

VU Research Portal

Le seuil de tolérance en Hollande au XVIIe siècle

Frijhoff, W.T.M.

published in

Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau.
1997

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Frijhoff, W. T. M. (1997). Le seuil de tolérance en Hollande au XVIIe siècle. In *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*. (pp. 650-657). Fayard.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Le seuil de tolérance en Hollande au XVII^e siècle

par
Willem Frijhoff

Toujours à l'affût du vécu et du réel, Jean Delumeau m'avait permis, voici quinze ans, de dresser un bilan de la pratique de la coexistence confessionnelle en Hollande¹. Mais comme l'historien ne cesse d'affiner ses approches et de renouveler ses alliances, je proposerai ici une nouvelle réflexion sur ce thème à partir de quelques textes narratifs. Depuis lors, en effet, l'histoire sociale a pris un tournant culturel. Le rapprochement entre l'histoire et l'anthropologie culturelle introduit de nouvelles perspectives qui nous obligent à repenser notre approche. Au-delà des idées, images et valeurs, ce sont leurs usages, leurs formes d'appropriation, donc les pratiques culturelles du passé qui s'imposent maintenant à l'historien. Les processus culturels se présentent à lui comme autant d'*arts de faire* (pour emprunter ce terme à Michel de Certeau) qui le mettent au défi de saisir la fine articulation entre production et appropriation de sens². La coexistence confessionnelle gagnerait elle aussi à être soumise à ce nouveau regard ethnohistorique. Elle apparaîtra ainsi non pas comme une donnée positive au départ, mais comme une pratique toujours fragile qui se déploie dans les interstices entre religion publique et conscience privée. Tolérance pour qui assume la pluralité des confessions dans leur expression sociale, elle est abus, excès, désordre ou hérésie pour les autres.

Mon analyse partira d'un corpus assez particulier : une volumineuse collection de brefs textes narratifs avec une pointe d'humour, des bons mots, blagues ou plaisanteries, surpris dans la conversation des Hollandais ou destinés à l'épicer. L'auteur du recueil, réuni dans le troisième quart du XVII^e siècle, se

nomme Aernout Van Overbeke (1632-1674), un avocat fortuné de La Haye, bien introduit dans la bonne bourgeoisie et le patriciat. De confession luthérienne, il était homme d'esprit, et poète à ses heures³. Son recueil de 2 440 bons mots reflète la société hollandaise à l'apogée de son succès : l'arrogance tranquille de sa bourgeoisie, ses certitudes religieuses en dépit des clivages confessionnels, la truculence des rapports quotidiens, l'érotisme diffus du regard masculin, la prospérité ambiante, le succès d'une politique qui n'avait de leçons à recevoir de personne. Les plaisanteries sont racontées de telle façon que le public reconnaît immédiatement la situation comme véridique ou vraisemblable, c'est-à-dire proche du réel. La pointe de la plaisanterie ne passe qu'à ce prix. Sans toujours raconter du réel, elles mettent en scène du réel tout en le décalant légèrement. Le tout est de saisir ce décalage⁴. La collection constitue, de ce fait, un bon observatoire pour étudier la morphologie de la société dans ses articulations et conflits intimes et mesurer l'image qu'elle avait d'elle-même.

Mises en scène symboliques de la vie quotidienne, ces historiettes proposent sous une forme stéréotypée les règles non écrites d'action et de réaction présidant à la conduite en public⁵. Trahissant l'évidence de la proximité interconfessionnelle, elles délimitent ainsi le rayon du permis en identifiant impitoyablement, dans le concret de tous les jours, les frontières du ridicule. L'on y reconnaît, en effet, facilement les contemporains ou les proches de l'auteur, parfois nommément indiqués : ses amis et leurs femmes, les ambassadeurs, nobles et fonctionnaires de La Haye, les députés et conseillers de la Généralité, les bourgmestres, le monde de la basoche et de la médecine, l'armée, la marine, les échoppes et boutiques de la ville. Comme l'avocat recopie parfois longuement les recueils des autres (ce qui atteste d'ailleurs leur réception), une quantification simpliste serait absurde. Mais l'on notera tout de suite que, somme toute, la religion ne figure qu'assez épisodiquement au centre de cette mise en scène publique de la vie quotidienne : moins d'une plaisanterie sur vingt présente un aspect de la vie religieuse ou ecclésiastique. Celle-ci y relève surtout du domaine privé, celui de la conscience. La vie publique des Provinces-Unies y apparaît globalement comme un terrain neutre, voire séculier. D'ailleurs, une des blagues stigmatise vertement l'ignorance religieuse d'un homme dont la dernière visite à une église remontait à 40 ans (n° 2146) !

Espace public, espace privé

Les occurrences religieuses, quasi toujours dans un contexte pluriconfessionnel, présentent en fait deux traits opposés. L'on y trouve tout d'abord un certain nombre de plaisanteries scabreuses, essentiellement d'origine française ou italienne, qui mettent en scène des moines, des prêtres ou des religieuses salaces, rapaces, cupides ou simplement stupides : c'est le vieux répertoire d'un imaginaire international remontant à plusieurs siècles. Si la place précise de ce

répertoire exogène dans la conversation aux Provinces-Unies demeure à déterminer, il n'est plus guère pertinent pour le pluralisme religieux interne. Tout au plus affecte-t-il les relations avec les puissances catholiques étrangères – à moins qu'il ne s'agisse de narratifs confessionnellement neutres sur des archétypes qui sont devenus des figures de polichinelle, faisant rire tout le monde sans faire de mal à personne.

Ces plaisanteries à première vue si violemment antipapistes tranchent sur la quinzaine d'anecdotes situées dans la vie hollandaise elle-même ou racontées comme telles. Celles-ci présentent une image toute différente. Elles manifestent d'abord une grande familiarité avec les gestes qui dénotent en public l'appartenance confessionnelle : « On ne vous dirait pas catholique, vous ne portez point livre de prières ou chapelet », dit l'un des personnages (n° 1712). Ailleurs, Alexandre, parti pour aller à la messe, s'arrête au bistrot et s'y saoule de tant de pintes de bière, qu'il tombe à genoux, non pas pour prier mais pour pisser (n° 782). Un jour de tempête, un marin promet un cierge à saint Nicolas (n° 1827). Mais le geste rituel n'est pas l'apanage des catholiques : un pasteur réformé entre chez un fromager catholique qui lui présente trois ou quatre beaux fromages. Avant de les goûter, le pasteur enlève son chapeau. Immédiatement, le fromager catholique reconnaît le geste introductif de la prière réformée, injurie le pasteur et lui refuse ses produits (n° 781).

Plus que la complicité qui s'exprime dans la simple reconnaissance des gestes de l'autre, ce sont cependant les plaisanteries mettant volontairement en scène les relations mutuelles entre membres de confessions différentes qui nous intéressent. Rien d'étonnant à ce qu'un fromager dissident remette rudement à sa place un pasteur qui profite de son statut public pour imposer son rituel. Deux interprétations sont alors possibles. On y verra peut-être une conséquence des inégalités dans le statut des confessions dans l'espace public : le dissident utilise pleinement la liberté restreinte qui lui reste et surinvestit son espace privé de sa propre confession, jusqu'à l'intolérance. Plus vraisemblablement, la scène renvoie à la neutralité confessionnelle qui est censée régner dans l'espace semi-public qu'est la boutique – neutralité inviolable dans la mesure où le bien-être de la société et la prospérité de la vie économique en dépendent. Cette interprétation est confirmée par d'autres types de sources. Voyez l'espace clairement séculier des boutiques, comptoirs et offices sur les peintures de l'époque. On le retrouve dans tel inventaire d'auberge de 1652 : les peintures religieuses dominent dans les chambres à coucher mais la salle commune apparaît à l'évidence comme un espace neutre, orné d'objets purement utilitaires (un miroir, des ustensiles), de jeux de société (le trictrac) et d'images séculières (un banquet au jambon, une carte de Hollande, un berger avec sa bergère), tout au plus vaguement allégoriques (les quatre saisons, les cinq sens) mais sans aucune référence confessionnelle⁶.

D'autres plaisanteries présentent un tableau analogue : ce sont des scènes de rencontre dans un langage commun plutôt que d'opposition ou d'aliénation. Tels ces prêtres qui, chassés de leur paroisse par un pasteur réformé nouvellement introduit, vont à sa rencontre dans une ville voisine en engageant une

discussion, non pas de controverse mais en remettant l'intrus finement à sa place : les catholiques seraient des loups dans la bergerie des brebis [réformées] du Christ ? Mais où donc la Bible dit-elle que ce sont les brebis qui doivent chasser les loups (nos 1536 et 2037) ? Ou ce catholique qui discute avec une luthérienne en lui reprochant que les luthériens interdisent les bonnes œuvres. En réponse il reçoit un quiproquo : les luthériens ne viennent-ils pas de pendre un brigand qui avait justement omis de faire de bonnes actions (n° 1931) ? Ou encore cette *klopje* (béguine) en voyage qui dans l'auberge partage le dîner avec un pasteur et entame une discussion en l'appelant sans complexe par son titre réformé de « Domine » (n° 1879). Ou enfin cette femme catholique dont les voisins, mennonites, avaient un chien qui venait souvent chez elle. Un soir alors qu'elle allait accomplir un pèlerinage, le chien la suivit pieusement. Sur ce, la femme lui dit : « Mon petit chien, tu as beau vivre chez les mennonites, on voit que ton cœur est catholique » (n° 1857).

La convivialité interconfessionnelle de tous les jours est patente, tout comme la reconnaissance réciproque du geste confessionnel, doublé cependant d'un discours public de controverse. Le pèlerinage, pratique interdite, est présenté tel qu'il s'accomplissait : le soir après la tombée de la nuit, vers un sanctuaire proche, sécularisé ou détruit, mais dont le souvenir restait (tel le Saint-Sacrement du Miracle d'Amsterdam, Notre-Dame de Heiloo, ou Notre-Dame d'Eikenduinen près de La Haye)⁸. Malgré sa forme clandestine, le geste pèlerin n'avait apparemment rien de clandestin en soi. C'était un acte connu du grand public, mais dépourvu de statut public du fait que, littéralement, il n'était point accompli au grand jour. Dans ce récit, l'espace public à dominante réformée ou neutre se limite donc à la clarté du jour. À la tombée de la nuit, les dissidents peuvent se croire autorisés à reprendre leurs droits et à investir l'espace commun de leur propre rituel.

Une des plaisanteries recensées nous conduit au cœur des conduites collectives confessionnelles. Elle vaut d'être racontée intégralement (n° 2427). Un jésuite [flamand] voyageant en Hollande prend le coche d'eau et s'y trouve en présence d'un maître tailleur d'habits. Celui-ci avait lu un peu dans les Saintes Écritures et se met, de ce fait, en avant comme un protagoniste fervent de la religion réformée. Il attaque le bon père à deux ou trois reprises, mais celui-ci évite le débat civilement en disant qu'il n'est pas venu dans ce pays pour disputer et qu'en tout état de cause « ceci [c'est-à-dire la dispute religieuse] n'est point convenable dans les coches d'eau publics ». Mais le tailleur d'insister : « Holà, c'est ce qu'ils disent tous – votre foi ou votre science ne doit sûrement pas valoir grand-chose. » Le jésuite : « Bien, s'il faut absolument disputer, je vous pose d'abord une question pour savoir si votre niveau de connaissances est suffisant. » Le tailleur : « Mais sera-t-elle tirée de l'Écriture Sainte ? » Quand le jésuite l'affirme, le tailleur se vante d'avoir lu six fois toute la Bible au cours de sa vie. Le jésuite lui pose alors sa question piège : combien d'aunes de drap faut-il pour faire un habit à l'ange de l'Apocalypse (chapitre 10), dont le pied droit se trouve sur la mer et le pied gauche est posé sur la terre ? Ce n'est qu'après avoir donné la réponse à cette question en rapport avec son propre

métier que le tailleur aura le droit de disputer religion avec le jésuite. Le tailleur se tait, confus et fâché...

La pointe de cette histoire racontée par un protestant confirme, bien que dans l'ordre établi : la dispute religieuse est une affaire de spécialistes, même les protestants sont papistes, et jésuites de surcroît. Un simple tailleur – pourtant maître d'une profession réputée férue de connaissances bibliques, remâchées au fil de des longues heures de coupe passées quotidiennement dans l'atelier – n'aurait pas dû s'y mêler. Si, pour emprunter les notions d'analyse d'Erving Goffman, l'exercice public du coche d'eau provoque les discutants à un face-à-face au caractère public même du débat conduit chacun d'entre eux à modifier son comportement ordinaire : le jésuite, qui est dans l'imaginaire quotidien hollandais le prototype du religieux combattant, refuse ce combat, tandis que le tailleur d'habits, homme d'atelier voué à une vie d'intérieur, saisit l'occasion pour étaler ses convictions au grand jour. Mais il y a un message caché : la dispute religieuse, dit celui-ci, n'appartient pas au répertoire d'actes autorisés du code de conduite de cet espace public incontournable qu'est le coche d'eau – un espace proprement civique puisque le coche traversant les eaux élargit son contrôle et à la juridiction de toutes les confessions. C'est l'espace public par excellence, l'espace de la paix religieuse, où aucun affrontement religieux n'est permis. C'est comme ça qu'il est présenté et c'est sans doute comme ça qu'il était perçu. Notons que le refus de discuter religion dans les coches d'eau tranche sur une autre réalité historique, qui est le genre littéraire du « dialogue de coche d'eau » (*schuitempraatje*), fiction assez souvent employée dans la littérature pamphlétaire de facture politique. Là encore, nous sommes en présence d'une mise en scène publique – mais s'il est convenable et même raisonnable de discuter politique dans l'espace public civique, la dispute religieuse est bannie. Le politique et le religieux ne se supportent pas l'un l'autre. Le débat religieux est-il relégué au domaine des spécialistes ou à l'arrière-plan de la convivialité commune, la vie de tous les jours entre gens de la rue.

Dans l'entre-deux

Poussons l'analyse plus loin. Erving Goffman a proposé de distinguer les conduites de façade ou d'avant-scène (*front-stage*), et conduites d'arrière-scène (*back-stage*). Le fromager indigné se place clairement sur l'avant-scène : il réagit publiquement, devant les autres clients présents, sur une provocation inconsciente sans doute de la part de l'auteur, mais perçue comme telle dans le contexte de l'inégalité publique entre les répertoires des gestes religieux autorisés au dissident et au pasteur. En refusant d'admettre dans l'espace public qu'est sa boutique un geste qui renvoie à l'exercice public du ministère réformé, la réaction du fromager sert à marquer la réalité de la pluralité religieuse sur l'avant-scène, même si l'exercice concret de la religion catholique doit nécessairement rester une conduite d'arrière-plan. Le boutiquier ramène donc ses clients à l'existence d'un espace intermédiaire qui doit rester

confessionnellement suspendu, au seuil de l'espace public (où la confession réformée peut faire valoir son statut dominant) et de l'espace privé (où chacun confesse ce qu'il veut). Cet endroit est, dans la terminologie d'Arnold Van Gennep, un espace liminal, autorisant une certaine familiarité dans les rapports mais obligeant en même temps à une grande vigilance, puisqu'en aucun cas l'honneur public de l'interlocuteur ne saurait être atteint⁹. C'est sur le seuil, neutre par principe, de cet espace liminal, où selon les occasions l'aspect public ou l'aspect privé peut dominer la scène, que les conduites de façade et d'arrière-plan peuvent alternativement servir à définir l'identité religieuse ou à donner forme à la convivialité interconfessionnelle.

De même, le geste pèlerin apparaît ici comme un geste d'arrière-plan qui délibérément se soustrait au statut d'acte public, tout en étant de notoriété publique. Le catholique vivait donc sa confession dans un monde dédoublé : il était connu sans être reconnu, au sens le plus poignant du terme. Contrairement à ce que les historiens ont parfois suggéré, on ne rencontre dans les plaisanteries de ce recueil nulle crainte de manifester son appartenance religieuse. La tolérance mutuelle suppose justement une parfaite connaissance de la position religieuse de l'autre, la volonté de ne pas confondre les intérêts du domaine public et ceux de la vie privée, et la capacité de distinguer les différents registres de la vie sociale. Il existe cependant une différence essentielle entre les membres de l'Église dominante et les dissidents. Les gestes confessionnels de ces derniers sont retirés de l'espace public et ne s'exécutent qu'à l'arrière-plan de la vie sociale. C'est le prix qu'ils doivent payer pour la paix religieuse : non pas la clandestinité (qui n'est qu'une notion juridique ou administrative), mais, en quelque sorte, une privatisation de la religion vécue. Celle-ci ne peut franchir le seuil entre le privé et le public, tout en s'exprimant publiquement dans cet entre-deux par des actes privés.

D'ailleurs, comment l'appartenance religieuse aurait-elle pu rester secrète dans une société où l'Église dominante exigeait de ses membres une foule de gestes publics ? Sans parler de ces petites communautés locales où tout se savait ? Dans les grandes villes mêmes, comme Leyde, La Haye, Haarlem, Utrecht, Rotterdam ou Amsterdam, le contrôle social s'exerçait au niveau du quartier¹⁰. L'organisation plus ou moins formelle des quartiers y constituait un cadre de socialisation supra-confessionnel. La « fraternité », « l'amitié » et « l'unité » du corps civique s'y réalisaient au-delà des clivages religieux, qui n'étaient pas gommés pour autant. Chacun dans le quartier savait exactement qui se mariait à l'église réformée et qui se déclarait dissident en préférant passer devant les échevins. Chacun savait qui dans son entourage préférait les funérailles émotives et somptueuses des catholiques ou des luthériens à l'extrême dépouillement de la mise en terre calviniste. Dans les provinces côtières, personne ne taisait ses convictions religieuses. Elles étaient connues de tous. La promiscuité religieuse dans le domaine privé était justement un des grands motifs d'étonnement des voyageurs étrangers : même s'il y avait des limites à leur expression publique, plusieurs religions pouvaient se côtoyer dans le ménage, et jusque dans le lit conjugal¹¹.

Ces récits nous fournissent deux enseignements. Tout d'abord, la coexistence religieuse ne se sentait pas à l'aise dans l'espace public. Régie aussi bien par le statut inégal des confessions religieuses que par l'ordre public, elle y était à l'étroit. Il fallait à la convivialité interconfessionnelle l'entre-deux de l'espace public et de l'espace privé pour pouvoir se déployer pleinement dans les deux domaines à la fois, sans vraiment avoir à choisir l'un ou l'autre. Si aucune confession n'a jamais pu s'ériger, dans les Provinces-Unies, en Église d'État pour monopoliser tout l'espace religieux, la religion n'y fut pas non plus une simple affaire de conscience privée. C'est le délicat balancement sur le fil du rasoir entre public et privé qui donnait à la coexistence confessionnelle son goût mûr et exquis et, en lui assurant les défis nécessaires, son petit parfum de risque.

D'autre part, si la controverse religieuse se joue essentiellement dans le champ de la convivialité quotidienne entre le domaine public et le domaine privé, les règles de cette convivialité s'appliquent également au débat interconfessionnel. Les valeurs du bon voisinage, fondamental dans une société régie par des codes d'honneur, et les rapports interhumains qui président au bon ordre de la communauté locale, fixent le degré de souplesse de la convivialité et déterminent les limites de la controverse vécue. Le champ de la coexistence confessionnelle apparaît ici comme coextensif à celui du vécu social au quotidien : il se situe dans l'entre-deux entre l'espace public régi par les lois et l'espace privé où règne la conscience. Il est aussi large, mais en même temps aussi réduit que celui-ci. La fragile relation d'égalité qui se noue l'instant d'une rencontre dans une boutique ou au seuil d'une maison s'oppose aussi bien à la lourdeur publique de l'ordre social qu'à l'intimité rigide des convictions personnelles. La vertu de la Hollande est d'avoir su organiser, au XVII^e siècle, cet entre-deux de la convivialité quotidienne, en dépit de toutes les controverses. La tolérance a pu fleurir. Elle a jeté les bases d'une société autre. Les voyageurs des Lumières l'ont découvert avec reconnaissance et émerveillement, même s'il ont dû y mettre beaucoup de leurs rêves¹².

NOTES

1. Willem FRIJHOFF, «La coexistence confessionnelle. Complicités, méfiances et ruptures aux Provinces-Unies», dans Jean DELUMEAU (rééd.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, vol. II, p. 229-257.

2. Cf. mon introduction à Peter TE BOEKHORST, Peter BURKE et Willem FRIJHOFF (rééd.), *Cultuur en maatschappij in Nederland, 1500-1850. Een historisch-antropologisch perspectief*, Meppel, 1992, p. 11-38.

3. Aernout VAN OVERBEKE, *Anecdota sive historiae jocosae. Een zeventiende-eeuwse verzameling moppen en anekdotes*, publ. par Rudolf DEKKER et Herman ROODENBURG, Amsterdam, 1991. Pour le genre, cf. P.P. SCHMIDT, *Zeventiende-eeuwse kluchtboeken uit de*

derlanden. Een descriptieve bibliografie, Utrecht, 1986; E. MOSER-RATH, 'Lustige Gesellschaft'. *Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur – und sozialgeschichtlichem Kontext*, Stuttgart, 1984.

Sur l'humour : Johan VERBERCKMOES, *Schertsen, schimpen, schaterlachen. Het komische in cultuur van de Spaanse Nederlanden (16de-17de eeuw)*. Thèse KUL Louvain, 1993, sous presse ; du même, «Seventeenth-Century Low Countries Jests in International Perspective», dans Theo HERMANS et Reinier SALVERDA (rééd.), *From Revolt to Riches. Culture and History of the Low Countries 1500-1700*, Londres, 1993, p. 292-299; Mahadev L. APTE, *Humour and Laughter. An Anthropological Approach*, Ithaca/Londres, 1985.

Cf. Erving GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life* [1956], repr. Edimbourg, 71 ; *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, N.J., 1963 ; *Interaction Ritual. Essays in face-to-face Behaviour*, Chicago, 1967. Pour une telle utilisation récits historiques, voir Natalie Z. DAVIS, *Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in sixteenth-Century France*, Stanford, 1987 ; Robert MUCHEMBLED, *La Violence au village : sociabilité et comportements populaires en Artois du XV^e au XVII^e siècle*, Turnhout, 1999, p. 39.

Arch. munic. de Woerden, Fonds notarial, n° 8534, acte 76 (16 septembre 1652) : auberge 'de Rose' hors la ville.

La scène semble référer à l'introduction forcée du calvinisme dans le Brabant nouvellement conquis, dans les années 1630-1640.

Cf. Willem FRIJHOFF, «La fonction du miracle dans une minorité catholique : les Provinces-Unies au XVII^e siècle», dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, t. 48, n° 2 (1972), p. 151-163 ; du même, «Ritual Action and City History : Haarlem, Amsterdam, and Hasselt», dans : Jos DE MARE et Anna VOS (rééd.), *Urban Rituals in Italy and the Netherlands*, Assen, 1993, p. 93-106 ; Peter RAEDTS, «Le Saint Sacrement du Miracle d'Amsterdam : lieu de mémoire de l'identité catholique», dans Pim DEN BOER et Willem FRIJHOFF (rééd.), *Lieux de mémoire et identités nationales*, Amsterdam, 1993, p. 237-251.

Arnold VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, Paris, 1909.

Herman ROODENBURG, «"Freundschaft", "Brüderlichkeit" und "Einigkeit" : Städtische Schenkvereine im Westen der Republik», dans T. DEKKER et al. (rééd.), *Ausbreitung bürgerlicher Kultur in den Niederlanden und Nordwestdeutschland*, Münster, 1991, p. 10-24.

Cf. par exemple : C.D. VAN STRIEN, *British Travellers in Holland During the Stuart period, 1600-1700*, Leyde/New York/Cologne, 1993, p. 201-211 (203).

Madeleine VAN STRIEN-CHARDONNEAU, *Le Voyage de Hollande : récits de voyageurs français dans les Provinces-Unies, 1748-1795*, Oxford, 1994, p. 296-300.