



Préface

Le territoire est au cœur de nombreuses recherches en sciences humaines et sociales. Cette approche est ancienne pour les géographes ou les économistes qui ont travaillé sur les constructions sociales du territoire (avec la référence croissante aux « espaces vécus »), la territorialisation d'un nombre croissant de politiques publiques sur des « territoires de projet » ou la stabilisation de territoires institutionnels. Désormais, cette approche territoriale est aussi devenue commune pour les autres sciences sociales pour faire progresser leurs questionnements sur les sociétés humaines. Ce *spatial turn* a entraîné un déplacement et un élargissement des problématiques auxquels la communauté des historiens n'a pas été étrangère, le territoire devenant un concept pleinement opératoire pour interroger la médiation existant entre un groupe humain et un espace géographique donné.

Le territoire constitue en particulier un élément fédérateur des recherches développées par le LARHRA (Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes) au sein duquel Émilie-Anne Pépy a inscrit ses propres travaux. Le territoire y est considéré d'abord comme un « fait social total », combinant étroitement des paramètres tant économiques et techniques que sociaux, culturels et politiques. Il est également abordé comme une construction dont les normes sont définies par différentes formes d'interventions (politiques, administratives, industrielles...) et acceptées ou rejetées par les populations. Ces recherches croisées impliquent de s'interroger sur les emboîtements d'échelles à la fois spatiales (du microlocal à l'État et aux organisations supra ou transnationales) et sociales. Cette démarche scientifique s'inscrit dans une approche comparative et s'appuie sur des travaux d'une histoire localisée d'autant plus nécessaires que, dans ce domaine, la diversité est la règle. Dans cette perspective, le territoire de la Grande Chartreuse apparaissait comme un espace singulier, à la fois cadre de développement d'un des ordres majeurs de l'histoire de la chrétienté, et espace clos tant par la configuration des lieux que par



la volonté même des religieux qui s'y étaient installés depuis le X^e siècle. Paradoxalement, si les travaux des historiens du Moyen Âge (Bernard Bligny, Pierrette Paravy, Sylvain Excoffon) avaient largement éclairé les premiers siècles de l'histoire du monastère, celui-ci était jusqu'à présent resté quasi absent de l'historiographie de l'histoire moderne. Plus particulièrement, hormis le rôle de la Chartreuse dans le développement de la métallurgie dauphinoise étudié par Pierre Léon sur, les relations du monastère avec son environnement régional restaient entièrement ignorées. Les sources pourtant ne manquaient pas : plus de 400 cartons conservés aux archives départementales de l'Isère et à la bibliothèque municipale de Grenoble, qui rassemblent une partie importante des archives des pères transférées depuis le monastère lors de la Révolution française.

C'est tout à l'honneur d'Émilie-Anne Pépy que d'avoir su, à la lumière de ces fonds jusqu'alors inexploités, éclairer l'articulation entre les choix spirituels de l'érémisme d'un ordre religieux avec les contraintes matérielles, culturelles et politiques du siècle. Partie d'une réflexion sur le champ de l'histoire des représentations de ces espaces, dans la lignée notamment des travaux de Philippe Joutard, la réflexion a débouché sur une véritable histoire des relations hommes-territoire en milieu de montagne. Le présent ouvrage permet désormais de mieux comprendre comment les valeurs spirituelles des religieux et leurs intérêts matériels et politiques ont été progressivement conduits à composer avec les transformations dont le monde séculier était affecté : la montée d'un État moderne soucieux de mieux contrôler son territoire (gérer l'espace forestier, marquer la limite avec la Savoie voisine...); la Réforme catholique; la première industrialisation; la « découverte » de la montagne et la naissance du tourisme. À travers la Grande Chartreuse (peut-être la plus sacrée des montagnes de France), se dévoilent les interactions entre le sacré (un « Désert » conçu comme une institution à part entière dans les Constitutions cartésiennes) et le profane. Si pour les religieux établis au cœur du Désert, l'isolement et le retrait du monde demeuraient le socle de la vocation (le « Grand silence »), cette sacralité évolua suivant son rythme propre, et son histoire est ancrée dans l'histoire des hommes. Progressivement, l'ouverture du massif et le désenclavement progressif conduisirent à une sécularisation de l'espace et à la désacralisation du territoire. Il n'est pas sûr que Dom Le Masson, rigoureux défenseur des règles de l'ordre à la fin du XVII^e siècle, ait goûté l'acuité de ce regard intrusif de la part d'une historienne, à la fois exigeante quant à l'analyse des sources étudiées et familière d'un espace que, loin du silence des archives, elle a aussi parcouru dans ses propres « spaciements ». Le lecteur du XXI^e siècle, lui, ne pourra que se réjouir à la lecture de cet ouvrage, propre à lui faire mieux goûter la compréhension d'un espace sur lequel pèse toujours la mémoire de saint Bruno.

René Favier



Introduction

« **I**l n'y a qu'une seule circonstance où il soit vrai que les montagnes inspirent l'oubli des troubles de la terre : c'est lorsque l'on se retire loin du monde pour se consacrer à la religion. Un anachorète qui se dévoue au service de l'humanité, un saint qui veut méditer les grandeurs de Dieu en silence, peuvent trouver la paix et la joie sur des roches désertes ; mais ce n'est point alors la tranquillité des lieux qui passe dans l'âme de ces solitaires, c'est au contraire leur âme qui répand sa sérénité dans la région des orages¹. » Pour François-René de Chateaubriand, auquel une « course à la Grande Chartreuse » effectuée en 1805 inspire cette méditation, la montagne demeure un univers marginal, inquiétant, que seules parviennent à apaiser les manifestations de la religion, à travers les dévotions de saints ermites. S'il ne devait rester qu'une image pour définir aujourd'hui la Grande Chartreuse, ce serait celle de la montagne sacrée, emblème de la piété héroïque d'une poignée de solitaires ayant choisi de perpétuer l'expérience de saint Bruno en son désert. Ce haut lieu spirituel et patrimonial a éveillé l'attention des médiévistes, à l'instar de Bernard Bligny qui a examiné le contexte historique de cette fondation mi-érémittique, mi-cénobitique², et a proposé à l'édition un certain nombre de manuscrits rares et d'exceptionnelle qualité³. La Grande Chartreuse médiévale a ainsi suscité un grand nombre d'études dans les champs de l'histoire du livre et de l'histoire culturelle, alors que son temporel faisait aussi l'objet de plusieurs travaux, dont

1 François-René de Chateaubriand, *Œuvres complètes de Chateaubriand. 14, Mémoires d'outre tombe*, Nendeln (Liechtenstein), Klaus reprint, s. d., p. 481-482.

2 Les premiers chartreux introduisent un modèle religieux qui conserve certains aspects de la vie monastique en communauté (cénobitisme), tout en garantissant un dépassement individuel, par la recherche de la solitude propre aux ermites.

3 Voir par exemple : Bernard Bligny, *Recueil des plus anciennes chartes de la Grande Chartreuse (1086-1196)*, Grenoble, imprimerie Allier, 1958.



la thèse de Sylvain Excoffon. En revanche, un vide historiographique persistait pour la période moderne, qui n'était jamais qu'effleurée dans les grandes synthèses consacrées au monastère, justifiant l'entreprise d'une recherche doctorale. Pour mettre en place une grille d'analyse, il a été nécessaire de s'adapter à la nature spécifique d'un corpus d'archives surabondant, mais paradoxalement lacunaire. En 1792, les archives du monastère, qui avaient déjà subi les avanies de plusieurs incendies, ont été saisies sur ordre des autorités départementales pour être déplacées à Grenoble, où leur stockage s'avérait problématique. Si les manuscrits rares, les terriers, les pièces ayant trait aux biens fonciers devenus nationaux, et autres listes de débiteurs ont été jugés dignes d'être conservés, en revanche tel n'a pas été le cas de la plupart des documents de la pratique, qui ont été détruits ou recyclés dans les manufactures de cartouches⁴. Par ailleurs, suite à la réinstallation des chartreux dans leur monastère en 1816, des lots d'archives considérées comme privées, car pouvant concerner les religieux et leurs familles, leur ont été restitués par décision préfectorale. Les fonds actuellement conservés aux Archives départementales de l'Isère ainsi qu'à la bibliothèque municipale de Grenoble se caractérisent donc par la sureprésentation des documents touchant au temporel monastique. Malgré les aimables efforts du père bibliothécaire Dom Luc Fauchon, le fonds encore conservé à la Grande Chartreuse n'a pu être consulté dans le cadre de cette recherche⁵. Cet ouvrage ne prétend pas figurer parmi les études classiques d'institutions religieuses à l'époque moderne, et l'on pourra regretter que les sources disponibles ne se soient pas prêtées à une approche prosopographique susceptible d'affiner les connaissances relatives à la communauté monastique.

Cependant, dans le cas de la Grande Chartreuse, l'angle d'approche centré sur le territoire s'est révélé un creuset problématique particulièrement fécond, qui a permis d'envisager l'appropriation religieuse, l'appropriation culturelle et symbolique, et l'appropriation économique d'un espace juridiquement possédé par une communauté bien identifiée. Malgré l'emploi ancien et surabondant du terme, qui, au-delà des sphères scientifiques, fait pleinement partie du répertoire administratif et politique, le territoire demeure un concept pleinement opératoire sur lequel se rejoignent les historiens, en ce qu'il permet d'interroger la médiation existant entre un groupe humain et un espace géographique donné. Le territoire se définit comme une portion de l'espace terrestre découpé, habité et aménagé par une entité sociale. Les géographes s'accordent à faire de la notion d'appropriation le nœud

4 Auguste Prudhomme, *Les Archives de l'Isère, 1790-1899*, Grenoble, imprimerie Allier, 1899.

5 Depuis 2007, le monastère a entrepris de faire classer ses archives par un historien, Laurent Borne, qui s'efforce de rendre les documents accessibles sur demande.



problématique du territoire, bien que leurs positions aient pu diverger sur l'extension à donner à ce champ. Depuis une trentaine d'années, les autres sciences sociales recourent également aux concepts géographiques pour faire progresser leurs questionnements des sociétés humaines. Ce « *spatial turn* »⁶ a entraîné un déplacement et un élargissement des problématiques. Par exemple, l'historien a pu dépasser la définition institutionnelle classique du territoire, pour l'appréhender comme une construction culturelle, en intégrant à ses réflexions les composantes immatérielles que sont l'imaginaire et les représentations⁷. Sur ce terrain, des investigations ont été menées pour dégager une meilleure compréhension des liens entre espace et religion, sur des temporalités plus ou moins amples⁸. Ces recherches s'inscrivent dans un renouvellement général de l'histoire religieuse, intégrant des modes de questionnement empruntés aux autres sciences sociales, comme l'anthropologie ou la sociologie. Le fait religieux est analysé comme un phénomène vécu, caractérisé par des pratiques spatialisées. Parmi les objets ayant retenu l'attention des historiens, peuvent être cités les itinéraires pérégrins, l'espace visuel et sonore de la religion, les phénomènes de coexistences à l'époque des affrontements religieux, relayés par la définition de territoires confessionnels. Le prisme de l'appropriation symbolique et pratique a permis de conférer de nouvelles significations aux territoires institutionnels de l'Église romaine (paroisses, diocèses). Il semblait dès lors légitime d'orienter l'enquête du côté des territoires dépendant d'institutions religieuses. Sous l'Ancien Régime, les maisons religieuses rattachées à des ordres réguliers anciens exercent dans la plupart des cas des prérogatives seigneuriales en plus de droits de propriété privilégiés, sur des territoires plus ou moins investis de fonctionnalités et de symboliques religieuses.

Au cœur de la vocation des chartreux est précisément un territoire qui porte le nom de Désert, en référence à l'expérience des premiers anachorètes orientaux des III^e et IV^e siècles. À partir du V^e siècle après Jésus Christ, le monachisme connaît un vif succès dans le monde occidental, où il est adapté à d'autres types d'espaces jugés propices à la solitude et à la pratique de l'ascèse. Durant la période médiévale se sont succédé des vagues de fondations de monastères au désert, qui reflétaient autant de tentatives de réformer l'Église. L'initiative de saint Bruno,

6 Edward W. Soja, *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*, Londres, Verso, 1989.

7 Daniel Nordman par exemple a repris la question de la construction institutionnelle du territoire national en questionnant la mobilisation d'un imaginaire géographique. Voir Daniel Nordman, *Frontières de France. De l'espace au territoire, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Gallimard, 1998.

8 Ce chantier a été ouvert dans les années 1990, pour un premier bilan problématique voir le numéro Catholicisme et territoire, *Archives des Sciences sociales des Religions*, 1999, 107 (juillet-septembre).



docteur de l'université de Reims originaire de Cologne, s'inscrit dans cette logique de *fuga mundi*. Après une tentative d'implantation infructueuse à Sèchefontaines, il se rend à Grenoble avec une poignée de disciples : il sait pouvoir compter sur l'appui de l'évêque Hugues, l'un de ses anciens élèves, qui se montre tout disposé à leur accorder un espace propice à l'exécution d'un projet spirituel ambitieux. Appelé à une carrière romaine aux côtés du pape Urbain II, maître Bruno ne demeure que quelques années dans le vallon enclavé de Chartreuse, mais l'évêque de Grenoble prend soin d'institutionnaliser sa fondation afin de lui conférer une existence juridique. Dès 1101, il fait reconnaître par Rome et par les principaux pouvoirs temporels l'existence des limites privilégiées du Désert de Chartreuse, que ne peuvent franchir, sous peine d'excommunication, ni les représentantes du genre féminin, ni les hommes armés. Dès les premières années de son existence, le territoire des chartreux revêt donc une nature exceptionnelle : il s'agit d'un espace sacré, dont sont exclus violence et concupiscence, et qui est seulement voué à la contemplation et à l'adoration de Dieu. Pour s'approprier leur Désert, les premiers chartreux se sont adaptés aux contraintes climatiques et morphologiques du milieu montagnard. Le site primitif choisi par saint Bruno ayant été ravagé par une avalanche catastrophique en 1132, les pères survivants ont reconstruit leurs bâtiments quelques centaines de mètres en contrebas, concession nécessaire pour que puisse perdurer l'institution. Le Désert, âpre et inhospitalier, est demeuré le socle de la vocation cartusienne. Sa topographie spécifique – un amphithéâtre montagneux enserrant une vallée étroite – en fait un espace tampon, propre à isoler les solitaires du monde extérieur, tout en fournissant à la communauté les modestes ressources nécessaires à sa subsistance. Ce n'est qu'à partir du XIII^e siècle, alors que l'institutionnalisation du territoire cartusien s'est renforcée de par son insertion dans le jeu seigneurial⁹, que les chartreux commencent à acquérir des biens fonciers au-delà de leurs limites. Par ailleurs, la production de récits miraculeux a contribué à renforcer la légitimité de l'emprise territoriale du monastère, et à faire taire les prétentions des seigneurs voisins. Les hagiographies médiévales et modernes consacrées à saint Bruno, de même que les vies de saint Hugues, canonisé seulement deux ans après sa mort, mettent en scène l'élection providentielle de ce territoire, voué au service de Dieu par l'intermédiaire de saint Bruno et des siens.

La définition des liens entre espace et sacralité doit beaucoup aux apports de l'anthropologie historique¹⁰, enrichis par des travaux d'historiens, mais aussi

9 L'exercice de la justice est conféré aux chartreux, qui dominent un espace s'apparentant au *territorium* des juristes médiévaux. Voir Chantal Spillemaecker (dir.), *La Grande Chartreuse ; au-delà du silence*, Grenoble, Glénat-Musée Dauphinois, 2002.

10 Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Éditions Gallimard, 1987.



de géographes¹¹. Le sacré ne saurait constituer une identité essentielle, immuable et inhérente à un espace donné. La sacralisation d'un espace s'inscrit dans des processus non linéaires, dont les rythmes propres épousent les grandes pulsations de l'histoire religieuse. Suivant ces perspectives, le territoire de la Grande Chartreuse peut donc s'apparenter à une construction spatio-temporelle dotée d'une identité forte, rattachée à la présence monastique, et qui repose sur un ensemble de discours, de symboles et de marqueurs spatiaux. Il semble alors fructueux d'adopter une démarche archéologique au cœur de ces représentations stratifiées, pour reconstituer la genèse et les grandes étapes de la constitution de ce territoire sacré, en insistant, pour la période moderne, sur les retombées de la réforme de l'Église poursuivie à la suite du concile de Trente.

Il serait néanmoins erroné de cantonner la Grande Chartreuse à la seule sphère spirituelle. Les historiens issus du monde clérical ont longtemps écrit l'histoire monastique au prisme d'une évolution cyclique, où l'époque héroïque des fondateurs est suivie de périodes de décadence et de tentatives de réforme¹². Cette perspective a longtemps masqué l'insertion profonde des monastères dans l'histoire sociale, culturelle et économique de leur époque¹³. Le territoire de la Grande Chartreuse ne saurait bien sûr être considéré comme un lieu hors du temps ; bien que volontairement restreints, les contacts avec le siècle ont toujours existé et ne se limitent pas à l'action spirituelle ou apostolique de la communauté.

Proposer une histoire de la Grande Chartreuse entre la fin du XVI^e siècle et la Révolution conduit d'abord à mettre en lumière une situation paradoxale. Pour se donner les moyens d'une spiritualité ascétique célébrée dans toute l'Europe, les chartreux ont inventé un modèle économique qui exige de grandes compromissions avec le siècle. En effet, la vocation contemplative cartusienne repose sur la *fuga mundi*, et sur la retraite au désert de religieux ayant quitté le siècle pour embrasser une vie contemplative dans le silence, la solitude, et le renoncement aux biens terrestres. Pourtant, la renommée du fameux monastère dauphinois est inversement proportionnelle à la discrétion de ses pères, et s'étend bien au-delà des frontières de la province, alors même qu'il s'est imposé comme un acteur économique régional

11 Actuellement, ce chantier associe historiens et géographes, les uns soucieux d'apporter un ancrage spatial à leurs hypothèses, les autres considérant la profondeur chronologique de la dimension symbolique des lieux. Parmi les travaux récents peut être cité le colloque international « Sacrée nature, paysages du sacré », qui s'est tenu à l'université d'Orléans, 22-24 janvier 2009 (actes à paraître aux Presses universitaires Paris Sorbonne).

12 Benoist Pierre, *La bure et le sceptre : la congrégation des Feuillants dans l'affirmation des États et des pouvoirs princiers, vers 1560-vers 1660*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 18 et suivantes.

13 Dominique Dinet, *Religion et société : les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres, Dijon, fin XVI^e siècle, fin XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.



de première importance. La montagne la plus sacrée du royaume de France contribue à produire le bois et le fer qui nourrit la ferveur belliqueuse du roi, et compte tenu de la conjoncture, ces ressources montagnardes se changent en or qui afflue dans les caisses de la Grande Chartreuse.

Au plan spirituel comme au plan matériel, le XVII^e siècle est véritablement le siècle d'or des chartreux. La Grande Chartreuse se trouve à la tête d'un ordre fortement centralisé, qui a participé aux dynamiques tridentines dès le milieu du XVI^e siècle, et qui atteint son apogée en termes de prestige, de vocations nouvelles et d'accroissement du temporel de ses maisons. Le modèle cartusien sort de l'ombre grâce à l'imprimé, pour toucher à la fois les milieux cléricaux et les laïcs dévots. Les chartreux eux-mêmes publient essentiellement des traductions, notamment dans le domaine de la mystique¹⁴, ainsi qu'une littérature interne à l'ordre. Leur réputation de sainteté attire l'attention des historiens, hagiographes, poètes et autres moralistes qui leur consacrent des ouvrages en latin ou en langue vulgaire. La dimension élitiste de la démarche cartusienne, qui ne concerne que des hommes et des femmes ayant fait preuve de qualités morales, physiques et intellectuelles certaines, a fait de l'ordre un débouché privilégié pour l'aristocratie médiévale. Les dynamiques engendrées par la réforme tridentine sont à l'origine d'une alchimie durable entre les chartreux et les élites urbaines, dont témoignent les nombreuses fondations de maisons urbaines ou périurbaines. Les retombées économiques du succès spirituel que rencontre l'ordre dans le siècle se mesurent à travers deux modèles de développement : les chartreuses des villes comptent faire fructifier le patrimoine concédé par de généreux donateurs, principalement constitué de rentes et d'obligations, alors que l'économie des chartreuses rurales demeure liée à l'exploitation de leur désert.

Aux premiers temps de l'ordre, la gestion des territoires cartusiens découlait du projet spirituel de saint Bruno, fondé sur des pratiques ascétiques. Il était entendu que les moines se nourriraient de leurs cultures vivrières (céréales pauvres, légumes, racines) et des produits laitiers issus de l'élevage. Afin de ne pas encourager un enrichissement contraire à la règle, il n'était pas licite de posséder des biens à l'extérieur des déserts, et à l'intérieur un système de *numerus clausus* limitait le cheptel au strict nécessaire. À la Grande Chartreuse, cette gestion des premiers siècles se caractérisait par une faible emprise humaine sur le milieu montagnard :

14 Au sujet du dynamisme éditorial des chartreuses rhénanes, voir : Gérald Chaix, *Réforme et Contre-Réforme catholiques. Recherches sur la chartreuse de Cologne*, Salzbourg, Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1981, et Denis D. Martin, « Carthusians during the Reformation Era, Cartusia nunquam deformata, reformari resistens », *The Catholic Historical Review*, vol. 81, n° 1, 1995, p. 41-66.



il n'y avait pas eu d'essartage systématique sur le modèle cistercien ; les bêtes restaient regroupées sur les pâturages de montagne et aux abords du monastère ; les forêts ne faisaient l'objet que de prélèvements très ponctuels, pour le bois de chauffage et de construction.

Dès le XIII^e siècle, les conditions de gestion des temporels cartusiens s'assouplissent, le chapitre général autorisant au cas par cas les acquisitions de terres et droits à l'extérieur des déserts. Toutefois, le fonctionnement du territoire de la Grande Chartreuse évolue très peu jusqu'à la fin du XVI^e siècle ; les possessions hors de ses limites demeurent peu nombreuses et dispersées. Au XVII^e siècle en revanche, les structures de son temporel connaissent une mutation considérable, qui se caractérise par la dilatation du territoire économique. Celui-ci se compose à la fin du XVII^e siècle de l'enclave religieuse du Désert (environ 25 km²), et d'une auréole de possessions foncières et de droits seigneuriaux contiguë à ses limites. La Grande Chartreuse se distingue par le succès de ses entreprises de mise en valeur du territoire ; au milieu du XVII^e siècle commence un cycle du bois et du fer qui ne prendra fin qu'à la Révolution, et auquel se substitueront au XIX^e siècle l'exploitation touristique et l'industrie de la célèbre liqueur.

Dans l'historiographie traditionnelle, la promotion du Désert spirituel a éclipsé ces exceptionnelles dynamiques de développement et d'aménagement du territoire. Il est certain que la Grande Chartreuse n'a jamais fait la publicité de l'excellence de son bilan comptable, alors que la gestion du temporel demeurait aux mains d'équipes réduites, qui officiellement sacrifiaient la plénitude de leur vocation contemplative aux arcanes des affaires profanes, pour permettre au reste de la communauté de se consacrer exclusivement à sa mission spirituelle. Ce type de discours laisse transparaître une interprétation binaire des réalités du territoire, avec d'une part le sacré, reposant sur une lecture symbolique liée à la perpétuation de l'héritage sacré de saint Bruno, et d'autre part le profane, incluant les compromis avec le siècle, dont quelques initiés endossent la responsabilité dans la plus grande discrétion. Il apparaît que cette grille de lecture ne rend qu'incomplètement compte d'une réalité bien plus complexe. La combinaison d'une double interrogation portant en même temps sur les pratiques et les représentations présente l'intérêt d'y substituer une réflexion sur les interactions entre « le sacré et le profane ». Elle permet ainsi de dépasser l'opposition a priori irréductible que met en scène cette expression à valeur d'oxymore, qui n'est elle-même qu'une construction culturelle¹⁵. Au contraire, les deux dimensions peuvent coexister sans heurts et se nourrir l'une de l'autre, quand bien même elles tendraient vers des évolutions semble-t-il inconciliables.

15 Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 2002.



Cette étude débute à la fin du XVI^e siècle, alors que les affrontements religieux ébranlent durement le Dauphiné, et désorganisent profondément la vie bien réglée des cloîtres. La première partie examine le mode d'appropriation économique et sociale d'une montagne-refuge, dont le fonctionnement demeure subordonné aux règles de la vie monastique. Le monde qu'ils ont voulu oublier se rappelle cruellement à l'existence des chartreux, dont le monastère est pillé, incendié et en bonne partie détruit lors d'un raid des troupes du baron des Adrets en 1562. L'impact de ces événements est considérable, car ils suscitent des réactions à la fois dans le domaine religieux et sur le plan économique. La Grande Chartreuse adhère pleinement au programme post-tridentin de reconquête des âmes, ce qui se traduit par une politique volontariste d'augmentation de ses effectifs, alors que la situation du temporel n'est guère florissante. Ces trente dernières années du XVI^e siècle se caractérisent donc par une rupture des anciens équilibres, qui appelle une redéfinition des interactions entre le sacré et le profane. La deuxième partie entreprend de confronter cet idéal autarcique aux réalités d'une dynamique d'ouverture sur le siècle, qui s'amorce dès la fin du XVII^e siècle, sous l'effet conjugué de plusieurs facteurs. Les Alpes occidentales bénéficient d'une meilleure connaissance géographique et cartographique. Grand acteur de la « découverte » de cet espace, un État royal en plein renforcement, qui ne tolère plus l'existence d'enclaves féodales pouvant échapper à son emprise, et cherche à les intégrer dans le territoire national. La Grande Chartreuse domine un territoire doté d'une forte identité, qui est aussi une périphérie située en position de confins, où la monarchie administrative se doit de régler la question de la fixation des limites entre Savoie et Dauphiné. Enfin, les guerres du « siècle de fer » engendrent une demande toujours croissante de bois, de fer et d'acier ; les vastes forêts de sapins et de hêtres de la Grande Chartreuse n'échappent pas aux prospections des émissaires de Versailles, qui conseillent aux religieux de renforcer leurs activités de maîtres de forge. Cette convergence d'intérêts profanes autour de la montagne cachée de saint Bruno débouche sur une amélioration des voies d'accès, sur l'accroissement des flux de circulation, et sur le désenclavement progressif du Désert. Faut-il en conclure à une inéluctable sécularisation de l'espace, et à la désacralisation du territoire de la Grande Chartreuse ? Il n'en est rien. Bien au contraire, le monastère renforce son rôle de « fabrique de sacré », et réaffirme les caractéristiques spirituelles du Désert, dont la zone d'influence s'étend bien au-delà des limites privilégiées. La troisième partie revient sur les mécanismes d'appropriation symbolique de ce territoire, pour expliquer les permanences, les mutations et les recompositions qui affectent le champ du sacré, se traduisant par la juxtaposition de systèmes de sacralisation de l'espace. Les sources littéraires et les récits de voyage permettent de reconstituer la stratification complexe des représentations autour du territoire emblématique



des chartreux. Le Désert horrifique de la piété baroque est un paysage stérile, abrupt, tout en aspérités inhospitalières; un décor davantage imaginé que vécu, qui permet d'exalter la piété triomphante des héroïques religieux. Dès la fin du XVII^e siècle, ce système de représentations est concurrencé par l'apparition de descriptions plus lénifiantes, qui valorisent le milieu montagnard comme une part de la Création divine, et apprécient l'esthétique du cadre de vie des moines. Au cours du XVIII^e siècle, l'imaginaire religieux associé à ce territoire coexiste avec de nouvelles formes de sacralisation de la montagne et de la nature en général, si bien que la Grande Chartreuse acquiert un statut emblématique tout à fait original. C'est cette montagne sacrée des chartreux que le présent ouvrage invite à parcourir.