché extrêmement grave d'un point de vue théologique¹⁰⁹⁴. La condamnation de l'évêque s'étend jusqu'à la simonie « mentale », c'est-à-dire une disposition psychologique plutôt subie que revendiquée, et dont on voit mal comment les intéressés pouvaient la maîtriser à partir du moment où ils allaient toucher quelque chose en échange de

¹⁰⁹² *id.*, p. 120

¹⁰⁹³ Sur cette notion, voir Jean-Louis QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2001, qui la replace au sein des débats de théologie morale chrétienne.

¹⁰⁹⁴ Et qui, d'ailleurs, ne correspondait pas exactement à l'acte de Simon le Magicien dans les Actes des Apôtres (8, 18-21.) Celui-ci, en effet, cherche à acheter à Pierre le pouvoir de conférer le Saint-Esprit en imposant les mains – soit une sorte de fonction épiscopale. Si depuis le Moyen Âge on entend par simonie aussi bien l'achat de charges ecclésiastiques – comme dans l'histoire de Simon – que la vente d'actes sacramentels – ce dont il est question en ce qui nous concerne – il s'agit de deux pratiques en soi assez différentes. Or Paul de Tarse semble autoriser par deux fois la rémunération d'actes religieux (plutôt liés à la prédication qu'à la réalisation de rites, il est vrai) dans des lettres aux Corinthiens (1 Cor 9, 9-11) et à son disciple Timothée (1 Tim 5, 18-19), chaque fois en se référant – avec une interprétation très métaphorique – au Deutéronome (Dt 25, 4 : « Tu ne mettras pas de muselière au bœuf qui foule le grain », prescription qui semble témoigner, au sens propre, davantage d'une prise en compte du bien-être animal que d'une quelconque régulation des relations entre clercs et laïques.)

leur messe. Ici encore, la référence à la « louable coutume » permet de sauvegarder à peu près la pratique économique établie, mais précisément tout en niant qu'elle ait quelque chose d'économique puisque ce ne doit pas être « le prix de ce service », ni l'effet d'un « pacte », c'est-à-dire ici d'un contrat marchand. On en arrive à une position difficilement identifiable en pratique, où la « louable coutume » semble correspondre au fait de donner volontairement et spontanément de l'argent à un prêtre qui dit une messe, mais dont le célébrant peut aussi exiger le respect... Bref, ce qui domine est un refus de la réalité économique des services liturgiques, sans pour autant que Poncher puisse ignorer qu'il est impossible que les messes privées ne soient pas rétribuées.

L'origine de ce rigorisme, au-delà de la psychologie individuelle de cet évêque, peut aussi être le climat de dysfonctionnement des structures cléricales et de montée des critiques anti-simoniaques de la part des laïques au tournant des XV^e-XVI^e siècles. Cette ambiance, qui devait constituer l'environnement dans lequel, en Allemagne, Luther formula ses critiques, a dû encourager des évêques conscients du problème comme Poncher à se montrer très durs envers les pratiques abusives de certains ecclésiastiques, au point d'arracher le bon grain avec l'ivraie et de condamner tout comportement économique de la part des prêtres en général. Car, si l'on retenait une définition extensive de la simonie, comme l'écrit Robert N. Swanson : « la frontière entre la légitime acquisition d'une autorité spirituelle et le péché de simonie – le fait d'acheter cette autorité – était ténue, voire aisément traversée. » Cette remarque, qui porte sur le fonctionnement du « marché de l'emploi ecclésiastique », nous semble entièrement transposable à la question de la prestation de services liturgiques et de leur rémunération¹⁰⁹⁵. Considérer toute forme d'échange économique religieux comme de la simonie relève donc d'un certain manque de réalisme¹⁰⁹⁶.

Un siècle plus tard, dans un contexte tout différent, la question réapparaît dans la législation épiscopale. Dans ses statuts synodaux de 1608, Henri de Gondi (1598-1622) indiquait que

Pour ne point paraître trafiquer des choses saintes, les Curés, les Vicaires et autres Prêtres éviteront de traiter, comme le font des mercenaires, du prix qu'ils recevront pour la célébration des Offices divins, comme Messes, Obits, Enterrements, et pour l'administration des Sacrements ; mais ce qui

¹⁰⁹⁵ Robert N. SWANSON, « Chaucer's Parson and Other Priests », *Studies in the Age of Chaucer*, Volume 13, 1991, p. 59

¹⁰⁹⁶ Voir par exemple Sascha O. BECKER, Steven PFAFF, Jared RUBIN, « Causes and consequences of the Protestant Reformation », *Explorations in Economic History*, Volume 62, 2016, pp.1-25, qui l'interprètent comme un abus de position dominante.

leur sera offert de plein gré, ou ce qu'on est habitué de donner, d'après une coutume reçue et approuvée, qu'ils l'acceptent; mais qu'ils n'exigent absolument rien des indigents et des pauvres.¹⁰⁹⁷

Il me semble qu'Henri de Gondi revenait par cette formulation à une tolérance tacite du système de rémunération en échange des services liturgiques, en se contentant lui aussi de poser certaines limites, d'exiger de la discrétion et de la retenue, l'absence de lucre, et de la gratuité envers les pauvres. Bref, une morale économique assez générale. Le fait est que cette position, qui certes n'allait pas jusqu'au rigorisme de Poncher, en se réfugiant cependant derrière le lieu commun de la « louable coutume »¹⁰⁹⁸, refusait de considérer l'échange de services liturgiques contre de l'argent pour ce qu'il était de fait, à savoir un marché. Un marché certes pas sauvage ni dérégulé, mais un marché tout de même. C'était, on va le voir, se condamner à ne pas y intervenir pour le fluidifier, et donc risquer des interruptions de l'office divin faute de financement, alors qu'éviter cette situation était pourtant la priorité des évêques. C'était aussi ne pas prendre en compte la réalité économique de la condition de prêtre, qui était que pour vivre, il fallait bien avoir des messes à dire. Bref, en ne voulant pas savoir comment l'économie religieuse s'organisait réellement, l'épiscopat en déléguait la gestion aux paroisses, c'est-à-dire avant tout aux marguilliers, et dans une moindre mesure aux curés.

Les charges de la paroisse

Il nous faut bien sûr, autant que faire se peut, démontrer que le secteur du service religieux constituait bien une forme d'économie¹⁰⁹⁹. Pour commencer, les paroisses étaient des organisations où se rendaient un grand nombre de services religieux, ce qui impliquait des

¹⁰⁹⁷ *Actes de l'Église de Paris, op. cit.*, p. 145

¹⁰⁹⁸ La « louable coutume » pouvait en fait servir de prétexte à tout et n'importe quoi. Bernadette AUZARY-SCHMALZ, « Le curé, Pernelle et sa robe... », in J. KERHERVÉ et A. RIGAUDIERE (dir.), *Finances, pouvoirs et mémoire. Hommage à Jean Favier*, Paris, Fayard, 1999, pp. 41-54, raconte comment, au XIV^e siècle, le curé de St-Jacques-de-la-Boucherie s'en prévalait pour s'attribuer le meilleur vêtement de ses paroissiens décédés *intestats*.

¹⁰⁹⁹ Il ne s'agit pas d'ignorer les critiques, déjà anciennes, à l'encontre d'une analyse économique des faits religieux, voir par exemple Liliane VOYÉ, « Religion et économie : apports et limites de l'analyse du religieux à partir de cadres théoriques empruntés à l'économie », *Social Compass*, 1992, vol. 39, no. 1, pp. 159-169. Cependant, la question ici n'est pas de proposer une analyse économique de la religion dans sa globalité, mais de considérer comme économique les phénomènes qui, de manière évidente et objective, constituent des faits économiques (des transactions, des contrats prévoyant des rémunérations, etc.)

charges financières. On a déjà évoqué, en introduction, les 38 messes célébrées tous les jours en moyenne à St-Jacques-de-la-Boucherie en 1668, voire le maximum de 60 à St-Séverin en 1660. Il est probable que ces chiffres comptabilisent des messes payées « à l'unité », et qui ne sont donc pas de fondation. En 1647 à St-Jacques-de-la-Boucherie, chacune de ces messes à l'unité rapportait 12 deniers, c'est-à-dire 1 s.t., à la fabrique (plutôt qu'au célébrant, car ce montant est très faible.)¹¹⁰⁰ Si l'on s'attache aux messes de fondation, qui étaient financées pour des occurrences régulières avec des revenus (supposément) stables, et qui étaient donc les messes qu'on pouvait prévoir et sur lesquelles on pouvait davantage compter, on se rend compte qu'elles étaient déjà nombreuses. À St-Merry, fin XVI^e-début XVII^e siècle, on comptait au moins six messes de fondation le dimanche, six le lundi, quatre le mardi, 8 le mercredi, cinq le jeudi, neuf le vendredi et sept le samedi¹¹⁰¹. Les chiffres pouvaient être encore plus élevés. Voici ce que nous apprend un récapitulatif des messes basses de fondation quotidiennes à St-Séverin à la fin du XVI^e siècle, par exemple :

- la première de la journée avait lieu à 4 heures du matin (!) à l'autel du St-Esprit
- la 2^e à 5 heures à l'autel de St-Mamert
- la 3^e à 6 heures au grand autel les dimanches et fêtes
- la 4^e à 6 heures et demie dite (à l'époque de la rédaction) par Yves Charpentier, l'un des chapiers
- la 5^e à 7 heures à la chapelle Ste-Barbe
- la 6^e à 7 heures et demie à la chapelle de M. Maznier
- la 7^e à 8 heures, dite par Antoine le Gay, autre chappier
- la 8^e à 10 heures à la chapelle de Notre-Dame-de-Lorette
- la 9^e à 10 heures et demie
- la 10^e à 11 heures à la chapelle St-Mamert
- la 11^e à 11 heures et demie à la chapelle Ste-Barbe
- le 12^e tous les vendredis¹¹⁰².

On compte donc dix messes basses fondées par jour en temps normal, et jusqu'à onze les dimanches, fêtes et vendredis – sans compter les messes payées « à l'unité » qui peuvent éventuellement s'y ajouter. Signe qu'il devait y avoir, en plus des messes basses de fondation,

¹¹⁰⁰ LL769, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 14, 6 janvier 1647

¹¹⁰¹ LL848, St-Merry, f. 150, fin XVI^e-deb. XVII^e

¹¹⁰² LL924, St-Séverin, p. 7, fin XVI^e siècle

un assez grand nombre de messes basses à l'unité ou « particulières », les marguilliers de St-Germain-le-Vieux se plaignent en 1647 qu'ils fournissent le luminaire pour les unes et les autres, et que cela leur revient beaucoup trop cher. Ils décident de ne le fournir désormais que pour les messes de fondation¹¹⁰³. Si l'on ne célébrait que durant la matinée, c'est probablement parce que les prêtres devaient communier, ce qui impliquait d'être à jeun, et que célébrer l'après-midi aurait supposé de se passer de déjeuner. En tout cas, en 1656, il y avait tant de messes de fondation à St-Séverin que cela créait des embouteillages, et qu'on fit faire deux nouveaux autels. Les anciens et paroissiens remontent en effet

qu'attendu la difficulté qu'il y avoit de faire dire des messes aux chappelles de l'église, qu'il seroit très nécessaire de faire construire des autelz dans la nef qui ne seroient clos ny fermez afin que les prestres habituez puissent y célébrer leurs messes à toutes les heures pour la commodité desdictz parroissiens. Ce qu'ayant esté considéré a esté arresté qu'il seroit construit deux Autelz à l'honneur de St Joseph et Ste Geneviefve aux deux pilliers qui sont au bas du chœur aux deux costez du crucifix, qui ne seroient clos ny fermez afin que les messes des fondations y soient dites et célébrez aux heures et suivant l'intention des fondateurs et les autres messes de dévotion.¹¹⁰⁴

La pratique, assez courante depuis le Moyen Âge, d'aménager de petits autels contre les piliers de la nef¹¹⁰⁵ devait répondre à la multiplication des messes de fondation et à la nécessité de pouvoir en célébrer un grand nombre en même temps.

Cette quantité de messes supposait un nombre de prêtres suffisant¹¹⁰⁶, d'autant que certaines fondations en requéraient plusieurs en même temps. Un règlement de St-Séverin datant de 1636 – donc postérieur certes à celui que nous venons de citer pour la liste des messes quotidiennes – définissant la charge de clerc de l'œuvre à la manière d'une fiche de poste, nous donne la composition du chœur à St-Séverin (« à cause de l'augmentation du nombre de chappiers »). Celui-ci compte non plus huit, mais dix personnes désormais, à savoir : le vicaire, les quatre chapiers, le diacre, le sous-diacre, le huitième prêtre du chœur, le clerc de l'œuvre et le clerc du curé. Pour les obits et autres fondations, le chœur restera réduit à huit personnes (les dix susmentionnés moins les clercs de l'œuvre et du curé), à moins que

¹¹⁰³ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 74, 3 mai 1647

¹¹⁰⁴ LL924, St-Séverin, p. 344-345, 10 août 1656

¹¹⁰⁵ Voir par exemple pour l'abbatiale de Clairvaux : Henri Paul EYDOUX, « L'église abbatiale de Clairvaux », In: *Bulletin Monumental*, tome 133, n°2, année 1975, p. 185.

¹¹⁰⁶ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, « Les communautés paroissiales de Paris au XVIII^e siècle : sociétés de prêtres ou auberges ecclésiastiques ? », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 2007, vol. 93, no 1, p. 272, n. 18, rapporte qu'à St-Côme en 1731, les messes en trop étaient dites par des prêtres irlandais.

les fondations ne requièrent davantage de prêtres¹¹⁰⁷. C'était donc un personnel de dix personnes qui devaient bien vivre, sans compter les autres prêtres qui pouvaient n'être pas « du chœur » mais être « habitués » tout de même.

Ainsi, les fabriques tiennent les comptes des gages qu'elles versent tous les ans à leurs ecclésiastiques. Voici par exemple la substance d'un récapitulatif aux Sts-Innocents en 1605 :

- au curé¹¹⁰⁸ : 300 l.t./an pour ses « messes matines » + 20 l.t./an de fondations (comprenant le luminaire qu'il fournit + 4 obits et des messes) + 6 l.t./an pour les messes des dimanches et fêtes = **326 l.t./an**
- M. Pinguet : 210 l.t./an pour des messes et sa charge de clerc de l'œuvre + 13 l.t./an pour des sermons fondés = **223 l.t./an**
- MM. Callon et Blasset, chapelains : chacun 72 l.t./an = **144 l.t./an**
- MM. Dujardin, Legendre, Guy et Poisson : chacun 48 l.t./an = **192 l.t./an**
- M. Monnier, qui fait office de basse-contre au chœur¹¹⁰⁹ : **84 l.t./an**
- M. Delamothe, prêtre étudiant et ancien enfant de chœur, en considération de services rendus : **36 l.t./an**
- M. Thierry, maître des enfants de chœur, qui doit nourrir ceux-ci sur son salaire : 432 l.t./an + 6 l.t. le jour de la Ste-Cécile (patronne des musiciens) : **438 l.t./an**
- celui qui « conduit l'horloge » : **12 l.t./an**
- celui qui lit la Passion tous les jours : **12 l.t./an**

Quant aux employés de la fabrique :

- M. Vambourg, sonneur et fossoyeur : 104 l.t./an pour sa charge + 5 l.t./an pour les chandelles, le cimetière, le blanchissage + 5 l.t./an pour assister à un sermon fondé = **114 l.t./an**
- M. Rimbault, porte-verge : 40 l.t./an + 13 l.t. 4 s./an pour sonner un sermon et entretenir une lampe = **53,2 l.t./an**

¹¹⁰⁷ LL924, St-Séverin, p. 141-142, 1636

¹¹⁰⁸ D'après Vladimir ANGELO, *Les curés de Paris au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 237, la cure des Sts-Innocents a été affermée par le chapitre de Ste-Opportune durant la plus grande partie du XVI^e siècle, mais cette situation a pris fin après 1576.

¹¹⁰⁹ C'était d'habitude plutôt dans les cathédrales et les collégiales que l'on trouvait des basse-contre, voir Bernard DOMPNIER, Sylvie GRANGER, Isabelle LANGLOIS, « Deux mille musiciens et musiciennes d'Église en 1790 », in Christiane DEMEULENAERE-DOUYERE et Armelle LE GOFF, *Histoires individuelles, histoires collectives. Sources et approches nouvelles*, CTHS, 2012, pp. 221-236.

- M. Chappelain, organiste : 54 l.t./an + 6 l.t./an = **60 l.t./an**¹¹¹⁰

En tout, cela représente chaque année 1694,2 l.t. de gages versés en lien avec la célébration des services religieux. Il importe surtout de comparer ces gages au salaire d'un manœuvre parisien de l'époque. Celui-ci gagne en moyenne 10 s.t. par jour entre 1595 et 1608 (et oscille globalement entre 10 et 12 s.t./jour entre 1578 et 1611)¹¹¹¹, ce qui faisait 135 l.t. en travaillant environ 270 jours par an. Pour ce qui est des prêtres de la paroisse, les 223 l.t. du clerc de l'œuvre, M. Pinguet, semblent également confortable pour un homme seul, sans être mirobolantes non plus. En revanche, les salaires de tous les autres employés de la fabrique se situent nettement en-dessous du salaire annuel d'un manœuvre (il n'y a que pour le maître des enfants de chœur que la chose est difficile à déterminer, car on ignore combien il dépensait pour l'entretien de ceux-ci). Tous ces ecclésiastiques avaient donc un besoin vital de percevoir des revenus casuels (pour les baptêmes, mariages et enterrements notamment, mais aussi sous forme d'aumônes) non comptabilisés dans ce document, à moins qu'ils n'aient exercé d'autres activités à côté. Ce devait être d'autant plus vrai pour des employés laïcs comme le porte-verge (employé dont la fonction originelle était vraisemblablement de porter des bannières¹¹¹²) ou l'organiste ; tandis que les 12 l.t. du prêtre qui règle l'horloge ou de celui qui lit la Passion (dans les évangiles ; on devait en faire la lecture vers 15 heures) ne sont clairement que des « extras ». En tout cas, la fabrique des Sts-Innocents devait verser pour la rémunération de toutes les tâches liées aux services religieux l'équivalent d'environ 12,5 salaires de manœuvre tous les ans, ce qui n'est pas tout à fait négligeable si l'on se rappelle qu'il s'agissait d'une toute petite paroisse de la taille d'un ou deux pâtés de maisons (le cimetière du même nom dépendait du chapitre de St-Germain-l'Auxerrois et non des Sts-Innocents même après 1576).

Comme on peut s'y attendre, le niveau de rémunération variait selon les paroisses. Voici à quel niveau on fixe les salaires des employés de la fabrique à Ste-Opportune en 1624, à une date où le salaire ouvrier est vraisemblablement proche de ce qu'il était en 1605 :

- le clerc de l'église : 64 l.t./an

- le clerc de l'œuvre : 60 l.t./an

¹¹¹⁰ LL758, Sts-Innocents, f. 33, 1^{er} juin 1605

¹¹¹¹ Michéline BAULANT, « Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726 », In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 26^e année, N. 2, 1971, p. 483

¹¹¹² Voir par exemple Fr. BOCK et M. WILLEMSSEN, *Antiquités sacrées conservées dans les anciennes collégiales de S. Servais et de Notre-Dame de Maastricht*, Maastricht, 1873, p. 41.

- le porte-verge : 44 l.t./an (+ 8 s./an de la part du bureau des pauvres)
- le carillonneur : 22 l.t./an
- l'organiste : 30 l.t./an
- la chandelière : 12 l.t./an¹¹¹³

Le clerc de l'œuvre est payé plus de 3,5 fois moins que celui des Sts-Innocents. Il est possible qu'il partage une partie des fonctions occupées par son homologue des Sts-Innocents avec le clerc de l'église, dont les attributions précises ne m'apparaissent pas (peut-être l'équivalent du clerc du curé lorsqu'il existe un chapitre, comme c'est le cas à Ste-Opportune) mais même en additionnant leurs soldes on trouve un montant presque deux fois plus faible que celui touché par le clerc de l'œuvre des Sts-Innocents. De même, le porte-verge de Ste-Opportune est un peu moins bien payé que son homologue des Sts-Innocents, et l'organiste deux fois moins. On voit mal comment tous ces gens auraient pu ne pas cumuler d'autres activités à côté de ces charges afin d'au moins doubler leurs revenus.

En conséquence de toutes ces charges qu'elles comportent, les fondations sont estimées par les marguilliers en fonction de leur intérêt économique. Ainsi, à Ste-Opportune, si l'on accepte en 1593 une fondation à laquelle les paroissiens accordent le revenu d'une rente de 4 écus – visiblement prise sur le loyer d'une maison – c'est qu'il s'agit de « *dire et entretenir les services et prestres* »¹¹¹⁴. Encore faut-il que le revenu proposé soit suffisant. À St-Germain-le-Vieux, en 1646, on n'accepte pas de faire célébrer un service complet (c'est-à-dire en général un ensemble de trois messes hautes, mais dans certains cas une ou deux sur les trois peuvent être basses) chaque année pour moins de 300 l.t. payées en une fois (convertibles en une rente de 15 l.t./an au denier 20), mais par contre on accepte sans barguigner trois messes basses tous les ans plus les « oraisons accoutumées » (*De profundis*, etc.) pour 150 l.t. en une fois. Donc les services complets¹¹¹⁵ devaient être beaucoup plus lourds en termes de charge budgétaire que les messes basses¹¹¹⁶. Il y a les fondations qui ne paient pas bien, mais qu'on accepte tout de même, par exemple un service complet dit pour feu Pernette Bourrée, veuve de Jehan Le Saige, par fondation du 14 avril 1585, dont toute la

¹¹¹³ LL875, Ste-Opportune, f. 136, 29 décembre 1624

¹¹¹⁴ LL875, Ste-Opportune, f. 36, 20 juin 1593

¹¹¹⁵ À la fin du Moyen Âge, les services solennels princiers pouvaient même nécessiter tout un réaménagement de l'espace intérieur, voir Bertrand SCHNERB, « Un service funèbre célébré pour Jean sans Peur à Saint-Vaast d'Arras le 22 octobre 1419 », *Publications du Centre Européen d'Etudes Bourguignonnes*, 1994, vol. 34, pp. 105-122.

¹¹¹⁶ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 66, 2 février 1646

rente de 4 l.t. par an passe toute entière dans les différents salaires à verser, « *attendu la modicité de la fondation* »¹¹¹⁷. Ou encore, à St-Germain-le-Vieux en 1633, une dame lègue 12 l.t. 10 s. de rente pour fonder un obit complet. On accepte par égard pour les deux notables qui soutiennent la demande, mais c'est la dernière fois qu'on le fait pour « *somme sy modicque à cause que la fabricque n'y a aucune utilité* »¹¹¹⁸, c'est-à-dire qu'elle ne fait aucun bénéfice qu'elle puisse investir ailleurs. Inversement, aux Sts-Innocents en 1621, un homme offre 800 l.t. en une fois (qu'on pouvait placer achetant une rente de 67 ou 50 l.t. par an respectivement au denier 12 ou au denier 16) afin de fonder une messe basse (ce qui ne coûtait pas beaucoup à faire célébrer, on l'a vu) toutes les semaines. On accepte « *attendu le prouffict évident qui reviendra à ladicte église* »¹¹¹⁹.

La plupart du temps, les contrats de fondation entrent dans le détail des revenus prévus pour les différents salariés, prêtres ou simples employés laïques, impliqués dans la célébration des services. Ainsi, aux Sts-Innocents en 1624, un homme qui veut fonder trois messes hautes par an prévoit que la fabrique paie : au curé 4 l.t. par an, aux autres prêtres 7 s.t. et 14 s.t. au maître des enfants, au clerc de l'œuvre 15 s.t., au sonneur (qui est chargé de disposer la représentation, c'est-à-dire un faux cercueil représentant la dépouille du défunt) 20 s.t., et aux chapiers 7 s.t. (donc au total 7,15 l.t./an de salaires, à quoi il faut ajouter, pour la fabrique, le pain, le vin, les cierges, etc.) Le montant que le fondateur verse en échange à la fabrique s'élève à 400 l.t. en une fois¹¹²⁰, qui correspond donc à 33 (denier 12) ou 25 l.t. (denier 16) de rente. Toujours aux Sts-Innocents, un dévot fonde un sermon tous les dimanches à 8 heures qui doit être dit par un docteur ou « bachelier de première licence » qui appartienne à l'un des quatre ordres mendiants (franciscains, dominicains, carmes, augustins), sollicités par roulement tous les trois mois (ou « quartier »), puis une messe basse dans la foulée, et à la fin de chaque « quartier » un obit de vigiles et trois hautes messes à son intention. Il y ajoute une seconde fondation pour sa femme : tous les dimanches et fêtes, il demande que soit chanté « à haute voix » au chœur les « traits » (*tractus*¹¹²¹) *Domine non secundum peccata nostra*¹¹²², le

¹¹¹⁷ LL924, St-Séverin, p. 42

¹¹¹⁸ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 33, 27 décembre 1633

¹¹¹⁹ LL758, Sts-Innocents, f. 73, 11 avril 1621

¹¹²⁰ LL758, Sts-Innocents, f. 77, 8 septembre 1624

¹¹²¹ Sur ces questions musicologiques pointues, voir par exemple Olivier CULLIN, « De la psalmodie sans refrain à la psalmodie responsoriale : Transformation et conservation dans les répertoires liturgiques latins », *Revue de Musicologie*, vol. 77, no. 1, 1991, pp. 5–24.

¹¹²² À la Renaissance, ce trait avait été mis sous la forme d'un célèbre motet par le Franco-flamand Josquin des Prés (1450-1521), voir Richard SHERR, « 'Illibata Dei Virgo Nutrix' and Josquin's Roman Style », *Journal of the American Musicological Society*, vol. 41, no. 3, 1988, pp. 434–64.

Domine ne memineris et l'*Adjuva nos*¹¹²³, « *et verset et oraison acoustumés* » à la fin de la grande messe paroissiale, sans oublier, à la fin de la messe de fondation, un *Salve Regina* et *Requiescant in pace*. Pour tout cela, l'œuvre doit verser tous les ans 6 l.t. au curé, pour les quatre obits 20 l.t. au curé et 4 l.t. aux autres prêtres, 104 s.t. au porte-verge pour sonner le sermon et enfin 100 s.t. au sonneur-fossoyeur pour « *empescher le bruict* » durant le sermon¹¹²⁴.

Fonction	Revenu fixe en 1637 (l.t.)	Equivalent années de salaire ouvrier ¹¹²⁵
Curé	645	4,0
Vicaire (ch.)	227	1,4
1 ^{er} chapier (ch.)	264	1,6
2 nd chapier (ch.)	264	1,6
3 ^e chapier (ch.)	256	1,6
4 ^e chapier (ch.)	256	1,6
Diacre (ch.)	160	1,0
Sous-diacre (ch.)	86	0,5
8 ^e prêtre du chœur	101	0,6
Messes flottantes (à partager)	1167	7,2
Sous-clerc	33	0,2
Clerc de l'œuvre	168	1,0
Chaque enfant de chœur	20,5	0,1
Organiste	43	0,3
Sonneur	59	0,4

Tableau 41. Les revenus de fondation des prêtres de St-Séverin en 1637, d'après LL938 bis
La mention (ch.) désigne les prêtres du chœur (huit en tout en 1637)

¹¹²³ Cette séquence de trois chants était classique, et d'ailleurs prisee de Luther malgré sa rupture avec le catholicisme : « J'ai plaisir, écrit-il en 1541, à faire chanter le Psaume 79 comme il est accoutumé, un chœur après l'autre. Pour cela, il faut qu'un garçon avec une bonne voix se tienne devant la balustrade de son chœur et chante seul l'antienne *Domine ne secundum*, et après lui qu'un autre garçon chante l'autre phrase : *Domine ne memineris* ; et qu'ensuite l'ensemble du chœur chante à genoux *Adjuva nos, Deus*, exactement comme on le faisait durant les jeûnes papistes, car il y a beaucoup de dévotion à entendre et voir cela. », cité dans G. H. CLUTSAM, « Principles of Modern Composition (Continued) », *The Musical Times*, vol. 58, no. 898, 1917, pp. 538–41.

¹¹²⁴ LL758, Sts-Innocents, f. 158, (1603 ?)

¹¹²⁵ 12 s.t./jour en 1635, voir Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

C'est à St-Séverin, grâce au « martyrologe » (en fait le recueil des fondations) de 1637, que nous sommes le mieux renseignés sur les revenus fixes que les prêtres tiraient des fondations à l'intention des défunts. J'ai synthétisé, comme dans le cas du curé (voir la sous-partie précédente) les revenus de chacun des clercs impliqués ainsi que des principaux employés de la fabrique. Je me contente ici (tableau 41) de reproduire le total et de le comparer au salaire ouvrier afin de ne pas encombrer la démonstration. Il est très probable que ces revenus de fondation, à peu près prévisibles, constituaient l'équivalent la part fixe des revenus des simples prêtres.

Mis à part le curé, que son revenu fixe suffisait à mettre à l'abri du besoin, les autres prêtres et employés de la fabrique ne jouissaient pas d'un train de vie nettement meilleur que celui d'un ouvrier uniquement grâce à ces revenus de fondation. Seuls les prêtres du chœur (c'est-à-dire les prêtres paroissiaux qui chantaient quotidiennement les heures à la manière des chanoines) et le clerc de l'œuvre se voyaient garantis un revenu fixe équivalent ou un peu supérieur à celui d'un ouvrier – et encore, cela n'était pas vrai du sous-diacre et du huitième prêtre du chœur. Il y avait également, parmi les emplois rémunérateurs, ce que j'ai appelé les « messes flottantes », composée de fondations conséquentes ou plus modestes dont le célébrant n'était pas forcément désigné par le fondateur. Je les ai additionnées car elles composaient une sorte de stock de messes que les marguilliers pouvaient répartir entre plusieurs prêtres. Certains « blocs » correspondaient à des fondations attachées à une certaine chapelle de l'église, et que l'on confiait à un chapelain particulier. Ces charges de messes de fondation ressemblaient très fortement au revenu fixe des curés, et bien qu'elles n'aient pas été très rémunératrices, elles avaient l'avantage d'être stables. En général, au fur et à mesure qu'un prêtre accumulait de l'ancienneté dans la paroisse, il gravissait les échelons dans le chœur et obtenait des charges fixes de plus en plus rémunératrices.

En définitive, ces revenus fixes ressemblaient fort à de petits bénéfices, tant dans le cas des fondations attachées à une chapelle (qu'on appelait même parfois des chapellenies¹¹²⁶) que dans le cas des messes réservées à tel ou tel prêtre du chœur. Mais ils étaient rarement

¹¹²⁶ D'après Joseph AVRIL, « En marge du clergé paroissial : les chapelains de chapellenies (fin XII^e-XIII^e siècles) », In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 22^e congrès, Amiens, 1991, « Clerc séculier au Moyen Âge », pp. 121-133, c'est à partir du milieu du XII^e siècle que le terme de chapellenie commença à désigner des formes de fondations privées, et particulièrement les institutions consacrées à la prière pour les défunts. Le chapelain possédait d'après cet auteur un statut à part dans la paroisse, en marge de celle-ci sans en être exclu. Nous constatons cependant que, au moins pour l'époque moderne, des prêtres « du chœur » ou simplement « habitués » pouvaient également faire office de chapelains, ce qui relativise leur marginalité – plus marquée, l'inverse, lorsque la famille du fondateur désignait un clerc étranger à la paroisse pour occuper le poste.

suffisant au maintien d'un train de vie correspondant à une certaine dignité¹¹²⁷, voire à la simple subsistance, et les simples prêtres devaient les compléter par le même genre de prestations funéraires tarifées « à l'acte » que l'on a vu plus haut pour les curés. Et bien sûr, les prestations funéraires des simples prêtres étaient beaucoup moins rémunératrices, lorsque l'on regarde les tarifs diocésains, que celles assurées par les curés.

Il arrive que la somme versée pour une fondation fasse l'objet d'une négociation entre le fondateur et les marguilliers, lorsque ceux-ci estiment que la somme proposée n'est pas suffisante par rapport aux charges qu'elle implique pour la fabrique. À Ste-Croix-en-la-Cité en 1650, c'est le curé lui-même qui propose une grosse fondation (ce cas est fréquent). Pour 90 l.t. de rente à prendre sur le loyer d'une maison à Clamart¹¹²⁸, il demande une messe basse tous les vendredis, un « *grand salut du saint sacrement exposé* » les seconds dimanches du mois avec « *distribution ordinaire* » et un service complet tous les ans le jour de son décès. Or tout cela coûte :

7 l.t. 4 s. par an pour le service complet de trois messes
(en rétributions pour les prêtres et en pain, vin, etc.)

+ 27 l.t. par an pour les saluts

+ 26 l.t. par an pour les messes basses

Soit 60 l.t. 4 s. par an au total.

¹¹²⁷ Alain LOTTIN, « Réforme catholique et Contre-réforme en Flandre. Un rapport secret de François Desqueux sur le clergé lillois sous Louis XIV », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 56, n°157, 1970, pp. 297-325, évoque l'initiative du curé François Desqueux au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles pour planifier les casuels et assurer le respect de la dignité des prêtres. Comme pour les instituteurs de la III^e République, la confiance en une mission idéologique, la respectabilité sociale et la rémunération étaient étroitement liées (voir par exemple, pour le salaire des instituteurs sous le Second Empire, François JACQUET-FRANCILLON, *Instituteurs avant la République: la profession d'instituteur et ses représentations de la monarchie de Juillet au Second Empire*, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 21.)

¹¹²⁸ Clamart était, au XVII^e siècle, un bourg agricole d'un peu moins de 1000 habitants, voir Isabelle SÉGUY, *Épouses et mères à Clamart aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes des 6^e journées anthropologiques, *Dossier de documentation*, n°17, 1994.

Ce qui ne laisse qu'environ 30 l.t. pour les ornements et le luminaire : les marguilliers jugent que c'est trop peu et le curé consent à rajouter 600 l.t. en une fois « *pour améliorer ladite fondation* »¹¹²⁹. Dans les années 1580, à St-Étienne-du-Mont, a ainsi lieu un marchandage serré avec le curé, où la messe est un élément de négociation parmi d'autres :

Par lesdits marguilliers a esté dict et Mons. l'abbé de sainte geneviève les avoit mandez dimanche dernier passé et leur auroit remonstré le bon vouloir qu'il avoit à l'édification et entretènement de ladite église. Et pour ce que dès long temps a, il y a en la place commune estant près la loge des maçons de ladite paroisse plusieurs repos de tailleurs de pierres qui empeschent sa voirie, dont il s'estoit plainct ausdits marguilliers, et à leurs prédécesseurs, ce qu'il auroit entendu couster à faire vuyder sept ou huict cents livres tournois. Et aussi pour ce que feu et de bonne mémoire frère (Philippe ?) Le Bel, en son vivant abbé de ladite abbaye sainte Geneviève et (...) curé dudit saint Estienne, ayant fondé une messe haulte par chacun jour en ladite église St Estienne, et pour ladite fondation donné à ladite église deux cents livres tournois de rente, qui estoit pour lors pris competant et honneste. Mais (aussy ?) en des troubles et changemens de temps les prestres d'église qui cellebrent ladite messe ne se contentent du payment de ladite messe ni de l'assistance qu'ils font à icelle. À ces causes [l'abbé de Ste-Geneviève] avoit dict ausdits marguilliers que s'ils vouloient augmenter le sallaire desdits presbtres de moictié, ce qui estoit encores petit sallaire, il estoit content de descharger lesdits marguilliers de la vuydange desdits tailleurs de pierres ainsi empeschant sadite voyrie. À quoy lui avoient lesdits marguilliers dict qu'ils en communiqueroient aux paroissiens de ladite paroisse. Et que suyvant leurs advis luy en feroient response.

Sur quoy en l'opinion de lesdits paroissiens illec estans a esté delibéré que verbalement sera fait response audit Sr abbé et remonstré que quant on a par cy devant parlé pour la vuydange desdits graviers et tailleurs de pierres de la (somme ?) de vii ou viii cents Lt, on adjoustoit avec le transport des terres qu'il convenoit vuyder en la place joignant le grant cymetière¹¹³⁰ dont on luy avoit fait enqueste, et qu'il avoit promise pour y mettre les (terres ?) du petit cymetière, desmolir les murailles dudict petit cymetière et icelles faire approprier à l'augmentation dudict grant cymetière bien et (... ?) à ceste cause s'il luy playsoit entreprendre cela qu'on luy augmenteroit ladite fondation dudict feu Mons. Le Bel selon qu'il le demandoit, laquelle augmentation on estimoit valloir cent livres tournois de rente. Sinon et au cas qu'il ne voulust ce accepter, que lesdits marguilliers feroient estre lesdits gravoyes et tailleurs de pierres aux despens de l'église, et quant à ladite fondation que ledit seigneur l'augmente, ou bien qu'on diminue le service et qu'au lieu que ladite messe est dicte haulte elle sera dicte basse¹¹³¹.

¹¹²⁹ LL700, Ste-Croix-en-la-Cité, f. 69, 22 mai 1650

¹¹³⁰ Des fosses de vidange ont également été retrouvées dans le cimetière protestant de Charenton, voir Isabelle SOUQUET et Cécile BUQUET-MARCON, « La mort protestante : entre invisibilité et persistance. La difficulté d'ancrage des espaces funéraires protestants à Paris et à La Rochelle (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* [En ligne], 34 (1) | 2022, mis en ligne le 18 mars 2022, consulté le 20 décembre 2022.

¹¹³¹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 127-128 (1582 ?)

Toute prestation religieuse se devait d'être rémunérée. À Ste-Opportune en 1581, on cherche à embaucher un prédicateur pour prêcher les dimanches et fêtes pendant le carême, tout en lui remontrant que « *l'œuvre et fabrique ne peult supporter les fraiz pour le contenter desdictes prestations [le mot n'est pas anachronique] que pour lesdictz jours de dimanche et festes et jour de la passion.* » Du fait de ce manque de fonds, on décide également de ne pas augmenter les messes « *quant à présent* »¹¹³².

Toujours à Ste-Opportune, une petite vingtaine d'années plus tard, alors qu'il est question de payer des ecclésiastiques, « *qui assistent d'ordinaire aux messes qui se disent à ladicte parroisse* », et qu'on verse 30 écus au vicaire qui réclame de l'argent pour la Passion qu'il lit tous les mercredis depuis dix ans, on décide aussi que dorénavant un des vicaires du chœur dira une messe basse « *en l'hostel de parroisse* » tous les premiers dimanches du mois à 11 heures « *en attendant qu'il y ayt plus grand fondz à ladicte œuvre* ». On promet que, lorsqu'on aura de l'argent, on en fera dire chaque jour ou du moins chaque dimanche¹¹³³. C'est donc bien que la capacité des fabriques à faire dire des messes était limitée par leurs capacités financières. Vraisemblablement, ces messes basses du dimanche directement financées par la fabrique n'étaient pas réellement des messes privées dites à l'intention d'un défunt, mais plutôt des messes publiques qui devaient permettre aux paroissiens de disposer d'un second créneau pour la messe dominicale – donc moins une messe célébrée simplement pour « augmenter le service divin » qu'une célébration permettant aux fidèles d'accomplir leur devoir du dimanche¹¹³⁴.

Les services religieux de pure dévotion, qui n'étaient pas obligatoires, étaient surtout pour les ecclésiastiques une manière de faire des « extras » et d'augmenter leurs revenus. À St-Séverin, en 1638, les prêtres qui ont fait des prières supplémentaires pour la naissance du Dauphin¹¹³⁵ reçoivent par exemple 36 l.t.¹¹³⁶ Apparemment, on a fait faire une autre prière

¹¹³² LL875, Ste-Opportune, f. 6, 1^{er} janvier 1581

¹¹³³ LL875, Ste-Opportune, f. 57, 26 décembre 1599

¹¹³⁴ D'après Robert BECK, *Histoire du dimanche : de 1700 à nos jours*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1997, p. 114, les citadins délaissent de plus en plus la grande messe paroissiale au profit de messes basses à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Visiblement, cette pratique était déjà ancienne à Paris, et pas nécessairement destinée aux seuls domestiques.

¹¹³⁵ Lorsque la nouvelle de la naissance du futur Louis XIV parvint à Rome, les recteurs de St-Louis-des-Français, dans leur enthousiasme, décidèrent de dépenser 300 écus pour fêter dignement l'événement, mais ne le poussèrent vraisemblablement pas jusqu'à organiser quoi que ce soit d'après Jean LIONNET, « Quelques aspects de la vie musicale à Saint-Louis-des-Français. De Giovanni Bernardino Nanino à Alessandro Melani (1591-1698) », In: *Les fondations nationales dans la Rome pontificale. Actes du colloque de Rome (16-19 mai 1978)*, Rome, École Française de Rome, 1981, p. 348. Voir cependant Michela BERTI, « Entre pouvoir spirituel

extraordinaire en mai 1649, dont le diacre et le sous-diacre, qui souffrent de la « nécessité des temps », sont payés chacun un écu l'année suivante¹¹³⁷ – peut-être même est-ce en considération de leurs difficultés financières qu'on leur a fourni des tâches supplémentaires. En 1654, toujours dans la même paroisse, les prêtres, diacre et sous-diacre viennent se plaindre, car « *ils rendent autant d'assiduité à chanter et psalmodier au cœur à tous les offices que les chapiers et à tout ce qui se célèbre et ce qui est fondé en ladite église sans y estre obligez* ». Ils demandent donc une augmentation comme les chapiers. Ceux-ci, on l'a vu, étaient les quatre premiers prêtres du chœur et les mieux rémunérés. Le diacre et le sous-diacre faisaient également partie du chœur, ainsi que le « huitième prêtre du chœur », sans jouir des mêmes avantages que les chapiers. L'identification d'autres « prêtres » qui auraient chanté au chœur et seraient venus se plaindre n'est pas évidente. Il est possible que le nombre de prêtres officiant au chœur soit passé à dix dès cette époque, ou qu'en réalité sa composition ait pu être étendue en pratique. Toujours est-il que les marguilliers de St-Séverin augmentent les requérants de 49 s.t. 2 d. par mois.¹¹³⁸ Clairement, ce qui « oblige » les ecclésiastiques à célébrer, c'est le fait de percevoir une rémunération.

Le compte-rendu de l'exécration St-Valentin passée le 14 février 1650 par Richard Peley, sous-clerc de l'œuvre de St-Séverin, est également révélatrice. On n'est pas loin de le renvoyer parce qu'il ne rend aucun service à la sacristie, ce qui est son principal emploi, et ne porte pas le dais du St-Sacrement¹¹³⁹. Mais il vient supplier. Ses arguments sont intéressants : il promet de rendre satisfaction, « *mesmes par augmentation de son employ se soubzmettoit d'ayder à porter ledict daiz gratuitement et sans aulcune augmentation de gages.* » Porter le dais est clairement une part de son « employ » qui, en temps normal, devrait correspondre à des gages. La réponse favorable des marguilliers (qui, après l'intervention du clerc de l'œuvre en sa faveur, acceptent de lui donner une seconde chance) se place sur le même registre :

et politique. Musique, fêtes et cérémonies dans les églises nationales de Rome », in Peter BENETT, Bernard DOMPNIER (eds.), *Cérémonial politique et cérémonial religieux dans l'Europe moderne Échanges et métissages*, Paris, Classiques Garnier, 2020, pp. 67-85, qui évoque une procession au son de madrigaux.

¹¹³⁶ LL924, St-Séverin, p. 170, 6 novembre 1638

¹¹³⁷ LL924, St-Séverin, p. 239, 4 mars 1650

¹¹³⁸ LL924, St-Séverin, p. 314-315, 1654 (s.d.)

¹¹³⁹ Il s'agit ici de porter le viatique aux malades et, contrairement au cas de la Fête-Dieu, c'étaient des prêtres qui étaient chargés de porter le dais, les laïques (pieux) ne faisant que suivre le cortège (dans le cadre de confréries du Saint-Sacrement, notamment. Voir, pour les Flandres, Adrien DUPONT, « Les confréries du Saint-Sacrement et le phénomène normatif dans le diocèse de Cambrai. Les exemples d'Ath, Saint-Ghislain et Mons, XVI^e - XVIII^e siècle », *C@hiers du CRHiDI. Histoire, droit, institutions, société* [En ligne], Vol. 19 – 2003, pp. 111-135.)

En ce faisant rendroit actuellement le service qu'il devoit à la sacristie soubz les ordres et commandement dudict sieur de La Porte avec modération et retenuë [*ce qui laisse penser qu'il devait par ailleurs être turbulent*], porteroit un des bastons du daiz du St-Sacrement pour les malades sans pouvoir néanmoins prétendre aucune augmentation de gages ny exiger aucun droictz ou récompense si elle ne luy estoit volontairement offerte, etc.

Il semble donc que, pour un ecclésiastique, porter le dais du Saint-Sacrement sans rémunération lorsqu'on allait administrer les derniers sacrements à un mourant, c'était une punition¹¹⁴⁰.

Statut des prêtres et relation contractuelle avec la fabrique

Que les actes religieux aient constitué des prestations rémunérées n'est pas spécialement nouveau ni surprenant. Comme on l'a rappelé au début de la sous-partie précédente, le fait est attesté dans la plupart des religions sacerdotales comportant des rites complexes. Mais il faut en tirer toutes les conséquences pour le statut des prêtres, et notamment pour le statut économique du sacerdoce, qui était en fin de compte une profession spécialisée dans le « service religieux ». Les rémunérations de ces prestations – le casuel – n'étaient pas des pourboires dont ils auraient pu se passer, mais le cœur de leurs revenus : comment imaginer qu'une classe sacerdotale nombreuse comme celle de l'Ancien Régime puisse exister sans avoir de moyens de subsistance, et en l'absence d'un fonctionnariat organisé soit par l'État soit par l'Église diocésaine ou nationale (qui, en ce temps, ne remplissait pas ce rôle) ? Mais, bien sûr, c'était une réalité gênante d'un point de vue théologique, parce que dans le cas de la plupart de ces actes, on pouvait avoir l'impression que leur rémunération revenait à acheter un sacrement, et donc à se livrer à de la simonie. Cette réalité était également difficile à assumer pour l'Église alors que certaines critiques protestantes¹¹⁴¹ visaient non seulement l'inutilité théologique, mais aussi sociale du clergé¹¹⁴².

¹¹⁴⁰ LL924, St-Séverin, pp. 242-243, 14 février 1650

¹¹⁴¹ Voir par exemple Marie-Madeleine FRAGONARD, « Anticléricalisme et plaisanteries douteuses sur le clergé en milieu protestant », *Siècles*, 18 | 2003, pp. 73-91.

¹¹⁴² Néanmoins, et cela apparaît déjà dans les récriminations du curé lillois Pierre Salmon au XVII^e siècle, le clergé séculier et plus particulièrement paroissial était tenté lui aussi d'opposer son utilité sociale à l'inutilité des réguliers. Ce conflit, qui apparaît clairement dans le rapport Martineau du 21 avril 1790, fait partie des sources

À la différence du curé, par ailleurs, les simples prêtres ne jouissaient pas d'une sorte de prérogative quasi fiscale sur les enterrements comparable au « droit curial » *stricto sensu* que Harlay fixerait à 6 l.t. en 1693. Ils gagnaient tout leur casuel à la sueur de leur front. Et, dans les faits, ils étaient beaucoup moins indépendant que le curé dans la perception de ces revenus. Même si, dans la présentation du tarif diocésain, les simples prêtres paraissaient pouvoir recevoir leurs rémunérations aussi directement que les curés, la fabrique médiatisait en réalité la relation avec les clients. La situation n'était pas clairement définie en droit et on imagine que, souvent, les prêtres habitués devaient essayer de nouer des relations contractuelles directement avec les fidèles. Cependant, ils n'étaient pas en position de force face à la fabrique, qui considérait ces pratiques comme du travail informel.

Les marguilliers, pour commencer, jouaient réellement le rôle d'employeurs des prêtres de la paroisse. C'était bien davantage à la fabrique qu'au curé que ceux-ci avaient des comptes à rendre, et c'était d'elle qu'ils prenaient leurs ordres. C'étaient les marguilliers qui embauchaient les prêtres, même s'ils devaient en général les faire auditionner par le curé dans un second temps. Par exemple, à St-Séverin en 1638, ce sont les marguilliers qui choisissent le quatrième chapier¹¹⁴³. De même, en 1645, ce sont les marguilliers qui embauchent trois nouveaux prêtres (dont on s'est assuré de la moralité et des capacités musicales) avant de les présenter au curé pour qu'il les admette¹¹⁴⁴. La même ingérence des marguilliers dans l'embauche des prêtres existait d'ailleurs à Lille. Il y avait depuis les XV^e-XVI^e siècles à Lille des « horistes » (déformation probable de « choristes ») qui correspondaient aux prêtres du chœur parisiens. Comme dans la capitale, ils chantaient les heures canoniales, disaient des messes, etc. Leur charge de chanter les heures provenait pareillement de fondations laïques, et c'étaient les marguilliers qui les recrutaient, et même qui leur faisaient passer une audition pour entendre s'ils avaient une bonne voix – au grand mécontentement des curés qui se plaignaient qu'on ne vérifiait pas si les candidats étaient de bonne vie et mœurs. Face aux curés, le Magistrat, qui était « marguillier primitif » de toutes les paroisses de la ville, assumait la situation en disant que l'audition ne sert qu'à vérifier la voix. En 1651, le doyen Nicolas Lambert évalue à 69 le nombre de prêtres « habitués », qui semblent en fait des équivalents des horistes ou prêtres du chœur – car le nombre serait très faible s'il s'agissait

de la Constitution civile du clergé, voir Philippe BOURDIN, « Collégiales et chapitres cathédraux au crible de l'opinion et de la Révolution », *Annales historiques de la Révolution française*, 331 | 2003, pp. 29-54.

¹¹⁴³ LL924, St-Séverin, p. 169, 4 septembre 1638

¹¹⁴⁴ LL924, St-Séverin, p. 206, 29 janvier 1645

d'équivalent des prêtres habitués parisiens. En revanche, s'il s'agissait bien d'équivalents de prêtre du chœur, leur nombre était probablement plus important proportionnellement qu'à Paris avec ses 350-400 000 habitants à la moitié du XVII^e siècle.¹¹⁴⁵

L'embauche d'un clerc de l'œuvre, qui se trouvait à l'interface entre les ecclésiastiques et les laïques, faisait l'objet d'une attention particulière de la part des marguilliers. À la différence d'un sacristain, le clerc de l'œuvre était nécessairement un prêtre, ce qui avait son importance. Les sacristains laïcs semblent avoir été relativement rares à notre période¹¹⁴⁶. Le mot de sacristain désignait en fait le plus souvent un prêtre chargé d'une « petite sacristie » particulière. L'un d'eux est mentionné en 1647 à St-Jacques-de-la-Boucherie, et s'occupe d'une sacristie d'importance secondaire : il doit prendre en note toutes les messes qui sont célébrées et, lorsque des particuliers demandent des « annuels » (des messes célébrées quotidiennement durant l'année qui suivait un décès¹¹⁴⁷), c'est le sacristain qui reçoit les demandes des particuliers pour les beaux ornements (18 l.t.) ou les communs (12 l.t.)¹¹⁴⁸. Le clerc de l'œuvre se distingue aussi du clerc du curé, lui aussi prêtre, mais qui servait simplement d'assistant du curé. S'il n'y avait personne pour occuper cette fonction, le clerc de l'œuvre pouvait éventuellement s'en charger, mais le curé restait libre de commettre qui il voulait pour l'exercer à sa place. C'est ce qu'on voit par exemple à St-Germain-le-Vieux en 1652, lorsque le curé amène un prêtre habitué pour remplacer le clerc de l'œuvre dans la fonction de clerc du curé :

L'avoit mesme amené avec luy dans ladite sacristie pour lui faire mettre entre les mains les clefs qu'il [le clerc de l'œuvre] avoit avec l'argenterie et ornemens nécessaires tant pour les baptesmes que les sacremens et extrême onction pour les malades...¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁵ Alain LOTTIN, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*, Dunkerque, Éditions des Beffrois, 1984, pp. 88-90

¹¹⁴⁶ Les sacristains sont en effet le plus souvent des laïques. Néanmoins, ce mot semble ne pas avoir été très précis à l'époque moderne, et s'être parfois confondu avec « clerc de l'œuvre », car les fonctions exercées étaient globalement les mêmes. Par exemple, dans *Le Sacristain* de Beaumarchais, le sacristain dans lequel Lindor se déguise est un moine (sur cette pièce à l'origine du *Barbier de Séville*, voir Jean-Pierre DE BEAUMARCHAIS, « Un inédit de Beaumarchais : 'Le Sacristain.' », *Revue d'Histoire Littéraire de La France*, vol. 74, no. 6, 1974, pp. 976-99.)

¹¹⁴⁷ Il était également possible de faire dire « l'équivalent d'un annuel » (c'est-à-dire 365 messes) plus rapidement qu'en un an, voir Catherine MARLE, « Le salut par les messes : les Valenciennes devant la mort à la fin du XVII^e siècle », In: *Revue du Nord*, tome 79, n°319, Janvier-mars 1997, pp. 45-67.

¹¹⁴⁸ LL769, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 14, 6 janvier 1647

¹¹⁴⁹ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 96-97, 9 août 1652

À la différence du clerc du curé, le clerc de l'œuvre dépendait essentiellement de la fabrique, c'est-à-dire des laïques. À St-Gervais, où le curé avait pourtant beaucoup d'autorité sur les prêtres, le clerc de l'œuvre et le sacristain dépendaient entièrement de la fabrique¹¹⁵⁰. À Ste-Opportune, en 1590, se pose la question de savoir si un clerc présenté par les chanoines doit être automatiquement reçu, sans fournir de caution. Les marguilliers et paroissiens font valoir le contraire :

La compagnie a esté toute d'avis qu'il ne sera receu aucun clerc sans caution et que en baillant bonne et suffisante caution par celluy présenté par mesdicts sieurs les chanoignes, il sera receu et non aultrement.¹¹⁵¹

La transition organisée entre deux clercs de l'œuvre à St-Étienne-du-Mont en 1641 (à l'initiative du titulaire qui sent ses forces décliner) montre bien en quoi consistait la tâche de cet ecclésiastique, à savoir s'occuper de tout l'aspect matériel des célébrations rituelles et veiller à leur bonne tenue ; mais aussi que cette fonction ecclésiastique était entièrement rattachée à la fabrique, et non au curé :

Sur la proposition faicte à ladicte assemblée par Monsieur Badran, conseiller du Roy et correcteur en sa chambre des comptes, premier marguillier de ladicte église, que Mr Jacques Ruelle, antien prestre de ladicte église commis dès l'année mil six cens quinze à la charge de Clerc de l'œuvre, se sentant incapable à cause de son grand aage et de ses maladies fréquentes de rendre le service qu'il doibt à ladicte église avec l'asiduité nécessaire, prioit la compagnie de trouver bon, de luy donner dès à présent un successeur, lequel pendant le reste de ses jours puisse le soulager dans les fonctions de sa charge et s'instruire de l'ordre qui doibt estre gardé en la célébration du service divin et des fondations et autres cérémonyes deppendantes de ladicte église, soubz telles conditions que la compagnie jugera à propos. Et bien que selon l'usage observé de tous temps en ladicte église, le choix et institution du clerc de l'œuvre appartienne aux seulz marguilliers de ladicte fabrique, néanmoingz, attendu qu'il s'agissoit de commettre à ladicte place par anticipation de temps avant la vaccance d'icelle, ledict sieur Badran et les autres marguilliers avoient trouvé à propos de remettre l'affaire au jugement d'une assemblée générale de la paroisse. Les voix de tous les assistans ayant esté recueillies par ledict sieur Badran, a esté arresté et conclud d'un commun consentement, attendu mesmes les longz et fidelz services rendus par ledict sieur Ruelle, qui sont cogneus à toute la paroisse, d'adhérer à sa prière et requête et de luy donner un coadjuteur et successeur, et pour cest effect a esté nommé Mr Guillaume Picart, prestre de ladicte église, à condition que dès à présent il se chargera par inventaire conjointement et solidairement avec ledict Sr Ruelle de l'argenterie,

¹¹⁵⁰ Louis BROCHARD, *Saint-Gervais, histoire de la paroisse*, Paris, Firmin-Didot, 1950

¹¹⁵¹ LL875, Ste-Opportune, f. 29, 2 décembre 1590

ornementz, linges et autres meubles de ladict eglise, qui doibvent demeurer en la garde du clerc de l'œuvre, et baillera caution en la forme ordinaire. Mesmes qu'il sera tenu de soulager ledict Sr Ruelle et luy obeyr en tout ce qui deppendra de ladict charge, sans toutefois que ledict Picart puisse demander aucuns gages, ny prendre part aux proffictz et esmolumentz de ladict charge du vivant dudict sieur Ruelle, après la mort duquel il entrera de plain droit en l'exercice de ladict charge, sans prendre autre commission et institution que (ces présentes ?), pour en jouir par ledict Picart après le décedz dudict sieur Ruelle aux mesmes droictz, gages et esmolumentz que reçoit à présent ledict sieur Ruelle et non autrement, et à la charge que du moment qu'il entrera en la pleine jouissance et exercice de ladict place, il ne pourra faire autre charge dans ladict eglise.¹¹⁵²

Certes, des situations moins claires pouvaient exister. À St-Séverin, en 1657, le clerc de l'œuvre et garde du trésor, Nicolas de La Porte, a été depuis plusieurs années pourvu d'une cure (malheureusement non nommée) où il ne veut pas résider – elle était probablement moins rémunératrice que l'office de clerc de l'œuvre à St-Séverin. Le curé de St-Séverin, en tant que titulaire de la paroisse et grand vicaire du diocèse, lui a donc interdit d'exercer. La Porte est remplacé comme clerc de l'œuvre par Jean Le Febvre, qui, en vertu des règlements de 1636 et 1637, s'engage à verser deux tiers des droits qu'il touche à la fabrique, plus 500 l.t. par an « pour employer à l'establissement de la communauté des ecclésiastiques¹¹⁵³ de ladite parroisse ou autres usages pieux ». On lui demande aussi de « bailler bonnes et suffisantes cautions résidantes en cette ville de Paris qui s'obligeront solidairement avecq luy à la garde et restitution des meubles et ornements de ladite Église. » En effet, le clerc de l'œuvre étant responsable des précieux objets liturgiques, il fallait s'assurer qu'il soit solvable en cas de perte, vol ou dommage, ce sur quoi les marguilliers étaient comme on l'imagine particulièrement sourcilieux. Or ce n'est que la semaine suivante que les marguilliers font venir le curé, tout grand vicaire qu'il soit, pour lui notifier la promotion de Le Febvre comme clerc de l'œuvre et la lui faire valider¹¹⁵⁴. C'étaient aussi les marguilliers qui sanctionnaient les clercs de l'œuvre en cas de défaillance, sur un mode contractuel. À St-Germain-le-Vieux en 1646, par exemple, le clerc de l'œuvre rapporte qu'un des calices d'argent placés sous sa garde, et qui valait 90 l.t., a été volé¹¹⁵⁵ au prêtre à qui il l'avait prêté pendant que lui-même

¹¹⁵² LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 246, 14 septembre 1641

¹¹⁵³ Au sujet des communautés de prêtres séculiers à l'époque moderne, voir Stéphane GOMIS, « Les communautés de prêtres sous l'Ancien Régime. Les acquis d'une redécouverte », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 86, n°217, 2000, « Un siècle d'histoire du christianisme en France », pp. 469-478. Il se peut aussi que cette communauté ait ressemblé aux « auberges » évoquées par Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, *art. cit.*

¹¹⁵⁴ LL924, St-Séverin, pp. 348-349, 10 juin 1657

¹¹⁵⁵ Le vol d'un calice consistait en un sacrilège du point de vue du droit de l'Ancien Régime. Seize ans avant l'affaire du Chevalier de La Barre, un prêtre du Mans fut pendu et incinéré pour avoir volé un calice et une

était au convoi funèbre d'un enfant de la paroisse. Il implore qu'on ne lui en tienne pas rigueur, disant que ce n'est pas sa faute et qu'il n'a pas les moyens de payer, car il n'a pas de caution. Mais les marguilliers et les paroissiens, inflexibles, l'y contraignent quand même¹¹⁵⁶. La surveillance des objets liturgiques était une tâche fondamentale du cleric de l'œuvre, car les vols étaient récurrents. On peut même considérer que le fait que celui-ci amène des cautions (quand il en avait, bien sûr) revenait à une sorte de système d'assurance pour les fabriques. Il devait aussi veiller à ce que les ustensiles liturgiques soient réservés aux prêtres de la paroisse. À St-Séverin, en 1648, on demande au cleric de l'œuvre de ne fournir des ornements de messe qu'aux prêtres du chœur pour les messes de fondation, ce qui laisse entendre que des prêtres gyrovagues devaient en demander pour dire leurs messes¹¹⁵⁷.

Mais surtout, la tâche la plus importante du cleric de l'œuvre était de contrôler le commerce de prestations funéraires auquel se livraient les prêtres de la paroisse. On l'a vu, leurs revenus fixes, surtout pour ceux qui n'appartenaient pas au chœur, étaient nettement insuffisant pour assurer leur subsistance, et ils devaient, comme les curés, tirer la majeure partie de leurs revenus du casuel funéraire. Une fois encore, ce devait être une caractéristique des prêtres urbains. Ainsi, dans les campagnes environnantes, les prêtres habitués étaient beaucoup moins nombreux qu'à Paris, parce qu'il y avait peu de revenus casuels disponibles à la campagne – à part dans les lieux de pèlerinage¹¹⁵⁸. Cependant, ce commerce funéraire demandait à être surveillé assez étroitement pour éviter les dérives, encore plus susceptibles de survenir qu'avec les curés du fait de la précarité économique des simples prêtres. Voici ce qu'indique un règlement de 1637 pour le cleric de l'œuvre de St-Séverin, reproduit dans le martyrologe de la même année :

Pour la célébration des Messes de dévotion qui se diront en ladite Église et pour les Messes basses aux services et Convois, le Cleric de l'œuvre choisira tel homme d'Église que bon luy semblera : et néantmoins sera tenu de préférer les Prestres du Chœur de ladite Église, qui n'auront point leurs Messes arrestées pour le mesme jour, sans qu'autre puisse s'ingérer en ladite fonction.¹¹⁵⁹

patène par sentence du Châtelet de Paris en 1741, voir Didier FOUCAULT, « Sacrilège et profanation des choses saintes sous l'Ancien Régime », *Intervention au Séminaire de Jean-Pierre Cavaillé – EHESS – Toulouse* –, Avril 2015, Toulouse [en ligne.]

¹¹⁵⁶ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 69, 7 septembre 1646

¹¹⁵⁷ LL924, St-Séverin, p. 234, 20 décembre 1648

¹¹⁵⁸ Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962, p. 62

¹¹⁵⁹ LL938bis, pp. 164-165, règlement du 19 avril 1637

On constate encore une fois l'avantage que représente le fait d'être prêtre du chœur au sein d'une paroisse. Par ailleurs, c'est le clerc de l'œuvre qui reçoit toutes les sommes versées à la fabrique pour les diverses prestations rituelles, et il est payé du tiers des prix des poêles, parements et argenterie – ce qui exclut les droits de parement des chapelles particulières aux services et convois, du poêle des bénédictions nuptiales, des parements des messes de mariage si elles sont célébrées ailleurs qu'à l'autel du chœur ou dans la chapelle de Notre-Dame. Il reçoit également la moitié de ce qui est versé à la fabrique pour les poêles, parements et argenterie des bouts de l'an¹¹⁶⁰, mais il ne peut rien exiger sur les sonneries ni sur les ouvertures de terre, ni recevoir des sommes supérieures au tarif même si elles lui sont offertes volontairement :

Le Clerc de l'œuvre fournira aux Convois et Services toute l'Argenterie et les Parements nécessaires, sans que les Crieurs ou autres puissent s'ingérer en ladite fonction. Et recevra par ses mains les droicts du sonneur et fossoieur, et ne pourra demander ou recevoir sous quelque prétexte que ce soit plus grandes sommes que celles cy-dessus déclarées, supposé mesmes qu'elles luy fussent offertes volontairement.¹¹⁶¹

On se méfiait visiblement des jurés-crieurs, déjà évoqués plus haut, mais également du sonneur et du fossoyeur, à qui on interdisait de percevoir directement leur rémunération auprès de la famille du défunt. Le clerc de l'œuvre, du moins à St-Séverin, se payait donc sur les prestations funéraires de la fabrique. Néanmoins, vingt ans plus tard, il semble que les rendements de ce système aient été décevants, puisque la charge de clerc de l'œuvre ne rapporte pas assez pour que son titulaire, un certain Lefebvre, puisse verser les 500 l.t. qu'il doit chaque année à la fabrique¹¹⁶². Il est possible que le système ait été modifié entre 1637, où le clerc de l'œuvre prélevait simplement une commission d'un tiers sur les tarifs de la fabrique, et 1658, où il semble qu'une part des célébrations privées lui étaient intégralement sous-traitée en échange d'une redevance annuelle de 500 l.t. Il était en tout cas nécessaire que le clerc de l'œuvre soit un homme de confiance. Le marguillier Moillon en témoigne d'une certaine manière à St-Jacques-de-la-Boucherie en 1668, lorsqu'il suspecte de possibles malversations du clerc de l'œuvre – ici appelé sacristain – de la paroisse :

¹¹⁶⁰ Le bout de l'an était la messe qui avait lieu un an après la messe de funérailles (et pouvait donc éventuellement conclure un annuel). C'était le plus souvent un « obit complet », voir Catherine MARLE, *art. cit.*, p. 51.

¹¹⁶¹ LL938bis, pp. 160-162

¹¹⁶² LL924, St-Séverin, p. 360-361, 1^{er} décembre 1658

Il est bien nécessaire en examinant les registres tant de la petite que de grande sacristie qui sont donnez par le sacristain, de remarquer et veiller par les marguilliers, à ce que les messes et services de fondation soient célébrées, et de confronter iceux registres au livre Martirologe pour congnoistre la quantité des services, messes, le nombre des ecclésiastiques qui doibvent assister et recevoir rétributions, et la quantité et qualité d'icelle, pour congnoistre si par mesgarde ou aultrement on obmet quelque chose à faire.

Sera pris garde à quelques erreurs que j'ay remarquées dans des contractz de fondation et mémoire par lesquelz on fait passer soubz le tiltre de chevessier et porte Croix deux rétributions, au lieu qu'il n'en fault qu'une, pour ledit chevessier (qui est le clerc de l'œuvre¹¹⁶³) portant la Croix.

Sera aussy remarqué que par le registre dudit clerc de l'œuvre, il confond ou meslange parmy les obiitz, messes, salutz et services, ses gages de 400 l.t. (pour le gouvernement de l'horloge 24 l.t. et trois ou quatre aultres articles de 27 l.t. 7[s.] et aultres sommes qui ne sont pas expliquées ny deües comme il croit, et ce qui mérite examen) lesquelz gages et despence il vaudroit mieux bailler par un mémoire séparé à la fin de l'année, que de l'en mettre confuzément tous les mois parmy les services, messes et obiitz affin de voir plus clairement ce qui consomme le revenu de ladite grande sacristie.

Il est aussy nécessaire d'obliger le clerc de l'œuvre et le sonneur de bailler chacun un mémoire le jour du bureau des enterremens, convoys, services et bouts de lan faitz pendant la sepmaine, qui contiendra la qualité d'iceux et des ornemens qui auront servy et de la qualité de la sonnerie chacun à leur esgard, ainsy que le fossoyeur y est obligé, lesdits mémoires seront enfilés en liasses séparées pour les confronter avec le registre en comptant sur iceux avec ledit clerc de l'œuvre et fossoyeur¹¹⁶⁴.

L'importance du casuel funéraire pour les simples prêtres n'était pas un trait de la seule économie paroissiale parisienne. À Lille, les horistes ne sont pas à plaindre selon Alain Lottin. À Ste-Catherine, par exemple, où la fondation pour les heures est très mal pourvue par rapport aux autres paroisses, celle-ci assure déjà 90 l.p.fl. par an. En plus de cela, les horistes disent une ou plusieurs messes privées par semaine pour 1 l.p.fl. chacune dès la moitié du XVII^e siècle, ce qui assure un revenu généralement proche de 100 l.p.fl. par an en 1676-1677. D'après un employé de St-Étienne en 1628, les horistes et/ou habitués ont tellement de messes qu'ils les sous-treatent à des prêtres étrangers, notamment la première messe (qui a probablement lieu très tôt...), les grandes messes journalières, voire la grande messe paroissiale que certains ne chantent jamais. Il faut ajouter à ces revenus fixes les taxes sur les

¹¹⁶³ Il semble que « chevecier » était un terme archaïque pour « clerc de l'œuvre », ou alors réservé aux cathédrales. C'est par exemple un chevecier de Notre-Dame qui fit ériger l'autel de St-Sébastien à Notre-Dame-de-Paris au début du XV^e siècle, voir Hugues MICHA, « Une rédaction en vers de "La vie de saint Sébastien" », *Romania*, 1971, vol. 92, no. 367-3, pp. 405-419.

¹¹⁶⁴ LL785 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 7, 1668

enterrements, soit le casuel : en 1658 à St-Maurice, 16 prêtres reçoivent chacun 3 s.p.fl. pour un service moyen, 10 s.p.fl. pour un « bourgeois », 30 s.p.fl. pour un « solennel ». À St-Sauveur, chaque horiste reçoit 12 s.p.fl. pour un « bourgeois ». Le total (un peu impressionniste) d'après Alain Lottin est donc au minimum 350-400 l.p.fl. par an pour un habitué (non horiste), soit l'équivalent du salaire d'un ouvrier du textile à la fin du siècle – qui gagnait 4 à 5 « livres de France » (c'est-à-dire livre tournois, j'imagine) par semaine d'après un document de 1695¹¹⁶⁵. La moyenne est selon lui de 500-600 l.p.fl. (notamment les horistes), soit la portion congrue prévue pour les curés en 1631. Certains horistes gagneraient même plus de 800 l.p.fl.¹¹⁶⁶

Les revenus funéraires étaient également cruciaux pour *fratanzari* napolitains étudiés Diego Carnevale. À San Giovanni maggiore, entre 1695 et 1742, il y eut 37 122 cérémonies funéraires, soit une moyenne de 2 par jour – et sans compter les enfants de moins de deux ans, alors qu'ils constituent un tiers des décès (contre la moitié pour les moins 7 ans.) Le coût de revient de la célébration des funérailles pour les clercs de S. Giovanni maggiore n'était que de 2,8 à 6,9%, donc l'activité funéraire était très rentable¹¹⁶⁷. En tout, le revenu annuel moyen total était de 3200 ducats, une somme qui n'avait rien d'énorme en soi, mais dont il faut estimer ce qu'elle pouvait représenter pour les clercs individuellement, en la rapportant aux 60 ducats annuels environ d'un ouvrier au milieu du XVIII^e siècle¹¹⁶⁸. En 1710, par exemple, qui est une année moyenne :

- chacun des 12 « hebdomadaires » reçoit 145,72 ducats (environ 2,5 fois le salaire ouvrier.) Cette somme doit être comparée au salaire des 18 capitaines de justice de la fin du XVII^e à la mi-XVIII^e siècle, qui était de 120 ducats par an. Les hebdomadaires touchent donc un salaire équivalent à des officiers de rang moyen ;

- chacun des 13 chanoines (par ailleurs mieux lotis) touchent 66,23 ducats, soit l'équivalent du salaire ouvrier ;

- chacun des 30 clercs paroissiaux 1,20 ducats, ce qui est très peu ;

- sans oublier 227,24 ducats à partager en 49 et 72 clercs auxiliaires – très peu pour chacun, encore une fois.

¹¹⁶⁵ Alain LOTTIN, *op. cit.*, p. 94, n. 103

¹¹⁶⁶ *id.*, pp. 93-94

¹¹⁶⁷ Diego CARNEVALE, *L'affare dei morti. Mercato funerario, politica e gestione della sepoltura a Napoli (secoli XVII-XIX)*, Rome, École française de Rome, 496, 2014, pp. 123-128

¹¹⁶⁸ Ruggiero ROMANO, *Prezzi, salari e servizi a Napoli nel secolo XVIII (1734-1806)*, in « Studi e Ricerche di Storia Economica Italiana nell'età del Risorgimento », Banca Commerciale Italiana, Milano, 1965, pp. 51-52. Une journée de travail de maître charpentier ou de maçon à Naples en 1734 rapporte 35 grana et entre 15-20 pour un apprenti maçon.

Enfin, si l'on compare ce « casuel » (*entrata incerte*) total de la collégiale au « fixe » (*certe*), le second n'est pour 1754, par exemple, que de 772,21 ducats¹¹⁶⁹. Seuls les hebdomadaires et les chanoines de S. Giovanni maggiore tiraient donc un revenu respectable des cérémonies funéraires.

Les curés eux-mêmes étaient étroitement surveillés par les marguilliers afin qu'ils n'outrepassent pas leurs attributions. En 1638, toujours à St-Séverin, après d'être mis d'accord avec le curé pour qu'il reverse quelques sous de son salaire pour des saluts, on lui fait reconnaître que dorénavant, les fondations ne seront acceptées que du commun consentement du curé et de la fabrique, « *ainsy qu'il a esté de tout temps observé* »¹¹⁷⁰. Pour les simples prêtres, le contrôle exercé par les marguilliers pouvait s'étendre très loin, jusqu'à des domaines qui *a priori* ne sembleraient pas être du ressort de laïques. Par exemple, en 1640, les marguilliers décident que le maître des enfants de chœur, qui est par ailleurs le huitième prêtre du chœur, chantera les répons et les versets que disait son prédécesseur¹¹⁷¹, alors que cette question semble relever du pur domaine spirituel. Cela dit, il n'est pas impossible que même ce plus ou moins grand degré de participation à la liturgie des heures ait fait l'objet d'une rémunération proportionnée (comme dans l'affaire de 1654 mentionné plus haut, où les prêtres non-chapiers se plaignent de psalmodier gratuitement les offices « sans y estre obligez »), et donc soit entré sous la compétence des marguilliers pour cette raison. Ceux-ci étaient donc largement maîtres en leur église. Même l'intervention de l'archevêque à l'intérieur de l'église faisait l'objet d'une vigoureuse levée de boucliers, comme nous l'apprend un ajout datant de 1682 sur les registres de St-Jacques-de-la-Boucherie :

Fault prendre garde qu'il s'introduict dans les chapelles des prestres qui s'en font pourvoir par Monsieur l'archevesque comme de bénéfices au lieu que ce sont peult-estre de simples fondations de messes pour lesquelles la fabrique a deub estre appellée dans les contracts. C'est pourquoy il faut obliger ces eclesiasticques à rapporter les tiltres de ces prétendus bénéfices, sinon les troubler pour empescher qu'avec le temps ils ne se servent de la souffrence et tollérence...¹¹⁷²

Le fait que, si l'on en croit les marguilliers, le clergé ait pu faire passer des fondations privées pour des bénéfices, fait bien comprendre que celles-ci représentaient le gagne-pain des

¹¹⁶⁹ Diego CARNEVALE, *op. cit.*, p. 129-131

¹¹⁷⁰ LL924, St-Séverin, p. 172, 27 novembre 1638

¹¹⁷¹ LL924, St-Séverin, p. 185, 28 décembre 1640

¹¹⁷² LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 141, 1682

prêtres, et qu'il aurait probablement été impossible qu'un clergé séculier aussi important se maintienne sans elles. Mais à la différence d'un bénéfice en bonne et due forme, les fondations supposaient que les marguilliers restent les employeurs des prêtres. En effet, la fabrique servait d'intermédiaire entre les particuliers demandeurs de services liturgiques et les prestataires qu'étaient les prêtres : en général, ceux-ci n'étaient pas des prestataires embauchés par des particuliers mais des salariés de la fabrique.

On a vu que le terme de « contract » est employé dans le passage cité ci-dessus. Bien avant les années 1680, la notion de « contrat de fondation » était tout à fait autorisée. Ces documents étaient parfois établis devant notaire entre le fondateur et les marguilliers, exactement comme des contrats civils classiques. En voici un exemple, conclu à Ste-Madeleine-en-la-Cité en 1609, entre le joaillier Guillaume de Sainte-Marie et les marguilliers, à l'intention d'un certain Pierre Bailly et de sa femme, « *ses maistres et maistresse* », auprès de qui Sainte-Marie a dû apprendre son métier¹¹⁷³ :

Pardevant François Chauvyn et Nicolas Le Noir, notaires et gardenottes du Roy nostre sire en son chastellet de paris, furent présens en leurs personnes Noble homme Monsieur M^e Jacques Broussel sieur de Bazancourt, Conseiller du Roy en sa court de parlement et Commissaire ès Requestes du pallais, Gabriel Davidis, sergent à verge au chastellet de Paris et Jehan Dufraier, marchand tabletier Bourgeois de paris, au nom et comme marguilliers de l'œuvre et fabrique de l'église archipresbiteralle et parochiale sainte Marie Madeleine en la Citty de paris, d'une part ; et honorable homme Guillaume de Sainte Marie, marchand Joaillier bourgeois de paris en son nom d'aultre part. Disans les parties mesmes ledict de Sainte Marie qu'il a volonté et affection de fonder ung service solempnel en ladicte église de la Madeleine à la mémoire et Intention de feuz Pierre Bailly, au jour de son décedz, Bourgeois de paris, et de sa femme, ses maistres et maistresses, qui sont inhumez en la chappelle nostre dame de ladicte église, et de leurs parens et amys. Et pour la fondation et entretènement d'icelluy, il offroit bailler et paier à iceulx marguilliers la somme de Trois Cens livres tournois pour estre employée en rente ou en aultres affaires et Commoditez d'icelle église selon que les marguilliers adviseront le mieux. Lesquelles offres iceulx marguilliers après en avoir communiqué à vénérable et discrète personne M^e Roland Hébert¹¹⁷⁴, docteur en théologie, pénitencier en l'église de paris, archepresbtre et Curé d'icelle église de la Madeleine, et aux

¹¹⁷³ Sur les métiers parisiens à l'époque moderne, voir **Laurence CROQ et Mathieu MARRAUD**, « Savoirs marchands ou artisanaux ? Normes et pratiques en tension dans la formation aux métiers parisiens, XVII^e et XVIII^e siècles », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 24 | 2022, mis en ligne le 25 avril 2022, consulté le 20 décembre 2022. Voir également Clare HARU CROWSTON, « L'apprentissage hors des corporations. Les formations professionnelles alternatives à Paris sous l'Ancien Régime », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2005/2 (60e année), pp. 409-441.

¹¹⁷⁴ Il s'agissait vraisemblablement du futur archevêque de Bourges, voir Olivier PONCET, *La France et le pouvoir pontifical (1595-1661) : l'esprit des institutions*, Roma : École française de Rome, 2011, pp. 29-73

parroissiens assemblez le Cinquiesme jour du présent mois d'avril, auroient résolu d'accepter l'offre dudict de Sainte Marie. À ceste cause, icelluy de Sainte Marie a présentement et en la présence des notaires soulz signez baillé et païé ausdictz marguilliers icelle somme de trois cens livres en [écus ?] bons suyvant l'ordonnance dont iceulx marguilliers se sont tenus et tiennent pour compte. Et en ont qicté et quictent ledicte de Sainte Marie et tous aultres, laquelle somme de trois cens livres a esté au mesme instant mise ès mains desdictz Davidis et Dufrasier pour icelle porter au coffre du trésor de ladicte église affin d'estre cy après employée en rente pour la fondation et entretien dudict service et en aultres affaires d'icelle église ainsy que lesdictz sieurs marguilliers adviseront pour le bien et Commodité d'icelle église et partant iceulx sieurs marguilliers tant pour eulx que pour les successeurs marguilliers se sont chargez, ont promis et promectent de faire célébrer à tousjours en icelle église le dixseptiesme jour de septembre de chacun an à la mémoire et intention d'icelluy deffunct pierre Bailly et sa femme, de leurs parens et amys trépassés ung service solempnel des trespassez, de vigilles à neuf leçons, recommandaces, trois haultes messes et en la fin de la dernière desdictes messes faire chanter ung Libera, de proffundis, ung salve Regina avecq les oraisons accoustumées sur la fosse desdictz deffunctz. Et faire mettre sur ladicte fosse une représentation avecq ung poisle d'icelle église tant durant lesdictes vigilles que durant lesdictes messes et quatre pointes [= bougies] ardantes aux quatre coings de ladicte représentation. Lesquelles quatre pointes lesdictz marguilliers reprendront et aussy faire mettre deux pointes sur l'autel et de faire faire offrande en la dernière desdictes messes ainsy qu'il est accoustumé ès aultres obiitz fondez en ladicte église et de faire sonner ledict service dès la vigille au soir à trois cloches pour inciter le peuple à prier Dieu pour les trépassés, et durant lesdictes trois messes de la grosse cloche seulement à commencer à faire célébrer ledict service dès le dix-septiesme jour de septembre prochain, et continuer d'an en an à tousjours à pareil jour ou le jour plus commode de devant ou d'après, si audict jour y aura empeschement légitime. Et seront tenus lesdictz Marguilliers de sallarier Mr le Curé de ladicte église et les chappellains habituez¹¹⁷⁵ en icelle pour raison dudict service et encores promectres lesdictz marguilliers de faire enregistrer au registre et inventaire des tiltres d'icelle église la présente fondation pour la perpétuelle mémoire d'icelle. Car ainsy promectans et obligeans esdictz noms et renommée, faict et passé en estuddes des notaires l'an Mil six cens neuf le samedy avant midy unziesme jour d'avril. Et ont signé avecq notaires la Mynutte des présentes...¹¹⁷⁶

Pour 300 l.t. payées comptant (juste un peu moins de deux ans de salaire ouvrier à une époque où le salaire journalier était de 12 s.t.), Guillaume de Sainte-Marie obtient de faire célébrer par la paroisse tous les 17 septembre un « service solennel des trépassés », le haut de gamme de la fondation religieuse. Cela consistait en :

¹¹⁷⁵ On remarque qu'il est question ici de « chapelain habitués. »

¹¹⁷⁶ LL825, Ste-Madeleine-en-la-Cité, f. 34-35, 1609

- des « vigiles à neuf leçons » : la veille au soir, le 16 septembre donc, plutôt à la fin des vêpres, les prêtres devaient réciter des prières pour les défunts qui alternaient classiquement neuf psaumes et les neuf leçons du Livre de Job¹¹⁷⁷

- des « recommandaces » (du latin *commendationes*) des morts consistaient en une suite de prières qu'on disait le jour même avant le début de l'office proprement dit. Voici comment elles se récitaient à l'époque moderne à l'abbaye St-Denis selon le bénédictin Dom Jacques Doublet :

Le Chantre va au pupitre du Chœur où il entonne le Respons des Recommandaces des morts : *Subvenite sancti Dei*, en suite se disent plusieurs Oraisons et Suffrages, et après les Psaumes, *In exitu Israël de Aegypto*, et les autres qui suivent, jusques au Psalme *Ad Dominum cum tribularer*.¹¹⁷⁸

- puis le chœur de l'office, trois messes hautes successives (cela devait durer au moins trois heures)

- enfin le(s) célébrant(s) devai(en)t aller sur la tombe des défunts (qui devait se trouver dans l'église) et réciter encore quelques prières conclusives comme le *Libera me* (dont les paroles sont célèbres : *Dies illa, dies irae...*¹¹⁷⁹), le psaume *De profundis* et l'hymne marial *Salve Regina*

- pendant tout ce temps, on doit poser sur la tombe des défunts la « représentation », c'est-à-dire un faux cercueil qui représente leurs corps ; on sonne aussi les cloches la veille lors de la vigile et durant la célébration le jour même, celle-ci se terminant par des aumônes aux assistants pauvres (il devait donc y en avoir quelques-uns).

La somme importante versée par Guillaume de Sainte-Marie, et dont la fabrique devait pouvoir tirer une rente de 25 l.t. au denier 12, servait donc à financer, théoriquement à perpétuité, des services religieux relativement chronophages et demandeurs en personnel, car le rituel impliquait visiblement le curé mais aussi plusieurs chapelains. Le plus souvent néanmoins, les particuliers fondaient à leur propre intention, par testament. La forme et le contenu religieux des testaments sont déjà bien connus grâce aux travaux de Michel Vovelle¹¹⁸⁰ et Pierre Chaunu¹¹⁸¹, inutile donc de revenir dessus. Le point sur lequel il faut

¹¹⁷⁷ Une version populaire de ces vigiles était par exemple celle de Pierre de Nesson, voir **Maria COLOMBO TIMELLI**, « Pierre de Nesson, *Les Vigiles des Morts (XV^e siècle)* », *Studi Francesi*, 143 (XLVIII | II) | 2004, p. 340.

¹¹⁷⁸ Dom Jacques Doublet, *Histoire de l'abbaye de S. Denis en France*, Paris, Jacques Soly, 1625, p. 403

¹¹⁷⁹ À ce sujet, voir Pierre-Marie GY, « La liturgie de la mort en France méridionale (XII^e-XV^e siècle) », In: *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII^e-XV^e siècle)*, Toulouse, Éditions Privat, 1998, pp. 65-75.

¹¹⁸⁰ Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978

insister pour ce qui nous regarde est que, posthumes ou entre vifs, les fondations religieuses étaient des contrats à peu près comme les autres.

De fait, ce qui liait les prêtres aux marguilliers semble avoir été une relation contractuelle en bonne et due forme, ce qui renforce l'idée que les uns jouaient de fait le rôle d'employés et les autres celui d'employeurs. Voici par exemple le compte-rendu d'un contentieux entre les marguilliers de St-Séverin et un des chanoines de l'église vers la fin du XVI^e siècle :

Pour raison de ladicte messe y a procès entre le chappelin de la chappelle dudict st michel, quy est l'ung des chanoines dudict esglize d'une part ; et les marguilliers dudict esglize d'autre par. Lesquelz marguilliers maintiennent à l'encontre dudict chappelin qu'il est tenu chanter pour la deffuncte alix Ripault une messe basse chacun jour de samedy audict hostel st michel, à la fin de ladicte messe, vestu de son aubbe, aller sur la fosse de ladicte Ripault, laquelle est près l'hostel st denys, dire de profundis et fidelion [*Fidelium Deus omnium, prière tirée de la liturgie funéraire*] et jecter eau benoiste sur la tombe. Et oultre ce, ledict chappelin estre tenu dire là dessus messe de st michel chacun an le jour de sa feste et fournir les choses dessus se faisant, lesdictz marguilliers estoient tenus luy payer chacun an pour toutes ces choses la somme de six livres parisis. Et ledict chappelin maintient au contraire contre les marguilliers disant que lesdictz marguilliers sont tenez faire dire à leurs despens ladicte messe st michel et faire les fraictz dessus et qu'il n'est tenu pour lesdictz six livres parisis que chanter ladicte messe du samedy. Le procès est pendant en la court de parlement par appel interjecté de la part des marguilliers, se pendant les marguilliers ont tousjours fait dire et font encores toutes lesdictes messes.¹¹⁸²

Il est clair, dans cette affaire, que la fondation pour Alix Ripault, y compris les moindres prières à réciter, les ornements liturgiques à vêtir, etc., sont bien l'objet d'un contrat, et que pour le salaire de 6 livres parisis par an (la fondation devait être assez ancienne, au moins du début du XVI^e siècle, car à la fin du XVI^e siècle on n'employait déjà plus que la livre tournois comme unité de compte à Paris) versé au chanoine, les marguilliers prétendaient qu'il réalise le plus de services liturgiques possibles, tandis que celui-ci entendaient en faire le moins possible. C'est d'ailleurs peut-être l'ancienneté de la fondation qui la rend litigieuse. Mais le plus frappant, c'est qu'une telle affaire est susceptible de faire l'objet d'un procès – les Parisiens de l'époque moderne étaient, on l'a dit, extrêmement procéduriers – et de remonter en appel jusqu'au Parlement de Paris¹¹⁸³. Le caractère contractuel des fondations pieuses était

¹¹⁸¹ Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978

¹¹⁸² LL848, St-Merry, f. 157, fin XVI^e

¹¹⁸³ Je n'ai malheureusement pas trouvé davantage d'information dans l'historiographie à propos de la compétence du Parlement sur les fondations.

donc tout à fait notoire et ne choquait personne. Cela ne signifie pas néanmoins que les messes sont interchangeables. Non seulement le contrat peut prévoir, comme dans le cas qui vient d'être cité, des actes liturgiques supplémentaires qui s'ajoutent à la messe proprement dite, mais il précise surtout l'identité du fondateur à l'intention de qui la messe est dite. Ainsi, les marguilliers de St-Séverin rapportent, en 1637, l'affaire d'un prêtre qui a « raté » sa messe et en a dit une autre à la place pour se rattraper. La manœuvre n'est pas agréée et on met le salaire correspondant à la messe en question dans la bourse des pauvres honteux (c'était la punition classique)¹¹⁸⁴. L'établissement d'un contrat ne signifiait pas uniquement la marchandisation d'un acte religieux. C'était d'abord une manière de s'assurer que la messe que l'on avait demandée de manière posthume soit bien dite, et de plus sous la forme que l'on avait spécifiée. Quant aux marguilliers, ils prenaient généralement à cœur, comme c'est le cas dans cet exemple, leur rôle de quasi exécuteurs de testaments liturgiques, en surveillant du mieux possible l'assiduité que les prêtres rendaient à leur part du contrat.

L'établissement d'un contrat, en plus de garantir autant que faire se pouvait la volonté des particuliers fondateurs, permettait aussi de protéger les intérêts légitimes des différentes parties. En 1657, à St-Séverin par exemple, un prêtre se plaint de ne pas être payé conformément au contrat pour les trois messes par semaine d'une fondation dont il est chargé : il ne touche que 82 l.t. 16 s. au lieu de 92 l.t. 16 s. par an. Les marguilliers reconnaissent qu'il est lésé et lui versent son dû. Enhardi par ce premier succès, le prêtre essaie alors de se faire attribuer 10 l.t. supplémentaires pour compenser le coup du luminaire. Mais comme ce n'est pas écrit dans le martyrologe – c'est-à-dire le recueil des fondations qui servait généralement aussi de recueil des contrats afférents – il est débouté par les marguilliers sur cette prétention-là¹¹⁸⁵. Plus largement, il aurait été irréaliste de penser que les prêtres puissent subvenir à leurs besoins et être de bons prêtres sans jouir d'un revenu à peu près suffisant. Ne pas le leur garantir était s'exposer à ce qu'ils se servent par eux-mêmes en abusant de leur position. Ce genre d'affaires semble avoir été courant lorsqu'on apportait les derniers sacrements¹¹⁸⁶ au domicile des mourants, situation dans laquelle il était aisé de faire

¹¹⁸⁴ LL924, St-Séverin, pp. 161-162, 5 septembre 1637

¹¹⁸⁵ LL924, St-Séverin, p. 346-347, 9 avril 1657

¹¹⁸⁶ Les derniers sacrements comprenaient l'extrême-onction, la dernière confession et la dernière communion (le « viatique »). Au sujet de l'extrême-onction, voir Marcel BERNOS, « *L'extrême-onction à l'époque moderne : Onction des malades ou démarche pénitentielle pour les mourants ?* », In : *Les sacrements dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles : Pastorale et vécu des fidèles* [en ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2007

pression sur les familles pour recevoir des aumônes, voire pour faire payer les sacrements¹¹⁸⁷. Les fabriques étaient vraisemblablement au courant de ce genre de pratiques. Ainsi, une décision de la fabrique de St-Étienne-du-Mont en 1621 prévoit que le salaire annuel des prêtres qui « portent le dais aux malades » (c'est-à-dire qui tiennent le dais sous lequel le curé ou un autre prêtre transportait l'hostie qui devait servir pour la dernière communion du mourant, appelée viatique) sera désormais de 50 l.t., mais qu'ils ne doivent rien « prendre » en plus dans les maisons où ils entrent sous peine de destitution, et que ceux qui seront nommés ne pourront se démettre – ni, j'imagine, sous-traiter cet emploi à un autre ecclésiastique qui serait tenté pour sa part de « prendre » quelque chose au passage. C'était un contrat à la fois rémunérateur et contraignant : on montait probablement le salaire pour éviter les nombreux abus qui devaient avoir lieu¹¹⁸⁸. Au regard de ceux-ci, le fait de contractualiser des actes religieux était une solution tout à fait rationnelle et qui pouvait être assumée sans avoir l'air choquante d'un point de vue moral.

Les contrats pouvaient également revêtir plusieurs formes correspondant à plusieurs types de relation employeur-employé. À la différence des prédicateurs¹¹⁸⁹, qui n'étaient engagés que pour des saisons ou des temps liturgiques clairement délimités, la plupart des prêtres qui disaient des messes dans l'église paroissiale n'étaient pas des « indépendants » ou des *freelances*, mais des contractuels, à longue durée en général. Il se pouvait aussi qu'ils soient « à l'essai ». C'est le cas d'un prêtre de St-Séverin en 1637, qui sert de quatrième chapier depuis le mois de décembre de l'année précédente, et qui fait réquisition pour le quart de ses gages – effectivement, on est alors en mars et plus de trois mois se sont écoulés (le paiement du salaire annuel par quartier, c'est-à-dire de trois mois en trois mois, semble avoir été la norme à l'époque). Les marguilliers décident non seulement de lui donner satisfaction et mais aussi de le « titulariser » pour ainsi dire¹¹⁹⁰.

¹¹⁸⁷ Il est bien sûr difficile, d'un point de vue documentaire, de déterminer ce qui se passait réellement et à quelle fréquence dans ces cas-là. L'avidité des prêtres venus apporter les derniers sacrements était du moins un lieu commun anticlérical et/ou protestant. Nicolas Pithou rapporte ainsi les derniers instants du tanneur huguenot Pierre Boissonnot, en janvier 1559, à qui un prêtre veut donner les derniers sacrements. Alors que le tanneur semblait déjà inconscient, il se serait levé soudainement et aurait lancé au clerc : « Ne veux-tu pas être payé de ta graisse et de ton huile ? » (cité dans Penny ROBERTS, 'Contesting sacred space: burial disputes in sixteenth century France', in Bruce GORDON et Peter MARSHALL (ed.). *The place of the dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 135.)

¹¹⁸⁸ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 186 25 juillet 1621

¹¹⁸⁹ À leur sujet, voir Isabelle BRIAN, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime – XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014 et Stefano SIMIZ, *Prédication et prédicateurs en ville, XVI^e-XVIII^e siècles*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015.

¹¹⁹⁰ LL924, St-Séverin, p.157, 14 mars 1637

Un autre genre de contrat un peu particulier était celui conclu avec le maître des enfants de chœur¹¹⁹¹ (qui était semble-t-il systématiquement un prêtre, en général lui-même membre du chœur). On dispose d'un résumé, datant de 1654, des tâches auxquelles celui-ci s'engageait. Il devait :

nourrir et entretenir lesdits enffans d'habillement, chaussures, linge et autre chose nécessaire, mesmes de surplus et aubbes blanches toutes les festes solennelles et dimanches, mesme leur apprendre à lire et les principes de la grammaire, et fournir livres et heures et chanter le plain chant et tout ce qui convient apprendre ausditz enffans, etc.

Pour entretenir les quatre enfants de chœur et les instruire, il reçoit 640 l.t. par an, et tous les profits que feront les enfants, en-dehors des étrennes¹¹⁹² – en effet, les enfants de chœur faisaient des quêtes auprès des paroissiens, notamment à Pâques, voire essayaient d'obtenir des aumônes dans les moindres situations où leur présence était requise. Dans le cas du contrat du maître des enfants de 1654, la « sous-traitance » était donc poussée assez loin. Souvent, même, le contrat stipulait que les enfants devaient être logés chez leur maître – ce qu'il est permis, rétrospectivement, de ne pas trouver des plus prudent...

Les enfants de chœur¹¹⁹³ étaient eux-mêmes des sortes d'employés de la fabrique. Comme on disait à Ste-Madeleine-en-la-Cité : « *on ne pourroit avoir des Enffans de Chœur qu'ils ne fussent gaigez de quelque somme* ». En l'occurrence, la fabrique leur donnera 12 l.t. par an et ils seront instruits¹¹⁹⁴. Le service des enfants avait été réglé à St-Séverin dès la fin du XVI^e siècle : ils devaient assister à tous les services du chœur les jours de fêtes, « *sans qu'il leur soit permis de sortir* ». Pour les instruire, le chapier reçoit 8 écu un tiers par an. Il les « *contraindra* » à dire les services de Notre-Dame et les sept psaumes de pénitence les dimanches et fêtes, il veillera à les faire aller à confesse les premiers dimanches du mois, et

¹¹⁹¹ Au sujet des maîtres des enfants de chœur, voir par exemple Florence CHAPPÉE, « Maîtres de musique à la cour et à la ville sous le règne de Louis XIII », In: *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n°24, 1995, pp. 113-123. Voir également Bernard DOMPNIER, *Louis Grénon. Un musicien d'Église au XVIII^e siècle*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2005 et plus généralement Bernard Dompnier (ÉD.), *Maîtrises et chapelles aux XVII^e et XVIII^e siècles. Des institutions musicales au service de Dieu*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2003.

¹¹⁹² LL924, St-Séverin, p. 304, 8 février 1654

¹¹⁹³ À leur sujet, voir Bastien MAILHOT, *Les enfants de chœur des maîtrises du centre de la France : les institutions capitulaires d'éducation et leurs élèves aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Thèse de l'Université de Clermont-Ferrand 2, 2014.

¹¹⁹⁴ LL825, Ste-Madeleine, f. 126, 22 octobre 1640

les fera assister aux sermons et prédications dans leurs places réservées devant la chaire. Le maître des petites écoles¹¹⁹⁵, quant à lui, sera là pour

discipliner et corriger au cueur les enffans qui troublent ordinairement le service divin par leurs quaquetz et insolences et qui sont causes de fere mauvais ordre au chant dudict cueur.¹¹⁹⁶

La nécessité d'avoir un employé pour discipliner les enfants de chœur est présente à peu près partout. Ainsi à St-Germain-le-Vieux où l'on fait une offre d'emploi pour un clerc qui sera à la fois maître d'école, diacre en cas de besoin et qui « *prendra garde de corriger les enfans qui se mettent d'ordinaire dans le cœur et commettent plusieurs insolences* »¹¹⁹⁷. Quelques années plus tard, on promet aussi 12 l.t. au prêtre habitué qui

empeschera le dimanche et festes que les enfans qui seront dans le cœur de ladicte église ne fassent aucun bruict tant durant la messe que sermon, et aura l'oeuil que lesdicts enfans soient modestes et entendent le divin service et prédication le plus dévotement que faire ce pourra.¹¹⁹⁸

À l'occasion, les enfants de chœur pouvaient se montrer aussi intéressés que les adultes, et les marguilliers, comme ceux de St-Étienne-du-Mont, devaient veiller à contenir leurs pressions à l'égard des paroissiens :

Item a esté [advisé] que doresnavant les enffans du cœur de ladicte église passeront les quatre pour deux hommes de l'église aux enterremens et aultres distributions et aussy qu'ilz ne demanderont ni exigerons aucune chose aux baptesmes et [?]. Si l'on leur donne libéralement, qu'ilz le prendront et que celui qui reçoit les assistances des convois cottera [=notera] quant il fera les distributions de quelz convois. Et que le maîtres des enffans aura douze livres d'augmentation de gaiges par an.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁵ Au sujet des petites écoles, voir Jean HÉBRARD, « La scolarisation des savoirs élémentaires à l'époque moderne », *Histoire de l'éducation*, no. 38, 1988, pp. 7–58. Voir également le colloque « Sur le chemin de l'école. Le réseau des petites écoles normandes du Moyen Âge à l'époque moderne, Paris », Sorbonne Université, 28 avril 2014.

¹¹⁹⁶ LL924, St-Séverin, 1589, p. 27-28.

¹¹⁹⁷ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 4, 20 janvier 1613.

¹¹⁹⁸ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 21-22, Pâques 1629

¹¹⁹⁹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 217-218 30 juillet 1634

Revendications salariales et prix du marché

On s'aperçoit également que les prêtres fonctionnaient comme des salariés de la fabrique et participaient à une économie du service religieux lorsqu'on découvre leurs constantes revendications salariales et leur relation à ce qu'il faut bien appeler des prix de marché – régulé certes, mais marché tout de même. Robert N. Swanson avait évoqué l'existence d'un véritable marché de l'emploi pour les ecclésiastiques de l'Angleterre tardo-médiévale¹²⁰⁰, et l'expression a été reprise pour la période tridentine¹²⁰¹. Dans le Paris du XVII^e siècle, ce marché de l'emploi pouvait connaître un taux de *turn-over* important : rien qu'en 1650, il y eut par exemple trois remplacements parmi les prêtres du chœur de St-Séverin. L'abbé Chasteau, notamment, arrivé le 5 juin, repart déjà le 9 novembre¹²⁰². On peut aller jusqu'à dire qu'il existait non seulement un marché de l'emploi, mais aussi de la prestation liturgique, dont les prix étaient par exemple plus élevés dans la capitale que dans le reste du royaume. L'existence d'un marché est d'ailleurs démontrée par le fait que les prêtres non accrédités (les *outsiders*, dirait-on de nos jours) cassaient les prix afin de concurrencer le monopole des prêtres habitués.

Il ne faudrait cependant pas imaginer les ecclésiastiques dûment habitués dans une paroisse comme une corporation entièrement fermée : la tolérance des *outsiders* était plus ou moins forte en fonction des temps et des lieux. Par exemple, au XV^e siècle, des « prêtres gyrovagues » ou « errants » avaient leur maison au quartier St-Cyprien à Toulouse et louaient leurs services librement¹²⁰³. Dans le Paris de notre époque, il semble qu'une attitude réaliste de la part des évêques consistait à tolérer un certain degré de présence et d'activité de ces prêtres gyrovagues. Voici ce que Henri de Gondi décide à leur sujet :

Et pour ce que nous sommes averti que plusieurs Prêtres sans aveu se sont, par obreption, introduits en cette ville et diocèse, y célèbrent la Messe et entendent les Confessions sans approbation, nous ordonnons que tous les Ecclésiastiques étrangers et non bénéficiers au diocèse, feront renouveler leur permission de dire la Messe un mois après la publication des présentes ; à quelle fin ils se

¹²⁰⁰ Robert N. SWANSON, « Chaucer's Parson and Other Priests », *Studies in the Age of Chaucer*, Volume 13, 1991, pp. 41-80 (voir particulièrement p. 56)

¹²⁰¹ Voir par exemple Bruno BOUTE, *Academic interests and catholic confessionalisation: the Louvain privileges of nomination to ecclesiastical benefices*, Leiden-Boston, Brill, 2010.

¹²⁰² LL924, St-Séverin, p. 248-249, 5 juin, 15 juin, 9 novembre 1650 .

¹²⁰³ Évelyne VIEULES, « Le livre de comptes d'une confrérie toulousaine (1493-1456) », In: *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 95, N°161, 1983. pp. 91-105.

représenteront en personne devers notre Pénitencier pour avoir nouvelle permission, laquelle leur sera délivrée sans aucun frais.¹²⁰⁴

Les défenses d'Henri de Gondi ciblent en fait surtout les curés, tant du diocèse de Paris que des autres diocèses, qui quittaient leur cure pour venir exercer dans la capitale. Il était absolument interdit d'habituer ceux-ci dans les églises parisiennes, le risque étant de dépeupler les campagnes de leurs pasteurs¹²⁰⁵. Les historiens ont souvent traité ce thème par la question de la résidence des curés¹²⁰⁶, en soulignant le fait que les curés non-résidents étaient des chasseurs de bénéfices. Au fait de briguer des bénéfices plus rémunérateurs s'ajoutait aussi probablement celui d'exercer des fonctions liturgiques dans un lieu où la demande était plus forte et les prix plus élevés – ce qui n'excluait nullement de se « placer » comme habitué dans une paroisse avec l'espoir de monter dans la hiérarchie des prêtres.

Un des dossiers les plus parlants pour entrer dans la question des salaires ecclésiastiques est celui des revendications salariales des ecclésiastiques attachés à la fabrique de Ste-Opportune, qui comme on l'a dit avait peu de moyens. En 1589, le curé demande ainsi à être augmenté de 5 à 6 s.t. pour les quatre messes de semaine qui se disent au chœur, ce qui correspondait sur l'année à une augmentation de 10,4 l.t. Une augmentation de 4 s.t. par semaine ne correspondait qu'au tiers de ce que gagnait un manœuvre parisien en une journée en 1589¹²⁰⁷. On peut en déduire que le curé de Ste-Opportune ne devait pas percevoir un bénéfice très élevé par ailleurs s'il tenait à cette augmentation. D'un autre côté, on se trouve alors l'année qui précède le siège de Paris par Henri IV et il est possible que, même si le prix du setier de froment, quoique assez élevé, n'était pas encore démesuré cette année-là (9,5 l.t. en juin) le rapprochement des opérations militaires ait pu faire craindre une envolée des prix. Mais le plus probable est que le curé ait dépendu du revenu de ses messes pour sa subsistance et qu'il ait tenu à ce que son salaire suive le prix du marché. Les marguilliers et notables jugent en tout cas que ces messes « *se doivent dire* » et attendent de connaître l'avis des autres paroissiens pour donner suite ou non à la revendication du curé (visiblement une petite

¹²⁰⁴ *Actes de l'Église de Paris, op. cit.*, p. 150

¹²⁰⁵ *id.*, pp. 148-149

¹²⁰⁶ Voir par exemple Paul BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle. Recherches sur la tradition pastorale après le concile de Trente*, Paris, Desclée et Cie, 2 vol., 1956

¹²⁰⁷ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 483

paroisse comme Ste-Opportune était peut-être un peu plus démocratique que les autres, parce que l'on parle des « paroissiens » en général et non de la seule assemblée de fabrique)¹²⁰⁸.

En janvier de l'année suivante, avant donc le début du siège, on décide que le marguillier qui tient la caisse devra faire dire les messes « *au moindre pris qu'il sera possible* », et si personne ne se trouve qui « *veuille chanter à cinq solz tournois pour chacune messe* », alors il pourra offrir 6 s.t.¹²⁰⁹ Clairement, il existe un marché, sur lequel le prix de la messe, cette année-là, se situe à 6 s.t. Un an plus tard, le prix du marché a encore augmenté et un problème se pose avec les messes de 6 heures et 7 heures du matin. Si je comprends bien (le déchiffrement du passage est difficile), les prêtres qui les disaient refusent de continuer à le faire parce qu'ils trouvent le salaire de 6 s.t. insuffisant en raison des « *grandes cherté et nécessité de ce temps* ». Mais les paroissiens refusent de les augmenter¹²¹⁰. Le siège a été levé en septembre 1590, mais la pression des troupes royales continue autour de la ville, ce qui occasionne des problèmes d'approvisionnement et donc des prix très élevés pour les denrées de base¹²¹¹. Dans ces conditions, il est vraisemblable que ce soit par manque de moyens que les paroissiens refusent d'augmenter les prêtres. La même question se pose à la fin de l'année avec le curé qui réclame 50 écus soleil (150 livres puisqu'on est au temps de la réforme d'Henri III¹²¹², ce qui est une somme tout à fait conséquente) pour avoir chanté des messes hautes. On lui répond qu'on n'en a pas les moyens, et que l'année prochaine les hautes messes seront payées 6 s.t.¹²¹³ La crise économique provoquée par les opérations militaires semble là aussi en cause.

En 1599, l'assemblée de fabrique se réunit car le curé demande une augmentation pour ses « *assistances* » et ses messes. D'après Furetière, une « *assistance* » signifie présence à un acte religieux (office, enterrement, etc.), pour laquelle un ecclésiastique était rémunéré, même s'il n'était parfois pas physiquement présent¹²¹⁴. On décide que pour les messes d'enterrements qu'il célébrera les lundi, mardi, jeudi et samedi, le curé sera augmenté à 8 s.t.

¹²⁰⁸ LL875, Ste-Opportune, f. 26-27, 29 octobre 1589

¹²⁰⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 28-29, 24 janvier 1590

¹²¹⁰ LL875, Ste-Opportune, f. 31, 29 janvier 1591

¹²¹¹ Voir sous-partie suivante pour un retour plus détaillé sur les prix au moment du siège de 1590. En tout cas, des échos de la famine des Parisiens avaient peut-être traversé la Manche selon Marie-Céline DANIEL, « La « Commune » de Jack Cade et le siège de Paris : démagogie, tyrannie et fanatisme dans la ville renaissance », *Actes des congrès de la Société française Shakespeare*, 28 | 2011, pp. 67-80.

¹²¹² Voir Jérôme BLANC, « La réforme monétaire française de 1577 : les difficultés d'une expérience radicale », In : Journées d'étude « La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques : identité, concurrence, corrélation? », 2011.

¹²¹³ LL875, Ste-Opportune, f. 33, 26 décembre 1591

¹²¹⁴ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, La Haye, 1690

chacune (visiblement le nouveau prix du marché), même si cela tombe un jour de fête. Les messes du mercredi lui seront également payées 8 s.t. « *Et pour le regard des assistances et distributions ordinaires ledict sieur curé aura et luy sera distribué le double.* »¹²¹⁵ D'après ce qui suit, il est vraisemblable que l'ensemble de ces assistances passèrent de 1 à 2 s.t., ce qui n'est pas très élevé si le curé assistait à plusieurs offices du chœur dans la journée plus d'éventuels enterrements. Cependant, la messe commence à devenir relativement rentable, car elle atteint l'équivalent de 80% d'un salaire journalier de manœuvre de cette année-là, pour une heure ou deux d'activité. Néanmoins, il n'était théoriquement pas possible à un ecclésiastique de célébrer deux fois dans la journée, à moins que l'évêque ne lui ait accordé le droit de « biner ». Un exemple ultérieur, à St-Germain-le-Vieux en 1631, semble attester que cette limitation était bien respectée dans la pratique. Il n'y avait que quatre chapiers dans la paroisse, or deux d'entre eux célébraient à 6 heures et 11 heures, ce qui ne laisse que deux chapiers pour « *chanter et tenir le cœur durant les grandes messes* » les dimanches et fête. Les membres du chœur devant probablement communier, les chapiers ne pouvaient vraisemblablement pas à la fois dire une messe particulière dans la journée et servir au chœur durant la grande messe paroissiale. Les paroissiens décident donc de demander au curé d'obliger les deux premiers chapiers à servir de diacre et sous-diacre ces jours-là – rôle qui n'impliquait visiblement pas de communier – « *et le service en sera autant mieux célébré* »¹²¹⁶. Mais peut-être ne faisait-on preuve de tant de scrupules que pour les grandes messes, car il est probable que, concernant les messes dites « à l'unité », de nombreux prêtres pauvres « binaient. »¹²¹⁷ Quoi qu'il en soit, il était souvent nécessaire pour les prêtres de cumuler leur messe avec une autre activité dans la journée afin de parvenir à un revenu décent.

Apparemment, le revenu des curés de Ste-Opportune ne dut pas s'améliorer jusqu'en 1608. Un nouveau curé se plaint et fait une proposition :

il n'est poinct logé et n'a poinct de vicaire et n'a rien de l'œuvre que huit solz pour chacune messe et deux solz d'assistance par jour ; offre de quicter et remectre à l'œuvre lesdictz droictz ou généralement tous les fruitz qui proviennent de ladicte cure, pourveu qu'il soict nourry et entretenu et ung homme avecq luy aux despens de l'œuvre.

¹²¹⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 54, 14 août 1599

¹²¹⁶ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 26-27, 30 novembre 1631

¹²¹⁷ Voir Jean-Georges VONDRUS-REISSNER, « Présence réelle et juridiction ecclésiastique dans le diocèse de Paris (fin XV^e-1530) », *Histoire, Économie et Société*, 7, no. 1 (1988), p. 42.

On décide de ressortir les vieux papiers de « *procès et procédeures* » déjà faits avec l'ancien curé à ce sujet. Bref, on refuse¹²¹⁸. Vraisemblablement, s'il n'avait pas de bénéfice, le curé ne percevait qu'une base de 10 s.t. par jour (toujours l'équivalent d'un salaire de manœuvre en 1608) à laquelle pouvait éventuellement s'ajouter des revenus supplémentaires en fonction des occasions. C'était donc faible par rapport au statut d'un curé, et visiblement insuffisant pour vivre correctement à Paris, puisqu'il offre d'abandonner ses revenus contre le financement par la fabrique de son logis, de sa nourriture et d'un employé à son service. Cinq ans plus tard, le curé change de stratégie et demande une augmentation, à savoir être payé 10 s.t. pour chaque messe qu'il dit. On lui fait une réponse de curé :

en considération de son assiduité et de la peyne qu'il prend journellement et qu'il est prié de prendre cy après à la paroisse, mesmes d'avoir l'œil sur les gens d'église qu'ils soyent [droitz] et fassent leur debvoir,

on lui donne « *par forme de présent et gratiffication... sans tirer à conséquence* » et donc nullement comme un salaire, la somme de 100 l.t.¹²¹⁹ Une augmentation de 2 s.t. par messe aurait correspondu, sur une année, à 36,5 l.t. La fabrique se dit peut-être qu'avec cet expédient elle pourra tenir encore quatre ans sans augmenter ses messes... La fabrique des Sts-Innocents se livre à une manœuvre dilatoire analogue en 1624, lorsque le curé demande une augmentation et qu'elle lui attribue plutôt une chambre qu'un chapier louait auparavant 30 l.t. par an. Cependant, dans la même délibération, les marguilliers des Sts-Innocents ne rechignent pas à augmenter tous leurs prêtres de 20 s.t. (par an selon toute vraisemblance)¹²²⁰. Pour revenir à Ste-Opportune, le tableau de Micheline Baulant ne donne pas de chiffre pour le salaire ouvrier journalier en 1608, mais d'après les données les plus proches il semblerait devoir se situer entre 12 et 15 s.t. Par ailleurs, on demande au curé de remplir la tâche ingrate consistant à surveiller les prêtres habitués, rôle en général dévolu au clerc de l'œuvre (il est possible qu'il n'y ait alors eu personne à Ste-Opportune pour exercer cette fonction). Encore tout cela ne concerne-t-il que le curé. Ce n'est qu'en 1621 que l'on décide d'augmenter l'ensemble des prêtres et de les payer 8 s.t. la messe¹²²¹, à rapporter à un salaire ouvrier journalier de 13 s.t.

¹²¹⁸ LL875, Ste-Opportune, f. 90, 3 août 1608

¹²¹⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 102-103, 6 janvier 1613

¹²²⁰ LL758, Sts-Innocents, f. 76, 8 août 1624

¹²²¹ LL875, Ste-Opportune, f. 122, 16 juin 1621

Cette année-là, la messe devait valoir de 7 à 8 s.t. sur le marché parisien. Quelques mois auparavant, la fabrique de St-Étienne-du-Mont avait augmenté ses prêtres de 6 à 7 s.t. :

Et d'aautant qu'il y a aulcuns prestres de ladicte églize qui refusent à chanter messe à raison de six soulz, a esté advisé qu'il en sera payé doresnavant sept soulz à tous au comptable de ladicte églize.¹²²²

Il n'est pas très clair si le fait que certains prêtres se soient « refusés à chanter messe » désigne ici quelque chose d'assimilable à une grève (cas de figure que nous évoquerons plus loin) ou s'il s'agit simplement d'une revendication véhémement de la part de ceux-ci. Quoiqu'il en soit, la formulation est forte, et la fabrique accorde une augmentation sans trop barguigner. Il se pouvait cependant que, pour assurer un service de qualité, les fabriques se décident à payer au-dessus du prix du marché. C'est vraisemblablement ce qui s'était produit à St-Germain-le-Vieux en 1612. Les prêtres célébrant les messes du matin s'étant plaints d'être mal payés, on les avait augmentés à 8 s.t. (donc dix ans avant l'heure) « *veü la sujection qu'il y a de se trouver en l'église précisément ausdictes heures en quelque temps que ce soit, et à fin que l'on puisse choisir les hommes les plus capables* »¹²²³. Effectivement, certaines messes étaient fondées très tôt dans la journée, et il était à craindre qu'un salaire trop peu motivant ne finisse par susciter de l'absentéisme.

Toujours est-il qu'en 1631, à St-Germain-le-Vieux, on ne trouve pas de prêtre pour dire les messes de fondation parce qu'elles sont trop mal payées, et les prêtres habitués qui disent les messes quotidiennes (non pas celles de fondation, mais les messes publiques de la paroisse qui sont célébrées chaque jour) se plaignent de ne recevoir que 8 s.t. au lieu de 10 s.t. comme c'est le cas dans les autres paroisses de Paris. On augmente donc tout le monde à 10 s.t.¹²²⁴ À cette date-là, le salaire ouvrier journalier se situe vraisemblablement de nouveau entre 10 et 12 s.t. Cela témoigne d'une amélioration relative des salaires des prêtres par rapport aux années 1580, où comme on l'a vu plus haut le prix de la messe n'était environ que la moitié du salaire ouvrier journalier. D'autant que l'année suivante, le salaire des messes de fondation est lui aussi augmenté de 8 s.t. à 10 s.t., comme pour les messes quotidiennes¹²²⁵. Cependant, bien que le prix de la messe augmente continûment au moins jusqu'aux années 1650, il est difficile de le comparer à un pouvoir d'achat réel (du fait du caractère erratique du

¹²²² LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 185 7 mars 1621

¹²²³ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 3, 23 décembre 1612

¹²²⁴ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 26-27, 30 novembre 1631

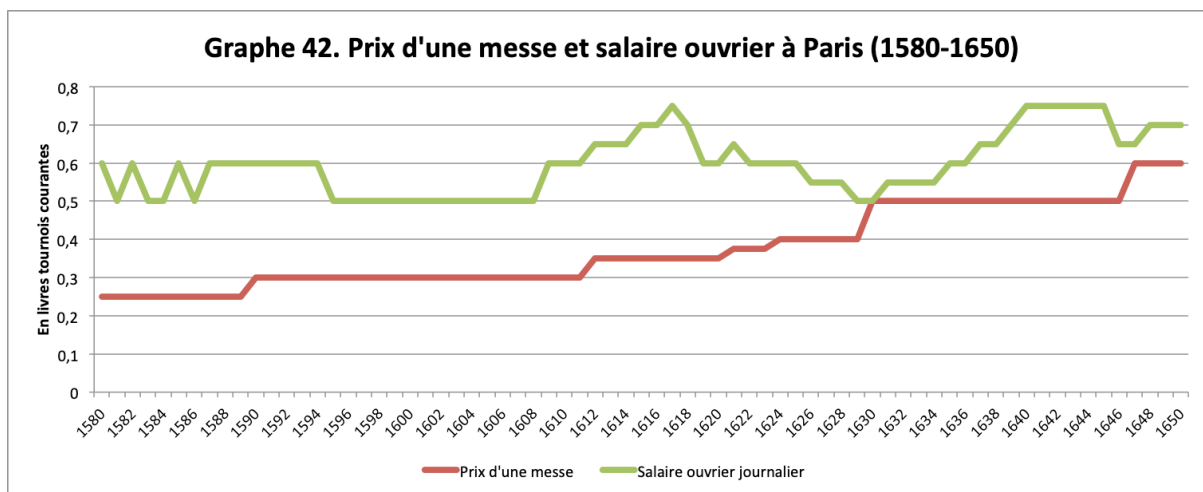
¹²²⁵ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 29, 7 septembre 1632

cours du blé) donc d'en conclure si cette augmentation débouche sur une véritable amélioration de la condition des prêtres. Tout au plus remarque-t-on qu'il ne décroche pas trop du probable « salaire minimum »¹²²⁶ que constituait celui des manœuvres parisiens. Ainsi, en 1647 aux Sts-Innocents, on ne trouve plus de prêtres pour chanter les grand-messes de fondation ni les messes de St-Roch, parce qu'elles sont trop mal payées. On relève le tarif de 10 s.t. à 12 s.t. la messe – le prix du marché avait donc visiblement stagné durant une quinzaine d'années. On fait aussi bâtir quatre chambres « sur la voûte de l'église » pour les prêtres, afin de compenser un salaire potentiellement peu élevé par des avantages en nature¹²²⁷. Mais dans le même temps, ce prix de 12 s.t. avait de nouveau été légèrement dépassé par le salaire ouvrier, qui devait s'établir en 1647 entre 13 et 14 s.t. par jour. Il se peut donc que le relèvement progressif du prix de la messe n'ait fait que courir après l'inflation de la première moitié du XVII^e siècle.

J'ai tenté, dans le graphe 42 ci-dessous, de synthétiser le prix d'une messe à Paris entre 1580 et 1650 et de le comparer au salaire ouvrier journalier, afin de donner une idée de ce que rapportait à un prêtre le fait de dire une messe par jour. J'ai construit la courbe du prix de la messe en me basant sur les augmentations successives du « prix de marché » constatées dans les diverses archives paroissiales précitées et en interpolant une évolution progressive entre chacune de ces dates lorsque rien n'indique que le prix avait complètement stagné.

¹²²⁶ Par « salaire minimum », notion de toute manière très problématique pour l'époque moderne, il ne faut pas entendre « minimum vital », car comme le rappelle Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 480, on rencontre sur les chantiers toute une population précaire qui touche la moitié du salaire des manœuvres. Notre objectif, néanmoins, est de donner une idée de ce qui peut ressembler davantage au « SMIC » de l'époque moderne, sachant que de nos jours, le SMIC n'est pas le salaire réel le plus bas (il y a le temps partiel, les salaires du secteur informel, etc.)

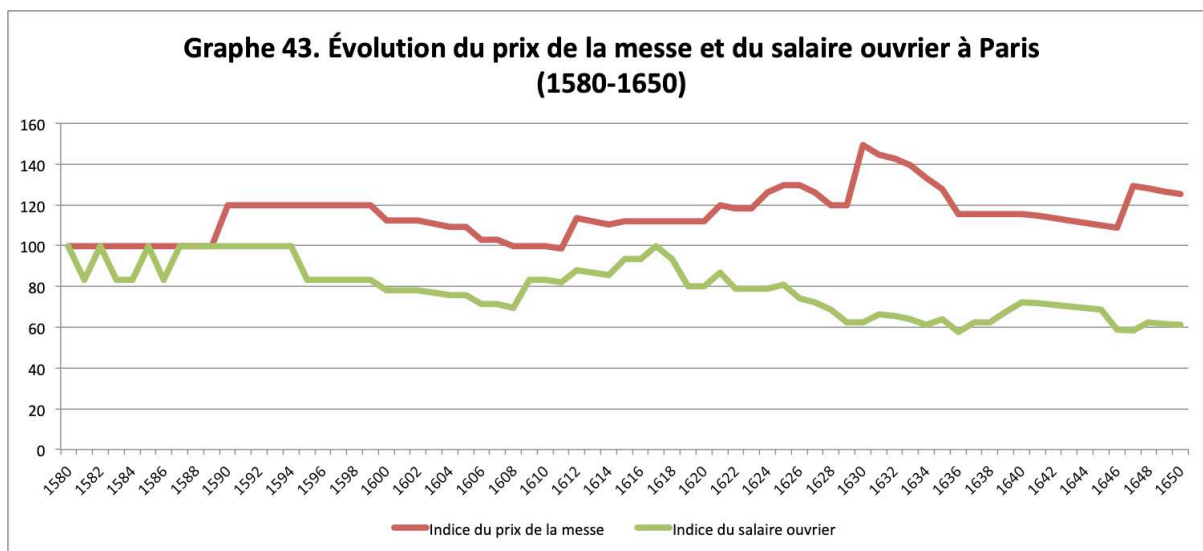
¹²²⁷ LL758, Sts-Innocents, f. 101-102, 6 décembre 1647



Si en 1580, une messe vaut environ la moitié d'une journée de travail ouvrier, l'écart se resserre progressivement, du fait de l'augmentation progressive du prix de la messe et de la stagnation du salaire ouvrier. En 1630, les deux valeurs coïncident même à 0,5 l.t., mais cela est essentiellement dû au fait que le salaire ouvrier atteint un creux cette année-là. En 1650, la messe (0,6 l.t.) vaut néanmoins près d'une journée de travail ouvrier (0,7 l.t.) ce qui indique que les revendications salariales des prêtres ont permis d'améliorer relativement leur condition économique. Il devait être possible pour un prêtre de vivre décemment en ayant chaque jour (il est d'ailleurs fort probable que l'année de travail d'un prêtre ne se limitait pas, comme celle d'un ouvrier, à 270 jours ouvrés) une messe d'1 heure ou 1 heure 30 à dire, plus une ou deux activités complémentaires – surtout s'il n'avait pas d'enfant à charge.

Il ne s'agit néanmoins que d'une appréciation relative au salaire ouvrier, dont l'« extraordinaire rigidité » a été soulignée par Micheline Baulant, avec de frappantes stagnations pour les années 1580-1610 et 1656-1715¹²²⁸. Afin de tenir compte de la dévaluation de la livre tournois, j'ai donc construit le graphe 43 ci-dessous, qui retrace l'évolution indicielle du prix de la messe et du salaire ouvrier déflatés en livres tournois de 1580. Lorsque cela était possible, j'ai retenu comme valeur-or de la livre tournois la valeur correspondant au « prix volontaire » de l'écu – tiré des archives de St-Jacques-de-la-Boucherie – afin de me baser sur un prix de marché plus réaliste que la valeur officielle établie par la monarchie (qui ne fait que suivre, en réalité, le prix de marché ; je reviens plus en détail sur cette question dans la sous-partie suivante.) En prix de marché, la valeur-or de la livre tournois passe ainsi de l'indice 100 à l'indice 52 entre 1580 et 1650.

¹²²⁸ Micheline BAULANT, *art. cit.*, p. 477



Sous cette forme, la dégradation du salaire ouvrier par rapport à l'or apparaît nettement : il chute à l'indice 60 en 1650. J'ai renoncé à comparer le salaire ouvrier et le prix de la messe au prix du blé (classiquement donné comme le prix du setier de froment aux Halles de Paris), le cours de celui-ci me paraissant trop erratique pour apporter des informations précises (voir sous-partie précédente.) Toujours est-il que, abstraction faite de la valeur « réelle » (c'est-à-dire en pouvoir d'achat, difficile à définir pour l'époque moderne) de la monnaie, les dépréciations et dévaluations continues de celles-ci rognent le salaire ouvrier du point de vue de sa valeur en or. Le prix de la messe, lui, augmente globalement au cours de la période, s'établissant à l'indice 120 environ en 1650. Il semble en fait progresser par à-coups, afin de suivre l' « *enchérissement de toutes choses* » traduisant la dépréciation et la dévaluation de la monnaie. Les revendications salariales des prêtres parisiens ont donc permis au prix de la messe de résister efficacement à la dépréciation monétaire – même s'il est difficile de conclure sur l'inflation, compte tenu de la rapidité avec laquelle augmente le prix du blé en temps de crise.

Grèves de messe

Les questions salariales peuvent amener les prêtres à mener de véritables grèves. Il arrive que, en raison de la faiblesse budgétaire des fabriques ou de leur désorganisation, ils ne soient pas payés, auquel cas nous avons des exemples de cessation de travail, par exemple à St-Germain-le-Vieux en 1652 :

Il est nécessaire de pourvoir à faire dorénavant quelque rétribution pour la messe qui se doit dire le lendemain du jour St Roch, laquelle néanmoins ne se célèbre point faute que l'on ne donne rien aux gens d'église...¹²²⁹

Cette situation n'est pas spécifique à Paris. Les horistes lillois, lorsque les rentes ne rentrent plus, cessent également le travail, notamment en 1648-1649¹²³⁰. Des cas plus limite ont également pu exister au moment de la « réaction féodale » du XVIII^e siècle, mais entrent moins clairement dans notre catégorisation¹²³¹.

En 1653, les prêtres de St-Germain-le-Vieux poussent leur avantage et refusent de venir à la procession de St-Marc et des Rogations s'ils ne sont pas augmentés de 5 s.t.¹²³² Nous nous trouvons, avec ce second cas, dans la situation d'une grève classique. Cette situation non plus ne constituait pas une exception parisienne. Le cas de grève de prêtres le plus connu a lieu à Naples en 1711¹²³³. En août 1711, les prêtres napolitains font grève d'enterrements après qu'un procès entre l'archi-confraternité (laïque) de SS. Francesco e Matteo et l'église de S. Giovanni maggiore a été porté par l'avocat de la première auprès de la Congrégation des évêques et des réguliers à Rome en accusant les *fratanzari* de S. Giovanni maggiore, qui touchaient des redevances de la part de l'archi-confraternité sur les enterrements, de simonie. Le 12 juin 1711, la Congrégation décréta que, provisoirement, la confraternité de SS. Francesco e Matteo réaliserait les enterrements avec un curé et 4 *fratanzari* pour 2 grana chacun. Le peuple exulta et se mit à insulter les prêtres dans la rue, qui en retour firent grève. Les familles en furent réduites à laisser les corps sur les seuils des églises ou à en enfoncer les portes¹²³⁴. L'élú du Peuple Giuseppe De Angelis, duc de S. Donato, assembla les *delegati della Piazza* et fit voter l'extension de la mesure à toute la ville. L'archevêque Pignatelli, prenant la défense de ses prêtres, implora Rome de révoquer le décret en faisant valoir que celui-ci, « retirant à ce clergé séculier plus de soixante mille

¹²²⁹ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 94, 3 juin 1652

¹²³⁰ Alain LOTTIN, *op. cit.*, p. 94, n. 105

¹²³¹ Alain MOLINIER, « En Languedoc : le curé au village (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Études héraultaises*, 3, 1980, p. 62, évoque par exemple le cas d'un curé qui fait la grève de la messe durant deux ans afin de forcer les villageois à acquitter de nouveau un impôt tombé en désuétude.

¹²³² LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 102, 17 juin 1653

¹²³³ Fausto NICOLINI, « Uno sciopero di preti », *Bolletino dell'Archivio storico del Banco di Napoli*, 9-12, 1957, pp. 755-758

¹²³⁴ Diego CARNEVALE, *op. cit.*, pp. 178-185

ducats annuels, enlève leur subsistance à certaines antiques œuvres de piété et à de nombreux prêtres, qui ont fondé leur ordination sur l'espérance de ce revenu. »¹²³⁵

À une échelle plus réduite, le curé et les prêtres de Ste-Opportune avaient recouru à la même tactique pour obtenir des augmentations de salaire. Ainsi, à la fin de l'année 1629, le curé avait fait grève de l'élection des marguilliers, ce qui avait empêché d'y procéder, afin d'obtenir des paroissiens qu'ils lui paient ses fameux 10 s.t. pour chaque messe qu'il disait quotidiennement, au lieu de 8 s.t. à ce moment-là. Il ne s'estimait vraisemblablement plus satisfait de la compensation que les marguilliers lui avaient proposée en 1613, et dont nous avons parlé plus haut. Ne voulant vraisemblablement pas risquer d'élire les nouveaux marguilliers en l'absence du curé, la fabrique avait consenti à l'augmentation¹²³⁶. Inspirés par cette manière de faire, les prêtres de la paroisse firent eux aussi grève d'obit pour être payés 10 s.t. La fabrique céda de nouveau sous la pression et accorda l'augmentation¹²³⁷. Cette pratique des grèves de messes (ou autres) pour obtenir des revalorisations salariales indique clairement que les prêtres habitués, et dans certains cas, comme celui de Ste-Opportune, même le curé, fonctionnaient comme des salariés de la fabrique.

Des salaires (revenus) « solidaires »

Cependant, dire cela ne revient pas à affirmer que les différents acteurs du système paroissial étaient animés par la seule perspective du profit. On avait la notion d'un certain « salaire solidaire », qui rémunérait moins la valeur d'échange d'un service qu'il n'était censé permettre aux prêtres de vivre décemment. Si donc, comme on l'a vu, les prêtres demandaient des augmentations salariales, voire décidaient de faire grève, parce qu'ils avaient été informés que le prix que les fabriques leur payaient pour la messe n'était pas au niveau de ce qui se faisait ailleurs à Paris, et que cela attestait l'existence d'un marché, on était néanmoins capable, surtout du côté de la fabrique, d'avoir des comportements non marchands afin de garantir un niveau de vie minimal aux prêtres.

On en trouve encore une fois plusieurs exemples à Ste-Opportune, qui viennent tempérer ce que l'on a montré des conflits salariaux qui traversaient la relation entre la

¹²³⁵ Cité *in eod.*, p. 185 : « togliendo a questo Clero secolare più di sessantamila ducati annui leva la sussistenza ad alcune antiche opere di pietà et a molti sacerdoti, che fondarono la loro ordinazione sopra tale provento. »

¹²³⁶ LL875, Ste-Opportune, f. 166, 26 décembre 1629

¹²³⁷ LL875, Ste-Opportune, f. 167, 24 février 1630

fabrique et ses prêtres. En 1589, on décide ainsi de donner au vicaire « *par aulmosne* » 1 écu par mois plus 1 écu 6 s. jusqu'à Pâques. Il recevra aussi 6 s. pour la messe de 6 heures qu'il dit, « *tant et aussi longtemps qu'il plaira ausdicts marguilliers et parroissiens et que la nécessité le requérera, et sans tirer à conséquence* »¹²³⁸ en un temps où le curé lui-même, on l'a vu, ne percevait que 5 s. pour ses messes. Néanmoins, il ne s'agissait pas d'une réelle augmentation salariale, puisqu'elle dépendait du bon vouloir des marguilliers et paroissiens. Une telle mesure était dictée par la « nécessité », c'est-à-dire probablement l'augmentation des prix du blé en raison du rapprochement des opérations militaires. Parmi les démêlés que l'on avait avec le curé, on trouvait également le moyen de faire certains gestes pour lui garantir un niveau de vie décent. En 1596, le marguillier nouvellement élu propose par exemple d'augmenter le « *paiement* » des prédications réalisées par le curé – c'était lui, visiblement, qui prêchait, la fabrique n'ayant peut-être pas les moyens d'embaucher des réguliers spécialisés – parce qu'il y en a peu au cours de l'année et que le revenu du curé est déjà faible. L'assemblée décide alors de verser 30 s.t. au curé pour chaque prédication¹²³⁹. Ou encore, en 1604, lorsque le curé remontre que son vicaire n'a que cinq messes par semaine et « *qu'il ne peut faire le service qu'il doit qu'il n'ayt toutes ses messes la sepmaine, n'ayant d'ailleurs autre chose pour son entretènement en ceste église* », la fabrique décide de lui accorder deux messes supplémentaires par semaine, et qu'il « *sera payé de son assistance ordinaire comme les autres gens d'église qui assistent au service* ». Donc on était prêt à fournir du travail supplémentaire aux prêtres afin d'augmenter leurs revenus. Cela dit, il était possible que dans ce cas précis on se sente légèrement redevable au vicaire, car la délibération indique qu'on décide aussi de lui payer les messes qu'il a chantées depuis qu'il est habitué dans la paroisse, ce qui signifie qu'il devait y avoir de gros retards de paiement...¹²⁴⁰

De même, à St-Merry en 1591, un prêtre écrit au marguillier pour faire part de la supplication de deux de ses collègues qui se partagent le salaire normal d'un seul, à savoir 3 écus par mois (soit deux sous par jour). Ils demandent à être augmentés à 3 écus par mois chacun, à défaut de quoi ils ne peuvent subvenir à leurs besoins. Le prêtre qui formule la requête pour ses collègues précise les charges particulières qui pèsent sur l'un des deux intéressés :

¹²³⁸ LL875, Ste-Opportune, f. 27, 26 décembre 1589

¹²³⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 44-45, 28 décembre 1596

¹²⁴⁰ LL875, Ste-Opportune, f. 73-74, 26 décembre 1604

Mesme que le supli[a]nt est contrainct fournir à ses despens de chambrette et lumière qui luy convient avoir soir et matin pour évitter aux larsins qui se pouvoit commestre à ladicte église. [...] Et le supli[a]nt priera dieu pour vos bonnes prospéritez et santé et vous ferez bien.

Secourables, les marguilliers accordent l'augmentation à 3 écus par mois pour les deux clercs¹²⁴¹. Autre comportement semblable de la part de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie en 1643, lorsque les six « grands » chapelains demandent une augmentation. On décide, au lieu de leur donner les 80 l.t. prévus cette année, de leur octroyer 150 l.t., « à la charge qu'ils ne pourront rien prétendre des prières extraordinaires et publiques, et ce pour leur donner moyen de vivre plus honnestement. » (Les prières extraordinaires sont probablement liées à la mort de Louis XIII¹²⁴² et au commencement de la Régence d'Anne d'Autriche cette année-là, mais peut-être aussi au fait qu'on est dans une période de « contagion »)¹²⁴³. Dans ce dernier cas, le fait qu'il soit question de vivre « honnestement »¹²⁴⁴ semble témoigner qu'à l'occasion les marguilliers ne se préoccupaient pas seulement des besoins de base de leurs prêtres, mais aussi de leur capacité à vivre conformément à leur rang social.

Un des causes qui pouvait amener les fabriques à faire preuve de solidarité était l'inflation, qui frappait durement les prêtres disposant de peu de revenus. Ce fut par exemple la prise en compte de la montée des prix qui incita les marguilliers de St-Merry à accorder une augmentation de salaire à leurs prêtres en 1581. Cette année-là, les « gens d'esglise disans et célébrans les messes de l'œuvre de ladicte esglise » pour 5 s. font une requête pour être augmentés, « à présent voyant le temps et que toutes choses sont à présent enchérys ». Ils ajoutent, pour amadouer leurs interlocuteurs : « Ce faisant vous ferez bien et ils pryront dieu pour vous. » On trouve également la requête dans une espèce de latin :

Matricularii laici declesie st mederici providant presbyteribus ips(ae?) lesclesie petentibus augmentum subsidii pro celebrare missa(s?). Fabricere dicte declesie actum in capitulo, etc.

¹²⁴¹ LL848, St-Merry, f. 168, 13 octobre 1591

¹²⁴² L'historiographe Balthazar de Riez évoque ainsi les prières du peuple à la mort du roi (cité dans Cédric CORAILLON, « Les deux morts de Louis XIII », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2008/1 (n° 55-1), pp. 50-73.)

¹²⁴³ LL769, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 8, 25 juillet 1643

¹²⁴⁴ Pour une étude récente sur la notion d' « honnêteté » au XVII^e siècle, voir par exemple Andreas GIPPER, « Urbanité et honnêteté: de la traduction d'un idéal culturel chez Guez de Balzac et Perrot d'Ablancourt », *Papers on French seventeenth century literature*, 2011, vol. 38, no 75, pp. 329-345.

(c'est vraisemblablement le greffier qui ne connaît pas le latin, à Paris les prêtres sont normalement compétents.) Les laïques se laissent fléchir :

Ayant esgard à leurs remontrances, cherté du temps et la difficulté qu'il y a de retrouver des prestres pour célébrer les messes fondées en l'esglise monsieur saint médéric à paris, les marguilliers d'icelle sont d'avis affin que pour leur descharge l'intention des fondateurs soit acomplye

d'augmenter les prêtres qui célèbrent entre 5 heures et 11 heures de 5 s. à 7 s.¹²⁴⁵, prix assez nettement supérieur à celui du marché cette année-là. Semblable requête de la part du maître des enfants aux Sts-Innocents en 1626, qui fait valoir que tout augmente et qu'il a besoin d'une augmentation non seulement pour la « *nourriture* » des enfants, mais aussi pour les « *instruire et monstres* ». On lui accorde 60 l.t. de plus par an¹²⁴⁶. Quelques années plus tard, en 1640, on fait également preuve de générosité envers le curé, qui vient expliquer que les temps sont durs pour lui et qu'il a besoin d'une augmentation. On lui accorde 100 l.t. supplémentaires par an, tout en lui demandant de faire la prédication de l'après-dîner tous les premiers dimanches du mois et les fêtes de la Vierge, ainsi que d'assister au salut du Saint-Sacrement qu'on décide de fonder les premiers dimanche du mois¹²⁴⁷. Bien sûr, ces périodes d'inflation sont parfois liées aux guerres civiles, situation dans lesquelles les marguilliers se trouvent disposés à faire preuve de solidarité, comme en 1653, à St-Germain-le-Vieux, durant les guerres de la Fronde. Cette année-là, le curé fait remarquer qu' « *à cause de la guerre et disette des vivres, il est difficile d'avoir des chappiers à cause du peu de gages qu'ils ont* » et recommande une augmentation¹²⁴⁸. On leur donne 30 l.t. Le cleric de l'œuvre, qui remplace un des chapiers, reçoit aussi la rétribution afférente (sans qu'il ait rien demandé, semble-t-il)¹²⁴⁹.

On était également attentif aux prêtres qui se trouvaient dans des situations particulièrement difficiles. À St-Séverin, en 1645, on trouve ainsi l'exemple d'un chapier qui n'est pas encore ordonné prêtre (cette possibilité existait donc) :

¹²⁴⁵ LL848, St-Merry, f. 167-168, 9 février 1581

¹²⁴⁶ LL758, Sts-Innocents, f. 82, 26 décembre 1626

¹²⁴⁷ LL758, Sts-Innocents, f. 92, 16 décembre 1640

¹²⁴⁸ Les destructions apportées par la Fronde des Princes furent importantes dans les campagnes parisiennes, voir Jean JACQUART, « La Fronde des Princes dans la région parisienne et ses conséquences matérielles », *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine* (1954-) 7, no. 4 (1960), pp. 257–90 et Jean-Marc MORICEAU, « Les crises démographiques dans le sud de la région parisienne de 1560 à 1670 », *Annales de Démographie Historique*, 1980, pp. 105–23.

¹²⁴⁹ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 99, 3 janvier 1653

Sur ce que Mr Anthoine Le Moine cy devant elleu pour chappier de ladicte église a rapporté que n'estant encore parvenu à l'ordre de prestrise, il n'a de gaiges par chacun an que quatre vingts six livres, qui est à raison de vingt une livre dix sols par quartier ; que s'il estoit prestre il auroit jusqu'à la somme de deux cens soixante huit livres dix sols tant pour ses gaiges que pour les rétributions des messes qu'il seroit chargé de dire. Et que ne pouvant vivre de sy modique somme, il a supplié Messieurs les marguilliers de luy augmenter ses gaiges jusqu'à ce qu'il puisse parvenir à l'ordre de prestrise.

On lui accorde 36 l.t. par quartier, soit 144 l.t. par an (à peu près la moitié d'un revenu de prêtre habitué) jusqu'à ce qu'il soit ordonné prêtre¹²⁵⁰. C'est d'ailleurs l'un des rares passages où le revenu total des prêtres habitués soit mentionné, gages et honoraires de messes compris : 278,5 l.t. par an, apparemment, en 1645 à St-Séverin. Le salaire ouvrier étant cette année-là de 15 s.t. par jour, il faut comparer cette somme aux 202,5 l.t. que touchait un manœuvre pour une moyenne de 270 jours ouvrés par an. Le revenu d'un prêtre habitué d'une paroisse riche comme St-Séverin excédait donc de plus de 37% le salaire d'un ouvrier parisien. Ce devait être tout à fait suffisant pour vivre, mais on ne peut pas dire qu'ils roulaient sur l'or non plus, et l'on comprend qu'Antoine Le Moine ne soit pas allé loin avec ses 86 l.t.

Système de « santé » et de « retraite » pour les prêtres

Plus encore, les fabriques mettaient parfois en place des embryons de système de « santé » et de « retraite » pour les prêtres qu'elles salariaient, sachant que ceux-ci étaient très vulnérables à la vieillesse¹²⁵¹ et aux accidents de la vie puisqu'ils n'avaient en principe pas d'enfants pour les prendre en charge (même si leur famille pouvait bien entendu jouer ce rôle). Les fabriques pouvaient surtout assurer un revenu aux vieux prêtres en leur garantissant une forme de semi-retraite, où ils jouissaient d'un emploi d'un emploi stable et relativement peu contraignant. C'est ce que l'on voit par exemple aux Sts-Innocents en 1618, où les marguilliers s'intéressent au cas d'un vieux prêtre habitué dans la paroisse depuis vingt ans. On le charge, « soit qu'il réside en ladicte église ou ailleurs pendant et durant sa vye », de la messe basse quotidienne de 8 heures à la chapelle St-Louis à l'intention de Michel de Launay, fondée par les héritiers de celui-ci. À la fin de chaque messe, il doit aller sur la sépulture de

¹²⁵⁰ LL924, St-Séverin, pp. 208-209, 8 décembre 1645

¹²⁵¹ Sur la vieillesse, voir, Jean-Pierre BOIS, « Le vieillard dans la France moderne, XVIIème-XVIIIème siècles. Essai de problématique pour une histoire de la vieillesse », *Histoire, Économie et Société*, vol. 3, no. 1, 1984, pp. 67-94.

l'intéressé dans le cimetière des Innocents dire le *De profundis* et les oraisons spécifiées par le contrat de fondation. Il doit aussi fournir le pain, le vin et deux cierges à chaque messe, le tout en échange 160 l.t. par an payées de 3 mois en 3 mois, un salaire plutôt avantageux pour une seule messe par jour – à une époque où le salaire ouvrier peut être estimé à 182 l.t. Mais on prend cette décision aussi parce qu'aucun prêtre n'a été mieux disant sur les conditions du contrat...¹²⁵² Dans la même paroisse, en 1626, un vieux prêtre malade réussit à se faire augmenter à 20 s.t. par mois (ce qui n'est pas énorme) plus un don gratuit ponctuel de 24 l.t. pour couvrir ses frais de santé¹²⁵³. On ne peut donc bien sûr pas parler d'un système de retraite comparable à ceux de notre époque, mais compte tenu de la taille réduite des structures paroissiales, ce n'était pas tout à fait insignifiant.

La caisse de la fabrique pouvait aussi, à l'occasion, fonctionner comme un fonds de pension. Il n'est pas rare de voir des particuliers de la paroisse prêter ou emprunter de l'argent à la fabrique, sous la forme de ce que nous appellerions aujourd'hui du microcrédit. Cela fonctionnait aussi pour s'assurer un revenu dans ses vieux jours, y compris pour les laïques, comme ce M. Sersenet à St-Séverin en 1631, à qui (et à son héritier qu'il désignera) on constitue une rente viagère de 300 l.t. en échange de 1600 écus, ce qui au cours volontaire de l'écu cette année (environ 4 l.t. l'écu) valait 6400 l.t. – soit une rente au denier 21 environ, ce qui était une condition de prêt avantageuse à cette époque pour la fabrique¹²⁵⁴. Du côté des ecclésiastiques, en 1650, Nicolas Savarry échange 10 000 l.t. à la fabrique contre une rente à vie de 500 l.t. (au denier 20 donc), puis 450 l.t. après sa mort (en faveur d'un neveu ou d'un autre membre de sa famille ?) Visiblement, Nicolas Savarry voulait se constituer une retraite. Les marguilliers emploient les 10 000 l.t. de Savarry à racheter une partie des 12 500 l.t. portées dans la clause de rachat d'une rente de 650 l.t. versée à un certain M. Fromageau. On cherche un autre emprunt pour racheter les 2500 l.t. restantes¹²⁵⁵. Régulièrement, ces ventes de rentes aux paroissiens étaient assorties de fondations de la part de ceux-ci, ce qui fait penser que la paroisse ressemblait parfois à une sorte de guichet socio-spirituel dans le quartier, voire de mont-de-piété dans le cas des plus petites sommes¹²⁵⁶.

La fabrique pouvait aussi faire preuve de solidarité lorsqu'un prêtre tombait malade. À Ste-Opportune en 1596, M. Poisson, un prêtre habitué qui a eu des démêlés avec le curé et

¹²⁵² LL758, Sts-Innocents, f. 71, 25 septembre 1618

¹²⁵³ LL758, Sts-Innocents, f. 82, 26 décembre 1626

¹²⁵⁴ LL924, St-Séverin, pp.118-119, 26 janvier 1631

¹²⁵⁵ LL924, St-Séverin, p. 248, 30 avril 1650

¹²⁵⁶ Sur les monts-de-piété, voir Guillaume PASTUREAU, « Le Mont-de-piété en France : une réponse économique aux problèmes sociaux de son époque (1462-1919) », *Revue d'histoire de la protection sociale*, 2011/1 (N° 4), pp. 25-40.

que la fabrique avait déjà soutenu dans cette occasion, tombe malade. Le marguillier lui a prêté 13 écus soleil. Poisson demande à l'assemblée de fabrique si cela lui sera retenu sur ses gages ou accordé gracieusement. Les paroissiens décident de les lui donner gracieusement à condition qu'il continue encore trois ans dans ses fonctions, sans quoi la somme sera reprise sur ses gages¹²⁵⁷. D'après ce que l'on sait des délibérations précédentes, Poisson était considéré comme un bon prêtre, affectionné au service de la fabrique. Faire preuve de solidarité envers un tel individu était aussi une façon de se l'attacher durablement. À St-Séverin, en 1657, les délibérations évoquent également le cas d'un ancien prêtre habitué qui, chroniquement malade, est soigné par une certaine Mlle Constant. Celle-ci se présente à peu près tous les ans devant l'assemblée de fabrique (c'est la troisième fois en 1657) afin de demander la charité des paroissiens. Cette fois-ci elle en repart avec 42 l.t., la dernière fois c'était 50 l.t.¹²⁵⁸ – à une époque où on peut estimer qu'un ouvrier gagnait environ 18 l.t. par mois toujours d'après les chiffres de Micheline Baulant. Le geste était donc significatif.

Certains mécanismes étaient également conçus pour soutenir les jeunes prêtres. On a vu plus haut le cas d'Antoine Le Moine, qui servait comme chapier sans avoir encore été ordonné. On aidait aussi plus spécialement les prêtres, éventuellement réguliers, qui étudiaient la théologie à l'Université, et qui ne pouvant pas forcément compter sur la richesse de leur famille pour leur entretien, trouvaient parfois l'équivalent de « jobs étudiants » dans les paroisses de la ville. Aux Sts-Innocents, la fondation d'un certain Jehan Boullanger finance, on l'a dit, un sermon tous les dimanches à 8 heures par un docteur ou « bachelier de première licence » qui appartienne à l'un des quatre ordres mendiants, sollicités par roulement, puis une messe basse dans la foulée¹²⁵⁹. Pour les fondateurs laïques, c'était une manière de contribuer à ce qu'il y ait des prêtres bien formés, voire de favoriser certaines structures ecclésiastiques, comme ici les ordres mendiants. La plupart du temps, c'est d'ailleurs moins de la fabrique directement que des fondateurs particuliers – à laquelle la fabrique sert d'intermédiaire pour embaucher un prêtre – que vient l'initiative de ces emplois pour prêtres étudiants. On en trouve de nombreux exemples à St-Séverin. En 1637, comme le prêtre chargé de la messe de 8 heures est démissionnaire, on embauche un étudiant en théologie, qui doit néanmoins se présenter à l'exécuteur testamentaire du fondateur. Apparemment la fondation porte que la messe doit être dite par un étudiant¹²⁶⁰. On entend souvent parler, également, de la messe de 4

¹²⁵⁷ LL875, Ste-Opportune, f. 44-45, 28 décembre 1596

¹²⁵⁸ LL924, St-Séverin, p. 350, 25 novembre 1657

¹²⁵⁹ LL758, Sts-Innocents, f. 158

¹²⁶⁰ LL924, St-Séverin, pp. 160-161, 11 juillet 1637

heures du matin et dont le rythme a l'air impossible à tenir. En 1639, il est encore question d'un prêtre qui démissionne de cet emploi. Apparemment la fondation porte là aussi que ce doit être un étudiant qui la dise¹²⁶¹. Si dans ce dernier cas on sélectionne un prêtre habitué, ce pouvait aussi être les fondateurs eux-mêmes ou leur famille qui sélectionnaient les étudiants bénéficiaires de la fondation. En 1639, un conseiller au Parlement amène un (probablement jeune) prêtre licencié en théologie pour dire une messe fondée par ses parents, ce qui est accepté par les marguilliers¹²⁶².

Certains ecclésiastiques abusaient un peu du statut étudiant, comme Emil Cioran qui à trente ans passés dînait encore dans les foyers pour étudiants. En 1652, le prêtre qui disait la messe réservée depuis huit ans n'est apparemment plus étudiant depuis un certain temps¹²⁶³. Les marguilliers le licencient dans l'autre sens du terme et le remplacent par un autre¹²⁶⁴. Ces emplois n'étaient pas néanmoins des sinécures. En 1653, on change encore une fois de prêtre étudiant pour dire la terrible messe de 4 heures (cela dit, celui qui s'en va a surtout une affaire à régler dans son pays, il n'est donc pas forcément tombé de fatigue). On relève également le salaire afférent de 200 à 240 l.t. par an, parce que le célébrant n'étant pas hébergé dans l'église, il faut compter le loyer d'une chambre, et personne ne veut célébrer cette messe pour seulement 200 l.t. (On peut estimer le salaire ouvrier à 240-250 l.t. par an dans ces années-là). Or il faut que le célébrant puisse louer une chambre près de l'église afin de pouvoir « *se trouver plus facilement à l'église pour satisfaire à la dévotion du publicq qui vient ouyr ladite messe* »¹²⁶⁵, qui devait donc recevoir un minimum de fréquentation, comme on l'a dit en première partie.

L'assiduité du clergé

Les laïques étaient souvent plus soucieux de l'assiduité des clercs au service liturgique que ceux-ci ne l'étaient envers eux-mêmes. C'était une question de piété certainement, mais aussi d'exiger que les ecclésiastiques s'acquittent bien de leurs obligations contractuelles.

¹²⁶¹ LL924, St-Séverin, p. 175, 11 février 1639

¹²⁶² LL924, St-Séverin, p. 179, 27 mai 1639

¹²⁶³ Henri de Gondi alerte, dans ses statuts diocésains, sur les « vagabonds et oisifs [qui] se sont introduits en l'université, sans y vaquer aucunement, et y demeurent de longues années... » (*Actes de l'Église de Paris...*, op. cit., p. 150.)

¹²⁶⁴ LL924, St-Séverin, p. 262-263, 16 janvier 1652

¹²⁶⁵ LL924, St-Séverin, p. 289-290, 1^{er} septembre 1653

En cas de manque d'assiduité, on ne parvenait pas nécessairement à une situation de conflit, car les paroissiens comprenaient que, lorsque le salaire des prêtres était insuffisant, ceux-ci n'étaient pas incités à faire preuve de zèle. D'autant que, si les obligations des ecclésiastiques étaient assez étendues (comme à Ste-Croix-en-la-Cité, où en 1609 on a besoin de rappeler que les clercs sont requis par le règlement de la paroisse d'assister à tous les services qui se disent dans l'église¹²⁶⁶), ils se pouvait facilement qu'ils finissent par faire l'impasse sur une partie d'entre elles. Il arrivait également que les prêtres, qui visiblement s'ennuyaient¹²⁶⁷, soient tentés de s'éclipser avant la fin des célébrations. À Ste-Croix-en-la-Cité, en 1631, c'est un marguillier qui se charge directement de les surveiller :

Doresnavant Messieurs les hommes d'esglize ne ce serviroient plus des haubes de ladicte esglize que lors qu'ilz seront à l'hostel pour cellébrer la sainte Messe et aussy tost cellébrée prendront leur surplys et assisteront au divin service tant jours ouvriers que feste et dimanches. Et principalement auront soin de demeurer en leur lieu et place deppuis le commencement de la Messe jusques à la fin et mesme le diacre et soubzdiacre seront sujets d'assister les Chappiers quand ilz auront fait à l'haustel ce qu'ilz y doibvent faire et sera ledict Marguillier en charge sujet d'y tenir la main pour y apporter ordre.¹²⁶⁸

Évidemment, il ne s'agit pas de plaindre les prêtres, qui à tout prendre étaient quand même bien mieux lotis que les nombreux travailleurs de force qui existaient à l'époque moderne. Mais on sait bien que, dans la réalité, le manque d'assiduité n'est pas nécessairement proportionnel à la pénibilité du travail, et les marguilliers étaient en général des gens réalistes, pour qui la priorité était que tous les actes religieux prévus soient bien réalisés. Pour cela, ils étaient prêts à payer davantage. Un certain nombre d'augmentations de salaire ou de gratifications ponctuelles s'accompagnent ainsi d'exhortations afin que le célébrant devienne plus assidu – ce qui laisse entendre qu'il ne l'était pas tout à fait jusque-là.

C'est ce qu'on constate, sans surprise, à Ste-Opportune, où les problèmes de rémunération étaient constants. En 1590, les paroissiens décident par exemple de verser à un prêtre qui se plaint de sa pauvreté « *tant pour aulmosne que pour l'assistance qu'il sera tenu faire ainsi qu'il aura accoustumé, asscavoir aux vespres qui se disent à la parroisse et à la chapelle de nostre dame* » un mois écu soleil par mois – à une époque où l'on peut évaluer le

¹²⁶⁶ LL700, Ste-Croix-en-la-Cité, f. 5-6, 2 août 1609

¹²⁶⁷ On a déjà évoqué, en introduction, les (en leur temps célèbres) *Traités sur la prière publique* (1713) de Jacques-Joseph Duguet, qui consistent en des conseils prodigués à un prêtre ou chanoine pieux qui confesse pourtant s'ennuyer terriblement pendant les offices.

¹²⁶⁸ LL700, Ste-Croix-en-la-Cité, f. 36, 27 août 1631

salaires mensuels d'un ouvrier à environ 13 livres¹²⁶⁹, cela représente un peu moins du quart. Mais s'il est « *desfaillant à ladite assistance, luy sera desduict au prorata* » le mois suivant¹²⁷⁰. Le même cas de figure se présente de nouveau en 1610 : le vicaire a « *supplié* [les marguilliers] *de luy donner quelque chose pour le service qu'il faict à la paroisse* ». On décide, « *pour luy donner courage d'officier de mieulx en mieulx* » de lui octroyer une « gratification » de 30 s.t. par mois (le salaire ouvrier mensuel était toujours d'environ 13 l.t.) C'est donc que sa manière d'officier était perfectible, et qu'il avait besoin d'être « encouragé »... Les marguilliers précisent d'ailleurs que ce n'est pas en sa qualité de vicaire qu'on lui octroie cette gratification, mais en tant que simple prêtre habitué – on peut voir ici une manière de se distancier du curé qui l'a désigné comme vicaire sans consulter les paroissiens¹²⁷¹. Trois ans plus tard, le vicaire réclame encore de l'argent « *à cause du service qu'il faict à l'église* ». On décide de lui donner encore de nouveau une augmentation de 30 sous par mois « *pour luy donner subiect de se rendre assidu au service de la paroisse* ». Il ne s'agissait vraisemblablement pas d'un ecclésiastique de compétition. À un prêtre qui a lui aussi demandé « *augmentation de ses messes* », la même assemblée accorde également 12 l.t. supplémentaires par an, c'est-à-dire 20 sous par mois « *afin qu'il se rende plus assidu au service de la paroisse* »¹²⁷². Là encore, on n'avait visiblement pas affaire à quelqu'un de très motivé, et de guerre lasse les paroissiens semblent s'être résolus à verser des augmentations incitatives.

Cette manière de faire était loin de n'avoir cours que dans la paroisse relativement sinistrée de Ste-Opportune. À St-Germain-le-Vieux, on décide en 1645 que « *pour obliger lesdits sieurs chappiers à faire plus ponctuellement le service, leur sera païé cent cinquante livres tournois de gages par an, qui est quinze livres d'augmentation.* »¹²⁷³ C'était une somme plus élevée qu'un treizième mois. Mais il est vrai que le revenu fixe d'un chapier de St-Germain-le-Vieux restait inférieur à un salaire de manœuvre parisien, qui touchait à ce moment-là autour de 202 l.t. à l'année. Il faut imaginer que les commissions casuelles sur les mariages et enterrements devaient permettre de combler et même dépasser la différence. Même dans une paroisse riche comme St-Séverin, les marguilliers furent obligés de recourir à des augmentations de salaires incitatives. En 1654, les chapiers de l'église demandent à être augmentés, « *veu la cherté des vivres et que les gages et rétributions pour les messes qui se*

¹²⁶⁹ D'après le salaire journalier répertorié par Micheline BAULANT, *loc. cit.*

¹²⁷⁰ LL875, Ste-Opportune, f. 28-29, 24 janvier 1590

¹²⁷¹ LL875, Ste-Opportune, f. 96, 16 mai 1610

¹²⁷² LL875, Ste-Opportune, f. 102-103, 6 janvier 1613

¹²⁷³ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 63, 8 janvier 1645

célèbrent ne sufizent pas pour leur subvenir ». On leur octroie 21 l.t. supplémentaires par an (une augmentation semblable aux 15 l.t. de St-Germain-le-Vieux, car le salaire ouvrier journalier était entretemps passé de 15 à 20 s.t.), et on précise « *qu'il en seroit fait mention à l'advenir sur des bordereaux nouveaux et qu'ils rendront plus grande assiduité et dévotion à l'église...* »¹²⁷⁴. Dans ces deux cas, notons qu'il est question des chapiers, donc supposément des « meilleurs » prêtres habitués de la paroisse. Même parmi les prêtres qui étaient censés être de première qualité, et même dans une paroisse financièrement solide comme St-Séverin, des problèmes d'assiduité et des signes de négligence pouvaient s'exprimer.

Mais il semble que, dans les petites paroisses, le manque d'assiduité pouvait aussi être dû au moins autant à la désorganisation générale des offices qu'à la négligence individuelle des desservants. À Ste-Opportune, il apparaît en 1610 que le fonctionnement de l'église est dans un tel désordre que l'assemblée de paroisse a besoin de faire un règlement. On décide ainsi que « *les obitz [...] seront scellébré au jour de leur fondation sans remise* » à moins qu'il y ait une fête qui l'empêche, auquel cas le cleric de l'œuvre avertira le curé le dimanche précédent et on les célébrera la semaine suivante « *sans remise* ». Cela laisse penser que, jusqu'à présent, on ne devait pas être très sourcilieux sur la date précise des obits, ni même sur leur célébration tout court... On régleme aussi la messe de 6 heures : les marguilliers y commettront un ecclésiastique qui ne pourra pas la sous-traiter lui-même à quelqu'un d'autre sans le consentement des marguilliers¹²⁷⁵. Visiblement, 6 heures, c'était beaucoup trop tôt pour la plupart des gens, prêtres compris, et ceux-ci se faisaient remplacer, par des gens potentiellement peu fiables de surcroît. On peut même imaginer que certains prêtres parvenaient, grâce à ce système, à s'assurer les revenus de plusieurs messes concomitantes en les déléguant... Même si le système de l'habitation devait limiter ce risque en attachant chaque prêtre à une paroisse précise, on a parfois une telle impression de désordre à la lecture des sources que la chose ne paraît pas rigoureusement impossible.

Davantage qu'un climat diffus de négligence auquel on faisait plus ou moins directement allusion, comme dans les cas que nous venons de citer, certaines affaires traitées par les marguilliers portaient directement sur la question de l'absentéisme et des manquements à leurs obligations contractuelles de la part des ecclésiastiques. Les paroissiens recouraient alors plus clairement à une logique de sanction. À St-Merry, au début du XVII^e siècle, les chanoines risquaient semble-t-il des retenues collectives de salaire concernant deux obits auxquels l'assiduité était défailante : ils devaient 5 s.t. « *pour la moictié des défailans*

¹²⁷⁴ LL924, St-Séverin, p. 314, 1654 (s.d.)

¹²⁷⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 97-98, 28 novembre 1610

qui ne se tiennent à la sélébration desdictz deux obbiz. »¹²⁷⁶ Les marguilliers de Ste-Opportune ne se contentaient pas non plus d'accorder des hausses de salaire accompagnées de remontrances aux ecclésiastiques négligents. En 1626, ils renvoyèrent purement et simplement le prêtre qui était chargé de la messe quotidienne et de la messe basse du dimanche : « *les marguilliers n'entendoient plus qu'il assiste audit service de la paroisse, ni qu'il célèbre ladite messe, et qu'il ayt à se pourvoir ailleurs si bon luy semble* ». L'intéressé tenta bien de résister. Mais, consultée sur ce point, l'assemblée de fabrique confirme le congé qui lui a été donné. Le problème vient visiblement du fait qu'il est chanoine de l'église – dont le chapitre était particulièrement rebelle – et que les marguilliers « *ne peuvent pas attendre de luy l'assiduité et l'obéissance qui leur est deue en ladite qualité.* » On est prêt à soutenir un procès¹²⁷⁷. Apparemment (le déchiffrement du passage est difficile), il y a aussi des problèmes pour « *faire obeyr Monsieur le Curé aux heures du service* », ce qui était vraisemblablement une situation assez classique, notamment à la campagne¹²⁷⁸. Les laïques se reconnaissent donc le droit de renvoyer des prêtres qui ne leur obéissent pas et ne remplissent pas leurs obligations contractuelles. Idem à St-Séverin en 1646, une paroisse plus grande et censément mieux organisée, où la fabrique renvoie le sous-clerc pour négligence et donne sa charge à un autre prêtre de la paroisse¹²⁷⁹. En revanche, quand c'était l'aspect sacramentel davantage que la célébration elle-même qui était en jeu, la fabrique était vraisemblablement tenue de passer par le curé pour renvoyer un prêtre, bien qu'elle puisse avoir l'initiative de la démarche. C'est ce qui se produit en 1654, lorsque d'anciens marguilliers se plaignent que le prêtre qui est chargé d'administrer la communion n'est pas assidu. On en avertit en effet le curé, qui le remplace¹²⁸⁰.

Les jetons de présence

Pour s'assurer de l'assiduité effective des ecclésiastiques à la célébration des divers services de fondation pour lesquels ils étaient rémunérés, on s'était assez tôt avisé d'un

¹²⁷⁶ LL848 St-Merry, f. xxv, début XVII^e siècle (1606 ?)

¹²⁷⁷ LL875, Ste-Opportune, f.141-142, 1^{er} février 1626

¹²⁷⁸ Jeanne FERTÉ, *op. cit.*, p. 270

¹²⁷⁹ LL924, St-Séverin, p. 215-216, 26 mars 1646

¹²⁸⁰ LL924, St-Séverin, p. 301-302, 22 février 1654

système des plus pragmatique : on leur distribuait des jetons (ou « méreaux ») au cours ou à la fin de l'office, qu'ils produisaient ensuite devant le trésorier afin d'être payés au prorata¹²⁸¹. On a trace que cette pratique avait déjà cours à St-Jacques-de-la-Boucherie à la fin du Moyen Âge. En effet, elle est mentionnée dans un passage datant de la fin du XIV^e ou du début du XV^e siècle. Les heures canoniales, à savoir prime, tierce et nonne, avec présence des quatre chapelains et de deux clercs, avaient été fondées par deux laïques déjà défunts en ce temps, « *feux maistre Jehan Fortier et Katherine de Brannais jadiz sa femme* ». Or il est déjà fait mention d'un système de jetons pour les clercs¹²⁸². À la même époque, les comptes des curés de Göttingen mentionnent également ces jetons de présence¹²⁸³. À St-Séverin, cette procédure était complétée par l'obligation, pour les prêtres qui allaient célébrer des messes de fondation, de sonner une cloche afin de signaler leur présentéisme, sous peine d'être remplacés :

Et ad ce que lesdictes messes soyent dictes et célébrées ainsi et aux heures que dessus, les gens d'église qui sont et seront cy après chargez de les dire seront tenuz auparavant célébrer lesdictes messes de venir sonner la cloche qui est joignant l'œuvre destinée de tout temps pour lesdictes messes et advertir l'un de messieurs les marguilliers s'il est à l'œuvre, ou le clerc d'icelle au revestiaire, qu'il va chanter pour ladicte œuvre. Et à faulte de ce faire, lesdictz sieurs marguilliers pourvoyront de faire dire lesdictes messes par aultres gens d'église, ce que leur a esté signifié à présente résolution sur ce faicte le dimenche xxixesme jour d'octobre 1589.

Un règlement du 9 octobre 1591 modifie d'ailleurs légèrement cette prescription, il est vrai peu charitable pour les tympanes des gens qui restaient une partie de la journée dans l'église, en décidant que toutes les messes basses seront dites à la chapelle du St-Esprit et « *qu'elles seront timbrées aux petites cloches* »¹²⁸⁴. En parallèle de la sonnerie, les jetons de présence étaient bien en place dans cette paroisse, comme l'atteste le règlement général de la fin du XVI^e siècle. En effet, les prêtres qui célébreront les petites messes basses « *selon les réglemens d'aultrefois* » doivent auparavant en avertir le clerc de l'œuvre qui les informera de l'intention pour laquelle ils doivent célébrer, et ayant fini leur messe, ils recevront des

¹²⁸¹ Des jetons ou méreaux existaient également chez les huguenots, mais ils servaient plutôt à démontrer que l'on avait été jugé en état de communier, voir E. DELORME, « Le méreau dans les Églises réformées de France », *Bulletin Historique et Littéraire (Société de l'Histoire Du Protestantisme Français)*, vol. 37, no. 4, 1888, pp. 204–13

¹²⁸² LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 9, (fin XIV^e-début XV^e siècles)

¹²⁸³ Voir le cas de Johann Hovet mentionné par Helge STEENWEG, *Göttingen um 1400. Sozialstruktur und Sozialtopographie einer mittelalterlichen Stadt*, Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen, 33), 1994.

¹²⁸⁴ LL924, St-Séverin, p. 7, 29 octobre 1589

« mailles marquées de la marque du marguillier qui sera en charge de recepte et despence. Rapportant lesquelles mailles à la fin de chacun mois ou quand ilz auront chanté, ilz seront satisfaitz de leur sallaire. »¹²⁸⁵

Loin de disparaître au XVII^e siècle, comme on pourrait le présumer, ce système fut renouvelé pour lutter contre des comportements absentéistes inentamés par l'âge classique. À Ste-Opportune (cela ne nous surprend plus) en 1620, « afin que les gens d'église se rendent plus assidus au service », on met en place un système où le clerc de l'œuvre leur donne une espèce de jeton à chaque fois qu'ils se rendent à un salut, qui leur est ensuite échangé contre 12 deniers¹²⁸⁶. À St-Jacques-de-la-Boucherie, où ce dispositif, précoce, était peut-être tombé en désuétude entretemps, il fut remis en vigueur en 1643 : l'assemblée décide « pour obliger les six grands Chappelains à rendre l'assistance qu'ils doibvent au service divin, que doresnavant leur seront donnés des méreaux », c'est-à-dire des jetons¹²⁸⁷. Ce ne devait pas être suffisant, car trois ans plus tard on précise la manière dont ces « méreaux » conditionneront la rémunération des ecclésiastiques. La chose semblait nécessaire car on constatait plus que jamais un fort absentéisme « aux obits, saluts et messes haultes de fondation, dont il y a plaincte rendues ausdits sieurs Marguilliers tant par les fondateurs vivans que les héritiers des décédez. » On renouvelle la mesure de donner un jeton (« méreau ») de cuivre frappé du chiffre de l'église¹²⁸⁸ à chacun des assistants, et on stipule qu'à la fin de la semaine, ceux-ci ne seront pas payés pour les services dont ils ne pourront pas produire le jeton correspondant :

Lequel méreau sera baillé aux assistans : - pour les messes haultes et pour l'obit : à la troisième messe auparavant l'épistre, ayant par eulx assisté aux deux premières messes et aux vigilles de la veille et non autrement ; - et pour le salut : avant la fin du premier pseume.

Toutes circonstances qui visaient à ce que les célébrants ne puissent pas tricher, mais qui devaient introduire dans le cours des célébrations un moment un peu étrange où les prêtres s'interrompaient pour récupérer leur jeton de présence. Il était également prévu qu'un autre prêtre les surveille. On demande de surcroît au curé « d'enjoindre ausdits chappelains d'assister soigneusement au service divin qui ce célèbre tous les jours dans l'église et de

¹²⁸⁵ LL924, St-Séverin, p. 51 (fin du XVI^e siècle)

¹²⁸⁶ LL875, Ste-Opportune, f. 121-122, 26 décembre 1620

¹²⁸⁷ LL769 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 9, 3 décembre 1643

¹²⁸⁸ Pour certains exemples de ces méreaux en Flandres, voir Louis MINARD-VAN HOOREBEKE, *Description de Méreaux et Jetons de présence et autres objets anciens des Gildes et Corps de métiers, Églises etc.*, Gand, J. S. Van Doosselaere, 1877.

trouver bon que pareil règlement soit observé contre leur absence et non assistance »¹²⁸⁹, bref de leur faire un petit sermon de la part des marguilliers.

Dans ce système de vérification, le clerc de l'œuvre jouait encore une fois un rôle central. Parmi les prêtres, c'était l'homme des laïques. Son rôle de s'assurer qu'il n'y ait pas de prêtre gyrovague qui s'introduise dans l'église pour réciter des messes allait de pair avec celui de veiller à ce que les prêtres habitués remplissent bien leurs obligations contractuelles. C'est ce que l'on voit par exemple dans le règlement sur la « charge et office » du clerc de l'œuvre aux Sts-Innocents, datant de 1651. Celui-ci doit à la fois

bailler les ornemens pour cellébrer les messes ordinaires et de fondation et non pour aultres sans le gré et consentement de Monsieur le Curé et marguilliers. Et à luy se seront réservez pour bailler lesdictz ornemens des messes qui se disent tous les jours en ladicte église, soit pour annuelz, services ou aultrement, à faulte de s'en prendre à luy à ce que les messes qui se diront soient dictes avecq honneur et révérence ;

fournir des « *ornemens honnestes* » aux prêtres habitués pour les services ; s'abstenir d'exiger une taxe pour disposer les ornements et autres ustensiles (chandelières, bénitiers, croix, etc.) ou de les mettre à disposition sans l'accord des marguilliers – il rendra compte tous les dimanches de l'emploi desdits ustensiles ; tenir chaque semaine un mémoire des services qui doivent être célébrés, avec les noms correspondants. Mais aussi vérifier si les prêtres disent effectivement toutes les messes ordinaires et de fondation prévues, à défaut retenir leur paie et en communiquer un état des lieux aux marguilliers tous les dimanches ; « *item il doit prendre garde aux gens d'église qui assisteront mal au service divin, soit à matines, messes, vespres, salutz ou aultrement qui y sont tenuz assister* » et les dénoncer au curé ou à défaut au marguillier comptable ; enfin recevoir l'argent pour tous les services qui se disent¹²⁹⁰. On imagine que le clerc de l'œuvre n'était pas nécessairement très apprécié de ses collègues, et qu'il valait mieux le payer correctement.

Les détournements de fonds

À St-Jacques-de-la-Boucherie, peu après les remarques du marguillier Moilleron sur les consommables que nous avons reproduites en première partie, on revint à la charge sur la

¹²⁸⁹ LL769 St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 13, 21 décembre 1646

¹²⁹⁰ LL758, Sts-Innocents, f. 104, 1651

facturation des actes religieux demandés par les particuliers, car on avait décidément à craindre du côté du clerc de l'œuvre. Une première couche de *marginalia*, probablement un peu postérieure à 1669, signale qu'il

Fault examiner les registres, particulièrement celluy dudit Sabieux qui est d'une recepte et despence considerable et le confronter aux contractz des fondations pour reconnoistre si les rétributions et fondations s'exécutent, prendre garde s'il y a des services, messes qui ne se dient point soubz prétexte du peu de rétribution ou aultrement et en ce cas s'adresser à Monsieur l'archevesque pour joindre plusieurs fondations ensemble affin d'acquitter la fabricque.

Une seconde couche ajoute qu'

Il est aussy nécessaire en comptant sur les registres dudit [feu ?] Clerc de l'œuvre de le confronter avec celluy du fossoyeur et avec le registre martirologe pour congnoistre les enterremens et bouts de l'an et qu'il n'obmette pas les rétributions de la chapelle des dames suivant le dernier règlement du 7 juillet 1669 et des autres chapelles dont il n'a rien compté cy devant, quoy que dans ses mémoires qu'il donne aux héritiers des personnes déceddées il ait mis et faict payer une somme considerable soubz le tiltre des moyens paremens au lieu de mettre pour la chapelle aux dames. Et dans les fondations il a compté et faict passer pour deux le Che vessier et porte croix, soubz prétexte que par les contractz on a obmis de mettre « le Che vessier portant la Croix ». Cette confrontation de registre sert encore à [?] pareille tromperie que celle qui s'est faicte cy devant pour les poilles par le fossoyeur destitué en l'année 1669 [*un certain Charles Paquier, mentionné au f. 33*], vériffiée en sa présence avant sa destitution, et tellement considerable qu'elle estoit quasi de moictié de perte au préjudice de la fabricque.¹²⁹¹

Les fondations fixes comme l'événementiel religieux casuel offraient donc apparemment de multiples opportunités de fraude de la part du clerc de l'œuvre, du fossoyeur, etc.

Ces deux employés étaient en tout cas les plus suspects aux yeux de la fabrique : à la première contravention, on leur facturait le quadruple de ce qu'ils s'étaient accaparé indûment, et à la seconde incartade on les renvoyait. Pour les obits et saluts, on a vu que le clerc de l'œuvre de St-Jacques-de-la-Boucherie était censé surveiller les célébrants et ne verser leur salaire qu'à ceux qui auraient rempli leur devoir, et ce jusqu'au bout du service. Si le clerc de l'œuvre omettait d'indiquer les absents aux marguilliers, on lui facturait le double de leur salaire¹²⁹². On considérait donc qu'il devait y avoir de la connivence entre celui-ci et les autres ecclésiastiques... C'est ce que peut également laisser entendre l' « Avertissement »

¹²⁹¹ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 152, après 1669

¹²⁹² LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 163-169, 1669

du Martyrologe de St-Séverin, reproduit en annexe : il rappelle au clerc de l'œuvre son obligation de fournir chaque dimanche aux marguilliers un mémoire des fondations de la semaine, afin de repérer les prêtres absentéistes. Mais la capacité de contrôle des marguilliers sur le clerc de l'œuvre lui-même devait être limitée, puisque à défaut qu'il remplisse correctement cet office, on se contente de lui rappeler que « *sa conscience demeurera chargée et responsable envers Dieu du défaut d'exécution desdites fondations, et de l'aumosne dont les pauvres honteux seront privez par sa faute et négligence.* »¹²⁹³

¹²⁹³ Voir Annexe 1 : L'avertissement au « Nouveau martyrologe » de St-Séverin. LL938 bis, imprimé, 1636, pp. 3-7

II. D. Le prix de l'aumône : les comportements des individus face au don

1. Les fondations

On a vu (sous-partie II. A.) comment les propriétés immobilières des fabriques alimentaient l'essentiel des finances paroissiales. De ce point de vue, les fondations particulières étaient beaucoup plus accessoires. C'était surtout à l'entretien des prêtres, plus que de l'église, qu'elles servaient. Et encore, on l'a vu, elles ne suffisaient pas à nourrir son homme. Elles n'étaient pas négligeables, cependant. Elles nous renseignent aussi sur la manière dont les ménages et la communauté paroissiale considéraient le geste éminemment économique consistant à immobiliser une partie des patrimoines pour faire vivre les prêtres. C'est ce à quoi sera consacrée cette dernière sous-partie.

La rareté des fondations

On a peut-être été surpris de voir à quel point les martyrologes présentés ci-dessus, ceux de St-Pierre-aux-Bœufs et St-Josse, sont restreints. En réalité, le nombre de fondateurs était infime par rapport à la population paroissiale, comme Jean de Viguerie l'a déjà remarqué pour l'Anjou¹. Il me semble que Pierre Chaunu n'a pas suffisamment insisté là-dessus dans *La mort à Paris*. En tablant sur des hypothèses (très) hautes, il estimait que 15%, « au minimum », des Parisiens laissaient un testament². D'après les propres chiffres qu'il fournit, cela se rapprocherait davantage de 10% pour le XVIII^e, et encore moins pour le XVI^e et le XVII^e siècles. De plus, il n'était pas rare que certaines personnes laissent plusieurs testaments, en revoquant leurs dernières volontés à plusieurs années d'écart, ce qui réduirait encore le nombre de testateurs réels. Mais ne pinaillons pas. Par ailleurs, la lecture de mes propres registres de délibérations m'assure à peu près que l'essentiel des fondations de messes se faisaient par testament (pour ce qui est des messes à temps limité, je n'en sais rien, elles n'y

¹ Jean DE VIGUERIE, « Les fondations et la foi du peuple chrétien. Les fondations de messes en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue historique*, octobre-décembre 1976, t. 256, 520-2

² Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 227

apparaissent jamais). En retenant l'hypothèse haute de 15% de testateurs à Paris, voici les chiffres que nous pouvons retenir sur les fondations de messes, à partir des chiffres proposés par Pierre Chaunu :

	1550-1600		1600-1650		1650-1700		1700-1750		1750-1800	
	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F
Demandeurs /testateurs %	71	83	56	70	69,5	80	75	86,5	53,5	66,5
Demandeurs certains/pop %	10,7	12,5	8,4	10,5	10,4	12	11,3	13	8	10
Fondateurs /testateurs %	11	11	17	12	19	14	14	9	3,5	2
Fondateurs certains/pop %	1,7	1,7	2,6	1,8	2,9	2,1	2,1	1,4	0,5	0,3

Tableau 44. Proportion de Parisiens demandeurs de messes à temps limité et de fondateurs à perpétuité d'après les testaments parisiens (source : Pierre CHAUNU, op. cit., p. 411)

Globalement, les gens dont on peut être sûr qu'ils demandent des messes à leur intention après leur mort, ne serait-ce que pour un temps limité, constituent une minorité : autour de 10-11%. Et la proportion est stable de 1550 à 1800, quoique Chaunu veuille nous convaincre d'une « glissade » dans le second XVIII^e siècle. Ensuite, les gens dont on peut être sûr qu'ils demandent à fonder des messes « à perpétuité », comme on disait alors, ne sont, pour leur part, qu'une toute petite minorité : autour de 2%. En ce qui les concerne, la « glissade » de la fin XVIII^e est plus nette – mais c'est une glissade de l'à-peine au néant. Surtout, Pierre Chaunu a comptabilisé parmi les demandeurs de messes les nombreux testateurs qui demandaient des bouts de l'an. Or on a vu que cette pratique – qui en terme de charge liturgique n'a que peu à voir avec une fondation en bonne et due forme – se rapproche beaucoup plus d'une répétition de la messe de funérailles, et rapportait en général deux fois moins que celle-ci à la fabrique. Soit quelque chose d'insignifiant par rapport à une vraie fondation.

Bien sûr, les proportions réelles étaient peut-être plus élevées s'il arrivait que les Parisiens aient demandé beaucoup de messes à temps limité ou à perpétuité par des voies

autres que leur testament. Néanmoins, on l'a dit, les sources de fabrique, qui reçoivent les demandes et organisent les célébrations, font apparaître que l'essentiel des fondations perpétuelles (des messes à temps limité, encore une fois, il n'y a pas de trace) proviennent de testaments. Plus encore, certaines d'entre elles, une minorité, sont refusées parce que la rente associée est trop faible. Cela ne change certes rien à l'intention subjective de fonder, ce qui était l'objet d'étude de Pierre Chaunu, mais il se peut que les fondations effectives aient été encore un petit peu moins nombreuses. La méthode la plus fiable pour évaluer le nombre de fondations réelles reste cependant de regarder ce qu'il en reste à l'aval, dans les martyrologes des fabriques. Ce sont eux qui font foi, parce que c'est par rapport à eux que les services étaient célébrés (sauf exception, et à condition que ces documents aient existé bien sûr). Un certain nombre de fondations pouvaient aller à des couvents de religieux, mais elles n'entrent pas dans le cadre de notre étude.

Or même dans les grandes paroisses, les fondateurs représentent une proportion minuscule de la population paroissiale – on a du mal à dire une minorité. À St-Sulpice, par exemple, dont les biens (rentes incluses) ont été recensés en 1676-1678, au moment de la grande faillite, on ne compte que 61 fondations, qui s'échelonnent pourtant de 1557 à 1676³, soit plus d'un siècle. Or la population paroissiale, on l'a dit, dépassait certainement la moyenne des 10 000 habitants au début du XVII^e siècle. Il est évidemment possible que certaines se soient perdues en cours de route, pour l'une ou l'autre des raisons qu'on a évoquées ci-dessus. Mais dans ce cas, elles ne devaient plus rapporter suffisamment pour être financièrement significatives. Ce nombre réduit pourrait s'expliquer par le fait qu'une partie significative des fondations aient été captées par l'abbaye St-Germain-des-Prés, et surtout par la pauvreté du faubourg jusqu'au dernier quart du XVII^e siècle. Quoi qu'il en soit, ces 61 fondations paroissiales sont assez bien réparties chronologiquement, signe qu'il n'y a probablement pas eu d'oubli massif et accidentel de celles du XVI^e siècle, bien qu'on note un accroissement attendu pour les décennies les plus récentes : 9 datent d'entre 1557 et 1580, 4 d'entre 1580 et 1600, 7 d'entre 1600 et 1620, 12 d'entre 1620 et 1640, 18 d'entre 1640 et 1660, 7 d'entre 1660 et 1676 (et 4 dont la date est indéterminée). La personnalité du curé devait influencer sur le taux de fondation, car rien que pour les dix ans de la cure du zélé Jean-Jacques Olier entre 1642 et 1652, on compte 11 fondations. Quoi qu'il en soit, l'échantillon est des plus ténus pour une grande paroisse sur un siècle.

³ LL949, St-Sulpice, 1676-1678

Il est vrai que, durant notre période, St-Sulpice n'était pas riche. Allons donc voir du côté d'une paroisse qui l'était : St-Séverin. Celle-ci devait être moins peuplée (bien que beaucoup plus dense que St-Sulpice), mais le martyrologe disponible s'étend sur une période plus longue, de 1459 pour la fondation la plus ancienne à 1669 pour la plus récente, soit deux fois plus longtemps que St-Sulpice. Or on n'en compte là aussi que 212 : 15, très anciennes, remontent entre 1450 et 1500, 8 seulement entre 1500 et 1550, 39 entre 1550 et 1600, 72 entre 1600 et 1636, et 42 entre 1636 et 1670 (pour 36 de date inconnue)⁴. Dans l'ensemble, ce chiffre de 212 fondations sur deux siècles indique encore une fois une proportion de testateurs extrêmement réduite par rapport à la population paroissiale (en moyenne une personne par an laisse une fondation durable). Il ne faut pas oublier, il est vrai, toutes les fondations réduites durant ces deux siècles. À St-Séverin, la plus grosse réduction, on l'a vu, avait eu lieu en 1581 : l'ordonnance de réduction, c'est-à-dire le document juridique obtenu de l'évêché, prévoyait de réduire toutes les messes particulières fondées jusqu'à cette date à 3000 par an. Deux règlements émis par la paroisse en 1591 et 1595 prévirent qu'on célébrerait en compensation une messe quotidienne au nom de tous les fondateurs de messes victimes de réduction, et par ailleurs cinq obits par an pour les fondateurs d'obits dans le même cas⁵. Il se trouve que la messe quotidienne de remplacement mentionne les noms de 85 individus ou couples⁶, et seulement 7 individus pour les obits de remplacement⁷, soit 92 fondations. Cela représenterait un surcroît de 43% par rapport aux 212 fondations consignées dans le martyrologe. Mais il est impossible de savoir à quand ces 92 fondations remontent : il se peut fort bien qu'il y en ait d'antérieures à 1459. Par ailleurs, celles qui nous intéressent sont surtout les fondations financièrement significatives, or ces 92 réduites ont toutes les chances d'avoir été assez peu rentables et durables. L'« Avertissement » du martyrologe de 1636 (année d'impression du document, qui fut complété à la main par la suite) précise d'ailleurs que certaines fondations qui auraient pu être réduites ont été conservées dans leur intégralité en raison de leur valeur financière pour la fabrique⁸. En tout état de cause, même en supposant que ces 92 fondations réduites aient été à la fois toutes postérieures à 1459 et financièrement significatives, un ratio de 304 messes sur 210 ans dans une paroisse peuplée de probablement

⁴ LL938 bis, St-Séverin, v. 1669. Ce martyrologe a été imprimé en 1636 mais a continué d'être complété de manière manuscrite jusqu'en 1669 environ.

⁵ LL924, St-Séverin, pp. 45-51

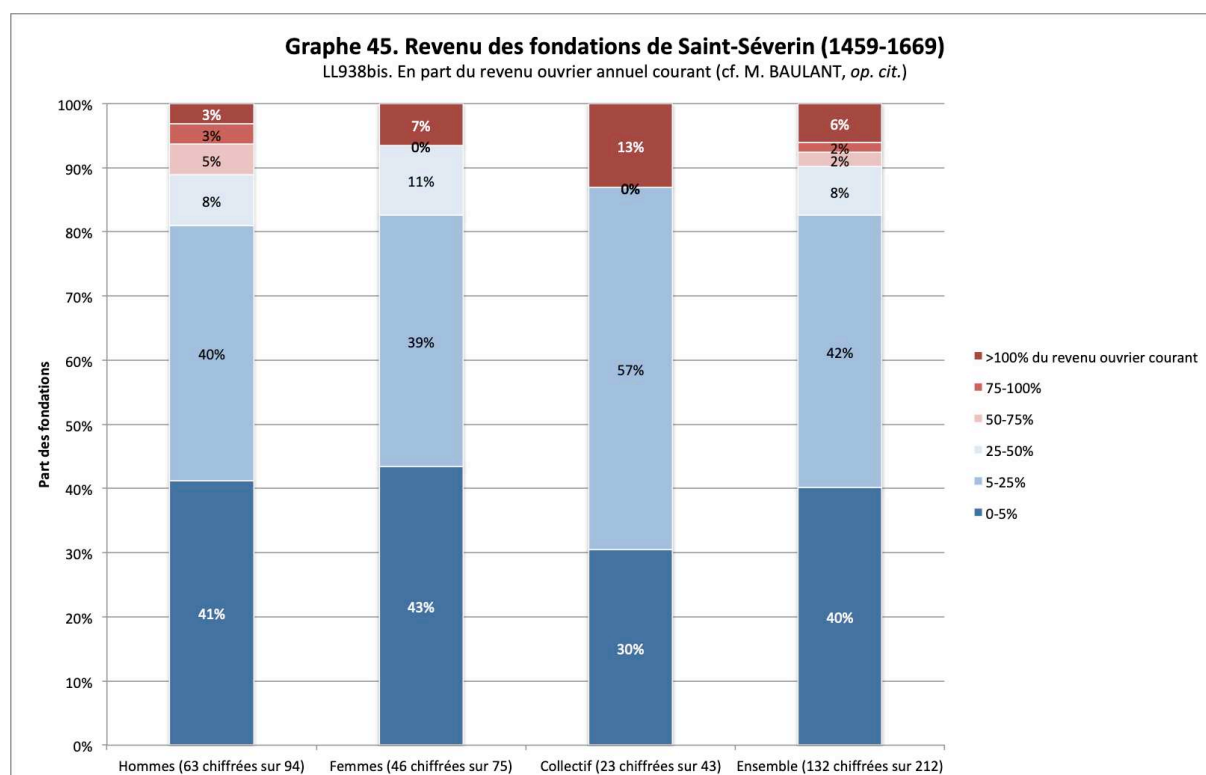
⁶ LL938 bis, St-Séverin, v. 1669, pp. 13-14

⁷ *id.*, p. 93

⁸ Voir Annexe 1.

10 000 habitants dès la mi-XV^e siècle (compte tenu de la centralité du quartier) cela fait toujours peu.

Pour une bonne moitié des 212 fondations qui continuaient d'être célébrées en 1669, 132 précisément, le revenu est indiqué, ce qui permet d'évaluer leur intérêt économique. Comme les sommes ne sont pas comparables sur une aussi longue période de temps, j'ai rapporté le revenu des célébrants au revenu ouvrier annuel pour l'année de fondation, en me servant comme d'habitude des données de Micheline Baulant.



Les revenus indiqués ici sont ceux qui sont perçus par la fabrique ou bien le curé (avec qui il semble que certains fondateurs traitent directement) ou bien, troisième cas de figure, la somme des revenus versés *in fine* aux célébrants. Bien sûr, cette diversité de situations, que les marguilliers ont retranscrite telle quelle dans le martyrologe (et qui provient peut-être à l'origine de la formulation des contrats) complexifie considérablement l'interprétation de l'importance économique des fondations, parce qu'on ne parle pas toujours du même genre de revenus. Ce qu'il faut retenir, c'est donc qu'il ne s'agit absolument pas, pour chaque fondation, du revenu d'un prêtre individuel. Dans le cas où il s'agit de revenus versés à la

fabrique ou au curé, il faut commencer par soustraire à ce montant la part que la fabrique retenait dans ses fonds propres pour la réinvestir, ou bien la commission du curé. Ensuite, le reste du montant est au moins à partager entre tous les célébrants impliqués – au sens large, c'est-à-dire y compris les employés laïcs de la fabrique comme le sonneur, le bedeau, etc. s'il y a lieu – et ne reviennent donc pas en général à une seule personne. Bien sûr, le nombre de participants aux services est aussi variable que le montant des rémunérations pour chacun, et il aurait été trop peu synthétique d'indiquer tous ces paramètres. N'oublions pas, également, que la part qui revenait au curé était toujours significativement plus importante que celle des autres prestataires, et que le revenu du curé de St-Séverin équivalait au début du XVIII^e siècle à 16 fois le revenu ouvrier (voir tableau 31 en II. B.) Malgré toutes ces précautions nécessaires pour analyser de manière réaliste les revenus indiqués sur le graphe, les comparer au salaire ouvrier en vigueur l'année où le contrat a été établi permet, il me semble, d'avoir une idée de la masse salariale que la fondation en question aurait théoriquement permis d'entretenir.

Une grande partie de ces fondations dont nous connaissons le salaire, c'est-à-dire 40%, sont dès le moment de leur création d'un intérêt assez faible pour l'entretien des prêtres, puisqu'elles ne rapportent que moins de 5% – et pour un certain nombre d'entre elles même moins d'1% – d'un revenu ouvrier. 42% d'entre elles rapportent aux célébrants entre 5 et 25% d'un revenu ouvrier, ce qui est encore une fois relativement peu. Moins de 25% d'un revenu ouvrier pour 82%, donc, des fondations dont nous connaissons le salaire (soit 109), cela implique que les 212 fondations pouvaient difficilement fournir un revenu très consistant pour une masse salariale correspondant à une vingtaine de personnes à St-Séverin : leur rémunération était en effet à partager entre au moins une quinzaine de prêtres (10 prêtres du chœur, nous l'avons vu, dès les années 1630, plus les prêtres habitués mais n'appartenant pas au chœur, plus d'éventuels prêtres non habitués, étudiants, etc.) et peut-être une dizaine d'employés laïcs. Il est néanmoins possible que ce personnel ait été plus réduit au XV^e siècle. Dans ce genre de petits revenus (mettons en-dessous de 10% du salaire ouvrier), la part de la fabrique ou du curé devait être assez faible, car on ne voit pas trop ce qu'il pouvait y avoir à racler. 8% des fondations chiffrées de St-Séverin (soit 10 d'entre elles) apportent en revanche un revenu plus appréciable compris entre un quart et la moitié d'un salaire ouvrier. Celles qui rapportent entre la moitié et l'intégralité d'un salaire ouvrier sont très peu nombreuses : 4% (2% de 50-75% et 2% de 75-100%). Quant aux fondations au très gros revenu, c'est-à-dire supérieur au salaire ouvrier, elles ne sont tout de même pas négligeables : 6% au total. On

trouve par exemple une fondation de 1531 dont les 182,5 l.t. équivalent à 338% d'un salaire ouvrier de la même année. Il s'agit d'une messe basse devant être célébrée tous les jours :

À la fin de prime, au lieu de sept heures, une Messe basse de l'Office du jour à l'intention de Perrette Thibert [*peut-être appartenait-elle à cette fameuse dynastie de bouchers que nous avons déjà évoquée*], de Simon Carrelier son mary, et de leurs parens et amis trespassez. Laquelle Messe doit estre tintée et coupptée par le Prestre qui la célèbre, suivant le contract de ladite fondation, du 3 Mars 1531 passé pardevant Dupré et Dorléans Notaires, estant dans le sac des tiltres de la maison de L'asne Rayé, l'inscription estant au dernier pillier du tout de ladite Église, proche les fonts, et les comptes et bordereaux de ladite fabrique. Pour la rétribution de laquelle Messe, et pour les autres qui se disent tous les jours à pareille heure, est payé par chacun an, suivant les comptes et bordereaux de ladite fabrique, la somme de centre quatre-vingts deux livres dix sols⁹.

La chapelle des Brinon à St-Séverin

Il existe également une fondation de 1483, réalisée par des membres de la famille Brinon, notables de la paroisse, dont le salaire annuel de 100 l.t. prévu pour les célébrants représente 296% d'un salaire ouvrier de cette année-là. Ce cas est intéressant. Il ne s'agissait pas de la seule fondation de cette famille, qui possédait une chapelle dans l'église. En parcourant le martyrologe de St-Séverin, il est possible d'établir que cette chapelle servait, vers 1636, aux fondations suivantes :

- 2 services complets les 10 mars et 29 juin à l'intention de Guillaume Briçonnet et Damoiselle Jeanne Brinon sa femme ;
- 4 obits aux quatre mercredis des Quatre-temps, fondés par maître Jacques Gilbert, contre 12 l.t. à la fabrique, pris sur une ferme au village du Louvre-en-Parisis ;
- Un *Libera*, etc. le 1^{er} novembre fondé par Jacques Gilbert, contre 6,25 l.t. sur la ferme du Louvre plus une aumône de 96 l.t. ;
- un salut à la Pentecôte, que la fabrique fait dire ;

⁹ LL938 bis, St-Séverin, martyrologe imprimé, v. 1669, p. 12. J'ai compté celle-ci comme une fondation féminine individuelle car la femme est mentionnée en premier tandis que l'homme est présenté comme « son mari », ce qui n'aurait normalement pas été le cas si c'était Simon Carrelier ou bien le couple en tant que tel qui avait contracté.

- 14 messes basses chaque semaine : 3 fondées par maître Guillaume Brinon les lundis, mercredis et vendredis ; une par maître Guillaume Briçonnet et Damoiselle Jeanne Brinon les lundis ; 3 par maître Jacques Gilbert, prieur de Marolles, les lundis, mercredis et vendredis payées sur la ferme du Louvre (ferme qui reviendra à la fabrique au décès du dernier enfant mâle descendant de pierre Gilbert des Voisins) ; 4 par Yves Brinon et Gillette Picart sa femme ; 3 par Jean Gilbert et Damoiselle Françoise Brinon sa femme, payées sur la Maison du chariot rue de la Parcheminerie (idem, qui reviendra à la fabrique au décès du dernier descendant mâle.)

Le montage financier en est plus complexe que de coutume, et témoigne de l'importance de la privatisation de certaines chapelles de l'église pour permettre le développement financier et spatial de celle-ci au tournant des XV^e-XVI^e siècle. Il s'agissait en l'occurrence de quatre messes par semaine à l'intention d'Yves Brinon et Gillette Picart sa femme :

Il y a sept autres Messes par chacune semaine, fondées en la Chappelle de saint Pierre appellée des Brinons, sçavoir quatre par Yves Brinon et Gillette Picart sa femme, moyennant l'habitation et jouissance d'une maison seise ruë Percée, et cent livres de rente par an, payables par les héritiers dudit fondateur sur le revenu de ladite Chappelle par contract du 8 Septembre 1483 passé pardevant Godin et Feuillart Notaires, lesquelles Messes doivent estre dites par le mesme Chappelain qui est commis pour la célébration de celle du Lundy et autres fondées en ladite Chappelle par Guillaume Brinon, etc. [*les trois messes restantes sont fondées par Jean Gilbert et « damoiselle » Françoise Brinon en conséquence du testament olographe de celle-ci en 1530.*]¹⁰

Pour comprendre ce montage financier difficilement lisible à première vue, il faut remonter à la fondation de Guillaume II Brinon (mort en 1479) et de sa femme Jeanne Boislève, les parents d'Yves, formalisée par un contrat en 1471 :

Dans la Chappelle de saint Pierre, autrement des trois Nativitez, et des Brinons, une Messe des trespassez, à l'intention de maistre Guillaume Brinon fondateur, de Jeanne Boislève sa femme, et de leurs enfants, parents, amis et bienfaicteurs. Pour la rétribution de laquelle, et pour les autres Messes du Mercredy et Vendredy de la mesme fondation, a esté laissé trente livres de rente, à présent assignée sur le Clergé, constituée à ladite Chappellenie sous le nom de Françoise Brinon [*une descendante*] par contract du 13 Septembre 1571 passé pardevant Charpentier et Cadier Notaires, et un muid de bled de rente, et trente deux sols parisis de cens, portant lots et ventes, saisines et

¹⁰ LL938 bis, St-Séverin, martyrologe imprimé, v. 1669, pp. 29-30

amendes, à prendre sur le fief de Montigny près Guyencour, sous la Chastellenie de Chasteaufort, qui avoit esté baillé à la charge desdits cens et rentes par ledit Guillaume Brinon à Guillaume le Bas, pardevant Godin et Éveillart Notaires à Paris, le 21 Mars 1471. Lesquelles Messes et celles qui ont esté fondées en la mesme Chappelle par Yves Brinon [*le nôtre*] et autres de la mesme famille, sont dites par un Chappelain, lequel suivant le tiltre originaire de la première fondation dudit Guillaume Brinon, devoit estre présenté par l'aisné des masles descendans dudit Guillaume Brinon, et en défaut de masles, par les Marguilliers de la dite Église, et à faute de convenir entr'eux, le choix dudit Chappelain demuroit à Monsieur le Curé, et la collation en tout cas à Monsieur l'Évesque de Paris. Mais depuis, sur la contestation meüe touchant la qualité de ladite charge, par sentence arbitrale du 5 Octobre 1588 renduë par maistre Jean Prévost, Grand Vicaire de Monsieur l'Évesque de Paris, et Curé de ladite Église, et par les autres arbitres y desnommez, il a esté jugé que ce n'estoit bénéfice, ains une simple commission qui devoit estre donnée par ledit Sieur Curé ou son Vicaire, sur la présentation des Administrateurs de ladite Chappelle, sans toutesfois qu'il puisse estre destitué ny revoqué par lesdits Administrateurs, ains seulement par ledit Sieur Curé, pour cause légitime, après en avoir donné advis ausdits Administrateurs. Mesme que ledit Chappelain ou Commissionnaire devoit demeurer actuellement en une maison scize ruë Percée dépendante de ladite Chappelle, résider en ladite Église, et y rendre les mesmes fonctions et offices que les autres habituez d'icelle. Et que lesdits Administrateurs doivent rendre compte annuellement dans la semaine qui précède la Feste de Toussaints du revenu de ladite Chappelle en présence des descendants desdits fondateurs, du Curé, et de l'un des Marguilliers de ladite Église et dudit Chappelain ou Commissionnaire, le tout suivant le testament dudit Guillaume Brinon du 6 May 1476 recogneu par lesdits Godin et Éveillart Notaires, etc., etc.¹¹

Reprenons ce montage compliqué. Il semble que Guillaume II Brinon et sa femme Jeanne Boislève avaient fondé dans l'église une chapelle, dont ils avaient vraisemblablement financé l'édification, et qu'ils la considéraient comme leur propriété – leur « chapellenie ». Il s'agissait d'une famille de petits notables ayant réussi une assez belle ascension sociale : Guillaume II était procureur au Parlement et commissaire enquêteur au Châtelet, tandis que le père de Jeanne Boislève, Mesmin, était un général des finances qui avait réalisé un mariage noble. Leur fille Jeanne Brinon (la sœur d'Yves donc) épousa un Guillaume Briçonnet (mort en 1477) auditeur des comptes puis conseiller au Parlement, qui était l'oncle du célèbre évêque homonyme. Eux aussi avaient fondé des services dans la chapelle dont il est question. Toujours est-il que, jusqu'en 1588, les Brinon considéraient apparemment leur chapelle à l'intérieur de St-Séverin comme une propriété qu'ils pouvaient accorder en bénéfice à qui bon leur semblait.

¹¹ *id.*, pp.18-19

Ce n'est qu'un bon siècle plus tard que le curé Jean Prévost, grâce à son titre de grand vicaire du diocèse, fut en mesure de secouer la mainmise du clan Brinon sur la chapelle – le chapelain continuait cependant d'être présenté par des « administrateurs » dont l'identité n'est pas précisée mais qui devaient être au service des Brinon. On passa d'une privatisation quasi complète de la chapelle à une forme de cogestion entre la paroisse et cette famille (qui devait avoir fourni par ailleurs un certain nombre de marguilliers.) Il est difficile de savoir si le statut du chapelain changea réellement du tout au tout, ou bien s'il se comportait déjà de fait comme une sorte de prêtre habitué de la paroisse avant 1588. La fondation d'Yves Brinon dont nous sommes partis fait pencher dans ce sens : en échange des quatre messes par semaine qu'il avait demandées avec sa femme Gillette Picart, ses héritiers s'engageaient à accorder la jouissance d'une maison au chapelain, ainsi que la somme, alors tout à fait importante, de 100 l.t. de rente (dont il n'est pas clair s'ils allaient directement à celui-ci ou bien à la fabrique.) Or ces 100 l.t. étaient prises sur les « revenus » de la chapelle : celle-ci possédait elle-même des rentes et des biens immobiliers, voire fonctionnait aussi comme une petite entreprise de l'événementiel religieux pour la célébration de mariages et de funérailles, réplique à échelle réduite du système de la paroisse, et qu'elle était gérée par des administrateurs vraisemblablement nommés par les Brinon.

C'est ce qu'explique le martyrologe en appelant cette chapelle « *une espèce de bénéfice, qui a son revenu particulier, sur lequel le Titulaire ou Commissionnaire de ladite Chapelle est tenu de faire dire (des) Messes et prières* »¹². L'intérêt originel de la fabrique, dans ce montage, était de financer l'extension du bâtiment en faisant appel à des donateurs privés et d'attirer un prêtre supplémentaire sans avoir à l'entretenir. Cela semble avoir fonctionné à la fin du XV^e siècle, mais on constate néanmoins combien la chose était compliquée et demandait à être réformée au bout d'un certain temps. En l'absence d'un système de gestion et de financement centralisé au niveau du diocèse, ou même de la ville, il ne devait cependant pas exister d'autres solutions pour suivre l'accroissement démographique du quartier. Comme le remarque Agnès, les ressources ordinaires (foncières et immobilières) étaient souvent insuffisantes pour étendre les églises. Les troncs ne rapportaient pas beaucoup et les dons non plus. Les quêtes ne représentaient qu'un apport très variable. Alors, pour agrandir les églises, il restait les fondations, mais je soupçonne que, comme aux XVI^e-XVII^e

¹² *id.*, p. 105

siècles, seules les très grosses (legs d'une maison par exemple) étaient vraiment significatives¹³.

Il fallait donc chercher d'autres ressources. Nous avons un exemple d'impôt paroissial : St-Germain-l'Auxerrois en 1430, mais c'est une exception. De même, nous n'avons qu'un seul cas d'emprunt : St-Christophe en 1494 et 1503. Le roi n'aidait en général que les monastères : François I^{er} finança bien St-Paul en cédant l'hôtel St-Paul en janvier 1519¹⁴ et possiblement St-Eustache si l'on suit Anne-Marie Sankovitch¹⁵, mais ce sont là des exceptions, encore une fois. Donc on avait recours à du « sponsoring » de la part de paroissiens, *via* notamment la contribution à la construction de chapelles, entièrement ou en partie. D'après Agnès Bos, quasiment toutes les chapelles de St-Séverin, St-Jacques-de-la-Boucherie et St-Gervais ont bénéficié de ce genre d'apports privés¹⁶.

Il existe peut-être deux types d'extension des églises par adjonction de chapelles. Le premier cas, sur lequel insiste Étienne Hamon, est celui où, dans le cadre d'une reconstruction d'ensemble de l'église, la fabrique adjuge des chapelles privées afin de financer l'extension du corps de l'édifice : une sorte de partenariat public-privé à l'échelle de la paroisse. C'est notamment le cas à St-Paul, à St-Merry (1500-1515 environ), à St-Jacques-de-la-Boucherie (années 1480-1490), St-Nicolas-des-Champs (1490-1500), St-Gervais, St-Germain-l'Auxerrois, St-Séverin. Mais à St-Germain-l'Auxerrois, on détecte aussi des chapelles des années 1490-1510 bâties autour du chœur du XIV^e siècle, soit bien après. Quant à St-Jean-en-Grève, la « dilatatio ecclesie » du XVI^e siècle évoquée dans les archives semble s'y être limitée à l'adjonction de chapelles, et partiellement aussi à St-Séverin¹⁷. De manière générale, c'était à des particuliers que ces missions de financement étaient confiées, non des confréries¹⁸. Pour simplifier, le second cas de figure serait celui où les chapelles latérales ne

¹³ Agnès BOS, *Les églises flamboyantes de Paris, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, Picard, 2003, pp. 81-84

¹⁴ Dans l'acte du don, le roi écrit : « en fréquentant ladite église pour oyr le service divin, avons certainement congneu qu'elle n'est pas assez ample ne spacieuse à recpvoir le peuple qui y afflue... » cité par Agnès BOS, *op. cit.*, p. 252

¹⁵ Anne-Marie SANKOVITCH, *The Church of Saint-Eustache in the Early French Renaissance*, *Architectura Moderna*, vol. 12, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 15-25

¹⁶ Agnès BOS, *op. cit.*, p. 83

¹⁷ Étienne HAMON, *Une capitale flamboyante. La création monumentale à Paris autour de 1500*, Paris, Picard, 2011, pp. 160-163

¹⁸ Selon Agnès BOS, « les confréries semblent avoir été particulièrement absentes de la scène parisienne » pour ce qui est de la construction même (Agnès BOS, *op. cit.*, p. 85) Étienne HAMON appuie davantage sur l'importance de leur rôle, mais il ne mentionne que trois chapelles latérales édifiées par des confréries parisiennes à la fin du XV^e siècle, dont une seule dans une église paroissiale, et encore assez suburbaine à cette époque (Ste-Madeleine-de-la-Ville-l'Évêque en 1493). C'est davantage dans la décoration intérieure que dans la construction des murs que leur rôle fut significatif (Étienne HAMON, *op. cit.*, pp. 164-165) Je m'en tiens donc au constat d'Agnès Bos.

sont pas le fruit d'une privatisation partielle pour financer l'extension du corps de l'édifice, mais le seul type d'extension encore possible – et signe d'un « rendement décroissant ». En effet, du fait de la privatisation entière ou partielle de la chapelle, le gain d'espace habitable était faible, voire quasi nul. La construction de chapelles latérales et du chœur interviendrait alors typiquement dans le troisième temps du développement de l'église, après 1) l'adjonction d'un chœur/abside à la nef et 2) l'adjonction d'une puis deux autres petites nefs qui finissent par devenir les bas-côtés. Lorsque la « corolle » des chapelles apparaît, c'est autant un signe de développement que de saturation, parce qu'on ne peut pas gagner beaucoup plus d'espace, ni si l'extérieur, ni « habitable ». Mais il ne faut pas négliger que, pour pouvoir dire beaucoup de messes (de requiem, de funérailles, voire de mariage, etc.) et faire beaucoup d'événementiel, avoir de nombreuses chapelles était nécessaire, à condition bien sûr qu'elles ne soient pas complètement monopolisées par une seule famille.

Revenons au martyrologe lui-même. Si l'on s'intéresse à présent à la répartition selon les différents types de fondateurs, on constate que la grande majorité sont individuelles : 169 sur les 212 au total, tandis que 43 seulement sont collectives. Celles-ci concernent les fondations faites par des couples du vivant des deux membres (et non pas par le survivant au bénéfice du couple), plus rarement par des confréries et très rarement par des fratries. Cette minorité de fondations collectives sont cependant plus rémunératrices que la moyenne pour la fabrique, puisqu'elles comportent moins de fondations inférieures à 5% du revenu ouvrier contemporain que la moyenne (30%) et plus de fondations supérieures à 100% d'un revenu ouvrier (13%). En ce qui concerne les fondations individuelles (qui, on l'aura compris, peuvent formellement être faites au bénéfice d'un couple et de ses proches, mais émaner d'un veuf ou d'une veuve), une légère majorité d'entre elles est masculine (94 contre 75, soit 56% des fondations individuelles), contrairement à ce que l'on aurait pu penser compte tenu de la piété supérieure des femmes constatée pour le XIX^e siècle et du fait que, l'épouse étant généralement plus jeune que son mari à l'époque moderne, elle lui survivait dans la plupart des cas¹⁹. Peut-être la précarité plus grande du statut de veuve fournit-elle une partie de l'explication. La répartition des rémunérations entre fondations individuelles féminines et

¹⁹ Voir Scarlett BEAUVALET-BOUTOUYRIE, *Etre veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001, p. 180 : à l'époque moderne, si la perspective de la mort du mari recule (avant les guerres de la Révolution et de l'Empire), c'est encore entre 40 et 55 ans (variable selon âge au mariage et période) que la grande majorité des femmes se retrouvent seules, environ deux tiers d'entre elles ayant des enfants à élever. La plupart restent veuves jusqu'à leur mort, un quart seulement se remarie : les plus jeunes.

masculines est globalement semblable, à ceci près que seules les masculines présentent toute la gamme des revenus possibles, tandis que les féminines n'en contiennent aucune entre 50% et 100% d'un revenu ouvrier contemporain. Dans l'ensemble, l'assez forte prévalence de fondations supérieures à l'intégralité d'un revenu ouvrier par rapport à celles rapportant entre 50% et 100% de celui-ci laisse penser que les gros fondateurs cherchaient moins à fonder à un prix de marché qu'à financer la fabrique pour elle-même. C'est d'autant plus vrai pour les fondations collectives (chiffrées), qui sont soit inférieures à 25% d'un revenu ouvrier contemporain (on pourrait parler de fondations pauvres), soit supérieures à 100% de celui-ci (« fondations riches ») – il n'est pas impossible cependant que ce fort clivage soit dû à un effet de sources provenant du faible nombre de fondations collectives chiffrées.

Le nombre de fondations était d'autant plus réduit dans les petites paroisses. On l'aura sûrement remarqué dans les martyrologes de St-Pierre-aux-Bœufs et St-Josse présentés plus hauts. À St-Pierre-aux-Bœufs, celui établi en 1659 pour effectuer une réduction n'offre que 66 fondations. Si l'on exclut la fondation « exceptionnelle » remontant à 1380, la plupart datent d'entre la fin du XV^e siècle et 1659 soit un peu plus d'un siècle et demi. Encore une fois, il est certes possible que des réductions soient déjà intervenues dans cet intervalle de temps. Mais dans l'ensemble, les fondations qui semblent avoir bien tenu ne sont en moyenne qu'une tous les trois ans – ce qui n'est pas non plus ridicule dans une paroisse probablement plus de trois fois moins peuplée que St-Séverin. À St-Josse, dans le martyrologe déjà reproduit par ailleurs, on en compte 41 entre 1461 et 1677, soit sur 216 ans, donc en moyenne une fondation solide tous les cinq ans (pour une toute petite paroisse encore une fois). Le cas de Ste-Marine²⁰ est encore plus frappant, avec 20 fondations entre 1511 et 1635, soit une tous les six ans en moyenne.

Deux autres paramètres sont à prendre en compte : le fait que certaines personnes fondaient plusieurs fois, ce qui avait pour conséquence que le nombre de fondateurs étaient encore légèrement inférieur au nombre de fondations ; et le fait, ensuite, qu'un certain nombre de fondateurs venaient des mêmes familles. Ce dernier élément ne doit pas nous surprendre plus que cela, mais signifie que le milieu social sur lequel reposaient les revenus de fondations des fabriques était tout à fait restreint. À St-Séverin, 24 fondations sur 212 émanent de « plurifondateurs », dont certains ont fondé jusqu'à trois fois, comme les époux Nicolas Patoillat et Jeanne Macé. À St-Pierre-aux-Bœufs, un certain M. Poart et une certaine

²⁰ LL845, Ste-Marine

Anne Belut ont également fondé trois fois, dont une fois chacun avec leur conjoint respectif. Si l'on s'intéresse aux familles, on constate que trois familles, dont celles des deux « plurifondateurs » précités, les Poart, les Belut et les Dufour, sont récurrentes parmi les auteurs de fondations à St-Pierre-aux-Bœufs. 20 des 41 fondations de Ste-Marine proviennent de trois familles : 5 de la famille Miron (ou Myron), 3 des époux Revesi (une du couple en 1576, une de Denis Revesi à une date indéterminée et une de « dame Catherine Thielenet » sa veuve en 1590) et 2 d'Antoine Bretèche (en 1628 et 1630). La famille Miron, originaire de Catalogne, compte dans ses rangs le prévôt des marchands (à partir de 1604) François Miron, surnommé le « Père du Peuple » (1560-1609), qui laissa une fondation – probablement par testament, et dont le contrat dut être formalisé un an après sa mort puisqu'il date de 1610. Sa mère Madeleine Bastonneau (décédée en 1614) laissa une fondation dont le contrat est de 1616. On en compte une autre de Madeleine Miron, veuve de Nicolas Choart et sœur du prévôt François, d'un Jacques Miron (probablement un fils de Robert, cadet de François et lui aussi prévôt des marchands) ainsi qu'une d'un certain Louis Miron, prieur, probablement le frère de celui-ci. Au total, sur les 485 l.t. de revenus de fondations environ que percevait la fabrique de Ste-Marine lorsque le martyrologe fut dressé, 190 (soit 40%) provenaient de celles de la famille Miron. Bien sûr, comme ces revenus s'étalent sur au moins un demi-siècle et que le revenu ouvrier, que nous avons choisi comme mètre étalon du niveau de vie, varie entretemps, les revenus apportés par les différentes fondations ne sont pas tout à fait comparables. Il est clair néanmoins que la famille Miron tenait une place prépondérante dans l'économie de la fabrique.

Récapitulons : les fondations étaient rares, au mieux une « bonne » par an peut-être, les fondateurs un peu plus encore, et concentrés de surcroît dans un nombre encore plus restreints de familles. Il me semble que l'essentiel des ressources des fabriques avaient pour origine des fondations testamentaires dont les bénéfices étaient réinvestis en priorité dans l'immobilier et de manière secondaire dans la rente. Le capital provenait donc en définitive de l'engagement financier d'une toute petite minorité de paroissiens particulièrement investis, appartenant aux notabilités parisiennes – notamment le milieu de la robe. Le rythme d'extinction des rentes (par inflation, cessation de paiement, oubli, etc.) nécessitait que l'on trouve régulièrement de nouvelles fondations pour remplacer les anciennes. Si cette élite pieuse s'était désinvestie, à moyen terme le système de financement des fabriques, et donc les possibilités matérielles d'encadrement religieux de la population parisienne, auraient probablement été compromis.

Pourquoi ces gens-là aliénaient-ils une part parfois conséquente de leur patrimoine familial afin de financer lesdites fondations ? Toutes les hypothèses sont possibles, car il s'agit de choix surtout individuels : croyance en l'efficacité des messes posthumes pour alléger et raccourcir les peines du purgatoire (même si ce mot est quasiment absent des documents de fondations de l'époque²¹), crainte de la mort, consolation à la perte d'un proche, sentiment de responsabilité « socioreligieuse » de la part des notables, désir de « laisser quelque chose derrière soi », voire « obsession rituelle » (certains cas s'y apparentent). Mais en définitive, on ignore à peu près tout des motivations profondes – les principaux intéressés eux-mêmes seraient-ils parvenus à démêler ce par quoi leurs comportements religieux étaient mus ? – et, au fond, cela nous importe assez peu. Le fait est qu'ils le faisaient, que cela était nécessaire pour que le système rituel fonctionne, et que celui-ci dura longtemps.

Les descendants de fondateurs

Avec l'inflation et les aléas liés à la perception effective des rentes, il arrivait nécessairement que les fondations se déprécient et deviennent insuffisantes. Une délibération de 1583 à St-Étienne-du-Mont recense par exemples toutes celles dont c'est le cas : les « dix livres tournois de rente deubz par Marie Jehan vefve de feu Jehan Richer et auparavant de feu Jehan Mangin » pour une messe hebdomadaire à l'intention d'Agnès de Blêmeur (peut-être la mère, désignée par son nom de jeune fille comme c'est l'usage, de Marie Jehan) alors que le célébrant est payé 10 l.t. 8 s. par an, « partant y a de perte huict solz tournois... » Les 10 l.t. de rente dus par Guillaume Regnault et sa femme pour une messe (vraisemblablement hebdomadaire) fondée par feu Denise Lentier, première femme d'Estienne Quaretier, sont pareillement insuffisants : « A esté remonstré audit Quaretier la perte que l'église porte à ladite fondation, qui a promys en adviser ses gendre et fille. » (Il est étonnant que ce ne soit pas le veuf de la défunte qui se charge de la fondation.) Idem des 10 l.t de rente dus par

²¹ Voir Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978, pp. 110-111 et Pierre CHAUNU, *op. cit.*, pp. 386-387. Ces auteurs, surtout Chaunu, essaient d'expliquer que bien qu'ils n'en parlent pas, les testateurs pensent tout de même au Purgatoire. L'argumentation me semble néanmoins trop contre-intuitive pour être retenue.

François Robert pour la messe hebdomadaire de Geneviève Guéroust. Parfois, c'est simplement que le bénéfice de la fabrique est trop faible : c'est le cas d'une rente de 15 l.t. pour une messe hebdomadaire (rétribuée 10,4 l.t. par an) et un obit (1,75 l.t. au curé plus 1,5 l.t. pour l'assistance des autres prêtres), « *et partant ne reste que 27 solz* » (1,35 l.t.), ce qui semble insuffisant aux marguilliers.

C'est encore pire lorsque les héritiers ne paient pas. Les 34 l.t. de rente dus par Jehan Bertrand, orfèvre, sont augmentés de 204 l.t.²² d'arrérages : « *a esté advisé que Mess. Boucher et Parmier communiqueront avec Moreau, gendre dudit Bertrand, tant pour le principal qu'arriérages.* » On somme également « *Mons. Labische* » de faire délivrance des rentes dues pour la fondation de feu Jehan Labische, « *idem pour la vefve Benoist Bigorin.* » Ou encore, « *fault appeler l'exécuteur testamentaire de feu M. Robert Stralot et de feu François Cadiot pour faire faire délivrance de leurs legs.* »²³

Lorsque des fondations commençaient à se révéler insuffisantes pour être maintenues, c'était tout naturellement aux descendants des fondateurs, pourvu qu'il y en ait, qu'incombait la responsabilité morale de les augmenter. Les plus motivés se manifestaient d'eux-mêmes auprès de la fabrique afin de renégocier le contrat à la hausse, comme Guillaume Dubois à St-Étienne-du-Mont en 1579 :

Et quant à Mr Guillaume du Boys chirurgien qui dict voulluire augmenter la fondation de son ayeult, attendu que les charges excèdent grandement ladite fondation, luy sera remonstré que s'il luy plaist l'augmenter de dix livres tournois de rente, ce ne sera pas trop, et qu'en ce faisant ladite fondation en sera mieulx entretenu.²⁴

Il est possible également que, parmi, les paroissiens de Ste-Opportune qui réclamèrent en 1594 que l'on dresse un martyrologe pour consigner les obits et un registre des revenus afférents, un certain nombre se soient trouvés être des descendants de fondateurs. On a vu qu'ils émettaient des plaintes de ce genre à St-Pierre-aux-Bœufs en 1658. Ils obtinrent qu'on décide de rédiger ces deux documents²⁵. Dix ans plus tard, néanmoins, cela n'avait toujours pas dû être fait, car en 1604, car on décide de nouveau de faire un état de toutes les fondations

²² Ce qui équivaut tout de même à 408 jours de salaire ouvrier, le salaire journalier étant de 10 s.t. en 1583, voir Micheline BAULANT, « Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris de 1400 à 1726 », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 1971), p. 483.

²³ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 129-130, 9 janvier 1583

²⁴ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 117, 6 décembre 1579

²⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 39, 27 avril 1594

de la paroisse²⁶. En 1606, on décide d'augmenter le curé en attendant de rédiger le fameux martyrologe...²⁷ Cette année-là a cependant lieu une affaire de fondation qui menace plus sérieusement les intérêts de la fabrique. Un particulier zélé a fait ajourner les marguilliers devant le prévôt de Paris au sujet d'une fondation de messe réalisée par une défunte de sa famille (qui ne semble pas être sa femme, auquel cas il aurait été probable qu'on donne le nom de jeune fille de celle-ci en précisant qu'elle est sa femme). Les paroissiens décident que l'affaire « *sera aussi communiquée au conseil [de paroisse peut-être] et ce pendant feront présenter à l'assignation pour empêcher qu'il n'y ayt surprise contre l'œuvre.* »²⁸ Une fondation était un contrat, dont la non-exécution de la part des marguilliers leur faisait encourir des poursuites – ce dont, on l'a vu, les Parisiens étaient friands.

Le risque pour la fabrique d'être attaquée en justice en cas de non-exécution du contrat de fondation existait particulièrement lorsque l'affaire concernait un défunt de marque. Peu avant l'affaire qu'on vient d'évoquer, en 1603, la fabrique de Ste-Opportune avait déjà reçu un avertissement de ce genre. Un certain Président d'Acy, « *et d'autres héritiers de deffunct Monsieur Hennequin* » se plaignent qu'on ne dit plus les messes fondées tous les jours par celui-ci. Ce M. Hennequin est peut-être parent d'Aymar Hennequin (1543-1596), évêque de Rennes qui joua un rôle important dans la Ligue parisienne. Toujours est-il, le Président d'Acy et les autres héritiers menacent de poursuivre l'œuvre en justice si les messes ne sont pas dites. Les paroissiens décident, à partir du 1^{er} novembre, de faire « *chanter et célébrer* » tous les jours de la semaine une messe à 11 heures dans la chapelle Ste-Geneviève qui sera financée à la fois par la fondation dudit Hennequin et celle d'un certain M. Moreau. Le prêtre qui célébrera sera rétribué « 60 s.t. » (par semaine, j'imagine)²⁹.

Même si, la plupart du temps, les fondateurs de services liturgiques les demandaient à leur propre intention, il arrivait aussi qu'on le fasse pour autrui. On a vu plus haut le cas d'un ancien apprenti qui, une fois devenu maître lui-même, fonde à l'intention de ses « *maistre et maistresse* » ; mais la plupart du temps, bien sûr, c'est envers un ascendant qu'on fait ce geste. Ainsi, à St-Germain-le-Vieux en 1635, les héritiers d'un homme « *naguères déceddé et inhumé en ladite église* » offrent 400 l.t. en une fois pour un obit avec vigiles et recommandaces la veille, plus une épitaphe sur sa tombe³⁰. Dans la même paroisse, en 1644, c'est un exécuteur testamentaire qui rattrape une fondation « ratée » par la défunte : une dame

²⁶ LL875, Ste-Opportune, f. 73-74, 26 décembre 1604

²⁷ LL875, Ste-Opportune, f. 83, 12 février 1606

²⁸ LL875, Ste-Opportune, f. 85, 21 mai 1606

²⁹ LL875, Ste-Opportune, f. 66, 26 octobre 1603

³⁰ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 34, 2 février 1635

lègue 200 l.t. en une fois pour un service complet tous les ans. L'offre est refusée comme insuffisante, et visiblement elle n'a pas eu le temps de l'améliorer avant de mourir. Son exécuteur testamentaire (qui ne semble pas être son fils) propose alors d'augmenter la fondation à 300 l.t., et elle est acceptée³¹. Exemple de piété dans les deux sens du terme. Parfois, cependant, malgré la bonne volonté de la personne qui se porte au secours d'une fondation fragile, l'augmentation proposée n'est pas suffisante. C'est le cas d'une femme qui, en 1644, augmente la proposition de fondation de son défunt mari de 25 l.t. de rente « *pour donner plus d'occasion d'accepter ledit legs aux conditions portées par le testament dudit défunct* ». Mais on décline parce que le service est trop lourd pour le prix et que les rentes sont de mauvaise qualité. On ajoute que l'on s'en remettra à « *la jouissance des choses léguées après le décès de madame d'Aubray sa veuve lors duquel il sera assez temps d'en faire la proposition aux marguilliers qui seront en charge* »³². De quoi remonter le moral de l'intéressée.

Souvent, également, les descendants interviennent pour accepter une réduction de la fondation de leurs parents ou ancêtres, surtout s'ils ne sont pas disposés à la refinancer. Dans ces cas-là, il semble que la négociation se fasse à l'amiable, sans que les marguilliers estiment nécessaire de passer par l'officialité, comme ce devrait pourtant être le cas, *a priori*. On en a des exemples à St-Étienne-du-Mont en 1639, alors que l'on passe en revue de vieilles fondations qui ne rapportent plus suffisamment. Dans les deux cas, ce sont des fils qui ne se mettent pas trop en peine de continuer la piété de leur mère. M. Quatorze pour commencer :

Sur la proposition faite par lesdictz sieurs Marguilliers que deffuncte Madame Quatorze auroit fondé en ladicte Église quelques messes qui estoient d'un prix modicque pour célébrer icelles ; a esté advizé suivant le consentement qui en a esté baillé ausdictz sieurs Marguilliers par Monsieur Quatorze son filz et héritier que ladicte fondation sera réduite à faire dire quatre messes basses et pour lesquelles lesdictz sieurs Marguilliers qui feront célébrer icelles par tel prestre de ladicte parroisse que bon leur semblera luy sera par eulx payé pour chacune d'icelle dix solz tournois.³³

Les Quatorze ne semblent pas avoir été une famille extrêmement fortunée. La non-augmentation de sa fondation par son fils est plus étonnante dans le cas de la Présidente d'Andrezel. Elle avait été la femme de Jacques II Viole, vicomte d'Andrezel, Premier président de la Chambre des Requêtes (mort en 1609). Cette famille appartenant à l'élite

³¹ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 59, 6 janvier 1644

³² LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 54, 25 mai 1644

³³ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 228-229, 9 janvier 1639

parisienne (elle n'était d'ailleurs pas d'origine bourgeoise, ayant été anoblie au XII^e siècle) devait pourtant en avoir les moyens, à moins qu'un revers de fortune ne soit intervenu depuis le moment de la fondation :

...deffuncte Madame la présidente d'Andrezel auroit fondé quelques messes en ladicte paroisse qui estoient à la charge de ladicte œuvre, [les marguilliers] se seroient adressés par devant Monsieur le Viconte d'Andrezel son héritier pour scavoir sa volonté, s'il vouloit augmenter ladicte fondation d'autant qu'elle estoit honérouze à ladicte fabricque. A esté advisé que lesdictz sieurs marguilliers la réduiront comme bon leur semblera suivant le consentement qui leur a esté donné par ledict sieur viconte d'Andrezel.³⁴

Le fils en question était Gaston, puisqu'à cette date ses trois frères puînés étaient morts sans descendance. On voit que, pour sa part, il ne s'inquiéta pas outre mesure de conserver les bonnes œuvres de sa mère et se contenta de donner quitus aux marguilliers pour s'arranger comme ils l'entendaient.

Il existait néanmoins un autre cas de figure, assez récurrent, dans lequel l'attitude des héritiers était beaucoup plus problématique. C'était lorsque ceux-ci rechignaient à céder les rentes prévues dans le testament des fondateurs, ce qui empêchait de célébrer la fondation. C'est ce qui se produit par exemple à Ste-Opportune en 1596, pour une rente de fondation laissée « *par deffunctz Marguerite Beurise et Augustin Beurise son (frère ?)* »³⁵. La fabrique décide de poursuivre leurs héritiers en justice afin de les contraindre à céder la rente. Rebelote cinq ans plus tard : deux frères, Thibault et Jehan de Saint-Aubin, notables de la paroisse, ont légué une rente de 4 écus soleil pour faire dire un obit d'un service complet tous les ans. La fabrique se retrouve en procès avec les autres légataires, héritiers et « biens tenants » des deux frères devant le prévôt de Paris et son lieutenant civil. Apparemment les Saint-Aubin sont des marchands bourgeois de Dreux. Cette fois-ci néanmoins, on parvient à régler les choses à l'amiable³⁶. Dans ce genre de cas, on essayait naturellement de persuader les héritiers récalcitrants en les rappelant à leur devoir plutôt que d'engager immédiatement des poursuites, qui pouvaient s'avérer coûteuses et finalement peu rentables, surtout pour une

³⁴ *id.*

³⁵ LL875, Ste-Opportune, f. 43-44, 10 novembre 1596. Le document est difficilement lisible. Il est néanmoins probable qu'il s'agisse d'un frère et d'une sœur, car s'il s'agissait d'un couple il serait inaccoutumé que l'épouse soit mentionnée en première et avec le nom de son mari plutôt que son patronyme, surtout dans un document antérieur à la moitié du XVII^e siècle. Par ailleurs, les fondations de fratrie, bien que minoritaires, sont attestées plusieurs fois.

³⁶ LL875, Ste-Opportune, f. 60, 11 février 1601

fabrique pauvre comme celle de Ste-Opportune. C'est ce qui se produit en 1617, lorsque l'on « *prie et requiert* » les héritiers d'un couple de satisfaire au testament de celui-ci, en versant des legs prévus en faveur de la paroisse³⁷.

Le plus souvent, ce sont les enfants qui essaient de s'arranger pour empêcher que la fondation de leurs parents ne grève leur héritage. Ainsi, en 1611, les marguilliers de St-Germain-le-Vieux sont obligés de faire assigner par-devant le Prévôt de Paris les héritiers de Nicolas de Noyon, avocat au Parlement, et de Catherine Catin sa veuve pour la délivrance du legs de celle-ci, d'un montant de 150 l.t.³⁸ Plutôt que retenir l'intégralité de la rente, les héritiers tentaient parfois de renégocier le contrat de fondation afin de le rendre moins coûteux. Ce cas de figure semble se présenter lorsque le contrat ne cédait pas une rente en tant que telle (c'est-à-dire un capital investi) mais prévoyait que les héritiers versent eux-mêmes des intérêts à la fabrique, probablement en conservant le capital comme s'il leur avait été prêté. Cela me paraît la seule hypothèse qui rende compte, par exemple, du fait que les héritiers d'une fondatrice d'obit, à St-Germain-le-Vieux en 1630, réussissent à faire passer la rente au denier 20, logiquement pour diminuer les intérêts³⁹ – alors que le denier en vigueur à Paris pour les rentes constituées était officiellement de 16 à ce moment-là. De même, à Ste-Opportune, on poursuit en 1632 les héritiers, exécuteurs testamentaires et légataires universels de l'ancien curé – qui n'étaient pas nécessairement plus pieux que la moyenne, visiblement – pour avoir délivrance du legs de celui-ci. On le leur demande au denier 20, à quoi s'ajoutent 100 l.t. et 120 l.t. comptant. Les héritiers *et alii* contre-proposent de délivrer le legs au denier 16 sans verser les deux autres sommes. On ne connaît pas le montant de la rente, mais si cette formule leur semblait plus avantageuse, c'est peut-être qu'ils escomptaient que la mémoire de cette fondation allait se perdre avant que la différence entre un intérêt au denier 16 et un autre au denier 20 ne dépasse les 200 l.t. et quelques. Il est également question d'une rente de 10 l.t. que le curé avait reçue d'un paroissien pour deux messes par an, et qui avait été rachetée sans que le montant du rachat aille à la paroisse. Finalement, les marguilliers décident d'accepter la rente au denier 16 tout en insistant pour les 100 l.t. comptant dont ils possèdent la preuve, mais en abandonnant les 120 l.t. pour laquelle celle-ci fait défaut. Ils réclament aussi compensation pour la rente de 10 l.t. qui a été rachetée, en considérant que celle-ci ne faisait

³⁷ LL875, Ste-Opportune, f. 114-115, 8 décembre 1617

³⁸ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 2, 18 décembre 1611

³⁹ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 24, 2 février 1630

pas partie des revenus personnels du curé, mais plutôt de la paroisse⁴⁰. On ignore comment cette passionnante histoire se termina.

La rétention de rentes par les héritiers avait pour conséquence logique que les fondations n'étaient pas célébrées, ce qui fragilisait naturellement le budget des fabriques et retirait du travail aux prêtres. À St-Étienne-du-Mont en 1639, les marguilliers rapportent qu'il y a déjà longtemps, un certain Guy Cellot, bourgeois de Paris, désormais défunt, avait fait don à la fabrique d'une rente de 32 l.t. à prendre sur une maison lui appartenant rue du Mont-Ste-Geneviève (à l'enseigne St-Martin), à la charge de faire dire des messes. Cependant, on a ne les a jamais célébrées, et les marguilliers qui ont passé le contrat n'en ont jamais avisé leurs successeurs, « *ce qui est au grand préjudice de la volonté dudict deffunct Cellot et au désavantage de ladicte œuvre* » qui donc ne touche pas la rente. Interrogée, l'assemblée décide d'intenter une action contre la veuve Cellot pour la contraindre à « *payer les arrérages et passer tiltre nouvel de ladicte rente* ». Il semble que la veuve se soit fort bien accommodée que les messes ne soient pas dites, afin de pouvoir conserver le loyer de la maison⁴¹. Stratégie qui n'était pas sans risque car, si elle a été condamnée, le paiement des arrérages a pu le lui faire regretter.

En 1648, à St-Jacques-de-la-Boucherie, on apprend que ce genre d'attitudes de la part des héritiers était suffisamment répandu pour menacer la sécurité économique des prêtres de la paroisse. Cette année-là, en effet, les prêtres veulent être augmentés, ce qui est accordé : 12 s.t. la messe. Mais les marguilliers se plaignent que l'argent des fondations qui rentre effectivement ne permet pas de payer la moitié des salaires. Ils décident de faire un rôle des fondations pour réclamer l'argent aux héritiers des fondateurs et de les attaquer en justice si ceux-ci refusent de verser ce qui est dû. Il se peut qu'un certain nombre de ces sommes aient consisté, comme dans l'affaire précédente, en des parts de revenus immobiliers que les héritiers étaient censés céder tous les ans à la fabrique. Ici, probablement par piété, et peut-être pour ne pas mettre leurs prêtres dans une difficile situation de « chômage partiel », les marguilliers n'envisagent pas d'opérer des réductions de leur propre chef, comme on fait dans d'autres paroisses⁴². St-Séverin n'échappe pas non plus à ce phénomène. On constate en 1650 que M. Levesque, sieur de la Laisse, avait légué la moitié d'une maison rue de la Parcheminerie pour fonder quatre services complets par an (le 4 février, le 4 mai, le 4 août et le 4 novembre), « *à son intention et pour le repos de son âme* ». Or les services n'ont pas été

⁴⁰ LL875, Ste-Opportune, f. 177-178, 14 novembre 1632

⁴¹ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 231, 31 juillet 1639

⁴² LL769, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 17, 2 août 1648

célébrés depuis la mort de l'intéressé, car on n'arrive pas à récupérer le legs, tandis que l'exécuteur testamentaire fait des manœuvres dilatoires pour ne pas passer le contrat de fondation. On décide néanmoins de rattraper les quatre services de cette année-là, qui seront « *advisez et annoncez au prosne* » et « *ausquelz seront invitez de la part de Mrs les marguilliers l'héritier et l'exécuteur testamentaire dudit deffunct Sr de La Laisse pour y assister si bon leur semble* », peut-être pour les inciter à se montrer plus coopératifs⁴³.

Ce qu'il faut retenir, c'est que les fondations des morts appartiennent *in fine* aux vivants, héritiers, marguilliers et prêtres. Sur le papier, les fondations (leur très grande majorité en tout cas) devaient être célébrées « à perpétuité » – si ce n'est jusqu'à la fin des temps, du moins pour très longtemps. Dans certains cas, cela fonctionnait : on a vu que les messes fondées en 1380 par Jean Jouan et sa femme à St-Pierre-aux-Bœufs furent dites vraisemblablement jusqu'en 1667, une de Nicolas Flamel à St-Merry peut-être jusqu'aux années 1650, une du curé Vaillant, datant de 1461, jusqu'en 1725 à St-Josse. Dans cas de Rouen, Catherine Vincent a retrouvé plusieurs services du XVe siècle toujours célébrés au XVIIIe⁴⁴. Il n'est pas d'ailleurs impossible qu'à partir d'une certaine longévité, une fondation était connue comme telle dans la paroisse, et qu'on prenait plaisir à la faire survivre gratuitement, même si elle ne rapportait plus rien, « pour la beauté du geste ». Il est surprenant par exemple qu'à St-Pierre-aux-Bœufs, la fondation des Jouan, avec son revenu modique de 32 s.t., se soit maintenue isolément jusqu'en 1667, tandis que la plus proche, celle de Philippes Bernier, date de 1484.

Mais dans l'ensemble, les fondations des défunts ne se maintenaient pas aussi longtemps. Ce qui les faisait tenir était un arbitrage opéré par les vivants entre, pour ainsi dire, la pesanteur de la mémoire et la légèreté de l'oubli, les devoirs envers les morts et les projets (ou les nécessités) de la vie. Pas plus que les marguilliers et les prêtres, quelle que fût par ailleurs leur piété et leur respect pour la volonté des fondateurs, ne pouvaient continuer à assumer indéfiniment une charge de travail devenue improductive (à cause de l'inflation et des autres phénomènes déjà mentionnés), les héritiers non plus ne pouvaient se permettre, pour réévaluer une fondation ancestrale, d'amputer à chaque génération une part de leur patrimoine familial qui était mobilisable pour leur propre avenir ou celui de leurs enfants. Il se passait donc plus ou moins la même chose, sur un plan individuel, qu'avec l'effacement des antiques sépultures dans l'église, ou que lorsque les marguilliers oubliaient les fondations

⁴³ LL924, St-Séverin, p. 250-251 24 novembre 1650

⁴⁴ Catherine VINCENT, « La vitalité de la communauté paroissiale au XV^e siècle à travers quelques exemples de fondations rouennaises », *Revue du Nord*, 2004/3-4 (n° 356 - 357), p. 741-756

auxquelles correspondaient des rentes plusieurs fois rachetées puis remployées. Un moment donné, il était temps d'oublier et de passer à autre chose. La durée de la « mémoire » des morts dépendait de plusieurs facteurs, à commencer par le cours de la fortune familiale et la religiosité individuelle.

Certains cas de négociation entre marguilliers et héritiers font ainsi apparaître que les fondations dont il est question lèsent les intérêts légitimes de ces derniers. Dans le cas où ce ne sont pas des héritiers mais des créanciers, la chose est évidente. En 1629, les marguilliers de St-Germain-le-Vieux sont « *poursuivis par les créanciers de défunct monsieur Foizon de* [comprendre, sans quoi cela n'a pas de sens : « ne pas »] *recepvoir et accepter la fondation testamentaire dudit sieur Foizon* », à savoir deux obits où l'on donnerait un sou à chacun des 12 pauvres qui se présenteraient pour y assister, le tout pour 31 l.t. 5 s. de rente⁴⁵. Bien sûr, il valait mieux commencer par payer ses dettes pour être sûr de pouvoir faire la charité. On a néanmoins un cas plus parlant à St-Étienne-du-Mont en 1634. Des héritiers parviennent à faire diminuer une fondation testamentaire jugée excessive : une certaine Catherine Alix a légué par testament à l'œuvre 1800 l.t. comptant plus 20 l.t. de rente, à charge de quatre messes basses par semaine à perpétuité. Une grosse fondation, donc. Mais les héritiers se sentent floués, un des couples intéressés a visiblement onze enfants dont des filles à marier. Les marguilliers acceptent de ramener les 1800 l.t. à 1000 l.t., pour seulement deux messes basses chaque semaine (aux jours qu'ils aviseront eux-mêmes) et (si je lis bien, le déchiffrement est malaisé) de remplacer la rente par un don de 220 l.t. comptant. Ce qui sera formalisé par un nouveau contrat⁴⁶.

Dans cette affaire, les marguilliers et l'assemblée, qui sont des laïques, se sont montrés compréhensifs à l'égard des héritiers. Cinq ans plus tard, ce sont pourtant à peu près les mêmes gens qui engageront des poursuites à l'égard de la veuve Cellot pour non-délivrance du legs de son défunt mari (certes, les marguilliers avaient changé, mais s'ils n'étaient pas morts, ils siégeaient toujours parmi l'assemblée de fabrique, où leurs successeurs devaient déjà se trouver en 1634.) C'est qu'ils durent juger eux aussi, bien qu'ils fussent probablement pieux par ailleurs, que le legs de Catherine Alix était disproportionné. Être dévoué à la paroisse ne supposait pas d'ignorer certaines constantes de la psychologie humaine, comme le fait que la peur de la mort pouvait pousser *in extremis* des mourants à des choix « excessifs » – sans compter qu'un confesseur s'en mêlait. Voire qu'une religiosité radicale pouvait relever

⁴⁵ LL733, St-Germain-le-Vieux, f. 22-23, 5 juin 1629

⁴⁶ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 217-218 30 juillet 1634

en définitive d'un certain individualisme incompatible avec la transmission du patrimoine et les devoirs familiaux tels qu'ils étaient compris en ce temps-là.

2. Cas d'étude : la Fête-Dieu

La dernière sous-partie de ce travail est consacrée à une sorte d'étude de cas : celle de la Fête-Dieu et des aumônes versées par les paroissiens qui portaient le dais lors de la procession ce jour-là. Ces aumônes étaient négligeables du point de vue du financement des paroisses. Mais, parmi la foule de petits actes économiques qui se déroulaient au sein des paroisses, elles nous renseignent sur l'évolution des montants de certaines aumônes consenties par les paroissiens.

Le jour de cette fête qui célèbre l'eucharistie est le dimanche qui vient après le 60^e jour après Pâques. Son octave – qu'on appelait la plupart du temps simplement « l'octave » – correspond au dimanche suivant. Le dimanche de la Fête-Dieu tombe environ à la mi-juin. Les paroissiens marchaient alors en procession dans le quartier, derrière le curé qui tenait un ostensor contenant une hostie. De plus, on choisissait quelques laïques (des hommes, bien sûr), dont le nombre varie selon les paroisses et parfois les périodes, pour porter un dais (parfois appelé « ciel ») de toile au-dessus du curé et de l'eucharistie. Ce qui nous intéresse – au-delà du fait que cette pratique a laissé des séries assez précises dans les archives de St-Jacques-de-la-Boucherie de 1516 à 1611⁴⁷, St-Merry de 1609 à 1624 et Ste-Madeleine-en-la-Cité de 1612 à 1675 – c'est que les porteurs de dais étaient probablement désignés de manière relativement aléatoire eu égard à leur niveau de religiosité. En étudiant le port du dais, on peut donc voir – dans la mesure où les sources le permettent – comment réagissent des gens pas nécessairement dévots *a priori* à une pratique religieuse imposée.

⁴⁷ Cette série remonte même jusque assez avant dans le XV^e siècle, mais je la débute quand elle commence à indiquer les montants des aumônes (voire quand on commença à donner des aumônes en portant le dais, difficile de savoir). Celle-ci, bien connue et conservée sous la cote LL778 aux Archives nationales, a déjà été étudiée par Jean-Marie LE GALL, « Porter le dais du Saint-Sacrement à Saint-Jacques-de-la-Boucherie au XVI^e siècle », in Claude GAUVARD et Jean-Louis ROBERT, *Être Parisien*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2004, pp. 493-517. Mais comme ma problématique est différente de la sienne (qui porte plutôt sur l'aspect qualitatif de la pratique ainsi que son rôle dans l'espèce de *cursus honorum* des notables parisiens) je ne pense pas faire doublon en reprenant ce document. Ainsi, je me suis essentiellement intéressé aux montants des aumônes.

Pour commencer, comment les porteurs de dais étaient-ils choisis ? Il ne se proposaient pas d'eux-mêmes, mais étaient désignés vraisemblablement par les marguilliers. Il entre dans les devoirs du premier bedeau à St-Jacques-de-la-Boucherie en 1669 qu'il

advertira messieurs les Marguilliers quand il faudra choisir des Paroissiens pour porter le Daix, les jours de la grande et petite Feste Dieu [*ou l'octave de la Fête-Dieu*], et après il joindra le Chevecier pour aller advertir ceux qui seront choisis pour le porter, leur présentera des Courones et bouquetz, et les conduira à l'offrande et à l'œuvre, et présentera aussy à Messieurs les Marguilliers et Anciens des Couronnes et Bouquetz⁴⁸.

Je pense qu'il en allait à peu près de même dans les autres paroisses. Les groupes (4 personnes dans les petites paroisses, 6 dans les grandes) rassemblent en général des chefs de famille, mais de niveau social différent. Pour la Fête-Dieu, dans la paroisse aisée de St-Merry, la configuration classique est la suivante : deux juristes de première catégorie (niveau conseiller au Parlement de Paris), deux juristes de seconde catégorie (niveau secrétaire du roi, avocat en parlement, etc.), deux marchands aisés. L'octave rassemble typiquement quatre juristes de troisième catégorie (niveau basoche : simples avocats, procureurs, huissiers) et deux petits marchands ou artisans (épicier, apothicaire, orfèvre, etc.) Mais à St-Pierre-des-Arcis (où une série précise fait néanmoins défaut), paroisse beaucoup plus petite sur la Cité, c'est moins huppé : quatre artisans le jour de la Fête-Dieu, et leurs fils le dimanche suivant⁴⁹. Entre ces deux extrêmes, il y a des degrés intermédiaires. À St-Jacques-de-la-Boucherie, il y avait six porteurs pour chacune des deux processions. Malgré la richesse de la paroisse, le niveau social n'était pas extrêmement élevé. La Fête-Dieu rassemble, les « bonnes » années, au mieux deux juristes de catégorie 2, et pour le reste, quatre marchands, boutiquiers, artisans ou équivalent (sans qu'on sache bien si c'étaient de « gros » ou de « petits » marchands-artisans). Entre 1516 et 1611, avec une série continue de 1546 à 1611, je ne compte que trois juristes de catégorie 1 (conseillers au Parlement). Et logiquement, les porteurs de l'octave sont tous des petits marchands ou boutiquiers – avec presque chaque année, quartier oblige, au moins deux bouchers. À Ste-Madeleine-en-la-Cité (dont la série accuse un trou entre 1629 et 1655), les équipes de porteurs sont plus erratiques. Le plus souvent, celles de la Fête-Dieu comportent des juristes de catégorie 2 et 3, assez rarement de catégorie 1, rarement des gros marchands, deux années uniquement des petits marchands. Quant à l'octave, elle ne concerne

⁴⁸ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 111-112, 1669

⁴⁹ LL912, St-Pierre-des-Arcis, p. 24, 25 mai et 1^{er} juin 1617

elle aussi que les petits marchands, sauf une année où elle se trouve trustée par des juristes de catégorie 2.

Autre particularité cruciale : dans chacune de ces paroisses, et certainement tout Paris, il était d'usage que les porteurs de dais fassent une aumône, dont le montant a parfois été consigné (dans quel but, je l'ignore ; peut-être pour éviter les vols). Celle-ci pouvait être relativement élevée. Je pars du principe que, si l'on donne beaucoup (je reviens plus loin sur ce que l'on peut appeler « beaucoup ») par rapport à l'aumône médiane de la catégorie sociale à laquelle on appartient, on est plus religieux, et que si l'on donne « peu » (idem), on l'est moins. Lorsque les séries sont suffisamment longues, cela donne quelques résultats intéressants, sachant que les porteurs me semblent désignés indépendamment de leur religiosité personnelle, mais plutôt en fonction de leur « représentativité » sociale.

La première question, néanmoins, c'est à quel point la pratique était simplement suivie au niveau paroissial. Les différentes séries disponibles, du fait de plusieurs années « trous » où les porteurs n'ont pas été consignés, ne se chevauchent que très peu et permettent difficilement des comparaisons sur la même période. Cependant la pratique apparaît très régulière depuis le XV^e siècle à St-Jacques-de-la-Boucherie. À partir de 1537, on passe de 4 à 6 porteurs de dais à la Fête-Dieu. Si l'octave et ses porteurs (6 également) ne commencent à être notés qu'en 1546, c'est je pense parce que cette pratique a dû s'instituer vers ce moment-là. Pas un porteur ne « manque » ensuite jusqu'en 1611, où la série s'arrête – ni à la Fête-Dieu, ni à l'octave. À l'octave, on enregistre, à partir de 1553 (sauf cinq années où ils disparaissent entre 1596 et 1600) le don des quatre « maîtres [de la confrérie du] St-Sacrement », des laïques qui ne devaient pas précisément porter le dais, mais tout de même jouer un rôle dans la célébration. De plus, à l'époque de la Ligue, on note quatre processions eucharistiques extraordinaires, dont le rédacteur, comme c'est une innovation, se sent obligé de détailler un peu plus l'objet et le tracé : le 19 mai 1591, le 19 juillet 1592, le 12 avril 1593 et, la même année, le 19 décembre. Celles-ci mobilisent à chaque fois six porteurs, dont, pour celles de juillet 1592 et avril 1593, des fils de veuve et des fils de chefs de famille, qui me semblent avoir été des enfants ou de jeunes adolescents puisqu'en juillet 1592, une mère refuse que son fils participe. Donc, globalement, une pratique très forte et régulière, voire fervente, au niveau de la paroisse.

À St-Merry, la série est moins longue et plus tardive. Ici aussi, la pratique est régulière. On a cependant un trou pour l'année 1623. Et en 1616, il « manque » un porteur à la Fête-Dieu. J'imagine que quelqu'un, dans la foule, a bien dû se dévouer pour porter le dernier

bâton du dais. Mais il est possible que, pour une raison ou pour une autre, aucun porteur désigné et « réglementaire » ne se soit présenté le jour J. On remarque également quatre donateurs « surnuméraires » à la Fête-Dieu. Ce sont, non pas dévots, mais des paroissiens sollicités qui n'ont répondu présent, mais ont tout de même donné de l'argent – on y reviendra.

À Ste-Madeleine-en-la-Cité, enfin, le suivi de la Fête-Dieu semble moins régulier. En 1620, il n'y a que deux porteurs recensés pour la Fête-Dieu, et un seul pour l'octave. En 1625, seulement deux pour l'octave également, et en 1626, personne du tout pour l'octave.

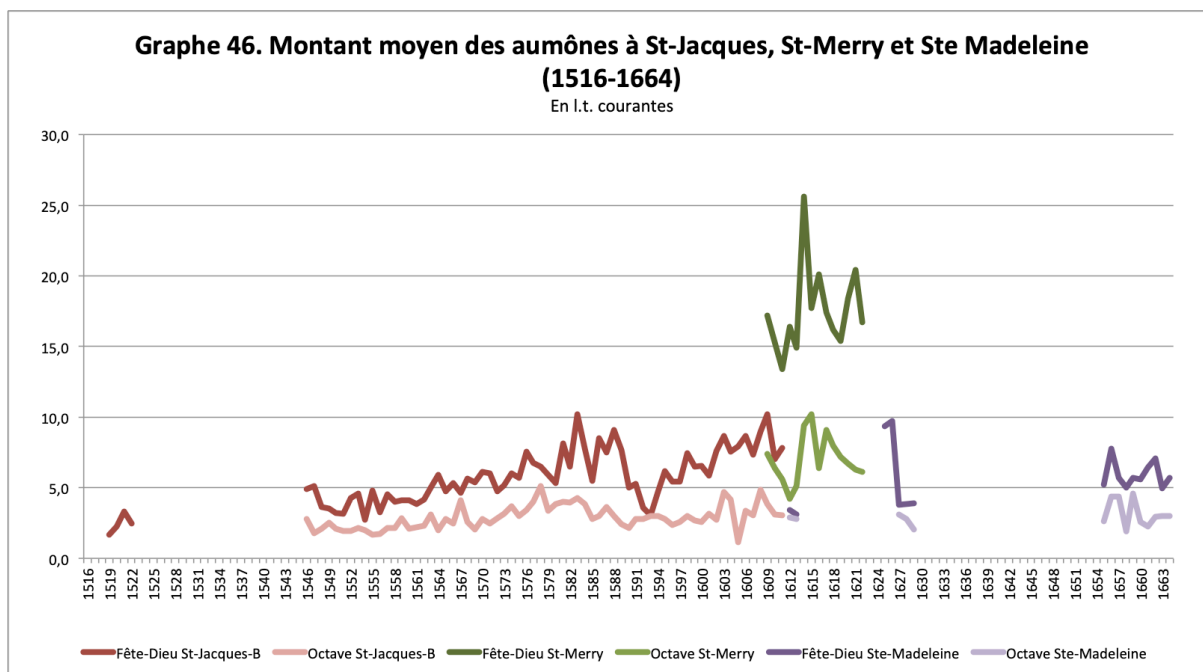
Les « trous » que l'on remarque dans les séries de St-Merry et Ste-Madeleine signifient-ils qu'on aurait pu ne pas du tout faire la procession les années correspondantes ? J'en doute pour St-Merry où, à part le petit accident de 1616, la pratique semble assez suivie par une population élitiste, et où les dons sont très élevés. C'est moins sûr à Ste-Madeleine, petite paroisse de la Cité dont l'organisation devait être moins développée. En 1626, est-il impossible qu'on se soit tout bonnement passé de faire la procession de l'octave, faute de trouver suffisamment de volontaires ? Difficile à dire, mais le fait qu'on ait bien noté les porteurs de la Fête-Dieu une semaine auparavant ne laisse pas d'interroger. Ce cas fait ainsi planer quelques doutes sur les « trous » ultérieurs. Mais de manière générale, les « trous » me semblent pouvoir s'expliquer assez facilement : l'intérêt de consigner les noms et les aumônes des porteurs n'était pas considérable (à part pour nous, évidemment). On l'a dit, on se souciait peut-être d'éviter que les aumônes ne soient détournées. Ce doit être le cas à St-Jacques-de-la-Boucherie, où certaines années seule l'aumône est indiquée. Peut-être le greffier projetait-il parfois un souci de vanité sur les porteurs que certains, possiblement par modestie, refusaient en demandant que ni leur nom ni leur profession n'apparaissent (ce qui se voit parfois, alors que l'aumône en revanche est enregistrée).

Moyennes des comportements

Il y a deux manières complémentaires d'analyser les attitudes religieuses des porteurs de dais. La première consiste à dégager une moyenne des comportements, afin de déterminer à quelle plus ou moins grande intensité de religiosité « générale » ou « absolue » celle-ci correspond. La deuxième manière consiste à analyser la diversité des comportements et à essayer d'établir une typologie des différentes religiosités individuelles définie par rapport à la religiosité « de base ».

Commençons par définir les termes. Je parle de *religiosité* (de préférence à « piété » ou « spiritualité ») pour désigner la dimension strictement extérieure et objective d'un comportement religieux, en l'occurrence porter le dais et verser une aumône. Cela ne préjuge en rien de la sincérité ou de l'authenticité intérieure des individus étudiés : une personne dont la religiosité extérieure est faible peut très bien avoir une « spiritualité » intérieure forte, et inversement. Je laisse à d'autres de sonder les reins et les cœurs. Inutile de préciser que je n'ai moi-même jamais porté le moindre dais que ce soit et que je n'émetts pas de jugements de valeurs à propos des cas que je vais rapporter. Étudier la religiosité moyenne d'un groupe permet de déterminer si celui-ci, ou une société particulière, est plus ou moins religieux dans l'absolu. Étudier les diverses religiosités individuelles à l'intérieur du groupe permet non seulement d'établir une typologie, mais peut aussi donner des indices sur la manière dont ces différents sous-groupes s'organisent et comment cette organisation détermine une religiosité moyenne plus ou moins élevée. Le plus logique me semble de commencer par la religiosité moyenne. En effet, les religiosités individuelles plus ou moins fortes ne le sont que relativement à une religiosité « de base » qu'il s'agit d'évaluer au préalable. Même les individus qui, on le verra, se débrouillent pour ne pas porter le dais et peuvent être considérés comme les moins religieux dans cette situation, se définissent seulement par rapport à une religiosité de base.

Le montant moyen en livres tournois courantes des aumônes de la Fête-Dieu et de l'octave à St-Jacques-de-la-Boucherie, St-Merry et Ste-Madeleine-en-la-Cité (les trois paroisses où il a été possible de reconstituer des séries de dons) s'établit comme suit (graphe 44) :



Malheureusement, les différentes séries ne sont quasiment pas concomitantes. On constate toutefois immédiatement, compte tenu de ce que nous venons de rappeler sur l'inflation durant la période, que chaque paroisse présente des échantillons sociaux assez différents en termes de porteurs de dais : les plus aisés sont ceux de St-Merry, qui donnent des sommes très élevées à la Fête-Dieu et qui, à l'octave, sont pratiquement au niveau des porteurs de la Fête-Dieu de St-Jacques-de-la-Boucherie. Les porteurs de celle-ci se situe à un niveau intermédiaire, tandis que ceux de Ste-Madeleine, compte tenu de l'inflation, donnent nettement moins. La sporadicité de la série de Ste-Madeleine peut également faire penser que la coutume de faire des dons à la Fête-Dieu, voire de la célébrer tout court, n'était pas très bien établie dans cette petite paroisse, ce qui relativiserait les conclusions que l'on est tenté de tirer sur le niveau socio-économique des porteurs.

La première chose que l'on peut poser, d'un point de vue qualitatif, c'est que l'acte religieux requis des porteurs de dais à la Fête-Dieu et à l'octave était assez exigeant : on vous « priait » de porter le dais, ce qui impliquait de s'exposer aux regards de tout le quartier pendant une matinée entière j'imagine, et d'exprimer par le geste même une adhésion pleine et entière au culte eucharistique – innovation somme toute récente à l'échelle de l'histoire chrétienne (la Fête-Dieu est instaurée en 1264 et les processions ne se sont généralisées que progressivement), et rendue plus clivante, si ce n'est radicale, dans un contexte de guerres de religion, comme en témoigne les processions extraordinaires instaurées en 1591-1593 à St-

Jacques-de-la-Boucherie. Par ailleurs, on attendait aussi de vous que vous donniez de l'argent (et pas si peu, nous l'allons voir).

Mais pour évaluer la religiosité « moyenne » ou « absolue » de manière plus précise, il me semble qu'il faut la rapporter aux rythmes de la vie socio-économique et à ses aléas. Une aumône est un don, dont on peut estimer la valeur en la comparant à celle des autres biens de la vie quotidienne. Je propose donc de mettre le comportement religieux des donateurs en relation avec le prix du blé – plus précisément avec le prix du setier de froment aux Halles de Paris début juin, tel qu'on peut le retrouver dans les mercuriales éditées par Micheline Baulant et Jean Meuvret⁵⁰ – en partant du principe que, puisque le blé sert à faire du pain et que c'était là l'essentiel de ce dont les gens se nourrissaient, son prix détermine globalement le « coût de la vie ». Il semble que le prix de la subsistance constitue une sorte d'absolu universel à l'aune duquel on peut mesurer la religiosité moyenne d'une société.

Il est important de préciser qu'il ne s'agit pas, ici, d'*expliquer* les comportements religieux par les conditions socioéconomiques (ce qui serait l'approche marxiste par exemple.) Il ne s'agit que de *comparer* ceux-là et celles-ci afin de déterminer ce qu'un don, par exemple, vaut économiquement. Cette différence d'approche implique des différences méthodologiques sur lesquelles je reviens ci-après. En un sens, il faut reconnaître ce que la démarche proposée ici (analyser économiquement le don religieux) a d'en soi arbitraire. On voit que les gens donnent, on se demande simplement, en historien : combien donnent-ils ? – en essayant d'exploiter toutes les modalités de ce que « combien » peut signifier économiquement. Ces précisions rhétoriques servent à prendre en compte les reproches de réductionnisme qui m'ont été opposés : cette démarche serait effectivement réductionniste si elle prétendait expliquer quelque chose au sujet de la religion. Cependant, elle ne vise qu'à analyser économiquement un acte (le don) que l'on choisit de considérer dans sa dimension économique.

Sur ce, revenons-en au blé. Bien sûr, on sait que le commerce des grains et farines, en théorie, était fortement réglementé par la « police des grains », notamment à Paris, ville dont la subsistance était un enjeu sociopolitique majeur pour la monarchie⁵¹. La fraude sur les produits alimentaires servant à l'approvisionnement de la capitale concernait d'ailleurs toutes

⁵⁰ Micheline BAULANT, Jean MEUVRET, *Prix des céréales extraits de la mercuriale de Paris, 1520-1598*, 2 vol., Paris, SEVPEN, 1960-1962

⁵¹ La « macrocéphalie napolitaine », due à l'afflux de migrants venus de tout le Mezzogiorno et qui rendait précaire le maintien de l'ordre public, avait conduit le gouvernement espagnol à appliquer une politique semblable dans cette ville. Voir Giuseppe GALASSO, *art. cit.*, p. 12

les denrées, et pas seulement le blé⁵² Mais le rapport entre la théorie et la pratique de la police des grains variait selon les moments : en période d'approvisionnement « normale », la police laissait plus ou moins jouer librement le marché des grains et farines ; c'était surtout en période de disette qu'elle intervenait, avec force alors⁵³. Plus que le prix des grains, c'était celui du pain qui était surveillé, à partir de la fin du XVII^e siècle surtout. Surveillé plutôt que « taxé », dans la pratique, car la police avait conscience qu'une fixation rigide des prix pouvait se révéler contre-productive en détournant les vendeurs du marché parisien. Elle s'attachait donc plutôt à connaître le « prix courant » ou « ordinaire » en temps d'approvisionnement normal, qui devenait une sorte de prix plafond en temps de disette, sous peine d'amende ou de détention des boulangers contrevenants.⁵⁴ Supposons que, dans la pratique, les autorités agissaient à peu près de la même manière au début du XVII^e siècle et au XVI^e siècle. Dans ce cas, il est vrai que le prix du blé ne se répercutait pas automatiquement et arithmétiquement sur le pouvoir d'achat des consommateurs.

N'empêche qu'à la longue, il fallait bien prendre en compte aussi les intérêts fondamentaux des boulangers, et leur accorder une augmentation du prix lorsque la situation s'installait dans la durée.⁵⁵ Par ailleurs, on voit mal comment, à cause du plafonnement des prix, des phénomènes de marché noir pouvaient manquer d'apparaître. Surveiller les marchands de grains, les meuniers et les boulangers – à supposer même que cela fût fait avec rigueur et sans corruption – suffisait-il ? La fraude à l'entrée dans Paris était multiforme, multiscalaire et constante sous l'Ancien Régime.⁵⁶ Elle existait également pour les grains et farines, dans des proportions difficilement déterminables mais dont Steven Kaplan pense qu'elles étaient importantes⁵⁷. Mais en période de disette voire de simple cherté, elle devenait probablement très forte. Cela semble avoir été particulièrement vrai lors du siège de Paris par Henri IV entre mars et septembre 1590, mais plus généralement et diffusément pendant la dernière phase des guerres de religion, lorsque les combats détruisaient les récoltes et gênaient l'approvisionnement. Ainsi, d'après les témoins oculaires, les difficultés d'approvisionnement

⁵² Reynald ABAD, *Le grand marché. L'approvisionnement alimentaire de Paris sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 2002

⁵³ Steven L. KAPLAN, *Les ventres de Paris. Pouvoir et approvisionnement dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988 (éd. or. 1984), pp. 21-24

⁵⁴ Steven L. KAPLAN, *Le meilleur pain du monde. Les boulangers de Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1996 (1996), pp. 532-536

⁵⁵ *id.*, pp. 534-535

⁵⁶ Reynald ABAD, *op. cit.*, pp. 93-100

⁵⁷ Steven L. KAPLAN, *Le meilleur pain du monde, op. cit.*, p. 480

de la capitale ont commencé dès 1589, et se sont poursuivies après septembre 1590⁵⁸, comme en témoignent les prix encore terriblement élevés de juin 1591 et 1592 (voir graphe 46). Durant de telles périodes de crise, les transactions de grains et farines ne se faisaient vraisemblablement plus de manière publique, sur les places de marché, mais sous le manteau⁵⁹. Bref, il arrivait régulièrement, et peut-être très souvent en situation de crise, que le marché noir (plutôt que le jeu libre et naturel de l'offre et de la demande dont parleraient plus tard les physiocrates) reprenne ses droits face à la place de marché régulée par la police – et, au jeu du marché noir, le prix du grain devait se répercuter de manière beaucoup plus que simplement proportionnelle sur celui du pain, et plus généralement sur le coût de la vie. La relation entre le prix du blé et le pouvoir d'achat des consommateurs est donc complexe et en partie impossible à reconstituer aujourd'hui, mais cela reste notre meilleur indicateur pour savoir ce que « valaient » les choses.

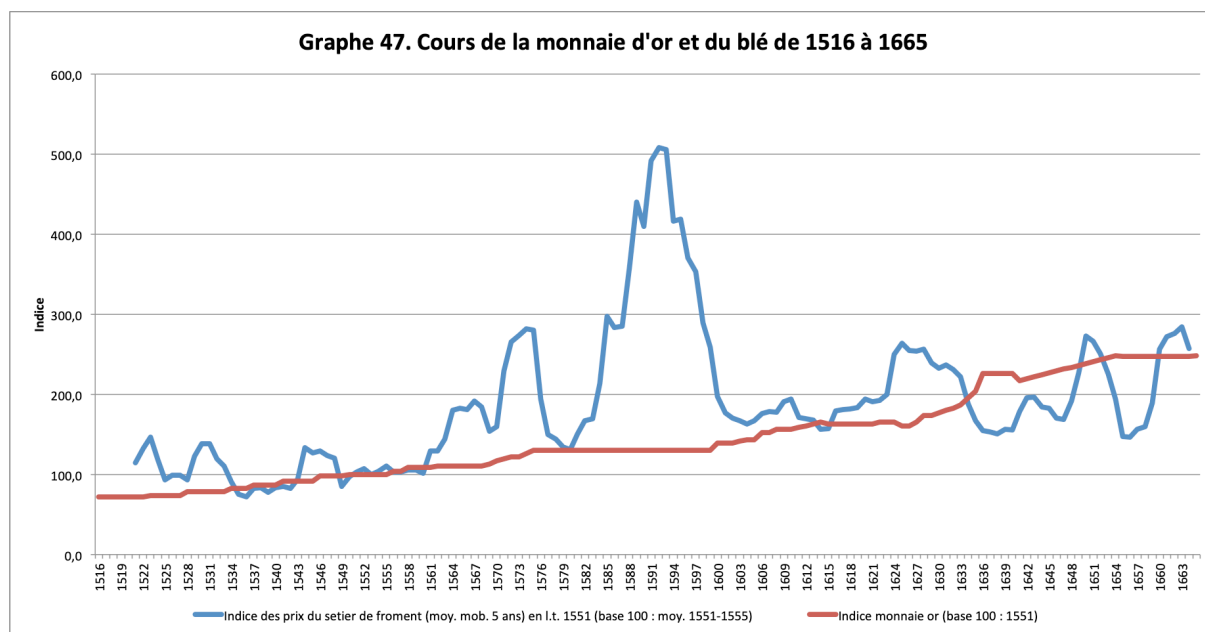
Les séries, du moins celle de St-Jacques-de-la-Boucherie, me semblent suffisamment longues pour étudier la relation entre la valeur des aumônes et le prix du blé. D'un point de vue simplement synchronique, on voit que dans chaque paroisse les dons de l'octave sont inférieurs à ceux de la Fête-Dieu, ce qui est logique puisque la célébration est moins importante et qu'elle concerne des catégories sociales moins élevées (graphe 46). Les dons sont très élevés à St-Merry, paroisse d'élite où réside un fort contingent de la classe parlementaire – et la différence entre les aumônes des deux fêtes est grande, mais la moyenne de l'octave y est quasiment du même ordre que la moyenne de la fête à St-Jacques et Ste-Madeleine. St-Jacques-de-la-Boucherie a beau être une paroisse riche, la plus forte homogénéité sociale qui la caractérise se découvre dans la différence plus faible entre la fête et l'octave.

Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est comment, d'un point de vue diachronique, réagissait la religiosité « moyenne », manifestée à travers les aumônes de la Fête-Dieu, aux aléas de la vie socio-économique. Pour cela, on peut par exemple déterminer les dons « réels » des porteurs de dais, c'est-à-dire ce que valaient leurs dons objectivement – en

⁵⁸ Par exemple l' « Histoire du siège de Paris fort soigneusement et véritablement rédigée par écrit à Paris 1590 », manuscrit, 1590, éd. A. Dufour, *Mémoires de la société d'histoire de Paris et d'Île-de-France*, t. VII, Paris, 1881, pp. 260-270

⁵⁹ Voir *id.*, p. 259 : lorsque les troupes ligueuses parviennent enfin à ravitailler abondamment la ville, le 1^{er} septembre 1590, on publie « deffenses à toutes personnes de n'aller au devant des dictes provisions, et n'en acheter ailleurs qu'aux places des dictz marchez », ce qui laisse penser que qu'on avait cessé de le faire durant le siège. L'auteur du manuscrit dit aussi que la ville a survécu « sans police » (p. 261), mot qui désignait prioritairement la police des grains. Le même document nous apprend que les spéculateurs qui cachaient du blé vendaient, au pire de la crise, « par interposition de personnes » (p. 218).

prenant toujours comme critère de l' « objectivité » le prix du blé⁶⁰. Pour ce faire, il faut déflater la valeur des aumônes, c'est-à-dire rapporter le montant des dons à la valeur de la monnaie réelle en monnaie de compte (la quantité d'or contenue dans l'écu soleil est heureusement stable sur la période) et au prix du blé. Le graphe 47 résume l'évolution indicielle du cours du setier de froment et de la monnaie d'or au long de la période. C'est sur cette base que j'ai pu calculer l'évolution des dons « réels » présentée sur le graphe 48.



Pour construire l'indice de la valeur de la monnaie d'or (l'écu soleil puis le louis d'or à partir de 1641) en monnaie de compte (livre tournois), je me suis basé sur les équivalences, précises, données principalement par les rédacteurs de la série LL778 à St-Jacques-de-la-Boucherie, mais aussi ceux de la série LL848 à St-Merry et LL825 à Ste-Madeleine. Jérôme Blanc a rappelé qu'il existe plusieurs cours volontaire de la monnaie d'or selon les espaces⁶¹ et selon les groupes et intérêts sociaux⁶². L'intérêt de la série émanant de cette paroisse est qu'elle rassemble ce que Jérôme Blanc définit comme les trois types de « professions

⁶⁰ D'après Jean-Yves GRENIER, *L'économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, Albin Michel, p. 419, le « taux des rémunérations [...] est négocié en prenant l'évolution du prix du blé comme référence, indicateur pertinent du coût de la vie pour les catégories populaires. »

⁶¹ Jérôme BLANC, « La réforme monétaire française de 1577 : les difficultés d'une expérience radicale », Journées d'étude « La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques: identité, concurrence, corrélation ? », Déc. 2011, Paris (en ligne), pp. 4-5

⁶² ID., « La complexité monétaire en France sous l'Ancien Régime : étendue et modes de gestion », *De Pecunia*, 1994, 6-3, pp. 14-15

d'interface »⁶³ : les changeurs (ceux du Pont au Change), les marchands internationaux (rarement désignés précisément dans les archives, mais dont la présence se devine à l'abondance de monnaies d'or étrangères parmi les dons : pistoles espagnoles, ducats italiens, florins probablement flamands-néerlandais, nobles anglais, etc.) et les commerçants locaux (la foule des petits boutiquiers à commencer par les bouchers). Nous sommes donc à peu près assurés d'avoir ici des spécialistes de la monnaie et des différentes échelles de son usage – raison pour laquelle, d'ailleurs, la série est si détaillée quant à la valeur des monnaies. Deux petites précisions sur l'indice de la monnaie d'or représenté sur le graphe 24 :

- entre 1577 et 1602, la valeur de l'écu soleil en livres tournois est problématique puisque la monnaie de compte est officiellement supprimée. La valeur de référence devient l'écu d'or réel, dont la livre vaut désormais par définition le tiers. J'ai résolu la question en posant que, aussi longtemps que la source ne donne pas explicitement un cours volontaire de l'écu soleil différent, celui-ci vaut « implicitement » 3 l.t.

- de 1630 à 1654, les différentes séries paroissiales ne nous donnent aucune indication sur le cours volontaire de la monnaie d'or. J'ai donc retenu la valeur officielle de l'écu d'or, déductible d'après les tables publiées par Natalis de Wailly⁶⁴. En 1640 intervient la réforme par laquelle le louis d'or remplace l'écu d'or comme monnaie de référence. La déclaration de Saint-Germain-en-Laye du 24 décembre 1639 prévoyait que la monnaie de référence reste l'écu d'or (au soleil) et n'évoquait qu'une innovation dans la technique de frappe à la Monnaie du Moulin du Louvre. Mais par une seconde déclaration, celle de Saint-Germain-en-Laye du 31 mars 1640, sans annoncer officiellement le passage d'un système monétaire à un autre, Louis XIII permet que les pistoles espagnoles (alors abondantes dans le royaume du fait d'une balance commerciale excédentaire avec l'Espagne), environ deux fois plus grosses (6,76 g) que les écus français mais d'un titre moins élevé (22 carats), soit refondues en *louis* de même poids et de même titre. Bien que cela ne soit présenté que comme une exception par rapport au système de référence fondé sur l'écu d'or au soleil, on passe de fait d'un système à un autre : de l'écu d'or au soleil resté identique depuis Charles IX (réforme de 1561, mais si légère qu'il n'était pas nécessaire de la prendre en compte pour notre sujet), soit une pièce de 3,37 g à 23 carats (c'est-à-dire contenant 958 millièmes d'or pur, donc 3,23 g) au louis d'or, pièce de 6,75 g à 22 carats (916 millièmes, soit 6,18 g d'or pur), dont la valeur fut fixée à 10

⁶³ *id.*, pp. 16-24

⁶⁴ Natalis DE WAILLY, *Mémoire sur les variations de la livre tournois depuis le règne de Saint Louis jusqu'à l'établissement de la monnaie décimale*, Paris, Imprimerie impériale, 1857, p. 80

l.t.⁶⁵ Je suis parti du principe que la pièce d'or de référence dans l'usage devenait non pas le louis mais le demi-louis, dont la valeur avoisine celle de l'ancien écu : 3,375 g à 22 carats, soit 3,09 g d'or pur, valant officiellement 5 l.t. en 1641. C'est ce que montrent les registres de Ste-Madeleine : le don d'un demi-louis d'or a remplacé celui d'un écu soleil.

On remarque également que la dévaluation de la livre tournois s'était violemment accélérée dans les années 1630 : alors que sa dépréciation par rapport à l'or avait été, on le voit, très progressive et maîtrisée depuis le début du XVI^e siècle, les dévaluations mises en œuvre par la monarchie entre 1630 (un écu valait alors 4 l.t.) et 1636 (l'écu valait désormais 5,2 l.t.) correspondaient à une dévaluation de 30% de la livre tournois en 6 ans seulement. C'est la politique antiespagnole de Richelieu et de Louis XIII qui en est la cause, la dévaluation permettant de réduire l'endettement réel de la monarchie ainsi que d'attirer l'or et l'argent étrangers. L'entrée en guerre contre l'Espagne, en 1635, est ainsi suivie d'une dévaluation de 10%. De ce point de vue, on n'a peut-être pas suffisamment souligné que la réforme de 1640 créant le louis d'or semble profondément liée à la guerre franco-espagnole. Pour Guy Antonetti, la création du louis revient ainsi à la création d'une zone monétaire franco-espagnole⁶⁶. Mais dès 1636, afin d'attirer, dans le cadre d'une guerre monétaire classique, les métaux précieux espagnols en France, Louis XIII faisait acheter la pistole au prix de 10 l.t., soit 25% de plus que sa valeur sur le marché des changes⁶⁷, ce qui représentait déjà la valeur qui serait fixée en 1640 pour le louis d'or. Néanmoins, la raréfaction de l'or et de l'argent en Espagne, l'émission chaotique du billon⁶⁸ et la manipulation de la monnaie d'argent par la monarchie⁶⁹ stimulaient une intense activité que faux-monnayage, pratiquée également par les Français et les Hollandais comme arme de guerre⁷⁰. Il est donc probable que la politique de guerre monétaire mise en œuvre par Louis XIII ait créé de fait une zone monétaire franco-espagnole dès avant 1640, et que la monarchie française ait fini par craindre que les fausses pistoles ne contaminent l'économie française : d'où la création d'une pistole « francisée » et frappée à l'aide d'un nouveau mécanisme plus précis pour lutter contre le

⁶⁵ Guy ANTONETTI, « Du louis à l'assignat », in *D'or et d'argent : La monnaie en France du Moyen Âge à nos jours* [en ligne], Vincennes, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2005, p. 17.

⁶⁶ *id.*, §23

⁶⁷ Olivier CAPOROSSI, « Le faux monnayage hispanique (XVII^e-XVIII^e siècle) : une criminalité de la frontière ? », In : ID. et Bernard TRAIMOND (eds), *La Fabrique du faux Monétaire : Du Moyen Âge à nos jours* [en ligne]. Toulouse : Presses universitaires du Midi, 2012 (généré le 27 décembre 2022), §4.

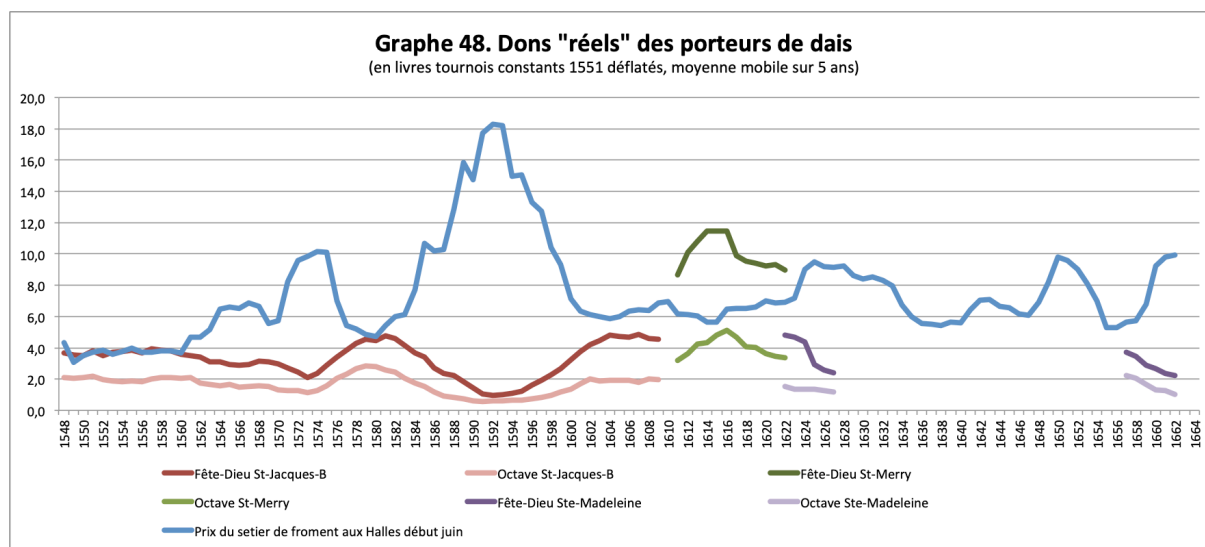
⁶⁸ Earl J. HAMILTON, "Monetary Disorder and Economic Decadence in Spain, 1651-1700." *Journal of Political Economy*, vol. 51, no. 6, 1943, pp. 477-93.

⁶⁹ Carmen SANZ AYAN, « La contrefaçon monétaire et la crise financière de la Monarchie Hispanique lors de la décennie 1640 : l'argent des Indes », In : Olivier CAPOROSSI, Bernard TRAIMOND (eds), *op. cit.*

⁷⁰ Olivier CAPOROSSI, *art. cit.*

faux-monnayage. Toujours est-il que l'inflation de temps guerre se poursuit et que le cours volontaire du demi-louis était visiblement de 5,7 l.t. dans les années 1650⁷¹, légèrement au-dessus des 5,5 l.t. officiellement fixées en 1656⁷².

On peut également, en tenant compte de la valeur de la monnaie et du « coût de la vie » (que, pour simplifier, j'ai défini ici à partir du cours du blé), représenter les dons « réels » des porteurs, c'est-à-dire déflatés et lissés sur cinq ans (graphe 48.) Cette méthode permet d'estimer l'équivalence de ce que les porteurs donnaient en blé.



Naturellement, les périodes de hausse du prix du blé abaissent la valeur « réelle » des dons, puisque ceux-ci, en plus d'avoir tendance à baisser en valeur nominale, sont indexés sur le blé. Le principal intérêt de cette courbe est donc de faire ressortir l'assez forte stabilité des dons de St-Jacques-de-la-Boucherie, par exemple, en période de prix « normal » du blé : on ne passe que de 4 l.t. dans les années 1550 à un peu moins de 5 l.t. dans les années 1600 en parité de pouvoir d'achat. Les séries de St-Merry et Ste-Madeleine sont malheureusement trop courtes pour nous procurer autant d'informations. Mais comme on l'a déjà expliqué, cette méthode de déflation a l'inconvénient, dans le cas de l'Ancien Régime, de nous représenter essentiellement l'histoire, extrêmement heurtée et violente, du cours du blé.

Afin d'estimer la « religiosité objective » des donateurs, il est possible de comparer autrement les dons moyens au cours du blé. Le premier constat est que, pour autant que la série de St-Jacques-de-la-Boucherie constitue un échantillon représentatif, le montant moyen

⁷¹ LL825, Ste-Madeleine-en-la-Cité, f. 317-318

⁷² Natalis DE WAILLY, *op. cit.*, p. 80

des aumônes est presque parfaitement inélastique au prix du blé (en moyenne mobile sur cinq ans), c'est-à-dire que l'évolution du prix du blé n'influe en rien sur les aumônes⁷³. J'ai en effet calculé l'élasticité-blé du montant moyen des aumônes à la Fête-Dieu et à l'octave pour chaque année entre 1547 et 1611 – soit une période relativement appréciable et continue de 65 années. L'élasticité E d'une variable A à une variable B est définie comme le rapport entre la variation de A et de B, donc :

$$\text{Élasticité-blé des aumônes} = \frac{d_{\text{aumônes}} / \text{montant}_{\text{aumônes}}}{d_{\text{blé}} / \text{prix}_{\text{blé}}}$$

En supprimant quelques valeurs aberrantes dues à la stagnation du prix du blé sur deux années, la moyenne des élasticités calculée sur chacune de ces 65 années est de 0,04 (avec un écart-type = 1,3) pour la Fête-Dieu et de 0,07 (écart-type = 1,5) pour l'octave. On peut en conclure d'une part que les aumônes sont inélastiques au prix du blé, d'autre part que le niveau élevé des écarts-types par rapport aux moyennes retire toute grande signifiante à la cohérence de la série.

Comme nous le disions plus haut, le but de l'analyse n'est pas de mettre en évidence une relation de cause à effet entre le prix du blé et le montant des aumônes, mais seulement de comparer celui-ci à celui-là. Pour cette raison, le calcul de l'élasticité (qui vise à mettre en évidence une relation de cause à effet) n'est pas notre intérêt premier. Je propose plutôt d'étudier comment le montant moyen des aumônes des porteurs de dais évolue comparativement à leur pouvoir d'achat, celui-ci étant par hypothèse déterminé par le prix du blé avec une élasticité égale à -1 (c'est-à-dire que N% d'augmentation du prix du blé se traduit par une baisse de N% du pouvoir d'achat.) Cela est bien sûr une simplification. On suppose également que les ménages des porteurs de dais ne tirent pas de « superprofits » de l'augmentation des cours, et qu'ils les subissent comme le reste de la population. Le postulat sur lequel repose la démarche est que, si une évolution du pouvoir d'achat se répercute telle quelle sur le montant de l'aumône, alors la religiosité des porteurs de dais est simplement moyenne. Puisqu'on a défini l'évolution du pouvoir d'achat de l'époque moderne par l'opposé de celle du blé, une religiosité moyenne correspond au cas où, pour N% d'évolution

⁷³ Une élasticité « parfaite » vaut 1 (N% d'évolution du prix du blé, par exemple, se traduit par N% d'évolution du montant des aumônes) ou bien -1 (N% d'évolution du blé se traduit par $-N\%$ d'évolution des aumônes.) En revanche, une élasticité de 0 indique qu'il n'y a pas de relation entre l'évolution des aumônes et du blé.

du prix du blé, on a $-N\%$ d'évolution des aumônes. Empiriquement, on va donc calculer la différence entre la variation du blé et l'opposé de la variation de l'aumône moyenne (lissée sur cinq ans) – ce qui revient à calculer la somme des deux variations⁷⁴. Voici ce que « signifie » les différents types de résultats :

- si, lorsque le prix du blé augmente ou diminue, le montant de l'aumône moyenne, respectivement, diminue ou augmente d'autant (par exemple, en pour 1 : une variation de 0,1 pour le blé et une variation de -0,1 pour les aumônes) alors les aumônes évoluent autant que le pouvoir d'achat et la religiosité des porteurs de dais peut être décrite comme moyenne ;

- si, lorsque le prix du blé augmente, l'aumône moyenne augmente également (donc $\text{Variation}_{\text{blé}} + \text{Variation}_{\text{aumône}} > \text{Variation}_{\text{blé}}$, avec $\text{Variation}_{\text{blé}} > 0$; par exemple : 0,1 pour le blé et 0,05 pour les aumônes), alors les porteurs font preuve d'une très forte religiosité, car ils augmentent leurs aumônes au moment même où leur pouvoir d'achat diminue ;

- si, lorsque le prix du blé augmente, l'aumône moyenne diminue mais moins rapidement que le blé n'augmente (donc $\text{Variation}_{\text{blé}} + \text{Variation}_{\text{aumône}} > 0$; par exemple : 0,2 pour le blé et -0,05 pour les aumônes) alors les porteurs ont preuve d'une assez forte religiosité car ils ont tendance à sacrifier le reste de leur pouvoir d'achat afin de sanctuariser une part de leurs aumônes ;

- si, lorsque le prix du blé diminue, l'aumône moyenne augmente, et plus vite que le blé ne diminue (donc toujours $\text{Variation}_{\text{blé}} + \text{Variation}_{\text{aumône}} > 0$; par exemple : -0,05 pour le blé et 0,1 pour les aumônes) alors les porteurs font de même preuve d'une assez forte religiosité car ils profitent de la moindre baisse du coût de la vie pour augmenter plus que proportionnellement leurs aumônes ;

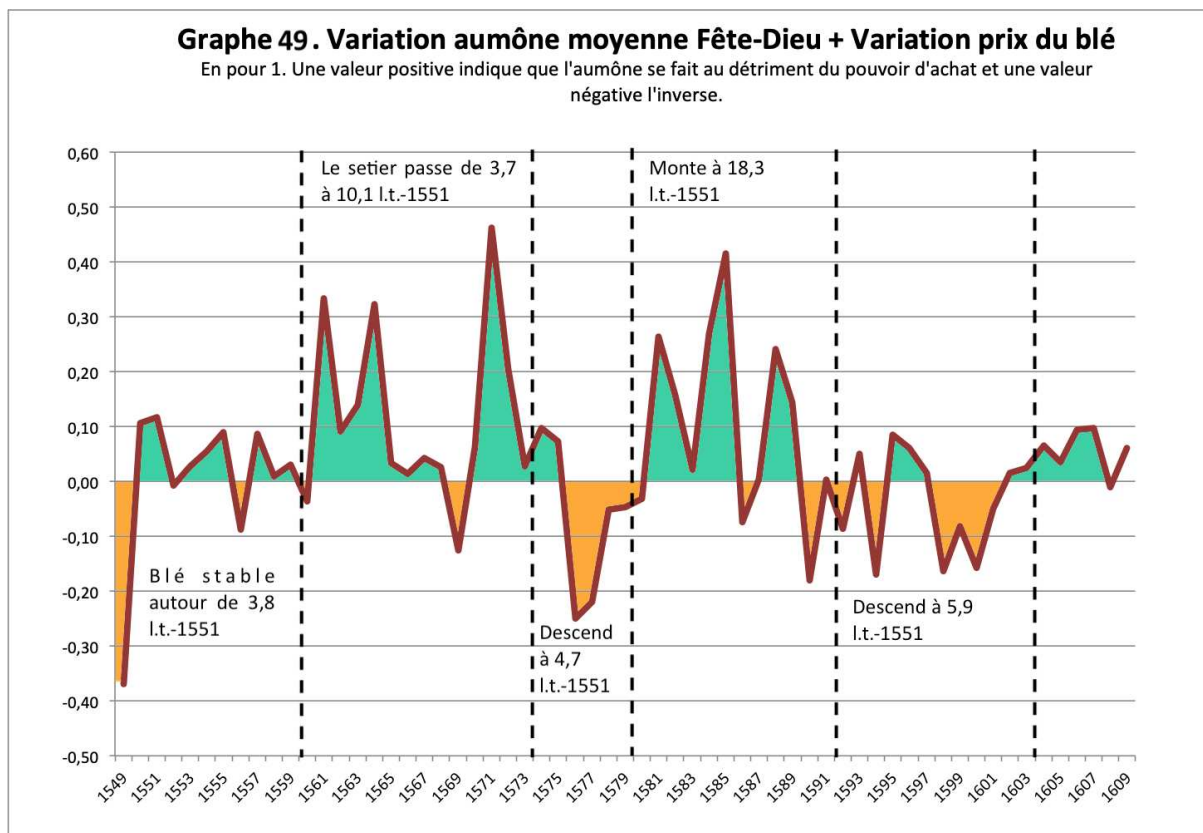
- si, lorsque le prix du blé augmente, l'aumône moyenne diminue plus rapidement que le blé n'augmente (donc $\text{Variation}_{\text{blé}} + \text{Variation}_{\text{aumône}} < 0$; par exemple : 0,05 pour le blé et -0,2 pour les aumônes), alors les porteurs font preuve d'une assez faible religiosité car, face à la hausse du coût de la vie, ils retranchent davantage sur leurs aumônes que sur le reste de leurs dépenses ;

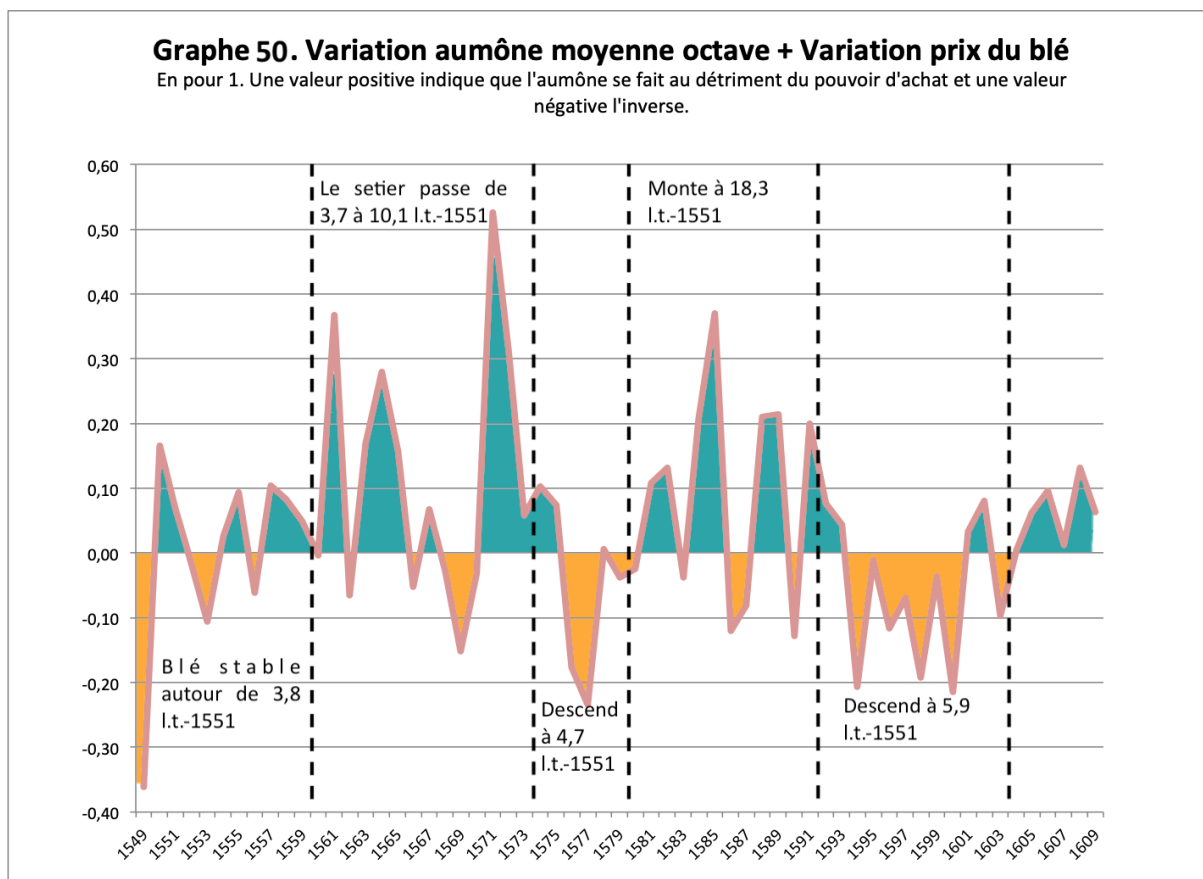
- si, lorsque le prix du blé diminue, l'aumône moyenne augmente moins rapidement que le blé ne diminue (donc $\text{Variation}_{\text{blé}} + \text{Variation}_{\text{aumône}} < 0$; par exemple : -0,2 pour le blé et 0,1 pour les aumônes), alors les porteurs font de même preuve d'une assez faible religiosité car, en période de baisse du coût de la vie, ils privilégient d'autres dépenses que leurs aumônes ;

⁷⁴ $\text{Variation}_{\text{blé}} - (-\text{Variation}_{\text{aumône}}) = \text{Variation}_{\text{blé}} + \text{Variation}_{\text{aumône}}$

- si enfin, lorsque le prix du blé diminue, l'aumône moyenne diminue aussi (donc $\text{Variation}_{\text{blé}} + \text{Variation}_{\text{aumône}} < \text{Variation}_{\text{blé}}$, avec $\text{Variation}_{\text{blé}} < 0$; par exemple : -0,1 pour le blé et -0,05 pour les aumônes), alors les porteurs font preuve d'une très faible religiosité car ils retranchent sur leurs aumônes alors que leur pouvoir d'achat augmente.

Sur les graphes suivants (49 et 50), j'ai donc représenté, pour les porteurs de dais de la Fête-Dieu et de l'octave, respectivement, à St-Jacques-de-la-Boucherie, la somme de la variation de l'aumône moyenne (lissée sur cinq ans) et de la variation du prix du blé pour chaque année entre 1549 et 1609. Je souligne de nouveau que ce choix méthodologique est justifié par le fait de ne pas rechercher la mise en évidence d'une relation de cause à effet (qui pourrait être taxée de « réductionniste ») et que ses résultats ne nous apprennent pas grand chose sur l'« intentionnalité » religieuse des porteurs de dais (ce qui reviendrait, par exemple, à calculer combien ils ont l'intention de donner en fonction de quelles circonstances.) C'est que ce que j'ai appelé ici la « religiosité » objective est extérieure ne correspond pas à une intentionnalité subjective, mais plutôt à une estimation de la valeur monétaire qui est, de fait, consacrée à telle ou telle activité religieuse dans tel ou tel cadre social.





Les deux graphiques font apparaître que les porteurs de dais, tant à la Fête-Dieu qu'à l'octave, font globalement preuve d'une assez forte religiosité, les valeurs positives excédent dans l'ensemble les négatives. Sur les 61 années considérées, la moyenne annuelle de l'écart entre la variation du blé et l'opposé de celle des aumônes (ou bien la somme des deux variations) est de 0,04 pour 1 dans le cas de la Fête-Dieu et de 0,03 pour 1 dans le cas de l'octave. La résilience des aumônes est particulièrement frappante dans les périodes de forte augmentation du prix du blé, par exemple les années 1560-1574 et surtout 1580-1592. Dans le cas de la Fête-Dieu, l'écart entre l'évolution du blé et l'évolution contraire des aumônes ne passe même qu'exceptionnellement dans le négatif.

On remarque en revanche que le résultat tend à être négatif dans les phases de baisse du prix du blé (1574-1580 et 1592-1604) ce qui correspond au fait que, les aumônes étant globalement indifférentes au prix du blé, les porteurs de dais ne les augmentent pas spécialement lorsque leur pouvoir d'achat augmente. La forte religiosité des porteurs de dais de St-Jacques-de-la-Boucherie entre 1549 et 1609 signifie d'abord ceci : étant donné que leurs aumônes sont globalement inélastiques au prix du blé, et que l'on se trouve dans une période

de hausse marquée de celui-ci, c'est surtout la « résistance » de leurs aumônes qui apparaît à l'analyse. Inversement, la faible remontée des aumônes durant les accalmies suggère que, si la période était marquée par des cours plus normaux, les porteurs apparaîtraient probablement moins religieux.

Aumônes de crise : l'année 1590

Pour se rendre compte de ce que les courbes un peu abstraites représentées plus haut signifient, il faut se rappeler que le pic du blé qui s'amorce en 1590 est aggravé par le siège de la capitale ligueuse par le roi, qui correspond à une situation de famine terrible, et par la suite des opérations militaires dans le Bassin parisien. D'après Jean-Pierre Babelon, la population qui s'enferme dans la capitale dans le courant d'avril 1590 s'élève à 300 000 âmes environ.⁷⁵ L'augmentation des prix des denrées alimentaires courantes, que nous permet de reconstituer le journal d'un témoin vénitien⁷⁶, fut démesurée. Ce document permet d'établir le tableau suivant (j'imagine que les prix « après le siège » désignent les prix *après le début du siège*, donc pendant celui-ci, sachant qu'ils ne sont pas revenus à la normale avant au moins une année après la levée du siège, peut-être même plus longtemps) :

⁷⁵ Jean-Pierre BABELON, *Paris au XVI^e siècle*, « Nouvelle histoire de Paris », Paris, Hachette, 1986, p. 490

⁷⁶ Reproduit par Gaston RAYNAUD, « Prix des vivres durant le siège de Paris en 1590 », *Bulletin de la société d'histoire de Paris et d'Île-de-France*, t. 8, 1881, pp. 145-148. Pour la conversion de l'écu pontifical en écu soleil, je suis parti du principe que l'écu de Paul III (1534-1549) contenait 3,34g d'or (voir les sites d'enchères numismatiques), tandis que l'écu soleil français contenait environ 3,2g d'or (voir Guy ANTONETTI, *art. cit.*) Nous sommes au temps de la réforme monétaire de 1577, donc un écu soleil vaut par définition 3 livres.

Denrée	Prix avant (écus pontificaux)	En livres françaises courantes	Prix après (écus pontificaux)	En livres françaises courantes	Augmentation
Setier de 300 livres (lb) de grain	5	15,656	120	375,750	2300%
Setier d'avoine			36	112,725	
Foin pour un cheval/jour			0,4	1,253	
1 vache	8	25,050		300	1098%
1 veau			50	156,563	
1 tête de veau			0,8	2,505	
1 mouton	1,5	4,697	42,5	133,078	2733%
Pieds de mouton			1	3,131	
1 poulet	0,225	0,705	4,5	14,091	1900%
1 dindonneau			2	6,263	
2 pigeons blancs			1	3,131	
1 lb de beurre	0,05	0,157	?	1,5	858%
1 lb de lard	0,05	0,157	1	3,131	1900%
1 lb d'huile	0,1	0,313	2,5	7,828	2400%
1 œuf		0,017	0,125	0,391	96%
1 lb de sucre	0,2	0,626	0,8	2,505	300%
1 pinte de lait	0,025	0,078		2 ⁷⁷	2455%
1 lb de miel	0,025	0,078	0,5	1,566	1900%
1 lb de riz	0,025	0,078	0,45	1,409	1700%
Setier de son			12	37,575	
Salade et herbes à volonté		0,034	0,025	0,078	130%
Fruits (pièce)		0,050	0,075	0,235	370%

Tableau 51. Prix des denrées alimentaires de base avant et après le siège de Paris en 1590

Parmi les flambées les plus spectaculaires, le prix du mouton entier fut multiplié par plus de 28, le lait par plus de 25, l'huile par 25 et le setier de grain par 24. C'est surtout ce dernier prix qui devient déterminant, bien sûr : environ 376 « livres » (c'est-à-dire tiers d'écu soleil dans cette période) le setier de « grain », sans qu'on soit sûr qu'il s'agisse du froment de première qualité que nous avons retenu comme prix de référence. Le rédacteur de l'« Histoire du siège de Paris » parle lui aussi de 120 écus le setier, soit 360 livres⁷⁸. On est très loin au-dessus des mercuriales éditées par Micheline Baulant et Jean Meuvret, qui nous donnent un

⁷⁷ La vache et le beurre n'étant pas indiqués, et le lait étant indiqué dans une unité de volume romaine dans le journal vénitien, j'ai repris le prix de la livre de beurre et de la pinte de lait dans le manuscrit de l'« Histoire du siège de Paris, etc. », p. 217 (voir plus bas) : 100 écus pour une vache, 30 sous pour la livre de beurre (encore que l'auteur du manuscrit parle de 3 ou 4 livres certains jours) et 40 sous la pinte de lait.

⁷⁸ « Histoire du siège de Paris fort soigneusement et véritablement rédigée par écrit à Paris 1590 », manuscrit, 1590, éd. A. Dufour, *Mémoires de la société d'histoire de Paris et d'Île-de-France*, t. VII, Paris, 1881, p. 218

maximum de 90 l.t. le setier de froment aux Halles et en Grève pour le 1^{er} septembre 1590⁷⁹ – sachant que, probablement à cause de la pénurie constatée sur les places de marché officielles et de la généralisation du marché noir, les mercuriales parisiennes ne mentionnent aucun prix pour le blé, le seigle ou l’orge du 2 juin au 30 août. Par ailleurs, les prix du setier de froment aux 19 et 26 mai, à savoir 24 l.t., portent en marge la mention « police », ce qui conduit Micheline Baulant et Jean Meuvret à estimer qu’ils étaient taxés à ces dates-là (on enregistre un premier pic à 30 l.t. les 2 et 9 mai)⁸⁰. Le prix du blé reproduit sur notre graphe 11 est donc certainement sous-estimé pour 1590 – ce qui du reste renforce notre raisonnement.

Le manuscrit ligueur anonyme publié par A. Dufour permet de suivre encore plus précisément, d’après les dires d’un témoin oculaire, les rythmes de la flambée des prix du blé, mais aussi du produit fini, le pain. Dès la mi-mai, celui-ci commence à monter dangereusement, imposant des mesures de taxation :

N’entrant plus de bledz et grains en la ville, chacun resserra ce qu’il en avoit, et dès le quatorzième du dict mois de may, n’ayant esté porté au marché et halle aucuns grains, ilz commencèrent à enchérir, et les boulangers cessèrent tost après à cuire et vendre pain, tant aux places et marchez ordinaires qu’en leurs boutiques dont on craignoit en la ville (comme les ennemis espéroient) devoir advenir une sédition et esmotion populaire ; mais on y pourveut diligemment, tant par une recherche générale des grains, où ne fut trouvé en ce temps, du moins rapporté par les commissaires qui avoient fait la recherche [*la confiance règne...*] y avoir qu’environ douze cens muidz de bled par toute la ville, et environ dix-huit cens muidz d’avoine, dont on ne fist grand estat, n’estimant qu’on deust venir à ce poinct de manger du pain d’avoine [*pour les Parisiens, le froment devait lui aussi faire partie des « valeurs absolues » de l’ordre économique ; on constate toutefois combien peu préparés psychologiquement à la durée et à la dureté du siège ils étaient*] et quelque quantité d’orge, sur lesquelz grains on mist dès lors le taux à huit escus le septier de bled [*cela confirme les marginalia « police » relevée par Baulant et Meuvret sur les mercuriales pour le prix de 24 livres à partir du 19 mai*], deux escus deux tiers le septier d’avoine et orge [*on trouve effectivement 8 livres pour l’avoine le 12 mai, puis 7,5 livres après, mais à cette date l’orge se maintient déjà à 14 livres, hormis 12 livres le 19 mai*], et enjoint par un règlement fait par tous les quartiers et dizaines de la ville, de nourrir les pauvres en chacune dizaine par contribution de grains, tant bled que avoyne et

⁷⁹ Micheline BAULANT, Jean MEUVRET, *op. cit.*, pp. 229 et 237. Dans la section de l’introduction consacrée aux conversions monétaires (pp. 13-18), Micheline Baulant et Jean Meuvret n’expliquaient pas comment ils transformaient les écus en livres tournois à l’époque de la suppression de la monnaie de compte (1577-1602). Je suppose qu’ils ont comme moi posé qu’un écu équivalait à trois « livres tournois courantes ». Même si ce raccourci qui paraît naturel me semble discutable du point de vue de l’analyse monétaire, je crois qu’il se défend si nous partons du principe, comme je l’avançais plus haut, que malgré la réforme de 1577 les acteurs économiques continuaient de raisonner implicitement en monnaie de compte, et que précisément la réforme tint aussi longtemps que le « cours volontaire » de l’écu soleil se maintenait implicitement à 3 l.t. courantes.

⁸⁰ *id.*, p. 228

orge, et en distribuer à ceux qui n'en avoient, selon que chacun en pouvoit fournir à la dicte raison, qui revenoit à deux solz six deniers la livre, depuis augmenté à quatre solz la livre de pain bled pur, et celuy meslé d'avoine à deux solz six deniers, et d'avoine simple à deux solz⁸¹.

En juin, on commence à nourrir les plus pauvres de tout ce qui est comestible :

En ce temps fut estably, par tous les quartiers de la ville de Paris, ung conseil composé de dix personnes, tant officiers et magistrats que bourgeois, pour pourvoir à la police et nourriture des pauvres de chacune dizaine, après nouvelle recherche faicte des grains par toutes les maisons, tant par les députez de la dicte police, qu'aucuns particuliers assistez des commissaires des dictz quartiers qui en trouvèrent fort peu, et néanmoins en fut distribué la plus grande part aux particuliers de chacune dizaine, à pareille raison qu'auparavant de quatre solz tournois le pain de bled et deux solz six deniers la livre de pain meslé de bled et orge ou avoïne. Et pour la grande pénurie et nécessité qui se descouvrit, on commença lors à donner et distribuer aux pauvres de la bouillie de farine d'avoine tirée du son, trempée en l'eau, passée par ung linge et sur le feu avec peu de sel, et de là en avant on en vendoit publiquement, et autant chèrement que si ce fust esté du laict, dont les pauvres, et la plus part du peuple et soldatz qui ne pouvoient recouvrer du pain se nourrissoient⁸².

Il semble qu'avec le tout début de l'été, les champs immédiatement au-dehors de Paris, dans les faubourgs (qui visiblement n'ont rien d'un *no man's land* séparant les deux factions) entre les remparts ligueurs et les lignes royales, deviennent un enjeu fondamental du siège. Les planches de Micheline Baulant et Jean Meuvret sur l'origine de l'approvisionnement de Paris en grains pour 1561-1563 et 1604-1607 montrent d'ailleurs que la ville elle-même, ou plutôt ses faubourgs et environs immédiats, en fournissaient une proportion loin d'être négligeable (respectivement 3888 muids attestés sur 1561-1563 et 1152 sur 1604-1607 si je compte bien, sans compter les villages de l'actuelle petite couronne)⁸³. Pendant une dizaine de jours, la récolte, dans des conditions assez chaotiques, de ces blés encore verts (donc probablement peu nourrissants) soulagea les Parisiens. Les 3 et 4 juillet, une première espèce de sortie frumentaire de civils et de soldats permet en effet de trouver un peu de soulagement au prix de pertes significatives :

⁸¹ « Histoire du siège de Paris... », *op. cit.*, pp. 201-202

⁸² *id.*, p. 206

⁸³ Micheline BAULANT, Jean MEUVRET, *op. cit.*, planche I, p. 26 bis et planche II, p. 26 ter. Peut-être cet approvisionnement suburbain s'était-il tari au XVIII^e siècle, potentiellement du fait de l'extension urbaine de la capitale, car Steven KAPLAN, *Les ventres de Paris*, *op. cit.*, pp. 71 et sq., ne le mentionne pas.

Les jours ensuivans mardy et mercredy, trois et quatrième juillet, ne fut faict aucune entreprise ou faict d'armes, dedans ny hors la ville, sinon que plusieurs habitans d'icelle, soldatz et lansquenetz en grand nombre, estans sortiz pour aller cueillir et soyer des bledz, orges et aultres grains non encores meurs, ès environs de la dicte ville, de tous les costez, furent chargez, aucuns tuez, aultres blessez et menez prisonniers par les ennemis jusques au nombre de cent ou six-vingtz, et ceux qui peuvent eschapper, apportèrent tant en charettes, que sur chevaux et à leur col, quantité de gerbes des dictz grains qu'ilz feirent seicher la pluspart aux rues et places publiques, et ne laissèrent d'y retourner les dictz jours et aultres suivans, comme aussy feirent ceux de Saint-Denis à l'environ de leur ville, et à la portée et faveur du canon qui servit beaucoup pour subvenir à la plus grande nécessité des dictes villes⁸⁴.

Ce à quoi les royaux répondent par des contre-raids, notamment en brûlant les récoltes :

Le vendredy sixième juillet, sur les neuf à dix heures du matin, vindrent des troupes de Saint-Cloud, quatre enseignes de gens de pied, dont aucuns entrèrent aux faubourgs Saint-Germain, Saint-Jacques et Saint-Marceau, les aultres avec troupes de gens de cheval, demeurèrent près des tranchés, bruslèrent quelques tas de grains en gerbes prestz à enlever, mirent le feu par endroitz aux grains proches des fauxbourgs, pillèrent les linges et vaisselles, hardes et meubles de l'hospital Saint-Germain, emportèrent ce qu'ils purent des dictz fauxbourgs, blessèrent à coups d'espée et coutelas des pauvres gens qu'ilz rencontrèrent aux champs près de la ville, cueillant des grains pour leur nourriture, puis se retirèrent au dict Saint-Cloud et ès environs⁸⁵.

Les tactiques pour contrôler les champs suburbains se développent de part et d'autres. Côté ligueur, le chevalier d'Aumale organise le 12 juillet une sortie de 4000 habitants couverts par 200 lansquenets pour piller l'abbaye St-Antoine et « soyer des bledz et aultres grains aux champs »⁸⁶ tandis que le lendemain les royaux brûlent les champs du faubourg St-Germain et de la Chartreuse (au niveau de l'actuel Jardin du Luxembourg)⁸⁷. Mais le lundi 16 juillet après une dernière opération moisson qui tourne mal, ce genre de sortie cesse. Le harcèlement des assiégeants est devenu trop efficace et les champs les plus accessibles sont épuisés, soit qu'on les ait déjà moissonnés, soit que les royaux les aient brûlés. L'auteur du manuscrit donne alors une description éloquente de la famine qui se réinstalle dans la ville :

Les pauvres et la plupart du peuple et de la commune, n'ayans moien d'acheter et recouvrer du bled, orge ny avoyne, furent contrainctz de se passer et sustenter de bouillies d'avoynes, comme dict

⁸⁴ « Histoire du siège de Paris... », p. 211

⁸⁵ *id.*, p. 212

⁸⁶ *id.*, p. 215

⁸⁷ *ibid.*

est, de pain fait de son et de marc de noix, amande et navette, après en avoir tiré l'huile, [et] autre pain fait du reste du suif, des chandelles et de vieux oing, qu'on appelloit pain de creton, ensemble d'herbes, principalement de pourpier, qui dura longtemps, encores qu'on n'en sceust recouvrer qu'aux jardins dedans la ville et fauxbourgs jusques à la prinse d'iceux, sur la fin du dict mois de juillet, auquel temps les melons et concombres estans près de maturité, servirent de secours en ceste extrémité. Et aucuns, mesmes les lansquenets et Suisses mangeoient des queues des dictz melons et concombres, comme de raves, avec du sel, et communément on vendoit par les places des chairs de chevaux, asnes et mulletz, dont la plupart du peuple et des soldats mangeoient sans difficulté, et les lansquenetz, des chiens tant qu'ils peurent trouver par la ville, jusques à en aller mendier et requérir par les maisons ; le surplus des habitans plus aisez, quelques moiens qu'ils eussent, depuis ce temps ne pouvans recouvrer viande hors la ville, furent contrainctz se passer de lards et chairs de porcs sallez, et de vaches fort rarement et chèrement, de celles retirées dès le commencement du siège dedans la dicte ville par les gens des villages des environs, qui apporta aussy commodité à la ville de recouvrer du laict et beurre jusques à la fin de ce mois, qu'estant la ville assiégée de plus près et fauxbourgs occupez, à faute de fourrage on vendit la pluspart des vaches qui restoient jusques à cent escuz la pièce, et ne pouvoit on plus recouvrer de beurre dedans la ville, et à grand peine du lait pour la nourriture des petitz enfans, qui fut vendu au commencement, cinq, huict, dix, quinze et vingt solz la pinte, et sur la fin de ce mois, et de là en avant pendant le siège, jusques à vingt-quatre, trente, trente-cinq et quarante solz, et la livre de beurre, douze, quinze, vingt et trente solz, et en augmentant de jour à autre jusques à trois et quatre livres, tant qu'on en a peu recouvrer.

En sorte que depuis ce temps, on entra en plus grande pénurie qu'auparavant, principalement de bledz et autres grains, dont la recherche dernière estant lors et environ le dict quinzième juillet faite exactement en toutes les maisons jusques aux caves et greniers, ensemble des vins, pour ce que les taverniers et bourgeois ayans accoustumé vendre vin avoient fermé la pluspart leurs tavernes, en fut trouvé si peu qu'on ne l'osa publier, et n'en pouvoit on recouvrer qu'à grand peine, et à la discrétion de ceux qui en vendoient peu à la fois, d'un, deux et trois boisseaux en cachette, et par interposition de personnes, à tel prix qu'ils voullotent, au commencement à trente, quarante et cinquante escus, et depuis jusques à soixante, quatre-vingtz, cent et six-vingt escus le septier, et les autres grains à la proportion, et le vin jusques à huict, dix, douze, quinze et vingt solz la pinte⁸⁸.

La pénurie touche même la maison du duc de Nemours, gouverneur et commandant en chef des défenseurs, celle de sa mère et des autres aristocrates, de sorte que le Parlement dut faire publier trois ou quatre ordonnances pour mettre en vente au « prix commun » (équivalent de ce que Steven Kaplan appelle le « prix courant » je suppose) 30 à 40 muids de blé (soit entre 56 000 et 75 000 litres) tirés de l'Hôtel-Dieu⁸⁹. Dans le même temps, on fond des bijoux et des ustensiles liturgiques de l'abbaye Saint-Denis, de la Sainte-Chapelle et des paroisses

⁸⁸ *id.*, pp. 217-218

⁸⁹ *id.*, p. 219

parisiennes pour payer les lansquenets et les Suisses qui menacent de faire défection⁹⁰. Il est difficile de penser que les administrateurs de l’Hôtel-Dieu n’aient pas alimenté le marché noir en blé, car le 24 juillet, une perquisition par le lieutenant civil des grains – décidée en réponse à des débuts de sédition parmi le peuple qui meurt de faim – y découvre 5 à 6 muids de blé (9 300-11 200L) de plus que ce que les administrateurs avaient déclaré⁹¹.

Voilà donc le contexte, non seulement économique mais humanitaire qu’il faut garder à l’esprit pour l’année 1590. Zoomons à présent sur la Fête-Dieu et l’octave pour cette date-là⁹², célébrations qui ont lieu nous l’avons dit à la mi-juin, donc pendant le siège (tableau 15). Sans grande surprise, les participants adaptent leur aumône en fonction du contexte, ce qui explique les moyennes particulièrement basses : 5 livres pour la Fête-Dieu (les deux seules moyennes inférieures apparaissent en 1592 – 3,6 livres – et 1593 – 3 livres – alors que les prix du blé restent très hauts) et 2,14 pour l’octave (plus faible montant toutes années confondues).

Porteurs Fête-Dieu	Don (livres)	Porteurs octave	Don (livres)
?	6	passementier	1,5
marchand	3	mercier	1,5
marchand	3	cloutier	3
apothicaire	6	orfèvre	1,5
marchand	6	boucher	1,5
marchand	6	boucher	3
		Maîtres de la confrérie du SS	3
<i>Moyenne</i>	5	<i>Moyenne</i>	2,14

Tableau 52. Porteurs et dons de la Fête-Dieu et octave 1590 à St-Jacques-de-la-Boucherie

Mais tout de même. L’ « Histoire de Paris, etc. » nous apprend que la livre de pain « de bled pur », c’est-à-dire le pain blanc de froment, coûtait « officiellement » à partir de la mi-mai, et encore au mois de juin, 4 sous, soit 0,2 livres, et la livre de pain « meslé de bled, orge et avoyne », 2 sous 6 deniers, soit 0,125 livres. Même un « faible » don d’un écu correspond donc, dans cette période extrêmement difficile, à 15 livres (soit 7,342 kg) de pain

⁹⁰ *id.*, pp. 218-219

⁹¹ *id.*, p. 227

⁹² LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 66, 1590

blanc ou 24 livres (11,748 kg) de pain bis. Ou encore, cela équivaut à 1,5 pinte (environ 1,4L) de lait, denrée nécessaire pour alimenter les enfants en bas âge si les mères n'ont pas de lait ou trop peu faute d'une nourriture suffisante. Malheureusement, la qualification de « marchand » est trop vague pour cerner précisément la catégorie sociale de ces faibles donateurs. Les notations de l'octave sont plus précises de ce point de vue. Même si un « passementier » (fabricant de galons, franges ou rubans pour les habits précieux), un « cloutier » ou un « mercier » peuvent désigner à la fois un commerçant important à la tête d'un atelier ou d'une petite entreprise et un artisan moins aisé, nous sommes à peu près sûrs que les donateurs en question appartiennent à la classe moyenne. Or pour eux, un don d'un demi-écu représente 7,5 livres (3,671 kg) de pain blanc, ou 12 livres (5,874 kg) de pain bis ou $\frac{3}{4}$ d'une pinte (0,7L) de lait. Quand on – et surtout, quand les enfants souffrent de famine, c'est plusieurs jours de survie. Les donateurs, même ceux de l'octave, n'appartiennent certes pas à la catégorie la plus pauvre qui, en juin, commence à se nourrir de bouillie de son d'avoine, mais la comparaison suffit à se rendre compte que leur don est tout à fait conséquent en « valeur réelle ».

Il est difficile de proposer des explications non psychologiques ou spirituelles à des dons aussi conséquents : à la mi-juin, on n'en est plus, comme un mois plus tôt, à « snober » l'avoine et les autres céréales autres que le froment dont les Parisiens affectaient de ne pas se nourrir (par un curieux retournement des choses, la mode s'est aujourd'hui inversée). De surcroît, on n'est pas encore à la fin du siège où, nous apprend le rédacteur de l'« Histoire du siège de Paris », les riches qui ont encore de l'argent ne trouvent plus de viande pour le dépenser – situation dans laquelle, l'argent devenant en partie inutile dans l'immédiat, faire des aumônes monétaires importantes dans l'espérance de fléchir une puissance divine mystérieuse ou simplement pour canaliser sa propre angoisse, relève d'un calcul relativement peu contre-intuitif. Mais dans notre cas, à la mi-juin 1590, la seule interprétation possible de tels dons est que la religiosité moyenne était très élevée.

Typologie des porteurs-donateurs de la Fête-Dieu

La seconde manière d'étudier les montants des dons, on l'a dit, c'est de dégager différents types de religiosité individuelle par rapport à cette religiosité moyenne très élevée. En effet, tout le monde ne porte et ne donne pas de la même manière, ce qui est probablement dû au fait que les intéressés étaient désignés indépendamment de leur religiosité personnelle.

Leur comportement permet de distinguer plusieurs types religieux ou plusieurs intensités de religiosité.

À partir de la lecture des sources de St-Jacques-de-la-Boucherie, de St-Merry et de Ste-Madeleine-en-la-Cité, on distingue quatre types de religiosité assez simples. Pour St-Jacques-de-la-Boucherie (assez homogène sociologiquement) et Ste-Madeleine (beaucoup moins), ces quatre types peuvent se définir quantitativement par rapport au don médian des porteurs de la Fête-Dieu et au don médian des porteurs de l'octave (le second étant inférieur, sauf exception, au premier) toutes catégories sociales confondues, car il n'apparaît pas que les différentes catégories aient fait des aumônes d'un montant médian clairement différencié – au-delà du fait que les catégories supérieures étaient appelées de préférence pour la Fête-Dieu, et les « classes moyennes » pour l'octave. En revanche, à St-Merry (1609-1624), où les aumônes sont très élevées, on constate pour une même cérémonie des dons médians fortement échelonnés selon les catégories sociales : 21,3 l.t. courantes pour les juristes catégorie 1 ; 15,1 l.t. pour les juristes catégorie 2 ; 12,75 l.t. pour les gros marchands ; 7,3 l.t. pour les juristes catégorie 3 ; 4,65 l.t. pour les petits marchands. Dans ce cas-là, il est clair qu'on ne peut pas demander, pour une même Fête-Dieu, à un juriste catégorie 1 et à un juriste catégorie 2 de donner le même montant, par exemple. Pour St-Merry, j'ai donc défini les types de religiosité par rapport au don médian de la catégorie sociale considérée.

En tout cas, voici comment je définis les différents types de porteurs-donateurs :

- les *donateurs moyens*, qui constituent la majorité des gens, désignent les individus qui se plient à leur devoir de porter le dais et qui versent une aumône comprise entre environ 60% et 180% de ce que j'appelle le *don standard*, à savoir dans le cas de St-Jacques et Ste-Madeleine, la médiane mobile sur cinq ans des dons d'une même cérémonie. Par exemple, le don standard de la Fête-Dieu de l'année 1580 désigne la médiane des dons des Fête-Dieu 1578, 1579, 1580, 1581 et 1582. Puisqu'il s'agit là d'une construction analytique, il faut justifier la méthode. L'usage de la médiane plutôt que de la moyenne a l'avantage de « neutraliser » les distorsions qu'induisent quelques dons particulièrement élevés ou bas. Cela neutralise aussi les effets d'une année dans son ensemble exceptionnellement haute ou basse en « dispersant » les dons qui la composent (mathématiquement, la moyenne sur 5 ans et la moyenne des cinq moyennes, tandis que la médiane sur cinq ans ne correspond pas à la médiane des cinq médianes). Ensuite, cette définition qui glisse sur 5 ans est utile dans le cas

des séries de St-Jacques⁹³ (continue de 1546 à 1610) et Ste-Madeleine (à trous de 1612 à 1675), qui couvrent des périodes de temps longues avec des variations de contexte économique. Pour les deux années de début et les deux années de fin d'une série, pour lesquelles par définition une médiane mobile sur cinq ans ne peut être calculée, j'ai retenu respectivement le premier ou dernier don standard disponible si l'on constate une forte stabilité sur les années suivantes/précédentes (ce qui est généralement le cas). Un autre élément qui me semble justifier cette définition est, dans le cas particulier de l'octave à St-Jacques, que l'aumône des maîtres de la confrérie du Saint-Sacrement (association d'ampleur locale à ne pas confondre avec la fameuse Compagnie du Saint-Sacrement), qui semble fixer un standard, est systématiquement la même que le résultat de mon « don standard » (en l'occurrence la valeur en livres tournois d'un écu d'or). Dans le cas de St-Merry, où la série est à la fois plus courte chronologiquement et plus hétérogène socialement, le don standard désigne simplement le don médian toutes années confondues pour chacune des cinq catégories sociales définies plus haut. Quant aux seuils de 60% et 180% du don standard, ce sont les plus difficiles à déterminer. Ils signifient qu'un don est « faible » lorsqu'il correspond au don standard moins 40%, et « élevé » lorsqu'il correspond au don standard plus 80%. Mon hypothèse de départ était d'établir des seuils à 50% et 200% (ou -50% et +100%, soit deux fois moins et deux fois plus que le don standard). Au terme de l'expérimentation, j'ai retenu le principe selon lequel la variation pour atteindre le seuil bas devait correspondre à la moitié de celle pour atteindre le seuil haut (seuil bas = standard – N% et seuil haut = standard + 2N%) car à la lecture des sources il m'est apparu qu'un don « significativement » plus bas que le standard en représentait à peu près la moitié de celui-ci, tandis qu'un don « significativement » plus élevé en représentait à peu près le double. Néanmoins, je me suis résolu à rétrécir l'intervalle 50%-200% à l'intervalle 60%-180%, sans quoi des dons qui me paraissaient incontestablement faibles ou élevés étaient comptés comme moyens. Par ailleurs, ce dernier intervalle donne un rapport de 1 à 3 entre un faible et un gros don. Mais cette affaire de seuils, bien entendu, est ouverte au débat. Mon critère de départage ultime a été l'impression de juste symétrie qui s'est dégagée après avoir longtemps fréquenté les séries en question, fait et refait, corrigé et recorrecté les fichiers Excel, etc.

⁹³ On a rappelé plus haut que les « maîtres (de la confrérie) du Saint-Sacrement » font des aumônes à l'octave dans la paroisse St-Jacques-de-la-Boucherie. Je n'ai pas jugé bon de les prendre en compte dans l'établissement du don standard ni des médianes annuelles car 1) ils n'étaient pas choisis au hasard, et 2) ils faisaient toujours le même don d'un écu, sauf exception, ce qui aurait eu pour effet de lisser un peu artificiellement les médianes annuelles et le don standard. En revanche, on peut considérer qu'ils fixaient « socialement » et visiblement un standard du don, et il est intéressant de vérifier si le don standard que nous calculons statistiquement correspond à leur aumône. De fait, c'est le cas.

- les *gros donateurs*, qui donnent au moins environ 180% du don standard (*environ* parce que, pour des questions de « rondeur » de la valeur des espèces monétaires offertes, j'ai compté ce qui atteignait les 176-177%), ou bien parfois qui versent une aumône sans même avoir été désignés pour porter le dais. On a par exemple le cas – assez exceptionnel – d'une femme, Mme Dollu, qui donne 2,5 l. t. à la Fête-Dieu 1558 (un écu soleil), à St-Jacques-de-la-Boucherie⁹⁴, alors que les femmes ne pouvaient pas porter le dais. Même si le montant n'est pas supérieure à 180% du don standard, il est tellement surrogatoire qu'il faut à mes yeux le comptabiliser parmi les « gros donateurs ».

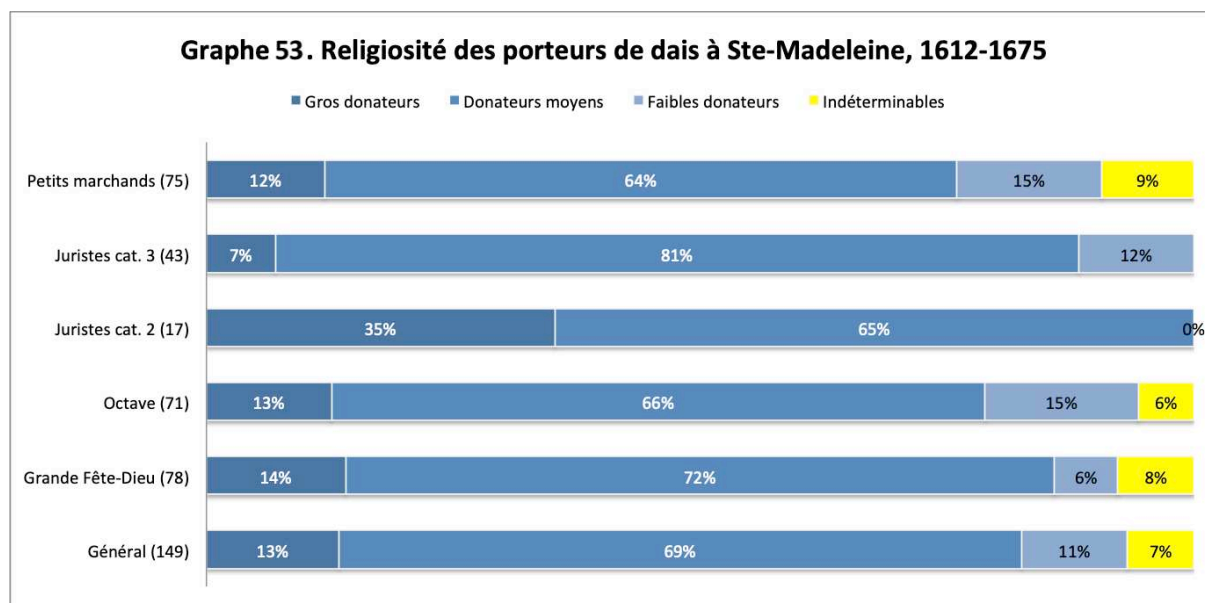
- les *faibles donateurs*, qui donnent moins de 60% du don standard environ (*idem* pour l'*environ*).

- les *réfractaires*. Ils ne sont repérables que lorsque le rédacteur a consigné (souvent avec une réprobation plus ou moins voilée) les appelés qui se débrouillent d'une manière ou d'une autre pour ne pas porter. Ceux-ci comportent plusieurs sous-catégories :

- ceux qui portent mais ne donnent rien.
- ceux qui ne portent pas sans avoir de raison qui paraisse vraiment justifiée d'un point de vue religieux mais donnent quand même. Parmi ceux-ci, le montant du don est également variable. J'ai choisi de ne pas compter parmi les gros donateurs ceux qui font une aumône supérieure à 180% du don standard sans avoir porté, parce que dans ce cas un don élevé n'indique pas une religiosité forte. Je n'ai pas non plus comptabilisé comme faibles donateurs les individus dans ce cas qui font une aumône faible.
- ceux qui ne portent ni ne donnent. Il est parfois indiqué dans les sources qu'ils « refusent » (sans qu'il soit possible de savoir si c'est un jugement subjectif du rédacteur, ou si c'était l'attitude objective de l'appelé). Ce sont bien entendu les gens les plus « radicalement » réfractaires, j'aurais tendance à les appeler les *résistants*.

⁹⁴ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 47, 1558

Ces différentes attitudes par rapport au port du dais et à l'aumône correspondent, en termes de religiosité, à différents degrés : d'une forte religiosité (de la part des gros donateurs) à une religiosité quasi nulle (pour les réfractaires qui refusent tout net) en passant par une religiosité moyenne (donateurs moyens). Voici les observations pour les trois paroisses évoquées.



À Ste-Madeleine (graphe 53), les juristes catégorie 1 (4 individus) et les gros marchands (6) ne forment pas des échantillons assez étendus pour être significatifs. Dans cette paroisse, aucun « réfractaire » n'est consigné, ce qui ne signifie pas, à mon sens, qu'il n'y en ait pas eu. Les « indéterminables » concernent les dons qui, en raison des « trous » qui parsèment la série de Ste-Madeleine, ne peuvent pas être confrontés à un don standard ou à une estimation raisonnable de celui-ci à partir des standards les plus proches. Si l'on prend l'ensemble des porteurs de dais (149 individus), on constate une grosse majorité (69%) de donateurs moyens, un bon dixième (11%) de faibles donateurs, à peine plus de gros donateurs (13%). Les gros donateurs sont présents dans les mêmes proportions à la Fête-Dieu (14%) et à l'octave (13%), et inversement les faibles donateurs plus de deux fois plus nombreux à l'octave (15%) qu'à la Fête-Dieu, où ils sont tout à fait minoritaires (6%). Or les juristes de catégorie 2 (dont l'échantillon est certes réduit : 17 individus) comptent 35% de gros donateurs et aucun faible donateur, tandis que les juristes de catégorie 3 comptent 7% de gros donateurs seulement et 12% de faibles donateurs. Cette catégorie-ci se caractérise donc par

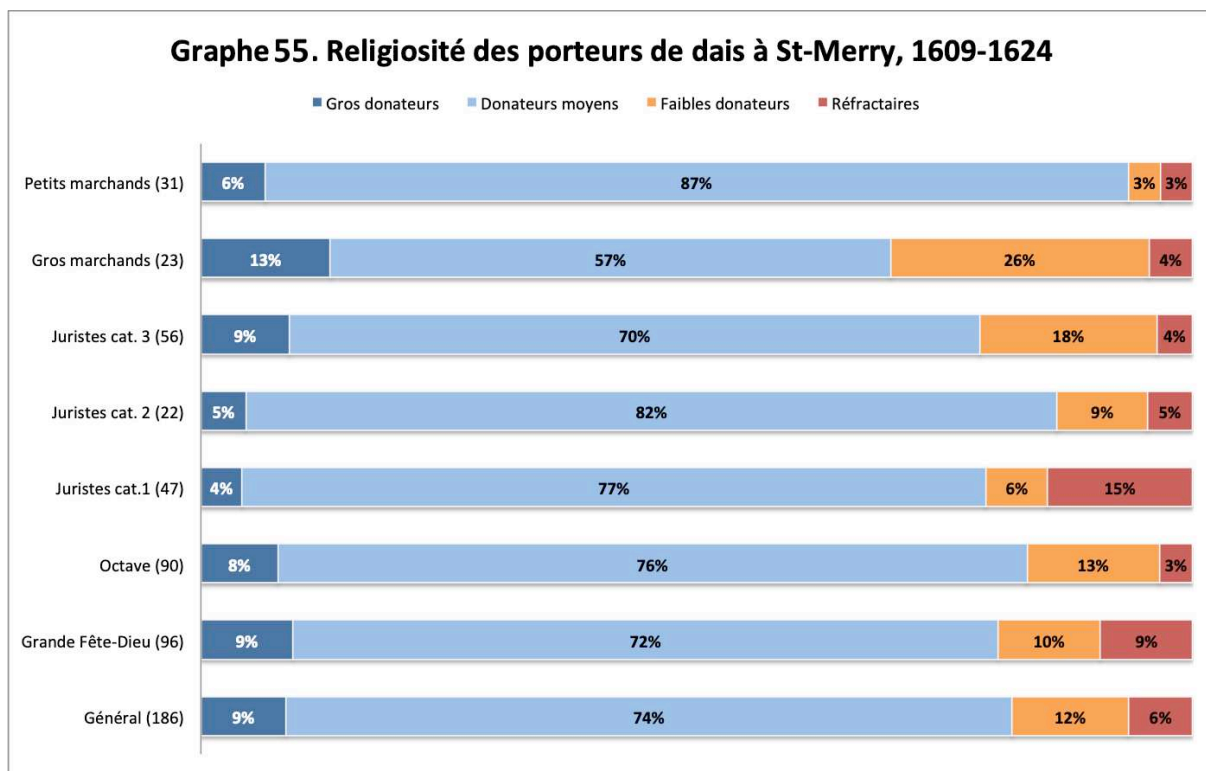
une forte « standardisation » des dons (81% de donateurs moyens). Le gros échantillon (75) des petits marchands est représentatif de la moyenne générale, avec un peu plus de faibles donateurs (15%). Les six gros donateurs juristes catégorie 2 représentent 30% des quinze gros donateurs de Ste-Madeleine (tableau 17), alors que l'effectif des juristes catégorie 2 ne représente qu'environ 11% de l'effectif total. Il semble que les classes aisées donnent l'exemple d'une religiosité élevée aux « classes moyennes » (supérieures dans le cas des juristes catégorie 3, inférieures dans le cas des petits marchands).

	Médiane gén. 1612-1629 ⁹⁵	écart-type	Médiane 1655-1675	écart-type	Effectif	Nb de gros donateurs	Part gros donateurs /total cat.	/total gros donateurs	Nb de faibles donateurs	Part faibles donateurs /total cat.	/total faibles donateurs	Donateurs moyens	Indét.
<i>Fête-Dieu</i>	3,7	6,4	3,8	1,31	78	11	14%	55%	5	6%	31%	72%	8%
<i>Octave</i>	3,0	1,1	2,0	1,12	71	9	13%	45%	11	15%	69%	66%	6%
Juristes cat. 2	-	-	3,7	1,79	17	6	35%	30%	0	0%	0%	65%	-
Juristes cat. 3 FD	3,7	6,4	3,8	0,64	43	3	7%	15%	5	12%	31%	81%	-
Juristes cat. 3 O	-	-	3,0	0,44									
G. marchands	7,4	12,1	-	-	6	2	33%	10%					-
P. marchands FD	3,7	0,4	-	-	75	9	12%	45%	11	15%	69%	64%	-
P. marchands O	3,0	1,1	2,0	1,18									
GÉNÉRAL	-	-	-	-	149	20	13%		16	11%		69%	7%

Tableau 54. Profils des porteurs de dais à Ste-Madeleine (les deux médianes sont exprimées en l.t. 1612)

Néanmoins, la plus forte religiosité des classes supérieures et la plus faible des classes moyennes se nuance lorsque l'on prend en compte les réfractaires, comme les archives de St-Merry nous le permettent (graphe 55.) Le *pattern* général (sur 186 individus) est semblable à celui de Ste-Madeleine, avec seulement un peu moins de gros donateurs (9% contre 13%). Mais surtout, on découvre la présence de 6% de réfractaires. On constate que les attitudes réfractaires ont une prévalence plus forte parmi les juristes catégorie 1 (15%) que dans n'importe quelle autre classe – je reviendrai sur les explications possibles plus loin – tandis que le nombre de gros donateurs y est plus faible (4%) – ce dernier chiffre peut s'expliquer par le fait que le don standard des juristes catégorie 1 étant déjà élevé, il est plus difficile de se « détacher ». En contrepartie, les faibles donateurs sont moitié moins présents parmi eux que dans l'ensemble de la population paroissiale (6% contre 12%).

⁹⁵ La médiane générale ne désigne pas ici le don standard.



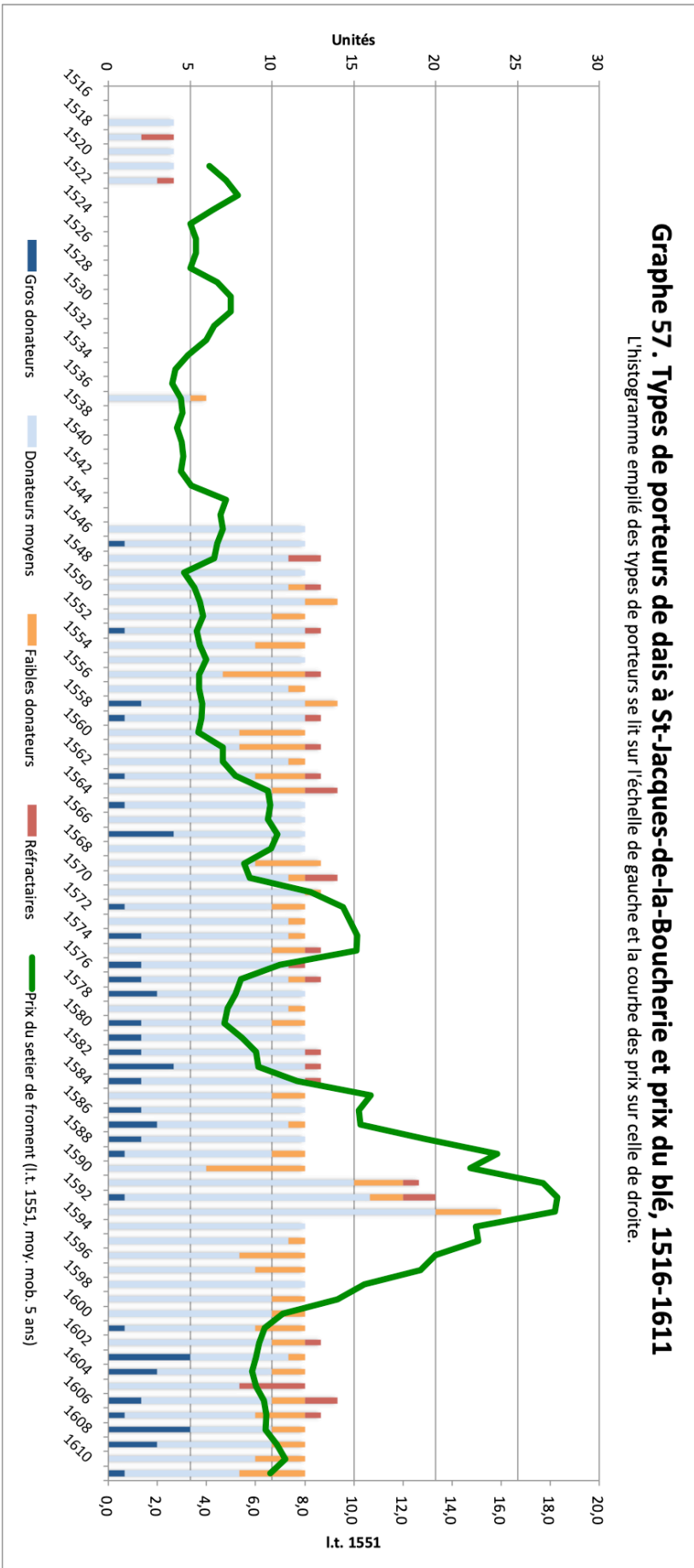
Même au-delà de la forte proportion de réfractaires parmi les juristes catégorie 1, le rôle d'exemplarité des catégories les plus aisées n'apparaît pas, contrairement à ce qu'on remarquait à Ste-Madeleine. Même les gros marchands, catégorie qui compte la plus forte proportion de gros donateurs, accuse une part deux fois plus élevée de faibles donateurs – ce qui est peut-être dû à une diversité de revenus et de patrimoines plus grande au sein de cette catégorie que dans les autres. L'absence apparente de rôle exemplaire joué par les élites s'explique peut-être en généralisant ce que l'on disait du faible nombre de gros donateurs parmi les juristes catégorie 1 : le don médian est déjà si élevé à St-Merry qu'il devient vraiment difficile de creuser l'écart. Si les juristes catégorie 2 sont d'une religiosité qui correspond à la moyenne de l'ensemble, voire un tout petit peu moins (avec seulement 5% de gros donateurs), les juristes catégorie 3 se distinguent par une forte proportion de faibles donateurs (18%). Quant aux petits marchands, ils se singularisent par une religiosité très « moyennisée » : une écrasante majorité (87%) de donateurs moyens, assez peu de gros donateurs (6%), peu de faibles donateurs et de réfractaires (3%). Nous allons revenir sur le cas des réfractaires. En attendant, pour conclure sur le lien entre la catégorie sociale et la religiosité, il semble que, plus que la religiosité elle-même, ce soit la diversité des comportements religieux qui augmente avec la position socio-économique : les juristes

catégorie 1 comptent de nombreux réfractaires et les gros marchands peu de donateurs moyens.

	Médiane (l.t. 1609)	Écart-type	Effectif	Nb de gros donateurs	Part gros donateurs /total cat.	/total gros donateurs	Nb de faibles donateurs	Part faibles donateurs /total cat.	/total faibles donateurs
<i>Fête-Dieu</i>	-	-	96	9	9%	56%	10	10%	45%
<i>Octave</i>	-	-	90	7	8%	44%	12	13%	55%
Juristes cat. 1	21,0	5,76	47	2	4%	13%	3	6%	14%
Juristes cat. 2	14,4	6,37	22	1	5%	6%	2	9%	9%
Juristes cat. 3	7,2	2,88	56	5	9%	31%	10	18%	45%
Gros marchands	12,8	5,35	23	3	13%	19%	6	26%	27%
Petits marchands	4,5	2,54	31	2	6%	13%	1	3%	5%
Inconnu	-	-	7	3	-	19%	-	-	-
GÉNÉRAL	-	-	186	16	9%	-	22	12%	-

Tableau 56. Profils des porteurs de dais de St-Merry

Les archives de St-Jacques-de-la-Boucherie (où je compte 5% de gros donateurs, 83% de moyens, 9% de faibles et 4% de réfractaires), si elles ne livrent pas des renseignements aussi riches en termes de répartition socioprofessionnelle des différents types de porteurs de dais – la diversité des porteurs est moins grande et il y a un certain nombre d’années où les professions ne sont pas indiquées – permettent cependant une approche chronologique plus fine des comportements religieux non moyens.



On l'a dit, l'intérêt de définir une médiane mobile sur cinq ans (ce que nous avons appelé le don standard) est de neutraliser la valeur absolue de la moyenne des dons pour regarder comment les différents types de porteurs-donateurs se répartissent. Il se peut en effet qu'un individu donne beaucoup par rapport au don standard de l'année en question, tout en donnant dans l'absolu une somme équivalente ou inférieure à un individu qui aurait donné peu une année par rapport la médiane d'une meilleure année. Cette précaution est importante car, on l'a vu, le prix du blé, donc le coût de la vie en général, fluctue énormément, parfois d'une année sur l'autre. Or le graphe 57⁹⁶ nous permet de constater que la répartition des différents types de donateurs n'est pas toujours réellement homogène. Elle l'est à peu près pour les réfractaires ; moins pour les faibles donateurs ; très peu pour les gros donateurs. Bien sûr, les effectifs de donateurs hors normes sont restreints, mais il me semble que l'on peut raisonner à partir des « densités » qui apparaissent, en prenant un peu de recul, sur le graphe 57.

La chronologie politico-religieuse permet-elle de comprendre la répartition visible sur le graphe 57 ? Sur la prévalence des réfractaires, elle ne semble pas avoir beaucoup de prise : sur les 32 qui apparaissent dans les registres (nombre proportionnellement faible qu'on pourrait peut-être rapporter à la faible présence de juristes catégorie 1 dans la paroisse) 15 se manifestent avant la Saint-Barthélemy et 17 après (alors que les protestants survivants ont quasiment tous quitté la ville). Cela ne veut pas dire que les réfractaires entre 1572 et 1594 n'ont absolument pas pu être des (crypto)protestants qui seraient restés chez eux. Mais globalement, on ne voit pas d'impact de la terreur religieuse sur le nombre de réfractaires. À part le cas de quatre personnes qui portent le dais apparemment sans donner d'aumône à l'octave 1605 (un marchand, un crieur de corps et vins⁹⁷, un vendeur de vin et un boucher)⁹⁸,

⁹⁶ Entre 1516 et 1522, seule la Fête-Dieu donne lieu à une procession, avec seulement quatre porteurs. En 1537, il n'y a toujours de procession qu'à la Fête-Dieu, mais avec six porteurs. À partir de 1546, il y a également une procession à l'octave avec six porteurs. En 1591 et 1592, des processions exceptionnelles avec six porteurs sont enregistrées, et même deux processions de ce genre pour la seule année 1593. Les réfractaires « dépassent » généralement des douze porteurs totaux car ils étaient remplacés. Lorsqu'ils ne « dépassent » pas, c'est soit qu'il s'agit de réfractaires qui portent sans donner d'aumône, soit que l'aumône du porteur qui les remplace n'est pas indiquée, et donc probablement que celui-ci, prévenu au dernier moment, n'a rien donné.

⁹⁷ Étrange emploi municipal ainsi défini par Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, La Haye, 1690 : « *CRIEURS DE CORPS ET DE VIN, sont des Jurez & Officiers de ville qui étoient autrefois établis pour annoncer le vin qui estoit à vendre, les enfans, les papiers ou les autres choses égarées ou perduës, afin qu'on les pust recouvrer. Maintenant ils ont réduit leur fonction à faire les ceremonies des enterremens. Il y avoit autrefois 24. & maintenant 30. Jurez Crieurs de corps & de vin à Paris. Les Maistres Peintres ont fait deffendre à tous Crieurs d'entreprendre & de faire aucunes armes ou banderolles pour les funerailles & ceremonies.* »

⁹⁸ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 74, 1605

il n'y a pas non plus d'explosion à partir la fin des années 1598 qui serait due à un retour significatif de protestants à Paris – de toute manière, j'imagine qu'ils auraient évité le quartier de la Boucherie, épice des massacres et où régnait encore une agitation démocratico-radical, comme on l'a dit. Du reste, un seul cas de refus est explicitement motivé par une adhésion à la Réforme, en 1564, où « *la femme de Denis Robert orfèvre n'a pas voulu que son mary [aille] porter le siel à cause qu'il estoit huguenot* »⁹⁹. Bref, l'attitude réfractaire me semble avoir davantage été le fait d'une faible religiosité individuelle que d'une religiosité rivale de type protestant. Et cela, en fin de compte, nous intéresse davantage.

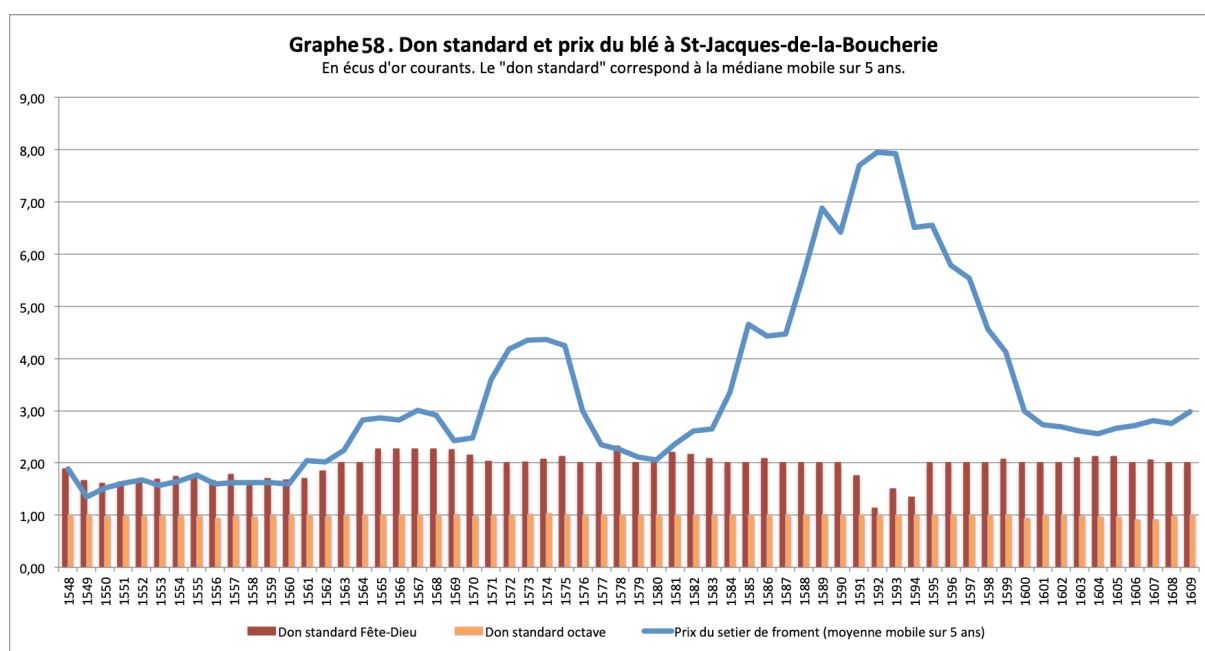
Si l'on cherche l'impact « instantané » qu'auraient pu avoir des événements politico-religieux, la corrélation entre les comportements non moyens et les événements politico-religieux semble faible – hormis la présence de processions extraordinaires entre 1591 et 1593, alors que, peu après le siège de 1590, la confrontation avec les troupes royales et la crise économique qui en découle restent très vives. Mais au-delà, il est difficile de déceler l'écho où les prémices d'événements majeurs sur le temps très court. La question de l'eucharistie eut beau être la principale pierre d'achoppement qui empêcha une réconciliation des catholiques et calvinistes français au Colloque de Poissy (9 septembre-18 octobre 1561)¹⁰⁰, à seulement 30 km de la capitale, les Fête-Dieu 1561 (juste avant le Colloque) et 1562 (l'année suivante) ne se caractérisent pas par un nombre remarquable de réfractaires (seulement un en 1561) ou de gros donateurs (aucun sur les deux années). Pourtant, l'année 1562 voit en mars le massacre des protestants à Wassy par le duc de Guise et son accueil triomphal à Paris dans la foulée. Mais ces événements ne semblent pas réellement déteindre sur la pratique de la Fête-Dieu. La montée en tension durant l'année qui précède la Saint-Barthélemy (nuit du 23 au 24 août 1572) ne se signale pas non plus par une ferveur renouvelée ni un rejet croissant envers la fête : un gros donateur et deux faibles à la mi-juin 1572. Même en prolongeant le regard sur les quelques années qui précèdent et voient les tensions s'accumuler, rien de très particulier à part les quatre gros donateurs de 1567, plus aucun jusqu'à l'unique gros donateur de 1572 ; côté réfractaires, seulement deux en 1570.

⁹⁹ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 51, 1564. Espérons qu'ils avaient déménagé avant août 1572... Remarquons d'ailleurs que la phrase est relativement ambiguë : est-ce, comme c'est le plus probable, le cas d'une protestante qui refuse que son mari fasse un compromis avec le catholicisme et prend l'initiative de refuser (ce qui n'aurait rien d'étonnant compte tenu de l'influence des femmes dans la définition des appartenances confessionnelles à l'époque) ou, comme ce n'est pas tout à fait impossible, une catholique pieuse qui refuserait que son mari protestant porte le dais par crainte de profanation ? Jean-Marie Le Gall (*art. cit.*) évoque aussi l'hypothèse que l'on aurait « prié » Denis Robert précisément pour le démasquer.

¹⁰⁰ Volker ROESER, *Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich*, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, vol. 153, Bâle-Francfort-sur-le-Main, Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1985, pp. 187-190

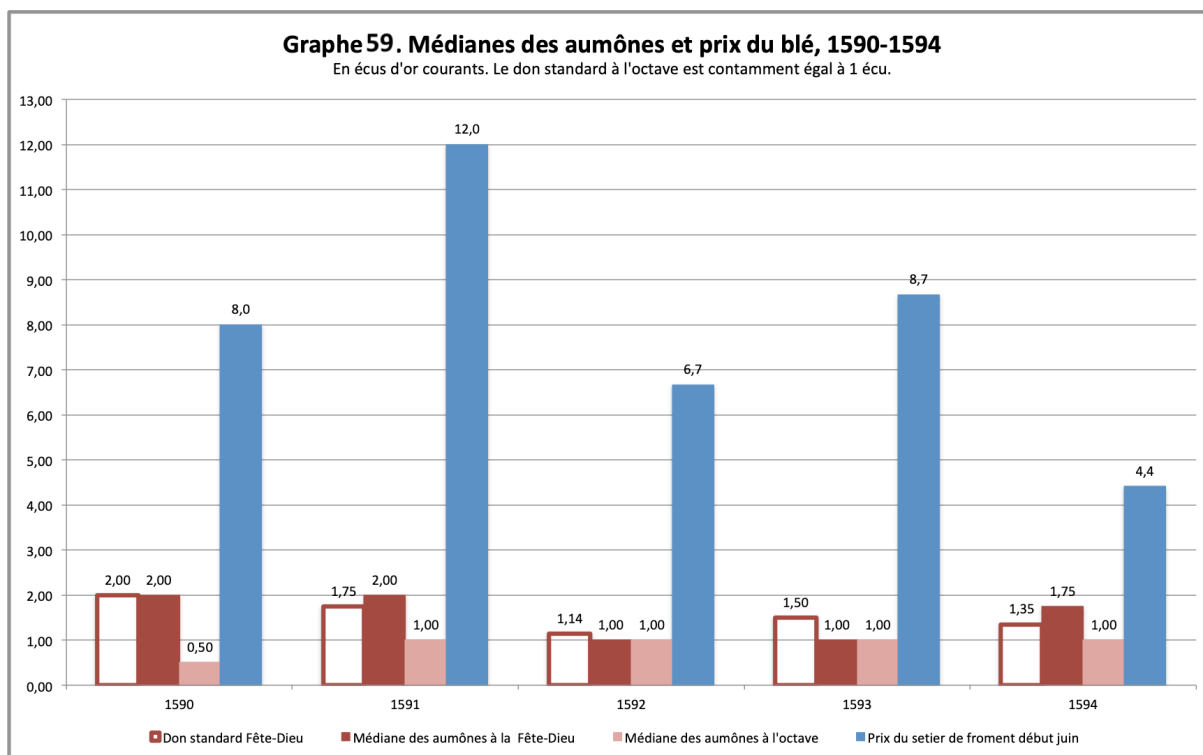
En revanche, les années pré-ligueuses, entre 1572 et 1588, se signalent indéniablement par une plus forte densité de gros donateurs, qui se dilue jusqu'en 1589-1590. En regard, le nombre de faibles donateurs connaît un creux durant cette période-là. Il n'est donc pas interdit d'imaginer un lien entre cette « religiosité relative » supérieure (plus de gros donateurs et moins de faibles) et l'installation d'un climat ultra-catholique dans la capitale – sans que la chose soit absolument certaine non plus.

En revanche, la brutale disparition des gros donateurs entre 1590 et 1600 est assez claire (un seul en 1592), surtout lorsqu'on la compare avec la densité des années 1572-1588. L'explication à cela me semble tout simplement la crise frumentaire qui frappe alors la capitale, et qui correspond à la partie haute du gros massif des prix du blé (en moyenne mobile sur 5 ans), soit, de 1588 à 1597, lorsque ceux-ci atteignent ou dépassent les 5,5 écus soleil (ce qui équivaldrait, en faisant abstraction de la réforme de 1577, à 16,5 l.t. courantes). Cette hausse brutale des prix du blé et donc du coût de la vie, en effaçant les gros donateurs et en multipliant les faibles donateurs, affecte négativement la religiosité relative. Mais il ne faut pas perdre de vue, bien sûr, que comme nous le disions plus haut la religiosité moyenne ou absolue (moyenne mobile sur 5 ans des aumônes indexée sur le prix du blé) reste de son côté impressionnante. Ce qui maintient cette religiosité moyenne à un niveau élevé malgré la situation de crise économique n'est donc pas le comportement de gros donateurs qui « surinvestiraient » les actes religieux en réaction. À l'inverse, c'est la très forte mobilisation des donateurs moyens qui maintiennent la médiane des aumônes à un niveau élevé.



On peut confirmer ce constat et distinguer les cas de la Fête-Dieu et de l'octave en considérant l'évolution des dons standard (graphe 58). Ce n'est qu'entre 1591 et 1594 que le don standard à la Fête-Dieu repasse sous les 2 écus depuis 1562. Mais, bien que la décrue soit sensible, il n'y a pas réellement d'effondrement qui aurait pour effet de rendre « gros » un nombre important de dons qui auraient été « moyens » quelques années auparavant. On ne compte qu'un seul cas de ce type : l'unique gros donateur de 1592, à la Fête-Dieu, qui en donnant deux écus (6 équivalents l.t.) se range au niveau de ce qui était simplement le don standard encore en 1590, le don standard 1592 étant tombé à 3,43 équivalents l.t. Il n'y a pas de forte divergence par le haut des comportements religieux dans cette période de crise. Le phénomène dominant reste donc un tassement des dons les plus élevés au niveau du don standard. Ce qui n'est pas très surprenant : le don standard de la Fête-Dieu reste si élevé dans l'absolu (le setier de blé valant encore 12 écus en juin 1591, le minimum de 1,14 écu atteint en 1591 permettrait d'acheter environ 14,5L de blé dans une période de disette) qu'il est économiquement difficile, même pour les individus les plus religieux, de se détacher par le haut. En ce qui concerne l'octave, on est encore plus frappé de voir le don standard se maintenir à 1 écu comme si de rien n'était, alors que ce sont les « classes moyennes inférieures » qui fournissent les porteurs-donateurs. La mobilisation religieuse moyenne est indéniablement très forte, même si d'un point de vue relatif elle l'est moins, les gros donateurs étant absents. Si l'on part du principe que les porteurs étaient bien choisis indépendamment de leur religiosité individuelle durant ces années-là (ce que la présence d'un réfractaire en 1591 et de deux autres en 1592 semble confirmer), et que l'échantillon fourni par les porteurs de dais est représentatif pour les catégories sociales considérées, je crois qu'on touche ici véritablement le *bedrock* de la religiosité de l'époque : les laïques semblent prêts à sacrifier une somme d'or convertible en denrées alimentaires vitales (non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour leur famille) afin de se conformer à ce qu'ils considèrent comme un comportement religieux « normal ».

On pourrait rétorquer que notre définition du don standard, par rapport auquel se définissent les différents types de donateurs, ne correspond pas à une réalité très solide durant ces années de crise, parce que consistant en une médiane mobile sur 5 ans, elle lisse ce qui peut s'apparenter à des pics comportementaux très brutaux en réaction à une variation pareillement brutale des prix du blé. En continuant ce raisonnement, on pourrait proposer que ce en quoi consistent de gros ou de faibles donateurs dans des années de crise serait à définir par rapport à une médiane annuelle des dons plutôt qu'une médiane mobile. Ce qui révélerait potentiellement une plus grande divergence de comportements.



La première chose à prendre en compte de ce point de vue, c'est l'écart entre les médianes annuelles et le don standard. Si la médiane annuelle est égale ou supérieure au don standard, la question ne se pose pas. Le graphe 59 permet de constater que, pour la Fête-Dieu, le don standard reste un indicateur assez fiable dans ces années de crise, car il n'est supérieur à la médiane annuelle qu'en 1592 et 1593 (et *significativement* supérieur en 1593 seulement : 1,5 écu contre 1 écu). Quant au don standard de l'octave (non représenté car systématiquement égal à 1 écu sur cette période), il n'est supérieur à la médiane annuelle que pour la terrible année 1590. Le premier enseignement que l'on peut tirer du graphe 59, c'est encore une fois la résistance des comportements religieux même sur le temps court. Ce n'est pas tant que le don standard, représenté sur le graphe 58, lisserait les comportements annuels en amalgamant plusieurs années aux contextes incomparables. C'est, avant tout, qu'année par année, contre vents et marée, la religiosité médiane a tendance à se maintenir. L'exemple le plus frappant à cet égard est le don médian de 2 écus, soit l'équivalent du don standard pré-crise, pour la Fête-Dieu 1590, en plein siège de Paris (à relier avec ce que l'on a déjà dit sur la moyenne des dons cette année-là, voir tableau 52 ci-dessus).

Les années où il faut vérifier si une définition des différents types de porteurs-donateurs par la médiane annuelle plutôt que le don standard concernent dont l'octave 1590 et la Fête-Dieu 1593 (plus, à l'extrême rigueur, la Fête-Dieu 1592, où l'écart relatif entre le don

standard et la médiane annuelle correspond simplement à l'écart relatif moyen, soit 12% du son standard). Le tableau 60 présente les résultats de cette analyse :

	Don standard	Médiane annuelle	Gros donateurs (/DS)	> 180% MA	Faibles donateurs (/DS)	< 60% MA
Octave 1590	3	1,5	0	2	4	0
Fête-Dieu 1592	3,43	3	1	1	0	0
Fête-Dieu 1593	4,5	3	0	0	0	0

Tableau 60. Don standard et dons médians annuels 1590, 1592 et 1593.

Les dons standard et médianes annuelles sont exprimés en livres (1 écu or = 3 livres depuis 1577)

La prise en compte de la médiane annuelle, quoique plus faible, de préférence au don standard ne change rien pour le nombre de gros ou de faibles donateurs aux Fête-Dieu 1592 et 1593. C'est uniquement pour l'octave 1590 que le résultat est très différent. En effet (cf. tableau 52), 4 porteurs donnent 1,5 livres (ou un demi écu) et 2 porteurs donnent 3 livres (ou 1 écu). Ensuite, tout est une question d'interprétation. Soit la référence reste le don standard d'1 écu/3 livres défini comme médiane mobile sur 5 ans (et qui correspond comme d'habitude au don des maîtres du Saint-Sacrement cette année-là) ou bien la référence, en raison de la crise qui sévit, devient la médiane annuelle, deux fois moins élevée (et l'on peut considérer que les maîtres du Saint-Sacrement étant quatre à se cotiser pour donner leur écu, il leur est plus facile d'encaisser le choc). Toujours est-il, il n'y a que ce cas de l'octave 1590 qui, si on suit une interprétation contraire à la nôtre, contredirait le constat global obtenu par la comparaison entre le prix du blé et la religiosité relative ; à savoir qu'une crise frumentaire (donc économique) lamine les gros donateurs, à la fois peut-être parce que ceux-ci deviennent plus prudents et moins religieux, mais surtout parce que la religiosité des donateurs moyens résiste étonnamment à la hausse du coût de la vie et à l'incertitude du lendemain, rendant quasiment impossible aux gros donateurs de se démarquer de ce niveau de base qui reste très élevé par rapport aux prix du blé. Pour ce qui est des faibles donateurs, enfin, on peut nuancer leur prévalence dans les Fête-Dieu et octave des années considérées : 6 effectivement en 1590 (si l'on continue de les définir par rapport au don standard et non par rapport à la moyenne annuelle), 2 en 1591, 1 en 1592, aucun en 1593 et 1594. Ce sont surtout les quatre processions eucharistiques extraordinaires (6 porteurs-donateurs chacune) qui aident à fournir leurs rangs : 1 à celle du 19 mai 1591, 1 à celle du 19 juillet 1592 et 4 à celle du 19 décembre 1593 (la deuxième qui eut lieu cette année-là). Pour définir les différents types de donateurs lors de ces

processions extraordinaires, j'ai considéré que le don de référence était la médiane de tous les dons, à savoir un écu. Il semble que la religiosité des participants (qui, au vu d'un refus qui a été enregistré en 1592, pourraient ne pas être *a priori* plus religieux que la moyenne) commence à « craquer » au bout de la quatrième – le 19 décembre 1593, on n'est plus très loin non plus, au niveau politico-religieux, de la conciliation avec le roi et de son entrée à Paris qui se fera le 22 mars suivant.

Reprenons à présent le graphe 57 et poursuivons au-delà des années de crise 1588-1600. À partir de 1601, les gros donateurs réapparaissent avec une densité tout à fait significative par rapport à leur disparition dans la période précédente. Cela semble lié au fait que les prix du blé retrouvent un niveau normal (quoique sur un plancher plus haut qu'avant la crise), comme si la fin de la pression frumentaire libérait de nouveau les comportements les plus religieux. En revanche, la densité des faibles donateurs demeure sensiblement la même. Au lieu que les comportements religieux divergent en période de crise, ils semblent se moyenniser (tout en se maintenant à un niveau élevé dans l'absolu) et c'est dans les périodes de moindre pression économique et politico-militaire qu'ils recommencent à diverger. C'est même dans ce moment-là que l'on voit pour la première fois le don standard de l'octave passer sous la barre de l'écu pour trois années : 0,94 écu en 1600, 0,91 en 1606 et 1607 (graphe 58). En faisant ce constat, il paraît rétrospectivement que la première poussée des gros donateurs entre 1576 et 1588 a pu être en partie enclenchée, à ses débuts, par la décrue des prix du blé entre 1577 et 1583, après le « petit » massif 1571-1577 structuré autour de l'année de crise 1573 (setier à 19,7 l.t. courantes au début du mois de juin). Cette interprétation semble corroborée par la tendance des comportements religieux. Alors que le don standard de la Fête-Dieu était sur une pente ascendante depuis les années 1550 (il part alors d'1,7 écu environ) qui lui fait franchir la barre des 2 écus pour s'établir entre 2,2 et 2,3 écus dans la seconde moitié des années 1560, tout se passe comme si le petit massif 1571-1577 des prix du blé arasait cette croissance de la religiosité et bloquait le don standard à 2 écus. Celui-ci ne se remet à dépasser nettement ce niveau qu'épisodiquement pendant le court retour à la normale de 1577-1583, avant que l'entrée dans le « grand » massif 1583-1600 ne fasse de nouveau pression à la baisse.

Il est difficile et risqué de se livrer à une tentative d'explication des variations du niveau de religiosité, notamment de religiosité « relative » (part des gros, des moyens et des faibles donateurs). La tendance qui ressort de l'analyse à laquelle nous venons de nous livrer, c'est qu'une situation de crise frumentaire et économique mettant en jeu la subsistance même des ménages, donc de très forte pression sur les ressources disponibles pour les aumônes, se

heurte, chez les classes aisées et moyennes représentées parmi les porteurs de dais de Saint-Jacques-de-la-Boucherie, à une forte résistance de la religiosité moyenne ou absolue, au détriment de la prudence économique à laquelle on aurait pu s'attendre intuitivement. Parallèlement, la religiosité « relative » se moyennise, les comportements fortement religieux (gros donateurs) disparaissant quasiment, sans toutefois que les comportement faiblement religieux (faibles donateurs) n'exploient. On l'a dit, cela semble dû pour beaucoup au fait qu'il est quasiment impossible, si ce n'est suicidaire, de faire preuve d'une religiosité forte lorsque la religiosité médiane reste si élevée à la base.

La vraie question, c'est donc cette religiosité médiane, celle des « donateurs moyens ». Comment expliquer qu'elle reste si élevée dans des périodes où le « pronostic vital » de la société et des ménages est engagé ? La première explication qui vient à l'esprit, évidemment, est d'ordre psychologique (ou spirituel, au choix). La grosse majorité de la population était fermement croyante selon les critères catholiques, et attribuait un sens transcendant ou absolu à ses devoirs religieux (ou ce qu'elle percevait comme des devoirs, car aucun texte juridique ecclésiastique n'oblige à faire un don lorsque l'on porte le dais du Saint-Sacrement, ni même à le porter). Il y aurait là quelque chose de l'ordre du comportement *wertrational*, « axiologique », selon Max Weber, c'est-à-dire

une activité sociale déterminée par [...] une croyance consciente à la valeur – éthique, esthétique, religieuse ou paraissant telle à celui qui l'interprète – en soi et inconditionnelle, d'un certain comportement, considéré purement en lui-même et indépendamment de son résultat.¹⁰¹

Typiquement, dans le cas des porteurs de dais, cette croyance pourrait correspondre à ce que l'Église catholique appelle la foi en l'eucharistie, jointe à la croyance confuse qu'elle peut sauver d'un péril (en l'occurrence militaire, politique et économique). Une interprétation psychologique pourrait continuer en avançant que ce sont précisément ces situations de crise qui poussent les individus et les groupes – par exemple à cause de l'anxiété, du désespoir, de l'inutilité des pratiques « normales », de la déliquescence des liens sociaux ordinaires, voire de la faim et de ses conséquences sur l'activité mentale – à adopter de plus en plus de comportements *wertrational*-axiologiques au détriment de comportements *zweckrational*-utilitaires (ceux, plus « normaux », qui visent un but précis et dont la valeur dépend du succès).

¹⁰¹ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, éd. Johannes Winckelmann, t. 1, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1976 (1^{ère} éd. 1921), p. 12

Une autre manière d'expliquer cette religiosité médiane contre-intuitive, serait de placer l'analyse psychologique au niveau collectif plutôt qu'individuel. Ce serait davantage l'optique de l'histoire des mentalités. Cependant, si l'on ne veut pas qu'une mentalité collective ne soit qu'une espèce de *Zeitgeist* flottant on ne sait où et qui aurait plus de chance de refléter la subjectivité de l'historien que celles des gens qu'il étudie, il faut délimiter son substrat matériel. Par chance, les caractéristiques sociologiques de St-Jacques-de-la-Boucherie nous permettent d'identifier quelques traits significatifs de la vie sociale « symbolique » de la paroisse et du quartier. C'était, comme son nom l'indique, le quartier des bouchers. Paris était une ville très consommatrice de viande, ce qui avait permis à ce corps de métier assez déconsidéré de s'enrichir conséquemment depuis la fin du Moyen Âge, et de se distinguer au sein du décor urbain par des réalisations architecturales plutôt m'as-tu-vu¹⁰². À partir de 1418, la chapelle de la Grande Boucherie ayant été détruite par Charles VI, le lieu de culte de la confrérie des bouchers fut transféré dans l'église paroissiale, où ils mirent leur aisance économique au service d'œuvres pieuses¹⁰³ (ils ont certainement pu contribuer à l'édification de la tour Saint-Jacques entre 1508 et 1522, mais la thèse selon laquelle celle-ci serait essentiellement due à leurs dons me semble demander plus amples vérifications, car il y avait déjà d'autres professions potentiellement plus riches dans la paroisse à cette époque-là).

Indéniablement, un catholicisme démonstratif si ce n'est ostentatoire était un trait saillant de l'identité corporative des bouchers parisiens sous l'Ancien Régime, et même jusqu'à la première moitié du XX^e siècle. Certaines grandes familles bouchères du quartier, comme les Saint-Yon (que l'on trouve parfois sous le simple nom d'Yon dans les archives), s'engagèrent activement dans la Ligue¹⁰⁴. Nous sommes donc en présence d'un cas où une mentalité collective liée au culte du Saint-Sacrement trouve potentiellement des bases non seulement symboliques (en plus de tout ce que nous venons de dire, les bouchers se mettaient, à côté de saint Antoine, sous le patronage du Saint-Sacrement), mais aussi matérielles (chapelle de la confrérie dans l'église), géographiques et urbanistiques (le bâtiment de la Boucherie et les rues adjacentes par où, on l'a vu dans la sous-partie précédente, passent de

¹⁰² Benoît DESCAMPS, « La toile [sociale] et la trame [urbaine] : la place des bouchers parisiens au Moyen Âge », *Anthropology of food* [Online], S13 | 2019 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aof.9814>

¹⁰³ Sylvain LETEUX, « L'Église et les artisans : l'attachement des bouchers parisiens au catholicisme du XV^e au XX^e siècle », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain : Université Catholique de Louvain, 2004, 99 (2), pp. 371-391

¹⁰⁴ Robert DESCIMON, *Qui étaient les Seize ? Mythes et réalité de la Ligue parisienne : 1585-1594*, Paris, « Mémoires de la Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île de France », Klincksieck, 1983, pp. 214-215

nombreuses processions), socio-professionnelles (la confrérie qui correspond à la corporation), etc.

Or que nous apprennent nos registres paroissiaux de la religiosité des bouchers à la Fête-Dieu et à l'octave ? Qu'elle est plus faible que la moyenne : 41% des faibles donateurs sont des bouchers, alors que ceux-ci ne représentent que 14,6% des 840 donateurs recensés avec leur don. Il faut certes prendre en compte une proportion pas tout à fait négligeable de porteurs-donateurs dont la profession n'est pas indiquée, mais ceux d'entre eux susceptibles d'être des bouchers ne changeraient pas grand chose à ce constat d'ensemble. Initialement, j'étais même parti du principe que les bouchers constituaient une catégorie socio-professionnelles moins aisée et qu'il ne fallait pas les compter parmi les faibles donateurs, ce qui me semblait corroboré par le fait qu'en général (mais pas toujours), ils sont mentionnés les derniers parmi les porteurs-donateurs de l'octave, tandis qu'à la Fête-Dieu, les premiers à être mentionnés sont les plus riches (avocats au Parlement, secrétaires du roi, etc., bref, les juristes catégorie 2 s'il y en a).

Mais en fin de compte, cette infériorité socio-économique est peu probable. Cela ne colle pas avec ce que Benoît Descamps nous apprend de l'ascension des bouchers depuis le XIV^e siècle. Par ailleurs, il y a des bouchers parmi les donateurs, censément plus aisés, de la Fête-Dieu, même si la plupart sont recensés à l'octave. Les « bouchers » mentionnés en dernier à l'octave seraient-ils des garçons bouchers ou des compagnons non-maîtres, donc plus pauvres ? Ce ne serait pas en soi impossible, mais parmi ces bouchers faibles donateurs mentionnés en queue d'octave je repère en 1551 un François Thibert, un Jehan Thibert en 1560 (le seul de toute cette brochette à n'être pas un faible donateur), un Tristan de « Santion » en 1564, un Claude Thibert en 1596, un Jehan de Saint-Yon en 1602. J'ai aussi, à l'octave mais ni dans les derniers ni faible donateur, un Nicolas Thibert en 1568. Or ce sont-là des membres des grandes familles bouchères de Paris, qui jouissent d'une aisance économique tout à fait réelle d'après ce que nous savons¹⁰⁵. Rien n'interdit, encore une fois, que ces familles se soient étendues depuis le XV^e siècle et que certaines branches, auxquelles ces individus appartiendraient, réussissent moins économiquement. Mais il me semble tout aussi probable que les bouchers étaient susceptibles de se retrouver en fin de liste parce que leur profession, qui impliquait non seulement le débitage mais aussi et surtout l'abattage des bêtes, était mal considérée – ce qui irait avec le fait, symétriquement, que les professions honorables comme les juristes catégorie 2 se retrouvent en tête de liste à la Fête-Dieu. Bref, il

¹⁰⁵ Sylvain LETEUX, *art. cit.*

n'y a pas spécialement de raison de penser que les bouchers devraient donner moins que les bonnetiers, cloutiers et autres plumassiers parce qu'ils seraient moins riches. Ils me semblent simplement manifester une religiosité moins forte dans la situation du port du dais.

Nous avons donc l'exemple d'un groupe socio-professionnel tout désigné pour exprimer une « mentalité religieuse » particulière, et pourtant c'est exactement le contraire qui se produit. De manière plus générale, les explications par les mentalités me semblent fragiles. Sylvain Leteux¹⁰⁶, à la suite de Jean Vidalenc¹⁰⁷, remarque que cette piété démonstrative ne les empêchait pas de vendre de la viande pendant le carême, malgré les lois constamment renouvelées l'interdisant – ce qui se solda finalement, en 1774, par une déclaration de Louis XVI autorisant la vente de viande face à l'inobservance quasi généralisée. C'était parfois au niveau local, semble-t-il, qu'on prétendait sévir contre ces pratiques durant notre période. Ainsi, les délibérations de St-Étienne-du-Mont rapportent, en 1579, qu'« *en caresme dernier passé fut donnée une sentence par [Monsieur de ?] sainte Geneviève contre un boucher qui vendoit de la chaire par cagnotte* », et que le contrevenant fut condamné à verser 10 écus à l'œuvre pour les bâtiments. On résout de lui faire lecture de la sentence afin que celui-ci s'acquitte de l'amende¹⁰⁸. Quoi qu'il en soit, on voit bien que la « mentalité » des bouchers parisiens n'est pas un concept opérant pour expliquer leurs comportements.

Une autre façon d'expliquer le niveau très élevé des dons standards dans les périodes de crise – et qui n'est d'une certaine manière qu'une variante des hypothèses psychologiques présentées plus haut – c'est que celles-ci favorisent les comportements mimétiques, indépendamment de leur utilité pratique. On en trouverait, à mon sens, de très nombreux exemples dans l'histoire, y compris la plus récente. Et peut-être n'est-ce, à proprement parler, pas véritablement une explication. On donnait beaucoup lorsque l'on portait le dais à la Fête-Dieu et à l'octave parce que les autres porteurs donnaient beaucoup, et surtout en période de crise. Cette attitude reposait peut-être sur un mécanisme psychologique profondément ancré, suffisamment en tout cas pour pousser les fidèles à faire des dons « énormes » en période de disette voire de famine. Lorsque les conditions redevaient plus « normales », le mimétisme se relâchait un peu, et les comportements se remettaient à diverger, la différence entre ceux qui donnaient beaucoup, moyennement ou peu recommençant d'apparaître.

¹⁰⁶ *id.*, pp. 6-8

¹⁰⁷ Jean VIDALENC, « L'approvisionnement de Paris en viande sous l'Ancien Régime », *Revue d'histoire économique et sociale*, volume XXX, 1952-2, pp. 116-132

¹⁰⁸ LL704, St-Étienne-du-Mont, f. 116, 1579

Les réfractaires à la Fête-Dieu

On l'a dit, il y avait aussi des gens qui, ayant été désignés, ne portaient pas le dais, ou portaient sans rien donner. Ce qui nous intéresse dans leur cas n'est pas de savoir s'ils « croyaient » plus ou moins que les autres – il est impossible à l'historien de le savoir à défaut de disposer de documents du « for intérieur », et encore, l'interprétation de ceux-ci reste délicate – mais de détecter ce qui, dans ces cas individuels, motive des comportements allant à l'encontre de la religiosité (en tant que comportement extérieur) que les marguilliers attendaient de leur part. Les archives de St-Merry sont suffisamment précises pour nous permettre d'identifier la répartition sociale de cette minorité de réfractaires.

	Nb de réfractaires	Dont résistants	Réfractaires/total cat.	/total réfractaires
<i>Fête-Dieu</i>	9	2	9%	75%
<i>Octave</i>	3	3	3%	25%
Juristes cat. 1	7	2	15%	58%
Juristes cat. 2	1	0	5%	8%
Juristes cat. 3	2	2	4%	17%
Gros marchands	1	0	4%	8%
Petits marchands	1	1	3%	8%
GÉNÉRAL	12	5	6%	

Tableau 61. Profils des réfractaires au port du dais à St-Merry

On est surpris de découvrir que la majorité des 12 réfractaires de St-Merry sont des juristes catégorie 1, donc des notables, alors que l'on imagine *a priori* l'élite plus religieuse que le peuple. Plus de 40% du nombre total de réfractaires sont des « résistants », c'est-à-dire des gens qui non seulement ne portent pas le dais mais ne font pas non plus d'aumône pour se faire « pardonner ». Si les réfractaires sont surreprésentés parmi les juristes catégorie 1, on en compte néanmoins dans toutes les catégories socioprofessionnelles. On remarque aussi que tous les réfractaires de l'octave sont aussi des « résistants ». Le plus souvent, ces résistants sont enregistrés dans les archives comme des gens qui « refusent » tout bonnement de porter le dais. Bien sûr, il est difficile de savoir si ce sont eux qui « refusent » explicitement (à la différence de gens qui donneraient une « excuse » plus ou moins valable) ou si c'est le rédacteur du document qui interprète leur réponse de cette manière. Cette ambiguïté existe

notamment dans la liste des porteurs de dais de St-Jacques-de-la-Boucherie. Au-delà du cas, déjà évoqué, de « *la femme de Denis Robert orfèvre [qui] n'a pas voulu que son mary [aille] porter le siel à cause qu'il estoit huguenot* »¹⁰⁹, où le refus est semble-t-il explicitement motivé pour des raisons confessionnelles, les autres occurrences sont moins nettes. En 1559, un certain Julian Paulmier, médecin, « refuse ». Il était peut-être apparenté à un certain Louis Paulmier, avocat, qui bien que noté comme premier porteur en 1537, avait versé une aumône d'un faible montant (1,05 l.t. pour un don médian de 3,67 l.t. cette année-là). En 1570, un certain M. de Noyon, avocat à la cour de Parlement, « refuse » lui aussi. Comme deux autres hommes en 1606, ainsi qu'un récidiviste l'année suivante (c'était peut-être l'un des deux de 1606, dont les noms sont griffonnés de manière très confuse) : « *l'on avoyt faict prier le sieur Granthomme pourpoinctier en ladite année, qui a refusé de porter le ciel et ce pour la seconde foy* »¹¹⁰.

Dans la même paroisse, on enregistre également deux refus à l'occasion des processions eucharistiques extraordinaires des années 1590, auxquelles il devait être encore plus pénible de se soumettre pour les individus les moins religieux. Le premier concerne un certain Guillaume Robin en 1591. La seconde fois, en 1592, « *a esté prié le filz de la veuve Charles Mélaine laquelle a refusé pour sondit filz sans avoir donné aucune escuze* »¹¹¹. Cette occurrence comme celle du cas du huguenot Denis Robert montrent que les épouses et les mères prennent parfois la responsabilité d'intervenir et de refuser au nom de leur mari ou de leur fils. Il est impossible de savoir quel âge pouvait avoir le fils de Charles Mélaine : à l'époque de la Ligue on faisait parfois défiler de jeunes enfants, et d'un autre côté ce pouvait aussi être un adulte, le mariage ayant lieu vers 25 ans pour les garçons dans la société de l'époque¹¹², peut-être même plus tard en ville en raison de la saturation du marché immobilier. Encore dans ces deux cas ne faut-il pas interpréter les refus comme un refus de la participation à la Fête-Dieu : il s'agit de processions extraordinaires qui auraient pu passer pour des « nouveautés » inacceptables de la part de certains paroissiens par ailleurs pieux. La procession extraordinaire de 1592 a peut-être été organisée par une certaine Mme de Gaulmont (famille de robe anoblie au XVI^e siècle et qui perdure au moins jusqu'au XVIII^e), qui fait défiler son propre fils – noté en premier. Par ailleurs son gendre (il est mentionné comme tel) secrétaire du roi a porté le dais en 1586, et un de ses probables parents, receveur

¹⁰⁹ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 51

¹¹⁰ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 75

¹¹¹ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 68

¹¹² Jean-Marc MORICEAU, « Mariages et foyers paysans aux XVI^e et XVII^e siècles : l'exemple des campagnes du sud de Paris », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1981, 28-3, p. 486

des tailles à Paris, en 1603. Il n'est pas impossible que cette Mme de Gaulmont ait été la dévote matriarche d'une famille notable de la paroisse, et qu'elle ait joué un rôle important dans les manifestations de zèle à l'époque de la Ligue, ce qui aurait pu soulever la réprobation de quelqu'un comme la veuve Mélaine sans que celle-ci soit forcément d'une faible religiosité.

Ce qui incite néanmoins à penser que tous ces cas de refus consistent bien en des attitudes assumées de « résistance », c'est que les rédacteurs du document ne les confondent semble-t-il pas avec les cas d' « excuse », et que celui qui a notifié le refus de la veuve Mélaine souligne explicitement la différence entre ces deux comportements. Le cas le plus ambigu de refus est celui, en 1575, d'un marchand qui a « *refusé [...] pour et à cause de quelques affaires urgentes qu'il avoyt et estoyent survenues* ». Mais il se présente ensuite à l'œuvre pour donner 4 écus soleil, une somme très élevée¹¹³. Ce refus-là ressemble plutôt à une excuse – difficilement justifiable si l'affaire en question était de nature professionnelle, puisqu'on n'était pas censé travailler le dimanche, et l'aumône élevée par laquelle l'intéressé se « rattrape » peut aussi bien signifier qu'il n'a pas matériellement pu être présent mais que le cœur y était, ou bien qu'il regrette de s'être dérobé, ou encore qu'il veut témoigner qu'il est bon catholique même s'il n'a pas porté le dais (on est alors trois ans après la St-Barthélemy). Mais dans tous les autres cas, il n'y a pas de raison de penser *a priori* que les refus enregistrés dans la liste des porteurs n'étaient pas des formes de résistance assumées comme telles.

Cette interprétation est renforcée par un cas de « refus » recensé dans les archives de St-Merry. À l'octave 1617, « *les sieurs Lagrande, cordier, Roussel et Jolly advocatz... ont esté pryés en ladicte année et ont tous refusé sans aulcune reconnoissance.* »¹¹⁴. La nature de la *reconnoissance* en question n'est pas claire, mais je pense qu'elle désigne une somme d'argent qu'un réfractaire pouvait verser pour dédommager la fabrique. Ou alors le rédacteur veut dire qu'ils n'ont même pas manifesté qu'ils étaient honorés par la proposition qui leur était faite.

On trouve également des cas de résistance à St-Pierre-aux-Bœufs. En 1672, MM. Enffroy et Dousseau, avocats, refusent de porter le dais. Les « anciens » les citent à comparaître à l'église pour s'en expliquer mais ils ne font pas mine d'en tenir compte. La fabrique décide alors de présenter une requête devant le parquet du Parlement de Paris. En attendant, ce sont MM. Cautonnier et Plomet, tous deux procureurs en la cour, « *qui ont bien voullu le porter une seconde fois* ». La formulation laisse entendre que ça n'était pas une

¹¹³ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 57

¹¹⁴ LL848, St-Merry, f. 92, 1617

sinécure et qu'on était en général assez content de s'en être débarrassé, même si certains pouvaient bien sûr y voir un honneur renouvelé. On dirait dans ce cas-là que le fait d'être deux à regimber engaillardit un peu. En tout cas, ce cas de résistance semble clairement assumé. Une semaine plus tard, à l'octave, ce sont des maîtres clercs de gens de justice qui sont chargés de porter le dais : ceux de MM. Cautonnier, Le Noble, Desmoulins et Plomet. Mais au moment de se mettre en ordre de marche, une dispute de préséance classique éclate, et finalement ce sont des ecclésiastiques « *ayant osté leurs chappes* » qui finissent par se dévouer pour porter le dais. Les intéressés suivent néanmoins la procession et se mettent à leur place au retour. Or à la messe qui suit, seuls MM. Thibaudeau et Drouart, clercs respectivement de Le Noble et Cautonnier, « *furent à l'offrande et en suite de la messe passèrent à l'œuvre* » tandis que les clercs de MM. Desmoulins et Plomet « *ne furent ny à l'offrande ny à l'œuvre.* » Si la religiosité de M. Cautonnier semble se communiquer à son clerc, ce n'est pas le cas de celle de M. Plomet... Encore une fois, ces réfractaires (modérés) fonctionnent par binôme.

Toujours est-il que la réprimande par-devant le parquet du Parlement dut fonctionner pour Enffroy et Dousseau, qui portent le dais l'année suivante, en 1673 – le premier y va même avec son fils. Dousseau fera encore plus amende honorable en 1679 car, devenu premier marguillier, il se dévouera pour être le 4^e porteur alors qu'on ne trouvait personne¹¹⁵. On voit donc qu'il ne faut pas nécessairement interpréter des cas de « refus » ou de résistance assumés comme une opposition de principe, ou bien à la Fête-Dieu ou bien à la religion en général. Le cas de Dousseau montre qu'un comportement non religieux peut simplement signifier qu'on n'a pas envie, ce jour-là, de se plier à une pratique relativement contraignante et exposée – et par ailleurs facultative – sans être un libertin pour autant.

Si l'on veut bien poursuivre les archives de St-Pierre-aux-Bœufs jusqu'en 1701, on trouve un exemple criant du fait que des attitudes de résistance radicales voire agressives au port du dais peuvent n'exprimer vraisemblablement aucune animosité envers la religion. Cette amusante histoire fait intervenir l'excellent Joly de Fleury, au sujet d'une Fête-Dieu où, au lieu de Jean Marais, ancien avocat au Parlement, c'est M. Angilbert, lui aussi avocat au Parlement et premier marguillier de la paroisse, qui s'est chargé de porter. Voici pourquoi :

Le dimanche de la très Ste Trinité, ledit sieur Angilbert ayant esté avec le sieur Delabarre second marguillier, précédé du serviteur de l'église, prier ledit sieur Marais de porter le dais, il se mit tellement en colère que la raison l'abandonnant il s'emporta à un tel excez de violence qu'il dit

¹¹⁵ LL915, St-Pierre-aux-Bœufs, f. 101-102 pour tout cela.

plusieurs injures atroces audit sieur Angilbert, lequel s'estant retiré exporta le lendemain ses plaintes à Monsieur le procureur général, lequel n'en voulut prendre compte parce que le différent estoit entre des advocats, et renvoya l'affaire à M. Joly de Fleury advocat général, auquel ledit sieur Angilbert s'estant plaint de la manière dure, violente et emportée dudit sieur Marais, sur le champ ledit sieur Marais fut mandé au parquet où après avoir esté entendu, il ne put disconvenir de partie des injures par luy dittes audit sieur Angilbert, et dénia les plus atroces. Il dit même que s'il luy estoit échappé quelque chose qui eust déplu audit sieur Angilbert, il le prioit de l'oublier. Ce qui fut pris par ledit sieur Angilbert pour satisfaction et dont M. l'avocat général fut très content. Mais se tournant du costé dudit sieur Marais, il luy dit qu'il connoissoit peu l'honneur qu'on luy faisoit de le prier d'accompagner le St Sacrement, que d'ailleurs il devoit remercier son confrère honnestement s'il avoit des moyens légitimes de s'excuser de porter le dais, qu'il paroisoit beaucoup de violence et d'emportement de sa part, qu'il estoit honteux qu'on entendît de pareilles plaintes contre luy, et qu'il se ressouvînt que cela ne luy arrivât pas davantage. Et sur ce que ledit sieur Marais allégua que sa charge de marguillier de Nostre Dame (qui est une charge indigne d'un advocat) l'engageoit d'assister indispensablement à l'office de Nostre Dame, et que ledit sieur Angilbert soutint le contraire, M. l'avocat général renvoya cette contestation pardevant M. Mareschaux, advocat et Bailly de la Barre du chapitre de Nostre Dame, qui se trouva présent au parquet, pour juger si ledit sieur Marais ne pouvoit pas porter le dais...¹¹⁶

Il est possible que le rédacteur du document soit Angilbert lui-même, et qu'il en rajoute un peu sur « l'atrocité » des insultes proférées par Jean Marais. Mais tout de même, la violence verbale semble avoir été réelle. Or Marais n'a rien d'un impie, il est marguillier de Notre-Dame (ici, il me semble que le mot « indigne » signifie que cette charge est normalement trop élevée pour un simple avocat, et non l'inverse). S'il n'est pas certain que cette charge ait été une bonne excuse pour se dérober à la Fête-Dieu, on peut néanmoins supposer que, de manière générale, Marais était plutôt fortement que faiblement religieux. Mais visiblement, cela n'excluait pas ponctuellement des comportements non religieux.

À travers cette affaire et celle de Dousseau, on apprend que faire appel au parquet du Parlement de Paris permettait de réprimander – plutôt que de contraindre formellement – les réfractaires. Face à Jean Marais, Joly de Fleury, l'avocat général, recourt à des arguments de nature morale plutôt que juridique. Cependant, lorsqu'ils se présentaient devant certains des premiers magistrats de la monarchie, la pression ressentie par les réfractaires qui comparaissaient devait être forte – on est d'ailleurs étonné qu'un avocat général du Parlement de Paris ait trouvé le temps de se préoccuper de qui portait ou non le dais dans la toute petite paroisse de St-Pierre-aux-Bœufs, affaire que manifestement le procureur général Henri

¹¹⁶ LL915, St-Pierre-aux-Bœufs, f. 104, 1701

François d'Aguesseau (1700-1717) ne jugeait pour sa part pas de son niveau. On a un autre cas, à St-Merry, assez longtemps auparavant, en 1616, où l'on envisage de faire appel au parquet à l'encontre d'un réfractaire – qui ne « refuse » pas néanmoins, mais a simplement le tort de s'excuser trop tard :

Avoit esté pryé le Sr Boilleau marchand demeurant rue Quinquenpoix, lequel après avoir accepté s'est [envoyé ?] excuser la surveillance, laquelle excuse n'a esté receue, pour estre [tart ?] et n'en pourroit trouver [ains ?] ny chercher et prier honnestomme sy prosche du jour. Et néantmoins il ne se trouva ledict jour de feste dieu pour le porter [le ciel], et furent les marguilliers contrainctz le prindre, et prier sur le lieu en sa place ledict sieur de Laistre, marchand franger... Et de ce a esté faict plainte par les marguilliers au parquet de Mrs les gens du Roy au parlement, pour y faire mander le sr Boilleau et le blasmer.¹¹⁷

Encore une fois, il s'agit simplement de « blâmer » le récalcitrant, pas de lui infliger une amende ou quelque autre sanction judiciaire. Mais le procédé est néanmoins assez radical, d'autant qu'il ne concerne pas un avocat sur lequel le parquet semblait détenir une autorité d'ordre disciplinaire ou corporative, mais un simple marchand, qui de surcroît s'était « excusé ». Si certains réfractaires non « résistants » se contentent de ne pas se présenter le jour J ou bien d'opposer une fin de non-recevoir, comme Guichard Lavocat en 1548, le boucher Jehan Le Prestre en 1556 ou « *Pierre Regnault marchand de soye demeurant rue St Denis duquel l'on n'a sceu avoir nulle responce* »¹¹⁸ en 1584, tous à St-Jacques-de-la-Boucherie, la plupart néanmoins cherchent des excuses. Certaines, il est vrai, semblent recevables, de sorte qu'on pourrait contester que ceux qui les émettent soient classés parmi les réfractaires. C'est le cas d'un notable de St-Merry qui, en 1614, décline au motif que son père est décédé le même jour, mais donne quand même 22 l.t. 16 s.¹¹⁹, ou, en 1620, du trésorier de Monsieur, le jeune Gaston d'Orléans, qui donne 18 l.t. 15 s. mais s'excuse car il doit faire un voyage à Montpellier¹²⁰, voire de M. Pigret, avocat du roi, qui s'excuse à St-Jacques-de-la-Boucherie en 1602 « *d'autant que à cause de son estat il estoit empesché par la ville ledit jour* »¹²¹.

D'autres excuses avancées, cependant, ne sont parfois pas très convaincantes, et l'aumône que verse le désistant ressemble à une manière tacite de « rembourser » sa non-

¹¹⁷ LL848 St-Merry, f. 91, 1616

¹¹⁸ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 63

¹¹⁹ LL848 St-Merry, f. 90, 1614

¹²⁰ LL848 St-Merry, f. 93, 1620

¹²¹ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 73

participation. Une fois, c'est tout à fait explicite, concernant « *Michel François boucher [qui] a donné 24s afin de ne point porter le syel* » en 1553¹²² à St-Jacques-de-la-Boucherie, qui paie *afin d'être dispensé*. Mais en règle générale, cette espèce de transaction semble rester tacite, pour des questions de bienséance. Cela me semble le cas par exemple du « *sieur François Bellot qui a espousé la vefve François Sallenry* » à Saint-Jacques-de-la-Boucherie en 1577, qui s'est excusé en disant qu'il avait un voyage à faire en Flandres. « *Et depuis lors ledit Bellot s'est présenté et pour l'excuser y a donné à la fabrique 4 escuz sol* »¹²³. Le rédacteur indique explicitement que l'aumône (très importante) versée par Bellot fonctionne comme un échange pour être excusé par la fabrique.

Même procédé semble-t-il de la part de certains hauts magistrats de St-Merry. Un homme visiblement magistrat et gendre d'un notable de la paroisse, ayant été « prié », s'excuse à cause de son indisposition et donne 19 l.t. 4 s.¹²⁴. En 1617, un conseiller au Parlement paie, « *mais il a pryé de l'excuser tant ladicte année que aultres parce qu'il va ordinairement aux champs en ladicte saison* » – c'est-à-dire en vacances dans sa maison de campagne. On ne lui fait pas de difficulté, d'autant qu'il donne 22 l.t. 10 s., ce qui est beaucoup.¹²⁵ En 1621, de même, un maître des comptes s'excuse parce qu'il va aux champs mais donne 22 l.t. 10 s.¹²⁶ On a l'impression qu'il prenait à certains des envies subites d'« aller aux champs » dès qu'ils étaient « priés » de porter le dais ; du moins, il ne leur venait pas à l'idée de reporter leur départ ou de redescendre en ville pour participer à la procession. Un autre prétexte potentiel, c'est se faire porter pâle, comme ce conseiller à la cour avec un nom italien, à St-Merry en 1620, qui donne 19 l.t. 4 s. mais s'excuse sur son indisposition¹²⁷. Malin, Jehan Hérard – à St-Jacques-de-la-Boucherie en 1592 – s'excuse et dit qu'il « remerciera » la compagnie, mais n'en fait apparemment rien (si « remercier » signifie bien « payer »).

Ce qui incite à penser que l'on pouvait « financiariser » de la sorte sa participation à la Fête-Dieu, c'est que la chose semble avoir été faite pour le pain bénit. On a déjà dit que, dans la plupart des paroisses, c'était aux résidents de différentes rues du territoire paroissial de l'apporter par roulement. La sélection des participants était donc à peu près aussi aléatoire que

¹²² LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 44

¹²³ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 58

¹²⁴ LL848 St-Merry, f. 89

¹²⁵ LL848 St-Merry, f. 92, 1617

¹²⁶ LL848 St-Merry, f. 93, 1621

¹²⁷ LL848 St-Merry, f. 93, 1620

celle des porteurs de dais semble l'avoir été. À St-Jacques-de-la-Boucherie, on décida, probablement en 1669, de tenir

un registre sur lequel le serviteur de l'église escripra les noms, surnoms, qualitez et demeures ou enseignes de ceux qui rendront le Pain bénist. Et sera tenu d'apporter les noms, surnoms et demeures de tous les paroissiens du costé d'une rue le jour du bureau prédédent le dimanche qu'il commencera au bout de ladite rue et sans exception et à chaque jour de bureau ledit Serviteur donnera aussi un mémoire de ceux qui debvront rendre le pain bénist le dimanche suivant. Lequel mémoire sera mis entre les mains du Marguillier faisant la recepte pour le conserver ainsy que celuy des Poisles. Et après l'offerte, ledit serviteur viendra à l'œuvre advertir l'un desditz Marguilliers qui prendront la peine alternativement de veoir [venir ?] couper le Pain bénist qui sera distribué par deux Serviteurs en mesme Temps aux deux grandes messes. Commenceront au-dessus de l'église et descendront jusques en bas et remonteront de neffe en neffe affin que tout le peuple reçoipve le pain bénist...

Or une autre couche de rédaction, postérieure de peu, indique :

Fault prendre garde si le serviteur escript sur le registre et s'il donne le mémoire exactement suivant qu'il est cy dessus escript, et luy faire apporter de mois en mois ledit registre au bureau pour le rendre soigneux de s'acquitter de son devoir. Cela est d'aultant plus nécessaire que jusques à présent il n'a pas commencé ce qui luy avoit esté prescript. Cette règle est nécessaire pour empescher l'abus qui s'est commis en prenant d'aucungs paroissiens (peu affectionnés à leur devoir) de l'argent pour les dispenser de rendre le pain bény, et dont il y a eu plaincte et peine contre l'un des serviteurs.¹²⁸

Le fait de verser de l'argent en remplacement d'un acte religieux pour lequel on était choisi aléatoirement semble ainsi avoir été une manière de ne pas l'accomplir « manuellement ». Visiblement, le rédacteur de l'*addendum* réprouvait cette pratique, mais il n'est pas certain que des marguilliers, moins stricts, ne l'aient pas tolérée ou n'y aient pas trouvé leur compte (car la personne qui remplaçait celle qui se désistait en payant verse parfois elle aussi une aumône¹²⁹).

Encore ces réfractaires-là offrent-ils une sorte de compensation, ce qui est loin d'être toujours le cas. En 1583 à St-Jacques-de-la-Boucherie, « *l'on avoyt prié Pierre Auvry espicier*

¹²⁸ LL785, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 162, s.d (1669 ?)

¹²⁹ Mais parfois aucune, ou parfois moindre, comme ce maître des requêtes qui, appelé à la dernière minute à St-Merry en 1614, ne donne que 8 l.t. 10 s., un montant un peu radin. LL848 St-Merry, f. 90, 1614.

rue St Denis pour porter le siel aux octaves illa fait responce qu'il estoit trop foible »¹³⁰. Aucune aumône n'est indiquée le concernant. À St-Merry en 1617, à la différence de celui qui va aux champs mais donne 22 l.t. 10 s. pour se faire systématiquement excuser, deux autres conseillers au Parlement qui ont aussi été « *priés* » se désistent en disant, l'un qu'il va aux champs, l'autre qu'il est indisposé, mais sans rien donner¹³¹. Cette manière de faire concerne d'ailleurs toutes les catégories sociales : à St-Jacques-de-la-Boucherie, s'excusent sans compensation (et sans que le motif ait été davantage détaillé par le rédacteur) Jehan Bort, orfèvre, en 1561, M. Plansince, médecin, en 1563, un M. de Cossigny l'année suivante, et un M. Coullon, en 1582, à qui l'on avait simplement demandé de jouer de son instrument pour accompagner la procession¹³².

Il y a enfin les excuses qui, un peu trop franches, suscitent la réprobation des marguilliers, comme celle de ce Guillaume Mary à St-Jacques-de-la-Boucherie, visiblement boucher, qui avait accepté de porter en 1570, mais se présente le matin de l'octave et s'excuse « *disant qu'il avoyt affaire à vendre sa cher, chose desraisonnable* »¹³³. C'est un exemple de la propension des bouchers, soulignée par Sylvain Leteux, à ne pas respecter le chômage dominical (ni la cessation d'activité le vendredi et durant le Carême), en dépit de leurs ostentations de piété par ailleurs¹³⁴. Il est néanmoins intéressant de constater que Guillaume Mary ne se sent nullement obligé de dissimuler le véritable motif de son désistement, bien que celui-ci soit en contradiction flagrante avec les normes ecclésiastiques.

Faut-il pour autant parler d' « irrégion » ? Le terme est employé par Chrétien-François de Lamoignon (1644-1709), après la Révocation, à propos des gens qui consomment de la viande durant le carême. On pourrait facilement le transposer à des bouchers ou d'autres artisans qui préféreraient travailler le dimanche que prendre part à une procession. Selon Lamoignon, en effet, « ce n'est plus l'hérésie qui rend le nombre de ceux qui négligent d'observer le Carême si considérable, c'est l'irrégion qui marche, pour ainsi dire, à visage découvert. »¹³⁵ Mieux vaut selon nous éviter ce terme, qui possède à l'époque une certaine ambiguïté plus révélatrice des conceptions des dévots que des réalités sociales et individuelles en jeu. Pour Furetière, irrégion signifie « Atheïsme, libertinage, mespris de la Religion »¹³⁶, bref, opposition à celle-ci. C'est un peu moins clair pour le Dictionnaire de l'Académie

¹³⁰ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 63

¹³¹ LL848 St-Merry, f. 92, 1617

¹³² LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie

¹³³ LL778, St-Jacques-de-la-Boucherie, f. 55

¹³⁴ Sylvain LETEUX, *art. cit.*, pp. 6-7 (version HAL)

¹³⁵ *ibid.*

¹³⁶ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel...*, *op. cit.*

française (1694), selon lequel le mot désigne un « manque de religion », et qui cite précisément dans ses exemples le fait de manger de la viande durant le carême sans nécessité¹³⁷.

Or, un *manque de* n'est pas nécessairement une *opposition à* ; manquer de religion, parce qu'on se conduit d'après d'autres motifs que le respect des obligations religieuses, n'est pas nécessairement être antireligieux. Peut-être que du point de vue des dévots ou de quelqu'un comme Lamoignon, les deux attitudes reviennent au même, au motif qu'il n'est pas possible d'être indifférent à la norme religieuse, et que tout ce qui n'est pas réglé par des normes religieuses serait nécessairement en opposition à celles-ci. Mais vraisemblablement, un boucher qui décide de travailler un dimanche (et pour cela de ne pas tenir sa place dans une procession) ne le fait pas par opposition à la religion en tant que telle, mais plutôt en vue de réaliser des profits qui, par ailleurs, impliquent une infraction aux règles religieuses. La discussion peut sembler un peu abstraite et philosophique par rapport à notre sujet, mais elle me semble importante afin d'évaluer ou d'interpréter les comportements que nous observons – surtout ceux que nous avons décrit comme des formes de « résistance ». Les paroissiens qui « refusaient » explicitement de porter le dais *résistaient* indéniablement à une injonction qui leur était faite. Or, même si cette attitude pouvait recouvrir une opposition à la religion en tant que telle, il ne semble pas, d'après les exemples que nous avons cités, que cela ait été le cas la plupart du temps. Le plus souvent, les intéressés paraissaient se conduire d'après des motifs simplement autres que religieux. Je préfère donc qualifier le comportement de la plupart des « résistants » de *non religieux* plutôt que d'*irreligieux*.

Le plus souvent, si des catholiques (comme les clients des bouchers évoqués par Sylvain Leteux) faisaient gras le vendredi ou pendant le carême, ce n'était pas pour le plaisir de désobéir à l'Église, mais simplement parce qu'ils avaient envie de jambon. S'ils travaillaient le dimanche¹³⁸, ce n'était pas pour contrevenir au repos dominical, mais simplement pour gagner plus d'argent. S'ils refusaient de porter de dais, comme nos « résistants », ce n'était pas pour manifester qu'ils ne croyaient pas en l'eucharistie, mais simplement pour pouvoir faire la grasse matinée, ou par manque d'envie, etc. Gardons-nous donc de poser que les *résistances* rencontrées par le système religieux (c'est-à-dire, plus que l'Église en général, surtout les curés et marguilliers dans les paroisses) étaient synonymes d'une *opposition* populaire latente. Ce serait une position « rigoriste » (au sens kantien) qui

¹³⁷ *Le dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roy*, t. 1, Paris, 1694

¹³⁸ Voir Alain CABANTOUS, *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Seuil, 2013, pp. 195-201

supposerait que, même si toute irréligion n'est pas forcément athée, elle est du moins nécessairement « radicale » (de la même manière que selon Kant, le fait que l'on enfreigne occasionnellement la loi morale révèle la malignité radicale de la nature humaine) – ce qui reviendrait au fond à reprendre le même cadre interprétatif que les rigoristes religieux de l'époque moderne. Or la réalité, plus prosaïque, semble tout simplement celle-ci : dans une société, les individus, les familles et les divers groupes agissent en fonction de motifs variés, hétérogènes et « éparpillés », de sorte qu'une institution qui cherche à les ordonner en fonction d'une norme commune se heurte, plus souvent qu'à une opposition essentiellement dirigée contre elle, à une indifférence largement répandue, allant de formes de résistances dans ses variantes les plus « dures », à des manœuvres dilatoires dans ses expressions les plus « molles ».

Conclusion

Pourquoi avoir consacré une thèse à « l'économie des paroisses de Paris au XVI^e et au XVII^e siècle » ? Ou plutôt, pourquoi avoir étudié « l'économie d'une structure religieuse » ? – car on aura compris que le cadre du travail aurait pu être un autre que le Paris de l'époque moderne. Je reconnais que la question se pose avec une acuité particulière. Reprocher une forme d'approche réductionniste à mon travail (au sens où j'aurais prétendu *expliquer* la vie religieuse des femmes et des hommes de l'époque en fonction de déterminations économiques) me semble se fonder sur une lecture superficielle des pages qui précèdent. Mais leur reprocher, comme on l'a fait, une certaine trivialité, n'a rien d'illégitime. L'économie des paroisses de Paris aux XVI^e-XVII^e siècles est « triviale » dans les deux sens du terme : d'une part, elle a trait aux basses nécessités de ce bas-monde (combien le sacristain touchera-t-il pour disposer le poêle à un enterrement ?) et d'autre part, point n'était besoin de se plonger trois ans dans les archives des fabriques pour comprendre que, les choses étant ce qu'elles sont, il faut bien qu'un prêtre soit rémunéré par quelqu'un, que le vin de communion soit acheté quelque part, que des fonds soient engagés pour agrandir les bâtiments de l'église, etc. Pour le dire simplement, je comprends qu'on me rétorque : « Votre économie des paroisses, ce n'est pas intéressant et ça va de soi. »

Je répondrai d'abord que j'ai voulu faire de l'histoire sociale et économique, et que le risque intrinsèque d'une telle histoire est la trivialité. Et c'est bien un risque. La trivialité n'est pas, de mon point de vue, une valeur. La micro-histoire en faisait peut-être son objet principal, mais cette mode est passée. Contrairement à ce que professait l'*Alltagsgeschichte* – qui de toute manière est passée de mode elle aussi – je ne crois pas non plus que le quotidien soit de l'« histoire » ni que les « sans noms » soient des personnages historiques. Et à la différence de l'*History from below*, mon objet d'étude ne concerne pas particulièrement des dominés, des opprimés ou des marginaux. Je n'ai pas non plus voulu faire de l'anthropologie historique, ce qui, à moins que la chose ne consiste qu'à appliquer une approche anthropologique à des cas d'étude situés dans le passé, me semble une catégorie

problématique, puisque ce qui relève de l'anthropologie est précisément ce qui ne varie pas dans le temps. Bref, je m'en suis tenu à la méthode, éprouvée, de l'histoire socio-économique, dont l'intérêt réside dans les chiffres et la description des organisations – au risque que lesdits chiffres et organisations n'aient tout simplement plus d'importance ni d'intérêt de nos jours.

On pourrait encore se demander si le contenu de ce travail est bien « l'histoire de » quelque chose, tant la chronologie en paraît absente. Si je n'y ai accordé une importance que très partielle, c'est tout simplement parce que les sources que j'ai consultées ne m'ont pas permis de découvrir de grandes évolutions, soit qu'elles semblent ne pas exister, soit que les sources soient trop fragmentaires pour en rendre compte. Pour être tout à fait honnête, j'ai d'abord consulté les sources de fabrique en y recherchant des traces des évolutions pastorales de l'époque. N'en trouvant pas, je me suis mis à relever les petites anecdotes qui racontent ce à quoi pouvait ressembler la vie quotidienne religieuse de l'Ancien Régime. Puis, trouvant cela un peu trop anecdotique, je me suis fait une raison et me suis finalement intéressé à ce dont les sources parlaient principalement, à savoir la situation financière de la fabrique. Et il se peut, je le concède, que le résultat de mes recherches ne soit pas réellement « une histoire ».

Je crois, néanmoins, que mon travail présente quelques aspects intéressants.

1° Pour commencer, un intérêt « accidentel », c'est-à-dire ce que nous apprennent, au-delà de la stricte question de l'économie des paroisses, les sources de fabrique que j'ai utilisées. Par exemple, elles donnent tout un faisceau d'indices qui font penser que la plupart des gens n'allaient pas à la messe tous les dimanches. Que ç'ait été le cas à la campagne n'est pas très surprenant, mais que ça l'ait également été dans une ville très catholique et bien pourvue en églises l'est davantage. Ou encore, l'étrange dépression démographique et immobilière qui commence d'affecter la capitale au dernier quart du XVII^e siècle et qui, bien qu'on en ait déjà eu toutes les données, n'avait jamais été, je crois, soulignée avec netteté. Comme les connaissances historiques avancent souvent par découvertes incidentes et accidentelles, ce genre de choses n'est pas complètement négligeable.

2° Sur le plan historiographique, l'approche que j'ai choisie me semble souligner les angles morts d'un ensemble de méthodes historiques, liées à ce qu'il est convenu d'appeler le « fait religieux ». Une des conclusions du présent travail de thèse est qu'il est peut-être temps, à présent que nous avons suffisamment de recul sur « l'Europe chrétienne » pour pouvoir adopter un regard dépassionné et désintéressé, de délaisser les derniers avatars de l'histoire

culturelle (histoire des mentalités, des représentations, *lived religion*, etc.) et de revaloriser l'histoire des institutions. Non pas une histoire ecclésiastique traditionnelle, bien sûr, mais une histoire socio-économique des Églises, ou plutôt des nombreuses structures qui constituaient une Église. Cette approche n'avait jamais complètement disparu : un grand nombre d'ouvrages cités dans ce travail en témoignent. Mais il s'agirait de connecter cette histoire socio-économique des institutions à une des interrogations fondamentales de l'histoire culturelle : durant le gros siècle qui va de la fin du XVIII^e au début du XX^e, que s'est-il passé avec le christianisme pour que les sociétés occidentales soient désormais celles où l'affiliation religieuse est la plus faible dans le monde¹³⁹ ? Même dans un cadre méthodologique neutre et séculier, cette question semble en effet demeurer légitime.

La réponse à celle-ci me semble relever beaucoup moins d'une transformation des représentations et des modes de vie, bref des « mentalités », que du quasi effondrement des institutions ecclésiales. Reprenons les quatre catégories « sociologiques » rappelés par Jean Delumeau : représentations, systèmes, pratiques, organisations. La croyance – la donnée psychologique à laquelle se rapportent en définitive les « représentations » – n'a aucunement disparu de notre société. La croyance en une divinité telle que décrite par la théologie chrétienne est sans doute déclinante, mais cette croyance n'est qu'une infime partie de la masse énorme de croyances sur lesquelles repose à peu près toute notre vie quotidienne, comme l'expliquait David Hume. Non seulement des formes de crédulité conspirationniste ou pseudo-scientifique fort semblables aux superstitions d'antan renaissent sans cesse, mais la croyance en l'existence de catégories à première vue non irrationnelles, mais invérifiées ou invérifiables, comme pouvait l'être celle d'un principe increé et créateur, continue de gouverner le comportement des femmes et des hommes les plus instruits, intégrés et ayant le plus de responsabilités dans nos sociétés.

Pour que la croyance dans les dogmes chrétiens ait été si déterminante, il faut d'abord que ceux-ci aient été connus et retenus de la plupart des gens, ce qui n'était pas tout à fait acquis. Ensuite, lorsque l'on se représente l'immense tissu de croyances dont la journée la plus banale de l'individu le plus banal est faite, on se met à douter que toutes les croyances, si métaphysiques soient-elles, soient à chaque instant si importantes. Au fond, la dimension de

¹³⁹ Guillaume CUCHET, « La montée des sans-religion en Occident. Une révolution silencieuse des « nones » », *Études*, 2019/9 (Septembre), pp. 79-92. N'oublions pas, cependant, que ce phénomène est également massif dans des pays communistes non occidentaux comme la Chine.

la croyance paraît un peu superficielle¹⁴⁰ – d'un point de vue sociologique, bien entendu, et non pas d'un point de vue théologique.

Quid de la pratique rituelle ? Lorsque l'on se rend compte que la plupart des gens ne devaient pas aller à la messe tous les dimanches et que cela ne scandalisait visiblement pas grand monde, on est tenté de conclure que la fréquentation des sacrements était pareillement superficielle. Quant aux messes port-mortem, il est vrai que de nombreuses personnes en demandaient. Mais un nombre infime d'entre elles consacraient une part significative de leur patrimoine à fonder des messes sur le long terme – peut-être pas beaucoup plus que la proportion de gens qui, de nos jours encore, sont prêts à léguer une grande part de leurs biens à des œuvres de charité ou de bienfaisance. Quant au dogme et au système théologique, ils n'ont toujours été que l'apanage d'un groupe restreint d'intellectuels appelés les théologiens. Pour ce qui est des formes simplifiées du dogme (les formules enseignées au catéchisme, par exemple), on peut en dire la même chose que des croyances que l'on vient d'évoquer.

Restent les organisations et les institutions. Bien davantage que les croyances, que les pratiques et que les individus, elles se maintiennent à travers les générations. À proprement parler, une institution est une « chose » assez formelle et immatérielle : c'est le fait que différents individus interagissent de manière réglée en occupant des rôles et des positions différents, et que chacun de ces individus soit largement remplaçable ; ce qui fait que cet ensemble d'interactions et de relations se maintient malgré le passage desdits individus, et se conserve dans la durée – généralement en évoluant, mais sans perdre sa continuité. De plus, cette institution s'incarne généralement dans un ou des bâtiments à la fois fonctionnels et emblématiques. La paroisse s'incarne par exemple dans l'église paroissiale, le diocèse dans la cathédrale et l'évêché, de même que la justice dans le palais de justice, la préfecture dans le bâtiment du même nom ou tel ministère dans tel hôtel parisien.

Bien souvent, la cause du maintien de ces institutions est leurs ressources économiques et financières. Du moment qu'une institution peut rémunérer ses membres, elle reste attractive et influente. L'Église n'y fait pas exception. Dans la société d'Ancien Régime, elle représentait une sorte de « parti de Dieu » auquel il était désirable d'appartenir aux yeux de nombreux individus : le haut-clergé y trouvait une manne de revenus considérables, le bas-

¹⁴⁰ C'est aussi pour cette raison que les analyses du fait religieux comme compétition sur un marché de la croyance (évoquées par exemple par Laurence R. IANNACONE, « Religious Market and the Economics of Religion », *Social Compass*, 39 (1), 1992, pp. 123-131) ne me semblent pas très pertinentes en-dehors du cas d'une société démocratique où coexistent de nombreuses Églises et organisations religieuses, comme les États-Unis contemporains.

clergé un moyen d'échapper à la vie paysanne sans avoir à travailler de ses mains. Ces intérêts incontestables n'excluaient aucunement une croyance sincère et même le zèle le plus authentique ; au-delà des quelques saints que leur ferveur faisait renoncer à tous les biens de ce monde, il est même probable que les revenus ecclésiastiques entretenaient la foi des hommes d'Église, qui avaient tout intérêt à croire eux-mêmes en ce dont ils s'efforçaient de persuader leurs ouailles. De plus, même si le népotisme était très réel, l'interdiction officielle pour les clercs d'avoir des enfants excluait par définition une partie des stratégies de reproduction sociale qui prévalaient par exemple dans le monde de l'office ou des métiers, ce qui ouvrait un espace un peu moins étroit qu'ailleurs pour la promotion au mérite. Ajoutons à cela la forte influence de l'Église sur la législation – qui lui permettait notamment de protéger ses biens de presque toute fiscalité et de faire taire la plupart de ses opposants idéologiques – et l'on obtient une institution capable d'influencer puissamment les normes du reste de la société.

Quant au « chrétien quelconque » cher à l'histoire culturelle, son importance n'est probablement qu'assez secondaire du point de vue de l'histoire de l'Église. Il importe d'abord dans la mesure où il paie des dîmes et verse des loyers aux fabriques, moins en tant que croyant et pratiquant. Il est fort probable qu'il ait toujours existé une proportion non négligeable de gens indifférents à la religion sous l'Ancien régime, et plus encore de gens qui ne savaient pas précisément ce qu'ils étaient censés croire et qui, de toute manière, s'occupaient d'autre chose le plus clair de leur temps. Mais au fond, la « christianisation » réelle ou non de ces gens-là n'est pas une question capitale. Le fait est que la quasi totalité d'entre eux acceptaient, bon gré mal gré, l'influence de l'Église sur leur vie.

S'il est permis de dresser la comparaison, la même chose vaut pour le Parti communiste chinois à l'heure actuelle. Il s'agit là aussi d'une organisation « doxologique », forte elle aussi d'un important *membership* (96 millions d'adhérents, soit 7% environ de la population de la République populaire de Chine). Il est probable que la majorité des citoyens chinois ne croient pas réellement au « socialisme aux caractéristiques chinoises », et d'ailleurs que, pas plus que nous, ils ne comprennent grand chose à ce mélange de marxisme, de léninisme, de maoïsme et de capitalisme. Mais peu importe : ceux qui doivent y croire sont les 96 millions de membres du Parti, pas le citoyen lambda qui n'a de toute manière pas voix au chapitre. Le tout est que, pour que celui-ci continue d'acquiescer docilement ses impôts, il convient que les membres du Parti n'agissent pas d'une manière qui jure trop avec leurs discours. Aussi, on voit comme il serait intéressant, s'il était possible, d'étudier l'« économie interne » du PCC.

Cependant, l'Église catholique a subi des chocs très rudes qui ont sapé son influence en tant qu'institution. Et la plupart de ceux-ci furent de nature économique. Il est ironique que le terme de sécularisation, qui désignait à l'origine la saisie de propriétés ecclésiastiques, ait fini par désigner la perte d'influence de la religion sur la société. Les sécularisations de biens ecclésiastiques par les souverains (qui avaient toujours été pratiquées dans une certaine mesure depuis le Haut Moyen Âge, de la part de Charles Martel notamment¹⁴¹) prirent une nouvelle ampleur au moment des Réformes protestantes du XVI^e siècle. Pour l'essentiel, celles-ci ne firent d'ailleurs que mettre en application des idées développées depuis longtemps déjà par les réformateurs radicaux du Moyen Âge¹⁴². Et par-delà la diversité des motifs et des intentions, on peut estimer que la dynamique de sécularisation massive des possessions ecclésiastiques qui commençait à la Renaissance se poursuivit, bien plus tard, jusqu'aux politiques de nationalisation entreprises par les régimes libéraux de l'Europe catholique au XIX^e siècle, à commencer par la nationalisation des biens du clergé français le 2 novembre 1789.

Dans l'Allemagne du XVI^e siècle, Luther a probablement apporté l'étincelle idéologique qui libéra le ressentiment accumulé depuis longtemps contre la puissance des seigneurs ecclésiastiques. De fait, l'Église ne s'était nulle part rendue aussi puissante qu'en Allemagne, où elle avait fini par constituer des principautés quasi indépendantes de tout pouvoir séculier. C'est ce qui expliquerait que, en réaction, le protestantisme ait trouvé tant d'écho dans l'Empire. Il semble que, lors de la Guerre des paysans de 1525, un anticléricalisme dirigé contre les prérogatives et les exactions d'ordre économique des seigneuries ecclésiastiques ait été le motif le plus puissant du soulèvement de la paysannerie¹⁴³. Du point de vue des seigneurs et des princes laïcs, qui finirent par emporter la mise, c'est aussi ce qui rendait si avantageux d'épouser les idées de Luther. L'entreprise de sécularisation la plus poussée fut ainsi celle du shakespearien duc Ulrich, au Wurtemberg, qui s'appropriâ les trois quarts de la propriété ecclésiastique de ses territoires reconquis et confia l'administration des revenus du butin à ses officiers – si l'on ne tient pas compte de la sécularisation « de l'intérieure » des possessions de l'ordre teutonique opérée par le grand

¹⁴¹ Ian WOOD, « Entrusting Western Europe To The Church, 400–750 », *Transactions of the Royal Historical Society*, 23, 2013, 37-73

¹⁴² Thomas MOLNAR, « The Medieval Beginnings Of Political Secularization », *Modern Age*, 26(2), 1982, 160-168

¹⁴³ Henry J. COHN, « Anticlericalism in the German Peasants' War 1525 », *Past & Present*, May, 1979, 83, pp. 3-31

maître Albert de Brandebourg en 1525. Même si les États de l'Empire utilisèrent souvent ces sécularisations pour alimenter une caisse ou un fonds servant à salarier les pasteurs, la tentation de se servir dedans en temps de crise budgétaire était à peu près irrésistible¹⁴⁴.

Ces sécularisations, en affaiblissant économiquement les structures ecclésiastiques, affaiblirent-elles l'emprise de la religion sur la société ? À partir d'une importante base de données, il a récemment été montré que la Réforme allemande provoqua un transfert de ressources de vaste ampleur depuis des usages religieux vers des usages séculiers, avec des conséquences macroéconomiques considérables, à commencer par l'allocation du capital humain¹⁴⁵. En l'absence de revenus « surnuméraires » pour l'Église, de plus en plus de gens, et surtout les mieux formés, se détournèrent de la carrière ecclésiastique.

Ce n'était pas qu'une gestion laïque des revenus ecclésiastiques (au niveau macro d'un État ou au niveau micro d'une paroisse) implique nécessairement la ruine des Églises. Mais elle contredisait en pratique l'accumulation de richesses « excédentaires » par celle-ci, puisque les gestionnaires n'y avaient pas d'intérêt personnel. La « laïcisation » de la gestion de l'économie ecclésiastique a certes pu être distinguée, dans le cas de l'Angleterre élisabéthaine par exemple, d'un processus de « sécularisation » à proprement parler, puisqu'elle supposait un fort investissement des laïques dans les affaires religieuses¹⁴⁶. Mais dans la mesure où réduire, voire supprimer, les surplus revenait à affaiblir économiquement l'Église par rapport à la situation antérieure, « laïcisation » de la gestion et « sécularisation » (tant économique que sociale, mais pas nécessairement culturelle) allaient inévitablement de pair.

En revanche, les souverains des États à l'administration plus développée ne ressentent probablement pas une incitation aussi forte à séculariser les biens d'Église que les petits princes allemands, parce qu'ils étaient déjà suffisamment en position de force pour les taxer, en dépit des prohibitions théoriques à ce sujet. En Espagne, Charles Quint et Tavera parvinrent à imposer les chapitres cathédraux et à séculariser les biens des ordres militaires¹⁴⁷. En France, le don gratuit du clergé correspondait à 15-20% des recettes de l'État pendant les

¹⁴⁴ Henry J. COHN, « Church Property in the German Protestant Principalities », in E. I. KOURI, Tom SCOTT, *Politics and Society in Reformation Europe*, New York, St. Martin's Press, 1987, pp. 169-171

¹⁴⁵ Davide CANTONI, Jeremiah DITTMAR, Noam YUCHTMAN, « Religious Competition and Reallocation: The Political Economy of Secularization in the Protestant Reformation », *The Quarterly Journal of Economics* (2018)

¹⁴⁶ Lucy M. KAUFMAN, « Ecclesiastical Improvements, Lay Impropriations, and the Building of a Post-Reformation Church in England, 1560-1600 », *The Historical Journal*, 58, 1 (2015), pp. 1-23

¹⁴⁷ Aurelio ESPINOSA, « The Spanish Reformation: Institutional Reform, Taxation, and the Sécularization of Ecclesiastical Properties under Charles V », *The Sixteenth Century Journal*, Spring, 2006, 37-1, pp. 3-24

guerres de religion¹⁴⁸. En fait, une certaine « modestie » de la part de l'Église lui était plus profitable sur le long terme : en acceptant une ingérence limitée des souverains et en consentant à une imposition de fait, elle réduisait le risque de voir ses biens purement et simplement sécularisés. À l'inverse, lorsque l'Église réussissait à développer une propriété excessivement étendue et qu'elle s'en montrait excessivement jalouse, la rupture avec les laïques (souverains, nobles ou gens du peuple) finissait par devenir à peu près inévitable. Dans le cas de l'Empire, certains évêchés tendirent à se transformer eux-mêmes en États disposant de forces militaires – ce processus n'ayant nulle part été porté aussi loin que dans le cas des États pontificaux, qui devaient subsister sous leur forme médiévale jusqu'en 1870.

Cependant, entre le XVI^e et la fin du XVIII^e siècle, l'Église de France se mit à contribuer de moins en moins aux finances de la monarchie. D'une part, le budget de l'État s'enfla considérablement sans que les prélèvements sur les propriétés ecclésiastiques ne suivent. D'autre part, l'inflation rendit les rentes sur le clergé négligeables et le don gratuit devint quasiment symbolique : en 1788, il ne représentait plus que 0,74% des recettes de la monarchie¹⁴⁹. Or la propriété ecclésiastique était prospère. Il est vrai que l'Église ne possédait « qu' » environ 6% du territoire national en comptant les bois, soit nettement moins que les 10% qu'on conjecturait auparavant. Mais ces propriétés étaient concentrées dans les meilleures terres¹⁵⁰. Et si l'on s'intéresse au capital que ces propriétés représentaient, ce qui importe en définitive, on peut estimer la valeur des biens du clergé en capital à 3 milliards de livres en 1789 (pour une dette de l'État s'élevant à 4 milliards de livres en 1788). Sans oublier que, du point de vue des revenus totaux du clergé, ceux des dîmes (abolies le 4 août 1789) s'ajoutaient à ceux du capital¹⁵¹. Dans cette situation, les biens d'Église étaient une proie de choix pour les députés soucieux de rétablir la situation financière de l'État, qui les sécularisèrent par le décret du 2 novembre 1789.

L'Église de France était indéniablement riche. Mais la question la plus importante est la suivante : l'était-elle trop ? Car après tout, son « objet social » était d'organiser le culte, de proposer des services rituels à une vingtaine de millions de personnes – choses dont, à la différence d'une instruction et de services de santé rudimentaires, l'État ne pouvait se charger

¹⁴⁸ Claude MICHAUD, *L'Église et l'argent sous l'Ancien régime. Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1991, p. 543.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Bernard BODINIER, Éric TEYSSIER, François ANTOINE, « L'événement le plus important de la Révolution ». *La vente des biens nationaux en France et dans les territoires annexés (1789-1867)*, Paris, Société des études robespierristes et Éditions du CHTS, 2000, p. 333

¹⁵¹ *id.*, pp. 325-326

à sa place. Un des apports du présent travail de thèse est de permettre une estimation de ce dont l'Église avait réellement besoin pour remplir sa mission culturelle, qui se jouait essentiellement – ou à tout le moins était censée se jouer, d'après les normes ecclésiastiques – au niveau paroissial.

Les revenus totaux du clergé sont difficiles à estimer, mais ils étaient sans aucun doute importants : peut-être 140 millions de l.t., soit l'équivalent de 30% des recettes de l'État en 1788¹⁵². Encore ceux-ci ne comprennent-ils peut-être pas les revenus des fabriques, qui pouvaient encore être considérés comme laïques par les hommes du XVIII^e siècle qui proposaient ces estimations. Quoi qu'il en soit, en comparaison, la relative modestie des revenus paroissiaux suffit à donner une idée générale de la répartition des revenus au sein de l'Église. 10 000 l.t. semble un ordre de grandeur raisonnable pour le revenu moyen d'une paroisse parisienne vers 1670, ce qui équivaut à peu près à 20 000 l.t. de la fin des années 1780. La cinquantaine de paroisses parisiennes de la fin du XVIII^e siècle (avant la réorganisation révolutionnaire) recevait donc un revenu total d'environ 1 000 000 l.t.

Afin d'obtenir le flux total de revenus qui parvenaient à l'échelon paroissial parisien, il faut ajouter au million des fabriques les 260 000 l.t. totales de revenu déclarées par les curés parisiens en 1790¹⁵³, ce qui nous donne 1 260 000 l.t. Les rémunérations perçues par les prêtres habitués transitant presque systématiquement par la fabrique, il n'est pas utile de les ajouter à ce montant. Les revenus totaux de l'échelon paroissial à Paris – l'endroit du royaume où ils étaient certainement les plus élevés – représentaient donc 0,9% des revenus de l'Église de France. Il est également important de rappeler que les paroisses ne recevaient quasiment aucune dotation de la part des diocèses.

Il faut ensuite chercher une estimation des revenus totaux de l'échelon paroissial du royaume, à savoir les revenus des fabriques et ceux des desservants des cures (qui, curés ou vicaires, n'étaient pas, la plupart du temps, les gros décimateurs) en proportion des 140 millions l.t. de revenu de l'Église de France en général. On peut établir un montant plafond en faisant l'hypothèse que toute la population française était aussi bien desservie que celle de Paris, ce qui n'était évidemment pas le cas. Le recensement de Paris de l'an II donne 640 500

¹⁵² Necker estimait les revenus du clergé à 130 millions de l.t., Talleyrand à 150 millions, à une époque où les recettes du budget de l'État établi par Loménie de Brienne étaient de 472 millions de l.t., voir Claude MICHAUD, *L'Église et l'argent sous l'Ancien régime. Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1991, pp. 542-543.

¹⁵³ Ségolène DE DAINVILLE-BARBICHE, *Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*, Paris, PUF, tableau 4, pp. 91-93.

habitants¹⁵⁴, soit 2,4% des quelque 26 500 000 Français catholiques dans les frontières de l'époque¹⁵⁵. 0,9% des revenus de l'Église suffisait donc à financer les services religieux dispensés à 2,4% de la population catholique – et les 2,4% les mieux desservis du royaume, qui plus est. Cela signifie que les revenus de l'ensemble de l'échelon paroissial français ne dépassaient pas 37,5 % des revenus de l'Église de France.

Pour ce qui est du montant plancher, on peut partir du principe que, si les revenus des fabriques parisiennes représentaient moins d'1% de ceux de l'Église, les revenus de l'ensemble des paroisses de France pouvait s'élever à hauteur de 10% des revenus de l'Église, tant la plupart des fabriques étaient pauvres. Quant aux revenus des desservants, ils valaient au moins le montant de la portion congrue soit, à partir de 1786, 700 l.t. pour les curés et 350 l.t. pour les vicaires¹⁵⁶ – une moyenne de 525 l.t. dans l'hypothèse où il y avait autant de curés que de vicaires. Sachant qu'il existait 44 000 paroisses¹⁵⁷, cela aurait représenté 16,5% des revenus totaux de l'Église. Le plancher des revenus de l'échelon paroissial était donc probablement de 26,5% des revenus totaux de l'Église.

On peut donc raisonnablement estimer que les revenus totaux de l'échelon paroissial (revenus des fabriques plus revenus des desservants) en France à la fin du XVIII^e siècle représentaient l'équivalent de 26 % à 38 % – donc en moyenne un tiers – des revenus de l'Église de France. Cette proportion n'était certes pas insignifiante, mais elle était indéniablement minoritaire, alors que c'étaient essentiellement les paroisses qui rendaient des services religieux à la population. On se rend compte de toute la richesse « surnuméraire » de l'Église. Celle-ci disposait de deux à quatre fois plus de revenus qu'il n'était besoin pour desservir les fidèles. Même si une part non négligeable de ce surnuméraire pouvait être consacrée aux hôpitaux, aux séminaires, aux universités ou à d'autres œuvres « utiles », le reste était de fait laissé à la disposition des membres du clergé – c'est-à-dire essentiellement du haut clergé, qui représentait une infime fraction de la population. On comprend que la carrière ecclésiastique ait été particulièrement attractive¹⁵⁸ et que le corps clérical ait été assez

¹⁵⁴ Haim BURSTIN, *Le Faubourg Saint-Marcel à l'Époque Révolutionnaire : Structure économique et composition sociale*, Paris, Société des études robespierristes, 2012, p. 312.

¹⁵⁵ D'après Jacques DUPÂQUIER éd., *Histoire de la population française (3). De 1789 à 1914*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 63, il y avait 27 800 000 Français en 1789, auxquels je soustrais 5% de protestants et Juifs pour obtenir le nombre de catholiques.

¹⁵⁶ M. G. HUTT, « The Curés and the Third Estate: The Ideas of Reform in the Pamphlets of the French Lower Clergy in the period 1787–1789 », *The Journal of Ecclesiastical History*, 1957, 8 (1), pp. 74-92.

¹⁵⁷ Voir Philippe TANCHOUX, « Les « pouvoirs municipaux » de la commune entre 1800 et 1848 : un horizon chimérique ? », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2013/2 (n° 20), pp. 35-48.

¹⁵⁸ Il est vrai que le nombre de vocations religieuses à la fin de l'Ancien Régime avait chuté de 20% par rapport à 1740, voir Jean DELUMEAU, Monique COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses

nombreux et relativement mobilisé. Si on mesure la vitalité d'une institution à la quantité de revenus et de capitaux « excédentaires » qu'elle est capable d'accumuler, l'Église d'Ancien Régime était à n'en pas douter une institution très robuste. Mais elle manqua indéniablement de prudence en négligeant d'employer une partie de cette richesse excédentaire à « acheter » la bienveillance de la société laïque.

La suite de l'histoire est bien connue grâce à la sociologie religieuse du XX^e siècle. Le « parti de Dieu » avait subi une crise immense durant la période révolutionnaire et napoléonienne, mais il n'était pas mort du tout au XIX^e siècle. Si, en 1814, les quelque 36 000 prêtres français restants ne représentaient que la moitié de l'effectif de 1789, le système concordataire permit au clergé séculier d'entamer une croissance plus dynamique que celle de la population totale : il remonta à 40 600 en 1830 (soit un prêtre pour 777 habitants) puis à 47 000 en 1848 (un prêtre pour 752 habitants) – signe que le cléricalisme ou l'indifférence du régime y était pour peu de chose. Entre 1821 et 1848, le nombre de prêtre s'accrut ainsi de 30% tandis que la population n'augmentait que de 21%¹⁵⁹. Le taux d'encadrement en 1901, à la veille de la Séparation, restait bien supérieur à celui de la Restauration : 17 prêtres pour 100 000 habitants, soit 1 pour 588¹⁶⁰. Ce n'était certes pas autant que les 80 000 prêtres¹⁶¹ pour 27 800 000 habitants de 1789 (soit 1 pour 347), mais c'était tout de même important. Le clergé français avait peut-être perdu la plus grande partie de sa puissance et de son indépendance avec la confiscation de la majeure partie de ses biens, mais sa masse s'était en partie reconstituée sous le système concordataire. Après la loi de 1905 et la fin du subventionnement du culte, le déclin était logique : il n'y avait plus qu'un prêtre pour 953 habitants en 1950¹⁶².

Universitaires de France, « Nouvelle Clio », 2010 (1^{ère} éd. 1971), édition Cairn, chapitre « Déchristianisation », §14. Mais d'une part il est indéniable que la carrière ecclésiastique demeurait nettement plus attractive que de nos jours, et d'autre part il est possible que cette perte d'attractivité ait d'abord été liée à la contraction des revenus du bas-clergé, ce qui expliquerait l'attitude de celui-ci en 1789.

¹⁵⁹ Charles-Henri POUTHAS, « Le clergé sous la monarchie constitutionnelle (1814-1848) », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 29, n°115, 1943. pp. 19-53.

¹⁶⁰ Philippe BOUTRY, « Paroisses et clergé paroissial », in Benoît PELLISTRANDI (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, p. 187

¹⁶¹ Jean-Yves GRENIER, Katia BÉGUIN, Anne BONZON, *Dictionnaire de la France moderne*, Paris, Hachette, 2003, art. « clergé », p. 62

¹⁶² Philippe BOUTRY, « Paroisses et clergé paroissial », in Benoît PELLISTRANDI (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, p. 187. En 2020, on comptait 13 374 prêtres présents en France (y compris les prêtres étrangers donc) d'après les statistiques de l'Église catholique (<https://eglise.catholique.fr/guide-eglise-catholique-france/statistiques-de-leglise-catholique-france-monde/statistiques-de-leglise-catholique-france/ministres-ordonnes-religieux/>), soit 1 pour 5 050 habitants.

Il paraît difficile de ne pas conclure de tout cela que l'importance de l'Église (c'est-à-dire du clergé) dans la société découle essentiellement de la combinaison entre son assise financière et l'indépendance dont elle dispose dans la gestion de celle-ci. Le taux de pratique de tel ou tel rite par la population semble beaucoup moins important et n'est pas rigoureusement corrélé à la santé du « parti de Dieu » : l'indéniable « déchristianisation »¹⁶³ du XIX^e siècle masque en fait une reconstitution des effectifs du clergé. Certes, les croyances ont toujours eu une importance centrale dans le cours des événements et l'évolution des structures. Si l'Église était parvenue à se constituer un tel patrimoine foncier au cours du Moyen-Âge et de l'époque moderne, c'est bien parce que des laïques fortunés lui faisaient des dons, et donc qu'ils croyaient, selon toute probabilité, qu'il s'agissait là d'un acte pieux. Inversement, si les députés de la Constituante sécularisèrent les biens du clergé le 2 novembre 1789, si ceux de la III^e République mirent fin au Concordat le 9 décembre 1905, c'est bien qu'ils ne croyaient pas qu'ils iraient en enfer pour cela.

Mais en définitive, ce sont les croyances d'une infime poignée d'individus qui entrent en jeu dans ces transformations : les souverains, les laïques riches et pieux, les députés. Le groupe le plus nombreux dont les croyances aient eu une importance, c'est le clergé lui-même. Les premiers coups sont venus de Hus, Luther et Calvin, et ils auraient pu venir de Marsile de Padoue, de Guillaume d'Ockham ou de John Wyclif. Quant aux croyances du grand nombre, ce n'est que dans les temps démocratiques qu'elles commencent à compter. Mais à défaut que le peuple élise des représentants dont il attend des opinions conformes aux siennes (ou que, comme en Allemagne de nos jours, il choisisse à quelle organisation religieuse verser ses impôts), son agentivité est à peu près nulle, et ses croyances, ses préjugés ou ses pratiques n'ont que peu d'influence sur le cours des événements.

Ce récit a de décevant qu'il est peu ou prou celui du XIX^e, voire du XVIII^e siècle. Mais quoi qu'on y fasse, un emportement de Luther, une raillerie de Voltaire a probablement plus de signifiante historique que des quintaux de testaments provençaux. Ce « retour au sujet » lui-même n'a plus la saveur de la nouveauté depuis bien longtemps. Ce que mon travail a permis d'y ajouter, à mon sens, est une description plus précise de la manière dont les églises fonctionnaient sur le terrain, des structures financières qui leur permettaient, concrètement, d'organiser le culte chaque dimanche et chaque jour de l'année, et de ce que cela pouvait représenter économiquement. J'aurais aimé découvrir que les paroisses

¹⁶³ Claude LANGLOIS, Timothy TACKETT, Michel VOVELLE (dir.), *Atlas de la Révolution française*, t. 9, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 75

possédaient une richesse disproportionnée et insoupçonnée, ou au contraire qu'elles étaient étonnamment misérables – ce qui aurait rendu les conclusions de mes recherches beaucoup plus séduisantes. Mais force est de constater que ce n'était pas le cas, et que l'essentiel de l'histoire était déjà connu.

Annexes

ANNEXE 1 – L'avertissement au « Nouveau martyrologe » de St-Séverin. LL938 bis, imprimé, 1636, pp. 3-7

ADVERTISSEMENT ET INSTRUCTION

Pour l'exécution des Fondations faites en l'Église Parochiale de Saint Séverin, à Paris

Par les recherches qui ont esté cy devant faites des Fondations anciennes de ladite Église, il s'est trouvé que le revenu des rentes et sommes de deniers laissées à la Fabrique, pour l'entretènement de plusieurs desdites Fondations, n'estoit plus suffisant pour porter les charges d'icelles, à cause des augmentations accordées aux Prestres de ladite Église, de leurs droicts et rétributions, à mesure que les vivres et marchandises ont haussé de prix. Ce qui a obligé en divers temps les Marguilliers de ladite Église de se pourvoir pardevers Monsieur l'Évesque de Paris et ses Grands-Vicaires, et d'obtenir plusieurs ordonnances pour la réduction et commutation de quelques-unes desdites Fondations, et des charges d'icelles.

Outre lesquelles Réductions particulières, dans la discussion et examen général qui fust fait en l'an 1581 par les Marguilliers qui estoient lors en charge, de toutes les Fondations qui peurent lors venir à leur cognoissance, sur la Requeste par eux présentée à Monsieur l'Évesque de Paris le 23 Décembre 1581, il fut arrêté que toutes les Messes particulières qui avoient esté jusques à lors fondées en ladite Église, demeureroient réduites à trois mil par chacun an, à la charge de payer la somme de cinq sols pour les rétributions d'icelles, montans pour l'année entière à sept cens cinquante livres, et de faire mention particulière des noms des fondateurs dans le mémoire qui en seroit dressé. Et outre ordonné que sur ladite somme de sept cens cinquante livres, et sur les autres revenus de ladite Fabrique, seroit prise la somme de cent livres pour l'entretènement des Matines des jours ausquels elles n'avoient point esté fondées, et que par chacun an, peu de jours après la feste de Toussaincts, seroit fait un Obiit général pour tous les fondateurs et bienfaiteurs de ladite Église. Suivant laquelle ordonnance, par deux actes et Règlements généraux des 9 Octobre 1591 et 13 Janvier 1595, ledit Obiit fust assigné par chacun an au cinquiesme jour de Novembre, et arrêté que sur les deniers desdites Messes seroit prise par chacun an la somme de soixante cinq livres, pour la fondation des Matines et heures Canoniales du Lundy. Et le surplus desdits deniers a esté employé aux rétributions des Messes, de Prime et de neuf heures par chacun jour, de six autres Messes par semaine, qui se disoient à cinq heures du matin, sçavoir trois dans la Chapelle de saint

Jacques, à l'intention de Guillemette Challian, et trois autres dans la Chappelle de saint Séverin, autrement de sainte Marguerite, à l'intention de Jeanne de Mallières, et une autre Messe par semaine pour Anthoine Hodon, dans la Chapelle S. Martin, outre celle de Claire Versoris qui a esté fondée depuis ledit Règlement, d'une autre Messe au Samedy pour le nommé Touppin, et de quatre Messes par chacun mois, ordonnées, sçavoir deux autres pour Pierre de Toucy et Jean Sourdet, et deux basses pour Pierre Dyée.

Lequel ordre a esté retenu et suivy exactement au présent Martyrologe : mais afin de satisfaire entièrement à ladite Ordonnance du 23 Décembre 1581 en l'article de la Messe de neuf heures, qui est remise à dix heures pour le jour de Dimanche à cause de la Prédication, ont esté insérés tous les noms des Fondateurs des Messes réduites, dont on a peu avoir cognoissance. Et pource qu'il s'est trouvé que ladite de Mallières n'avoit fondé que deux Messes par semaine, au lieu de trois qui se disoient à son intention, la dernière d'icelles, qui se célèbre le Samedy à ladite heure de cinq heures, a esté mise sous le nom de tous les bienfaiteurs et fondateurs des prières en ladite Église. Et pour les deux autres Messes de ladite de Mallières, et celles desdits Hodon, Versoris et Touppin, elles ont esté retenues, nonobstant qu'elles fussent sujettes à réduction, eu égard à ce qui se paye à présent pour la rétribution d'icelles, afin de parfournir et employer ladite somme de sept cens cinquante livres, affectée par ladite Ordonnance du 23 Décembre 1581 aux Messes particulières d'ancienne fondation, à la charge d'avoir aussi mémoire en la célébration d'icelles des autres bienfaiteurs et fondateurs de ladite Église.

Et d'autant que les rétributions desdits Obiit général et Matines du Lundy, et des Messes particulières cy dessus exprimées, mesmes à raison de dix sols qui se payent à présent pour chacune d'icelles, ne montoient jusques à ladite somme de sept cens cinquante livres, il a esté trouvé bon d'adjouster au présent Martyrologe deux Messes par semaine, l'une au Dimanche à onze heures et demie, et l'autre au Mardy à pareille heure, pour lesdits bienfaiteurs et fondateurs.

Et pour le regard des Obiits, Messes hautes, Saluts et autres prières fondées en ladite Église, par lesdits Actes et Règlements généraux des 9 Octobre 1591 et 13 Janvier 1595, on feist un estat et mémoire desdits Obiits et prières, qui devoient et pouvoient estre entretenues, et des rétributions qui seroient payées pour chacune d'icelles. Et pour les autres il fust advisé, sous l'autorité et bon plaisir de Monsieur l'Évesque de Paris, qu'outre ledit Obiit général du 5 Novembre, on en feroit quatre autres par chacun jour de Mercredy des Quatre-temps de l'année, pour tous les Fondateurs desdits Obiits particuliers qui demereroient supprimez, dont le Roolle et Mémoire fust dès lors dressé et inséré dans ledit Règlement du 9 Octobre

1591 pour estre lesdits particuliers nommez aux publications qui seroient faites au Prosne desdits quatre Obiits généraux, selon l'ordre et la distinction portée par le mesme Règlement.

Lesquels Règlements ont esté pareillement suivis et exécutez au présent Martyrologe. Mais parce que les sommes et rétributions qui avoient esté arrestées par lesdits Règlements généraux des 9 Octobre 1591 et 13 Janvier 1595 ont esté depuis augmentés par un autre Acte et Traicté particulier du 7 Aoust 1603 estant au pied dudit Règlement de 1595 de la somme de cinquante-six livres quinze sols, sans autre charge que d'un Obiit particulier pour Claude Nicéron, qui fust au mesme temps adjousté au Règlement du 13 Janvier 1595 et taxé à quatre livres dix sols, le surplus de ladite augmentation, montant à cinquante deux livres cinq sols, a esté distribué, sçavoir trente-neuf livres sur la rétribution des Matines du Mercredy, qui avoit esté limitée par lesdits Règlements généraux, à cause de la misère du temps, à soixante-cinq livres, au lieu de la somme de cent quatre livres qui avoit esté ordonnée par Maistre Jean Rigolet Fondateur d'icelles, et sept livres cinq sols d'une part et six livres d'autre, sur les rétributions des Messes hautes qui se disent les premiers et seconds jours de chacun mois, à l'intention de Pierre de Toucy et Jean Sourdet, qui estoient moindres que les rétributions des autres Messes de pareille qualité, et que ce qui avoit esté ordonné par les Fondateurs d'icelles.

Et pour ce que par la recherche qui a esté nouvellement faite desdites Fondations anciennes, il s'est trouvé quelques Obiits, en petit nombre, desquels il n'estoit parlé dans lesdits Reglements généraux des années 1591 et 1595, soit à cause que les tiltres desdites Fondations avoient esté lors esgarez, ou pource que ladite Fabrique n'estoit lors payée du revenu affecté à l'entretènement d'icelles, on a trouvé bon de les restablir et employer au présent Martyrologe, attendu qu'ils n'estoient compris au nombre de ceux qui ont esté réduits ou supprimez par lesdits Règlement généraux, et que les sommes, rentes et héritages laissées par les Fondateurs à ladite Fabrique ont esté recogneuës plus que suffisantes, mesmes eu égard au temps présent, pour satisfaire aux charges desdit[e]s fondations.

Et par la mesme raison, on a jugé à propos de descharger purement et simplement ladite Fabrique, des Messes, Obiits, Prédications et autres prières fondées par Maistre Philippes Lautier et Philippes Mestayer sa femme, moyennant quelques rentes assignées sur leurs biens, par contract du 9 Février 1578 pardevant Denets et Le Camus Notaires, et mentionnées en l'inscription estant au fonds de la Chappelle de la Transfiguration, et qui avoient esté mises en surséance par ledit Règlement du 9 Octobre 1591, d'autant que les héritages sujets ausdites rentes ayant esté saisis et décrétéz, ladite Fabrique n'a peu entrer en ordre, et pour cette raison la Table de pierre faisant mention desdites fondations sera levée et ostée de ladite Chappelle.

Et pareillement ne sont employées au présent Martyrologe les fondations du Sieur Tanchou, attendu qu'elles ne sont insérées dans lesdits Règlements généraux, ny dans les anciens Martyrologes de ladite Église, et ne se voit point par les Comptes de ladite Fabrique que l'on ait fait recepte au profit d'icelle des sommes qui avoient esté laissées pour lesdites fondations.

Et afin que les volontez des fondateurs soient suivies exactement et précisément en toutes leurs circonstances, mesmes pour les personnes qui ont esté par eux choisies pour la dispensation desdites fondations : en la dernière assemblée générale tenuë au Bureau de ladite Fabrique, il a esté arrêté que toutes les fondations anciennes et nouvelles, pour lesquelles les fondateurs ont ordonné de mettre entre les mains de Monsieur le Curé une certaine somme pour distribuer les rétributions, et satisfaire aux charges d'icelles, seront exécutées en cette mesme forme ainsi qu'elles ont esté marquées au présent Martyrologe. Et pour les autres, dont la disposition a esté laissée aux Marguilliers de ladite Église, que les rétributions seront d'ores-en avant payées par les mains du Marguillier tenant le Compte de ladite Fabrique, ou par le Clerc de l'œuvre, aussi selon l'ordre qui a esté spécifié au présent Martyrologe, conformément aux contracts desdites fondations.

Et néanmoins pource que Monsieur de Heu, à présent Curé de ladite Église, est instruit de l'ordre qui doit estre gardé pour les Obiits, et a pris tousjours un grand soing de faire exécuter les fondations ordonnées en son Église, il a esté prié de continuer le mesme soing, et de recevoir les deniers desdits Obiits, et autres prières dont il a accoustumé d'avoir disposition, pour en faire luy-mesme la distribution pour et au lieu desdits Marguilliers. À la charge et condition que quand ledit Sieur de Heu ne voudra plus vacquer ausdites distributions, ou que ladite Cure viendra à changer de main, lesdits Marguilliers seront tenus de prendre la charge des fondations qui ont esté commises entre leurs mains. Et afin que le Clerc de l'œuvre soit certain de ce qui dépend de sa charge, a esté inséré à la fin du présent Martyrologe un estat et mémoire des fondations qui doivent demeurer à présent et pour l'advenir en la disposition de Monsieur le Curé et de celles dont le Clerc de l'œuvre, et les autres Prestres de ladite Église doivent avoir le soin et la commission.

Et à cause des obmissions qui ont esté faites par le passé de partie desdites fondations, a esté advisé de faire dire en l'année prochaine une Messe basse par chacun jour, à l'intention de tous les bienfaiteurs et fondateurs de prières en ladite Église. Et outre de faire distribuer en diverses années les arrérages des aumosnes de vingt livres d'une part, et trente livres d'autre, ordonnées par Damoiselle Jeanne de Grillé pour les années ausquelles elles n'ont

point esté faites, suivant le mémoire qui en sera fait et extrait sur les comptes de ladite Fabrique.

Tous les Obiits, Messes et autres Prières d'ancienne et nouvelle fondation seront dites aux mesmes jours, heures et Autels, du mesme Office et avec les mesmes cérémonies et circonstances ordonnées par les fondateurs.

Et à cette fin, quand les Commissions desdites Messes auront esté baillées par lesdits Marguilliers et autres qui ont droict d'y pourvoir, le Chappellain ou Commissionnaire sera tenu de prendre du clerc de l'œuvre un mémoire extrait sur le présent Martyrologe, de la fondation qui luy aura esté commise.

Et pour les Messes des Obiits et autres Messes particulières qui n'ont point de Chappellain particulier, avant la célébration d'icelles, le Clerc de l'œuvre fera voir au Prestre, dans le revestiaire, l'article du présent Martyrologe qui en fait mention, afin de satisfaire à l'intention et volonté du fondateur.

Et s'il arrive quelque distribution à faire, le Clerc de l'œuvre sera tenu le Dimanche précédent d'en bailler un mémoire au Marguillier tenant le Compte de ladite Fabrique, pour donner ordre et pourvoir à ce qui sera nécessaire.

Toutes les fondations seront annoncées le Dimanche précédent au Prosne de la Messe Parochiale, par Monsieur le Curé ou son Vicaire, sur les mémoires qui luy seront baillez par le Clerc de l'œuvre, et les assistans exhortez de dire *De profundis*, *Pater noster* et *Ave Maria* en la forme ordinaire à l'intention des fondateurs. Et se souviendra ledit Clerc de l'œuvre de faire recommander spécialement aux prières des assistans trois fois par an Marguerite du Cayet, qui a fondé la Messe durant Laudes pour tous les Dimanches et Festes de l'année, et aux premiers Dimanches de chacun mois Damoiselle Jeanne de Grillé, qui a fait plusieurs autres fondations en ladite Église, suivant les contracts desdites fondations, qui sont dattez et employez au présent Martyrologe. Et par chacun Dimanche Pasquette Bruneau suivant son testament du 13 Juillet 1588 receu par Barbereau et Camus Notaires, moyennant cent sols de rente par elle laissée par le mesme testament à Monsieur le Curé, qui reçoit ladite rente par ses mains sur la maison du Gros Tournois scize en la ruë de la vieille Bouclerie, pour faire ladite publication et veiller à l'exécution des autres fondations par elles ordonnées.

Toutes les distributions en argent, pain et bougies seront faites par le Clerc de l'œuvre, ou par le Receveur de la Confrérie du S. Sacrement, en ce qui dépend de sa charge, sauf à eux à se faire assister d'un bedeau et serviteur de l'œuvre, s'ils en ont besoin.

Avant la célébration des Messes particulières de fondation, le Prestre qui en sera chargé sera tenu de les sonner à la clochette attachée au pillier au dessous de l'œuvre et d'en

advertir le Clerc de l'œuvre dans le revestiaire, ou autre qu'il aura commis en sa place, afin qu'il puisse sçavoir si les fondations sont exécutées, suivant l'acte et délibération du 24 Janvier 1528. Signé Dam et du Pré Notaires.

Les Chappelains et Commissionnaires des Messes particulières ne pourront s'en descharger sur d'autres Prestres sans la permission de l'un des Marguilliers ou, en leur absence, du Clerc de l'œuvre, et à faute de ce faire, et d'exécuter les autres Règlements susdits, les rétributions des Messes pour lesquelles ils auront manqué seront mises dans la boëste des pauvres honteux, suivant les actes et délibérations anciennes de ladite Fabrique.

Et seront parallèlement distribuées aux pauvres honteux les rétributions et assistances des Prestres qui n'auront assisté aux Obiits, Saluts, Offices et autres prières publiques. Et à cette fin sera tenu le Clerc de l'œuvre d'en bailler un mémoire le Dimanche suivant au Marguillier tenant le compte de ladite Fabrique. Et se doit souvenir qu'à faute de faire et bailler ledit mémoire, sa conscience demeurera chargée et responsable envers Dieu du défaut d'exécution desdites fondations, et de l'aumosne dont les pauvres honteux seront privez par sa faute et négligence.

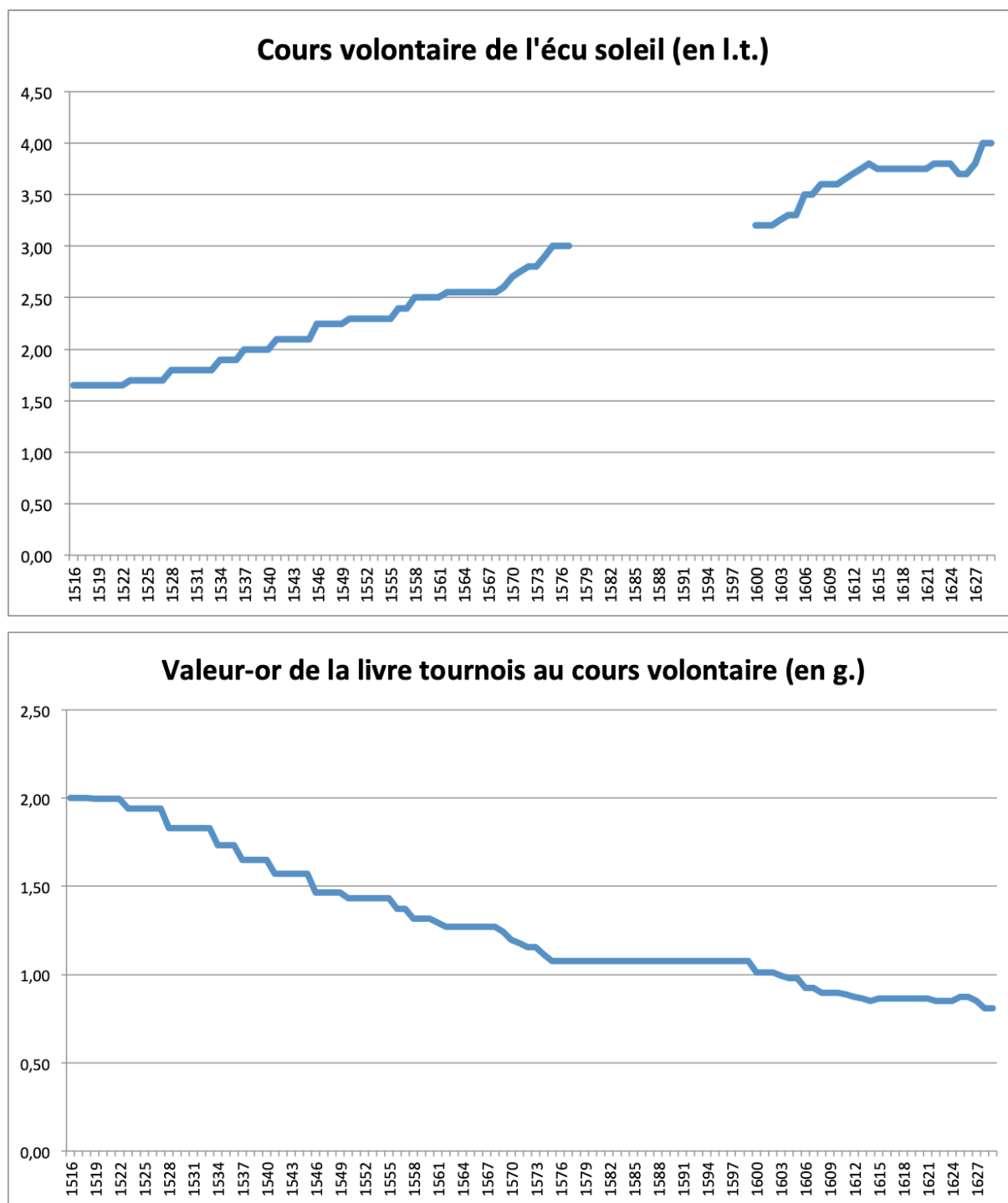
Toutes les Messes hautes sont à Diacre et Sousdiacre, avec deux Chappiers, et les Obiits et Services complets sont composez de Vigiles à neuf Psalmes et Leçons, et de trois hautes Messes, l'une du S. Esprit, l'autre de la Vierge et la troisieme des Trespassez.

Quand il est parlé du nombre des pilliers du tour de ladite Église, il sera remarqué que le nombre d'iceux commence à celuy qui est le plus proche du clocher.

Et pource que dans les tiltres desdites fondations il est souvent parlé des huict Prestres du Chœur, il faut sçavoir que les Prestres et Officiers du Chœur sont Monsieur le Vicaire, les quatre Chappiers, les Diacres et Sousdiacre, et le huictiesme Prestre servant audit Chœur, la place duquel a esté séparée de la charge du Clerc de l'œuvre, suivant l'ordre ancien estably en ladite Église. Et pour les fondations qui désirent un plus grand nombre de Prestres, pour le neufiesme doit estre pris le Clerc de l'œuvre, pour le dixiesme le Clerc de Monsieur le Curé, pour l'unziesme le Maistre des Enfans de Chœur, et pour les autres le choix et la disposition en appartient à Monsieur le Curé.

Et ont esté tirées deux copies du présent Martyrologe, l'une pour estre mise au Bureau avec les Tiltres de ladite Fabrique, et l'autre pour demeurer attachée dans le Revestiaire. Et s'il arrive cy après des nouvelles fondations, elles seront escrites dans les blancs laissez à la fin du présent Martyrologe, et le renvoy d'icelles marqué sur le jour du mois ou de la semaine, pour y avoir recours quand il sera besoin.

ANNEXE 2 – Le cours volontaire de l'écu soleil et la valeur-or de la livre tournois d'après les archives de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie (LL 778)



Remarques page suivante : les valeurs en *italique* pour le cours volontaire correspondent à celles extrapolées en postulant une évolution régulière.

Année	Cours volontaire (l.t)	Valeur-or de la l.t.	Année	Cours volontaire (l.t)	Valeur-or de la l.t.	Année	Cours volontaire (l.t)	Valeur-or de la l.t.
1516	1,65	2	1560	2,5	1,32	1604	3,30	0,98
1517	1,65	2	1561	2,5	1,29	1605	3,30	0,98
1518	1,65	2	1562	2,55	1,27	1606	3,50	0,92
1519	1,65	2	1563	2,55	1,27	1607	3,50	0,92
1520	1,65	2	1564	2,55	1,27	1608	3,60	0,90
1521	1,65	2	1565	2,55	1,27	1609	3,60	0,90
1522	1,65	2	1566	2,55	1,27	1610	3,60	0,90
1523	1,7	1,94	1567	2,55	1,27	1611	3,65	0,89
1524	1,7	1,94	1568	2,55	1,27	1612	3,70	0,87
1525	1,7	1,94	1569	2,6	1,24	1613	3,75	0,86
1526	1,7	1,94	1570	2,7	1,2	1614	3,80	0,85
1527	1,7	1,94	1571	2,75	1,18	1615	3,75	0,86
1528	1,8	1,83	1572	2,8	1,16	1616	3,75	0,86
1529	1,8	1,83	1573	2,8	1,16	1617	3,75	0,86
1530	1,8	1,83	1574	2,9	1,12	1618	3,75	0,86
1531	1,8	1,83	1575	3	1,08	1619	3,75	0,86
1532	1,8	1,83	1576	3	1,08	1620	3,75	0,86
1533	1,8	1,83	1577	3	1,08	1621	3,75	0,86
1534	1,9	1,73	1578	Réf. monétaire	1,08	1622	3,80	0,85
1535	1,9	1,73	1579		1,08	1623	3,80	0,85
1536	1,9	1,73	1580		1,08	1624	3,80	0,85
1537	2	1,65	1581		1,08	1625	3,7	0,87
1538	2	1,65	1582		1,08	1626	3,7	0,87
1539	2	1,65	1583		1,08	1627	3,8	0,85
1540	2	1,65	1584		1,08	1628	4	0,81
1541	2,1	1,57	1585		1,08	1629	4	0,81
1542	2,1	1,57	1586		1,08			
1543	2,1	1,57	1587		1,08			
1544	2,1	1,57	1588		1,08			
1545	2,1	1,57	1589		1,08			
1546	2,25	1,46	1590		1,08			
1547	2,25	1,46	1591		1,08			
1548	2,25	1,46	1592		1,08			
1549	2,25	1,46	1593		1,08			
1550	2,3	1,43	1594		1,08			
1551	2,3	1,43	1595		1,08			
1552	2,3	1,43	1596		1,08			
1553	2,3	1,43	1597		1,08			
1554	2,3	1,43	1598		1,08			
1555	2,3	1,43	1599		1,08			
1556	2,4	1,37	1600	3,2	1,01			
1557	2,4	1,37	1601	3,2	1,01			
1558	2,5	1,32	1602	3,2	1,01			
1559	2,5	1,32	1603	3,25	1,00			

ANNEXE 3 – Conversions monétaires d'après les archives de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie (LL 778)

1547	1 lyon = 2,75lt
1555	1 écu soleil = 2,3lt
	1 noble Henry = 5lt
	1 ducat double = 5lt
1556	1 écu soleil = 2,4lt
	1 angelot = 4lt
	1 lyon = 2,8lt
	1/2 Henry = 2,5lt
	1/2 écu de roi = 1,15lt
	1 teston = 0,57lt
1558	"1 ducat de 52s 6d" = 2,625lt
	1 lyon = 2,8lt
	1 obole Carolus = 1,25lt
1559	1 angelot d'or = 4,25lt
	1 écu de roi = 2,45lt
1570	1 noble rose = 7lt
	1 philippe = 1,65lt
	1 ducat à 2 côtés = 3,05lt
	1 ange = 4,3lt
	1 écu soleil = 2,7lt
1571 (Fête-Dieu)	1 impérial d'or (double) = 4,4lt
	1 double ducat = 6,25lt
	1 écu soleil = 2,75lt
1571 (Octave)	1 écu soleil = 2,8lt
	1 lion = 3,25lt
	1 double ducat = 6,4lt
	1 écu vieux = 3,25lt
	1 écu soleil = 2,8lt
	1 angelot = 4,4lt
1573	1 noble Henry = 6,4lt
1584	1 double ducat millerez = 6,5lt
	1 double ducat à 2 têtes = 6,75lt
1596	1 double ducat = 2 écus 25s

Sources

1. Sources manuscrites

Les sources manuscrites se constituent essentiellement des cotes 700 à 949 de la série LL (Monuments ecclésiastiques) des Archives nationales, qui contiennent les archives laissées par les fabriques paroissiales parisiennes :

- LL700 : Ste-Croix-en-la-Cité
- LL704 : St-Étienne-du-Mont
- LL733 : St-Germain-le-Vieux
- LL758 : Sts-Innocents
- LL769, LL778, LL785 : St-Jacques-de-la-Boucherie
- LL806 : St-Josse
- LL815 : St-Laurent
- LL825 : Ste-Madeleine
- LL845 : Ste-Marine
- LL848 : St-Merry
- LL875 : Ste-Opportune
- LL912 : St-Pierre-des-Arcis
- LL915 : St-Pierre-aux-Bœufs
- LL924, LL938 bis : St-Séverin
- LL948 : St-Germain-des-Prés
- LL949 : St-Sulpice

2. Sources imprimées

Decreta provincialis Concilii Senonensis : celebrati sub Revendissimo domino Antonio a Prato : tituli sanctae Anastasiae Presbytero Cardinali, Senonensi archiepiscopo, Galliarum et Germaniae primate, necnon Albigiensi episcopo, Franciae Cancellario. Anno Domini Millesimo quingentesimo vicesimo octavo [1528], Paris, 1532

Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini, Venise, 1564

Rituale Parisiense ad Romani formam expressum, éd. Jean-François de Gondy, 1646

Synodicon ecclesiae Parisiensis, éd. François de Harlay, Paris, 1674

Synodicon ecclesiae Parisiensis, éd. Christophe de Beaumont, Paris, 1777

Rituale Romanum, Pauli V. Pontificis maximi jussu editum, Avignon, 1783 [1^{ère} éd. 1614]

Actes de l'Église de Paris touchant la discipline et l'administration, éd. et trad. Marie-Dominique-Auguste Sibour, Paris, Migne, 1854

Natalis DE WAILLY, *Mémoire sur les variations de la livre tournois depuis le règne de Saint Louis jusqu'à l'établissement de la monnaie décimale*, Paris, Imprimerie impériale, 1857

Micheline BAULANT, Jean MEUVRET, *Prix des céréales extraits de la mercuriale de Paris, 1520-1698*, 2 vol. Paris, SEVPEN, 1960-1962

Micheline BAULANT, *Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726*, in *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26^e année, N. 2, 1971, pp. 463-483

3. Littérature secondaire

3.1. Bibliographie générale (sélective)

Guido ALFANI, « The Economic History of Poverty, 1450–1800 », in David HITCHCOCK, Julia McCLURE (eds), *The Routledge History of Poverty*, London, Routledge, 2021

Guy ANTONETTI, « Du louis à l'assignat », in *D'or et d'argent : La monnaie en France du Moyen Âge à nos jours* [en ligne], Vincennes, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2005

Marc AOUN, Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU (dir.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?* [en ligne], Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2010

Katia BÉGUIN et Pierre-Charles PRADIER, « Bâtir l'éternité avec des rentes perpétuelles ? L'efficace des fidécimmis pour les titres de dette publique », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 124-2 | 2012

Jean-Yves GRENIER, Katia BÉGUIN, Anne BONZON, *Dictionnaire de la France moderne*, Paris, Hachette, 2003

Joseph BERGIN, *Church, Society and Religious Change in France 1580-1730*, New Haven-London, Yale University Press, 2009

Jean-Louis BIGET, « Recherches sur le financement des cathédrales du Midi au XIII^e siècle », In: *La naissance et l'essor du gothique méridional* (Cahiers de Fanjeaux, 9), Toulouse, Éditions Privat, 1974, pp. 127-164

Bernard BODINIER, Éric TEYSSIER, François ANTOINE, *L'événement le plus important de la Révolution : la vente des biens nationaux (1789-1867) en France et dans les territoires annexés*, Paris, CTHS, 2000

Anne BONZON, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais, 1535-1650*, Paris, Cerf, 1999

Anne BONZON, Philippe GUIGNET, Marc VENARD (dir.), *La paroisse urbaine. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, 2014

Philippe BOUTRY, « Paroisses et clergé paroissial », in Benoît PELLISTRANDI (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004

Isabelle BRIAN, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime. XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014

Albrecht BURKARDT, *L'économie des dévotions. Commerce, croyances et objets de piété à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016

Alain CABANTOUS, *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Seuil, 2013

Davide CANTONI, Jeremiah DITTMAR, Noam YUCHTMAN, « Religious Competition and Reallocation: The Political Economy of Secularization in the Protestant Reformation », *The Quarterly Journal of Economics* (2018)

Diego CARNEVALE, « Le prix de la foi. Économie des services religieux dans une ville de l'époque moderne (Naples, XVII^e-XVIII^e siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 129-1 | 2017

Diego CARNEVALE, *L'affare dei morti, Mercato funerario, politica e gestione della sepoltura a Napoli (s. XVII-XIX)*, Rome, École Française de Rome, 2014

Jacques CHIFFOLEAU, « Pour une économie de l'institution ecclésiale à la fin du Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, tome 96, n°1, 1984, pp. 247-279

Emanuele C. COLOMBO et Marco DOTTI, « L'economia rituale. Dalla rendita alle celebrazioni (Lodi, età moderna) », *Quaderni storici*, 2014, vol. 49, no 3

Henry J. COHN, « Anticlericalism in the German Peasants' War 1525 », *Past & Present*, May, 1979, 83, pp. 3-31

Henry J. COHN, « Church Property in the German Protestant Principalities », in E. I. KOURI, Tom SCOTT, *Politics and Society in Reformation Europe*, New York, St. Martin's Press, 1987

Laurence CROQ, David GARRIOCH (dir.), *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013

Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien, anatomie d'un effondrement*, Paris, Éditions du Seuil, 2018

Jean DELUMEAU, Monique COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, « Nouvelle Clio », 2010 (1^{ère} éd. 1971)

Jacques DEPAUW, « Pauvres, pauvres mendiants, mendiants valides ou vagabonds ? Les hésitations de la législation royale », In: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 21, N°3, Juillet-septembre 1974

Jacques DUPÂQUIER éd., *Histoire de la population française (3). De 1789 à 1914*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988

Aurelio ESPINOSA, « The Spanish Reformation: Institutional Reform, Taxation, and the Sécularization of Ecclesiastical Properties under Charles V », *The Sixteenth Century Journal*, Spring, 2006, 37-1, pp. 3-24

Michel FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961

Pierre GOUBERT, Daniel ROCHE, *Les Français et l'Ancien Régime*, t.2 : *Culture et société*, Paris, Armand Colin, 1984

Philippe GOUJARD, *Un catholicisme bien tempéré. La vie religieuse dans les paroisses rurales de Haute-Normandie, 1680-1789*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1996

Jean-Yves GRENIER, Katia BÉGUIN, Anne BONZON, *Dictionnaire de la France moderne*, Paris, Hachette, 2003

David D. HALL (dir.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997

M. G. HUTT, « The Curés and the Third Estate: The Ideas of Reform in the Pamphlets of the French Lower Clergy in the period 1787–1789 », *The Journal of Ecclesiastical History*, 1957, 8 (1), pp. 74-92

Laurence R. IANNACONE, « Religious Market and the Economics of Religion », *Social Compass*, 39 (1), 1992, pp. 123-131

Laurence R. IANNACONNE, Feler BOSE, « Funding the Faiths: Toward a Theory of Religious Finance », in Rachel M. McCLEARY, *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 323-340

Lucy M. KAUFMAN, « Ecclesiastical Improvements, Lay Improvements, and the Building of a Post-Reformation Church in England, 1560-1600 », *The Historical Journal*, 58, 1 (2015), pp. 1-23

Henry KRAUS, *Gold Was the Mortar*, Londres, Routledge, 1979

Claude LANGLOIS, Timothy TACKETT, Michel VOVELLE (dir.), *Atlas de la Révolution française*, t. 9, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996

Nicole LEMAÎTRE, « Liturgie nouvelles ou liturgies de toujours ? », in Alain CORBIN (dir.), *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007

Pierre LÉON, in Ernest LABROUSSE (dir.), *Histoire économique et sociale de la France*, t. 2 : *Des derniers temps de l'âge seigneurial aux préludes de l'âge industriel (1660-1789)*, Paris, PUF, 1970

Robert Sabatino LOPEZ, « Économie et architecture médiévales. Ceci aurait-il tué cela ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 7e année, N. 4, 1952. pp. 433-438

Philippe MARTIN, *Le théâtre divin. Une histoire de la messe, XVI^e-XX^e siècles*, Paris, CNRS Éditions, 2010

Patrica A. McANANY et E. CHRISTIAN WELLS (Ed.), *Dimensions of Ritual Economy (Research in Economic Anthropology, Vol. 27)*, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, 2008

Jean MEUVRET, « La situation matérielle des membres du clergé séculier dans la France du XVII^e siècle (possibilités et limites des recherches) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1968, 152, pp. 47-68

Claude MICHAUD, *L'Église et l'argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 1991

Thomas MOLNAR, « The Medieval Beginnings Of Political Secularization », *Modern Age*, 26(2), 1982, 160-168

Preston PERLUSS, « L'emprise urbaine des communautés religieuses. Une problématique de longue durée », *Histoire, économie & société*, 2019/2 (38^e année), p. 70-92.

Jean-Claude PERROT « Note sur deux sources de l'histoire de la mendicité au XVIII^e siècle », *L'Actualité de l'histoire*, no. 27, 1959

Charles-Henri POUTHAS, « Le clergé sous la monarchie constitutionnelle (1814-1848) », In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 29, n°115, 1943, pp. 19-53

Éric RÉBILLARD, Claire SOTINEL (dir.), *Économie et religion dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque de Bordeaux, 21-22 janvier 2005, Turnhout, Brepols, 2008

Bruno RESTIF, *La révolution des paroisses. Culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006

Revue de l'histoire des religions, « Affaires de foi. Éthiques et pratiques économiques au temps des Réformes religieuses », 2020-4

Giovanni RICCI, « Naissance du pauvre honteux : entre l'histoire des idées et l'histoire sociale », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 38^e année, N. 1, 1983. pp. 158-177

Carla RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque et Settecento*, Naples, Guida Editori, 1984

Stefano SIMIZ, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002

Timothy TACKETT, *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1986

Maarten VAN DIJK, Jan DE MAEYER, Jeffrey TYSENS, Jimmy KOPPEN (dir.), *The Economics of Providence. Management, Finances and Patrimony of Religious Orders and Congregations in Europe, 1773 – c.1930*, Louvain, Leuven University Press, 2012

Marc VENARD, « La construction des églises paroissiales, du XV^e au XVIII^e siècle ». In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 73, n°190, 1987

Jean DE VIGUERIE, « Les fondations et la foi du peuple chrétien. Les fondations de messes en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue historique*, octobre-décembre 1976, t. 256, 520-2, pp. 289-320

Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1973

Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jacques Chavy, Paris, Plon, 1976 [éd. or. 1904]

Ian WOOD, « Entrusting Western Europe To The Church, 400–750 », *Transactions of the Royal Historical Society*, 23, 2013, 37-73

Robert WOODS, « Ancient and early modern mortality: experience and understanding », *The Economic History Review*, 60, 2007, pp. 373-399

3.2. Bibliographie sur Paris à l'époque moderne

Reynald ABAD, *Le grand marché. L'approvisionnement alimentaire de Paris sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 2002

Vladimir ANGELO, *Les curés de Paris au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005

Jean-Pierre BABELON, *L'église Saint-Roch à Paris*, Paris, Jacques Lanore, 1972

Jean-Pierre BABELON, *Paris au XVI^e siècle*, « Nouvelle histoire de Paris », Paris, Hachette, 1986

Constant BALOCHE, *Église Saint-Merry de Paris : histoire de la paroisse et de la collégiale, 700-1910*, 2 vol., Paris, Oudin, 1912

Laure BEAUMONT-MAILLET, *Saint-Séverin. Une église, une paroisse*, Paris, Lacurne, 2010

Erica-Marie BENABOU, *La Prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 1987

Maryse BIDEAULT, « Les croix triomphales de Notre-Dame de Paris et de la cathédrale de Chartres », In: *Bulletin Monumental*, tome 142, n°1, année 1984. pp. 7-17

Agnès BOS, *Les églises flamboyantes de Paris, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, Picard, 2003

Boris BOVE, Claude GAUVARD (eds), *Notre-Dame. Une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours*, Paris, Belin, 2022

Geneviève BRESCH-BAUTIER, « Henri IV au Pont-Neuf », *In Situ* [En ligne], 14 | 2010

Louis BROCHARD, *Histoire de la paroisse et de l'église Saint-Laurent à Paris*, Paris, Honoré Champion 1923

Louis BROCHARD, *Saint-Gervais, histoire de la paroisse*, Paris, Firmin-Didot, 1950

Haim BURSTIN, *Le Faubourg Saint-Marcel à l'Époque Révolutionnaire : Structure économique et composition sociale*, Paris, Société des études robespierristes, 2012

Elliot K. CANFIELD-DAFILOU, Numa BUCHS, Béatrice CASEAU CHEVALLIER, « The Voices of Children in Notre-Dame de Paris During the Late Middle Ages and the Modern Period », *Journal of Cultural Heritage*, 2022 [en ligne]

Youri CARBONNIER, « La monarchie et l'urbanisme parisien au siècle des Lumières. Grands projets et faiblesse du pouvoir », *Histoire urbaine*, 2009/1 (n° 24), pp. 33-46

Pierre CHAUNU, *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978

Frédéric COUSINIÉ, *Le saint des saints : Maîtres-autels et retables parisiens du XVII^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2006

Hélène COUZY, « L'église des Saints-Innocents à Paris », In: *Bulletin Monumental*, tome 130, n°4, année 1972, p. 297

Sécolène DE DAINVILLE-BARBICHE, *Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005

François DESHOULIERES, « L'ancienne église Saint-Nicolas-du-Chardonnet, à Paris », In: *Bulletin Monumental*, tome 96, n°3, année 1937, pp. 380-381

Barbara DIEFENDORF, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Oxford, Oxford University Press, 1991

Pierre DU COLOMBIER, Jean ADHÉMAR, « Germain Pilon et sa famille » *Humanisme et Renaissance* 5, no. 1 (1938)

Alain ERLANDE-BRANDENBURG, « Le jubé de Notre-Dame de Paris », In: *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1977

Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, Paris, Vrin, 1962

Jeanne FERTÉ, *Saint-Étienne-du-Mont à la mi-XVII^e siècle : mémoires d'un curé génovéfain*, 2 vol., thèse complémentaire de lettres (inédite), Paris, 1964

Alfred FIERRO, *Histoire et dictionnaire de Paris*, Paris, Robert Laffont, 1996

Madeleine FOISIL dans Bernard PLONGERON (dir.), *Le diocèse de Paris*, t.1 : *Des origines à la Révolution*, Paris, Beauchesne, 1987

Adrien FRIEDMANN, *Paris, ses rues, ses paroisses du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, Plon, 1959

Laurence FRITSCH-PINAUD, « La vie paroissiale à Saint-Jacques-de-la-Boucherie au XV^e siècle », in *Paris et Île-de-France. Mémoires de la fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, 1982, tome XXXIII, pp. 7-97

Christine GOUZI, Christophe LERIBAUT (eds), *Le baroque des Lumières : chefs d'œuvre des églises parisiennes au XVIII^e siècle*, Paris, Paris Musées, 2017

Maria-Carmen GRAS, « Les processions en l'honneur de sainte Geneviève à Paris. Miroir d'une société (XV^e-XVIII^e siècles) », *Histoire urbaine*, 2011/3 (n° 32), p. 5-30

Françoise HAMON, « La chapelle de la Vierge en l'église Saint-Roch à Paris », In: *Bulletin Monumental*, tome 128, n°3, année 1970

Étienne HAMON, *Une capitale flamboyante. La création monumentale à Paris autour de 1500*, Paris, Picard, 2011

Étienne HAMON, Françoise GATOUILLAT, *Saint-Étienne-du-Mont, un chef-d'œuvre parisien de la Renaissance*, Paris, Picard, 2016

Eliane HENSINGER, « La prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle à Paris », In: *Mappemonde*, 1988/2

Michel HUARD, *Atlas historique de Paris*, Paris, Persée, 2019

Steven L. KAPLAN, *Les ventres de Paris. Pouvoir et approvisionnement dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988 (1984)

Steven L. KAPLAN, *Le meilleur pain du monde. Les boulangers de Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1996 (1996)

Guillaume KAZEROUNI, *Les couleurs du ciel : peintures des églises de Paris au XVII^e siècle*, Paris, Paris Musées, 2012

Marcel LACHIVER, « La vigne et les vigneronns à l'Ouest de Paris (XVII^e-XIX^e siècles) », *Annales Historiques de La Révolution Française*, vol. 53, no. 245, 1981, pp. 461–64

Adolphe LANDRY, « La démographie de l'ancien Paris », *Journal de la société statistique de Paris*, 76, 1935

Léonore LOSSERAND, *Les chantiers d'églises paroissiales à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, thèse de doctorat, Sorbonne Université, 2017

Mathieu LOURS, *Saint-Sulpice, l'église du Grand Siècle*, Paris, Picard, 2014

Nicolas LYON-CAEN, « L'immobilier parisien au XVIII^e siècle. Un marché locatif », *Histoire urbaine*, 2015/2, n° 43, pp. 55-70

Charles MANNEVILLE, *Une vieille église de Paris : Saint-Médard*, Paris, Honoré Champion, 1906

Anne MASSONI, *La Collégiale Saint-Germain l'Auxerrois de Paris (1380-1510)*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2009

A. MERICKSAY, « La prostitution à Paris (dans les marges d'un grand livre) », *Histoire, Économie et Société*, vol. 6, no. 4, 1987

Christine MÉTAYER, « Un espace de vie : les charniers du cimetière des SS. Innocents à Paris, sous l'Ancien Régime », *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 4-1, 1993, pp. 183-206

Jacques MEURGEY, *Histoire de la paroisse Saint-Jacques-de-la-Boucherie*, Paris, Honoré Champion, 1926

Gwénaél MURPHY, « Prostituées et pénitentes (Poitiers et La Rochelle au XVIII^e siècle) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 17 | 2003, pp. 87-99

Annik PARDAILHÉ-GALABRUN, « L'habitat et le cadre de vie des prêtres à Paris au XVIII^e siècle », In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*. Tome 94, numéro 4, 1987

Jean-Baptiste-Étienne PASCAL, *Notice sur la paroisse Saint-Nicolas-des-Champs à Paris*, Paris, Lagny Frères, 1841

Philippe PICONE, « Un remarquable foyer musical de l'époque baroque : la paroisse Saint-Jacques-de-la-Boucherie à Paris », *Ad Limina*, Vol. 4, N. 4, 2013

René PILLORGET, *Paris sous les premiers Bourbons, 1594-1661*, « Nouvelle histoire de Paris », Paris, Hachette, 1988

Camille PITON, *Histoire de Paris. Topographie, mœurs, usages, origines de la haute bourgeoisie parisienne. Le Quartier des Halles*, Paris, J. Rothschild, 1891

Philippe PLAGNIEUX, « D'une chapelle de la Vierge l'autre : l'exemple du prieuré clunisien de Saint-Martin-des-Champs à Paris », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 6 | 2013

Diane ROUSSEL, *Violence et passions dans le Paris de la Renaissance*, Seyssel, Champ Vallon, 2012

Anne-Marie SANKOVITCH, *The Church of Saint-Eustache in the Early French Renaissance*, Architectura Moderna, vol. 12, Turnhout, Brepols, 2015

Véronique SOULAY, « Connaissance du fait monumental religieux en milieu urbain », *Les nouvelles de l'archéologie*, 160 | 2020, pp. 40-45

Charles TERRASSE, « Les vitres émaillées de Saint-Étienne-du-Mont », *Revue Du Seizième Siècle*, vol. 8, no. 1/2, 1921, pp. 111–121

M. VIMONT, *Histoire de l'église et de la paroisse Saint-Leu-Saint-Gilles à Paris*, Paris, Charles Florange et Alphonse Margraff, 1932

Table des figures

Tableau 1. Inventaire commenté de l'église St-Gervais-St-Protais, 1576	48-67
Tableau 2. Les paroisses parisiennes entre 1580 et 1650.....	117
Carte 3. Les paroisses de la Cité (1580-1650).....	120
Carte 4. Les paroisses de la Rive droite (1580-1650)	121
Carte 5. Les paroisses de la Rive gauche (1580-1650)	122
Plan 6-1. Insertion de St-Jean-le-Rond, St-Christophe et Ste-Geneviève-des-Ardents dans le tissu urbain	134
Plan 6-2. Insertion de Ste-Marine, St-Pierre-aux-Bœufs, Ste-Madeleine et Ste-Croix dans le tissu urbain	135
Plan 6-3. Insertion de Ste-Madeleine, Ste-Croix, St-Pierre-des-Arcis, St-Barthélémy et St-Germain-le-Vieux dans le tissu urbain.....	136
Plan 6-4. L'entrée de St-Nicolas-du-Chardonnet encadrée dans les bâtiments du séminaire	137
Plan 7. St-Séverin et mode de calcul de la « surface habitable ».....	159
Plan 8. Notre-Dame de Paris et nouvelle St-Sulpice.....	160
Plan 9. St-Roch, St-Eustache, St-Nicolas-des-Champs, et St-Germain-l'Auxerrois	161
Plan 10. St-Merry, St-Jacques-de-la-Boucherie, St-Jacques-du-Haut-Pas, St-Laurent	162
Plan 11. St-Louis-en-l'Île, St-Gervais, entrée de St-Nicolas-du-Chardonnet et St-Leu-St-Gilles	163
Plan 12. St-Étienne-du-Mont, St-Paul, St-Sauveur, St-Médard.....	164
Plan 13. St-Benoît-le-Bétourné, Sts-Innocents, St-Landry	165
Tableau 14. Surface habitable et capacité de quelques églises parisiennes	168
Plan 15. St-Étienne-du-Mont, St-Louis-des-Jésuites et St-Martin-des-Champs.....	172
Plan 16. Ancienne église St-Sulpice.....	177
Tableau 17. Durée des travaux des églises paroissiales parisiennes à l'époque moderne	175
Tableau 18. La réduction des fondations de St-Pierre-aux-Bœufs, 1659-1667	202-205

Tableau 19. La réduction des fondations de St-Josse en 1678 et 1725	208-210
Tableau 20. Recettes de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie.....	232
Tableau 21. Dépenses de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie.....	232
Plan 22. Charniers de St-Jacques-de-la-Boucherie et échoppes attenantes.....	235
Tableau 23. Revenus de la fabrique St-Sulpice en 1676-1678.....	240
Tableau 24. Nombre de maisons mises en locations par les fabriques parisiennes vers 1670	243-244
Graphe 25. Évolution des revenus locatifs de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie entre 1664 et 1700	247
Graphe 26. Évolution des loyers parisiens moyens et chronologie de la construction des églises paroissiales, 1450-1700	252
Tableau 27. Tarifs de la fabrique de Ste-Opportune en 1582	266
Tableau 28. Évolution des tarifs de la fabrique à St-Séverin entre 1629 et 1637	267-270
Tableau 29. Tarifs funéraires de la fabrique à St-Josse, vers 1680	274
Tableau 30. Tarifs des prestations de la fabrique de St-Jacques-de-la-Boucherie, 1669	287-288
Tableau 31. Tarifs des beccamorti napolitains en 1669 et 1711	283
Tableau 32. Revenus des cures parisiennes en 1728-1730 comparés au revenu ouvrier	305-307
Tableau 33. Revenus fixes du curé de St-Séverin en 1637	308-313
Tableau 34-a. Revenus du curé de N.-D. de la Basse-Œuvre en 1617.....	317
Tableau 34-b. Revenus du curé de St-Jacques de Beauvais en 1653.....	318
Tableau 34-c. Revenus du curé de St-Sauveur de Beauvais en 1652.....	319
Tableau 35. Revenus déclarés par des curés napolitains en 1679.....	321-322
Tableau 36. Droits curiaux à Paris selon les Tarifs de Harlay, 1693	326
Tableau 37. Tarifs funéraires des ecclésiastiques à St-Josse, vers 1680.....	330
Tableau 38-a. Tarifs de Sébastien Zamet pour le diocèse de Langres en 1650	333
Tableau 38-b. « Règlement de Mgr de Périgueux (Michel-Pierre d'Argouges) pour les droits curiaux des paroisses de notre diocèse » (13 juillet 1725)	334

Tableau 39. Tarifs des différents districts funéraires napolitains en 1709.....	337
Tableau 40. Tarifs funéraires de S. Giovanni Maggiore au XVIII ^e siècle	338
Tableau 41. Les revenus de fondation des prêtres de St-Séverin en 1637	351
Graphe 42. Prix d'une messe et salaire ouvrier à Paris (1580-1650).....	382
Graphe 43. Évolution du prix de la messe et du salaire ouvrier à Paris (1580-1650).....	383
Tableau 44. Proportion de Parisiens demandeurs de messes à temps limité et de fondateurs à perpétuité d'après les testaments parisiens.....	403
Graphe 45. Revenus des fondations de St-Séverin (1459-1669).....	406
Graphe 46. Montant moyen des aumônes à St-Jacques, St-Merry et Ste-Madeleine (1516-1664).....	430
Graphe 47. Cours de la monnaie d'or et du blé de 1516 à 1665	434
Graphe 48. Dons « réels » des porteurs de dais.....	437
Graphe 49. Variation de l'aumône moyenne (Fête-Dieu) + Variation du prix du blé	440
Graphe 50. Variation de l'aumône moyenne (Octave) + Variation du prix du blé.....	441
Tableau 51. Prix des denrées alimentaires de base avant et après le siège de Paris en 1590.	443
Tableau 52. Porteurs et dons de la Fête-Dieu et octave 1590 à St-Jacques-de-la-Boucherie	448
Graphe 53. Religiosité des porteurs de dais à Ste-Madeleine, 1612-1675.....	453
Tableau 54. Profils des porteurs de dais à Ste-Madeleine.....	454
Graphe 55. Religiosité des porteurs de dais à St-Merry, 1609-1624	455
Tableau 56. Profils des porteurs de dais de St-Merry	456
Graphe 57. Types des porteurs de dais à St-Jacques-de-la-Boucherie et prix du blé, 1516-1611	457
Graphe 58. Don standard et prix du blé à St-Jacques-de-la-Boucherie.....	460
Graphe 59. Médianes des aumônes et prix du blé, 1590-1594.....	462
Tableau 60. Don standard et dons médians annuels 1590, 1592 et 1593.....	463
Tableau 61. Profils des réfractaires au port du dais à St-Merry.....	469