



« LA VIOLENCE EST CE QUI NE PARLE PAS »

LES TRACES MATÉRIELLES DE LA VIOLENCE
DANS L'HISTOIRE

*Études réunies par Margaux Faure, Lisa Lafontaine
et Vincent Sarbach-Pulicani*



Travaux issus de la journée d'étude des jeunes chercheurs ENC-EPHE
organisée le 22 juin 2022.

« La violence est ce qui ne parle pas »

Les traces matérielles de la violence dans l'histoire

Études réunies par
Margaux Faure, Lisa Lafontaine
et Vincent Sarbach-Pulicani

*Travaux issus de la journée d'étude des jeunes chercheurs ENC-EPHE
organisée le 22 juin 2022.*

Illustration de couverture : Élément de la série de gravures « Les misères et les malheurs de la guerre », dite « Les Grandes Misères de la guerre », 1633, Jacques Callot.

Date de mise en ligne : juillet 2025.

Ce volume est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons : attribution, pas d'utilisation commerciale, pas de modification.

Remerciements

Ces Actes sont issus de la journée d'étude « *La violence est ce qui ne parle pas* » : les traces matérielles de la violence dans l'histoire, organisée dans le cadre des Chroniques chartistes le 22 juin 2022, avec le soutien de l'École nationale des chartes et du Centre Jean-Mabillon (EA 3624), que nous remercions.

Nous tenons également à vivement remercier Martin Bugnicourt pour sa participation active à l'organisation de cette journée.

Dans ce cadre, nous remercions tout particulièrement Madame Michelle Bubenicek, historienne, professeure des universités et directrice de l'École nationale des chartes, pour le soutien qu'elle a bien voulu nous apporter tout au long de l'organisation de cette journée d'étude et de sa prolongation éditoriale. Nous la remercions également très vivement de s'être proposée d'assurer la conférence inaugurale de la journée.

Nous remercions également Monsieur Patrick Arabeyre, professeur d'histoire du droit civil et du droit canonique à l'École nationale des chartes et Monsieur Jean-Baptiste Camps, maître de conférences en humanités numériques, pour leur encadrement scientifique, apprécié pour la grande latitude qu'ils nous ont laissée dans l'organisation de ce projet, en étant toujours de bon conseil au besoin.

Que Madame Katia Weidenfeld, historienne et professeure d'histoire du droit contemporain à l'École nationale des chartes, ainsi que Messieurs Dimitri Vezyroglou, maître de conférences en histoire culturelle du cinéma à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne, et Antoine Follain, professeur à l'université de Strasbourg, reçoivent toute notre gratitude

pour avoir accepté de se prêter au jeu de la modération des séquences qui ont rythmé la journée d'étude dont sont tirés les Actes.

Nous remercions également les publications de l'École des chartes, et plus particulièrement Géraldine Hue pour sa disponibilité et son aide dans le cadre de la préparation de cette publication. Nous remercions également Pauline Nobécourt et Stéphanie Louis pour leur aide logistique et leurs conseils, ainsi que Karim Bouheloul et Xavier Mariani pour leur assistance tout au long de la journée.

Enfin, nous adressons nos remerciements aux contributeurs de ce volume qui ont répondu à notre appel et ont accepté de reprendre leurs propositions de textes, ayant à cœur de participer à l'homogénéité et à la qualité de l'ensemble.

MARGAUX FAURE, LISA LAFONTAINE,
VINCENT SARBACH-PULICANI

Élèves, étudiants et anciens élèves de l'École nationale des chartes,
coordinateurs des présents Actes.

SOMMAIRE ◆

Introduction — Lisa Lafontaine 7

Première partie. La violence dans les traces écrites et la multiplicité des sources

Les *capítulos* du tribunal ecclésiastique de Lima au xvii^e siècle : lieu d'expression de la violence, lieu d'exercice de la violence
— Orion Déchand 15

Conflit des communautés : la violence religieuse au vi^e siècle de notre ère. Témoignages épigraphiques et littéraires de la région sud-arabique et axoumite — Marilena Polosa 33

**« Une tristesse pénible dont l'esprit a peine à s'affranchir. »
Écrire la violence de la guerre : constructions mémorielles et stratégies d'écriture des soldats français pendant l'expédition de Formose (1884-1885)** — Arsène Donada-Vidal 53

*Deuxième partie. Images violentes ou violence des images ?
La question de l'iconographie*

Pierres de héros et pierres de *satī*. Célébration du sacrifice de soi en Inde médiévale (vi^e-xiii^e siècles) — Léa Maronet 73

“I can't believe the news today”. Raconter le Bloody Sunday par l'image dans la presse nord-irlandaise
— Louise De Wilde-Calmettes 91

Troisième partie. Sévices passés et lectures postérieures : interpréter les sources de la violence

Que faire de la violence ? Réécritures des violences vikings dans le monde anglo-normand — Hugo Fresnel 107

Récit et expressions de la violence au temps des guerres de Religion.
L'exemple des livres v-vii des *Commentaires* de Blaise de Monluc
— Jean-Baptiste Lucq

121

Conclusion

Récit ou dialogue ? Victimes et bourreaux au cœur d'une querelle
de l'historiographie post-moderne — Roberto Rossi

139

Introduction

LISA LAFONTAINE ◆

Le Muséum national d'histoire naturelle publie en 2021 un *Manifeste de la violence naturelle* qui entend répondre au sentiment contemporain de recrudescence de la violence, en apportant l'angle de vue de diverses disciplines des sciences naturelles. La biologie, l'anthropologie, la génétique comme l'éthologie posent les questions d'une transmission génétique de la violence, de la diversité des formes que prend l'acte violent dans la nature et de l'organisation sociale qu'elle perpétue. Cette publication récente témoigne de l'actualité prégnante de la notion de violence et de ses causes. Quel que soit son caractère, inné ou appris, la violence laisse des traces qui sont aussi objet d'intérêt pour le chercheur en sciences humaines, et en premier lieu l'historien. Ce dernier la considère moins comme une donnée biologique et universelle que comme un phénomène social et culturel dont les évolutions dans le temps sont significatives pour caractériser les sociétés humaines. La longue et riche historiographie de la violence en sciences humaines et la diversité des sources mobilisées ont permis de mettre au jour une multiplicité de définitions de la violence à travers l'histoire et de critères pour l'analyser.

Pour cela, l'historien s'appuie sur des données multiples : qu'elle soit étudiée dans un contexte militaire, criminel, juridique, social, politique, voire symbolique, qu'elle soit explicite ou infra-judiciaire, la violence laisse des traces au travers de diverses sources. Elles prennent de nombreuses formes, du support textuel, iconographique, audiovisuel, aux d'objets vernaculaires. Elles représentent une matière première précieuse pour étudier le phénomène violent, pour le décrire, en analyser les mécanismes et le quantifier. Mais

toutes n'ont pas bénéficié du même intérêt. Les archives de la justice ont fait l'objet de recherches privilégiées et ont permis de mesurer les réactions d'encadrement et de sanction aux déviances violentes, témoignant de phénomènes d'ampleur et parfois débattus, telle que la décroissance significative de la violence létale en Occident depuis le Moyen Âge ; elles ont participé à l'essor de l'histoire du droit de répression, autrement dit du droit pénal et de la justice criminelle. Cependant, la diversification de la nature des sources qui caractérise la recherche historique dans son ensemble offre de nouvelles perspectives. L'étude des archives de l'administration, des archives de la police, des archives diplomatiques, celles des organes sociaux et du monde associatif sont complétées par les archives des administrés, prenant en compte notamment les ego-documents, en premier lieu leur correspondance, qui permettent d'étudier la construction des figures de victime, de criminel, et la relation des organes en charge d'autorité et de responsabilité destinées à répondre à l'acte violent. Dans ce cadre, les sources picturales de toute nature, qu'elles prennent la forme d'estampes, de livres illustrés, de supports de presse, de photographies, de films cinématographiques, de représentations scéniques, de jeux vidéo ou de médias contemporains, méritent aussi notre attention. Les écrits pamphlétaires, de propagande sont aussi des objets d'analyse de la violence par les mots, alors que l'archéologie, notamment des lieux tels que les champs de bataille ou d'anciennes prisons par exemple, nous poussent à donner de l'attention aux objets et aux lieux de la violence, ceux que l'on utilise pour la commettre comme ceux qui la symbolisent. La prise en compte de ces sources appelle aussi à se poser la question de la nécessité d'un renouvellement des méthodes d'analyse, et celles liées aux humanités numériques changent la donne.

C'est dans ce contexte de réflexion qu'a été organisée l'édition 2022 des Journées d'études des jeunes chercheurs de l'École nationale des chartes, avec le soutien du Centre Jean-Mabillon (EA 3624) et de l'association Chroniques chartistes. Cette journée d'étude, qui s'intitulait « *La violence est ce qui ne parle pas* » : *les traces matérielles de la violence dans l'histoire*, a réuni plus d'une dizaine d'interventions autour de l'identification de sources permettant d'étudier et de mettre en lumière les enjeux historiques de la notion de violence. Les textes

présentés dans ce volume sont des retranscriptions de la plupart de ces interventions, que les auteurs ont accepté d'adapter afin de développer leurs propos.

Nous avons choisi de structurer ces Actes en trois parties principales. La première est dévolue aux sources écrites, depuis longtemps mobilisées par les historiens. Les auteurs se sont attachés à montrer comment cette forme de sources permet d'approcher la criminalité et les systèmes d'endiguement, voire de sanction de cette violence. Oriane Dechand offre ainsi une entrée en matière par le biais d'un corpus d'archives judiciaires ciblé, les *capítulos* du tribunal ecclésiastique de Lima, produits dans le cadre de procès que les populations autochtones ont pu intenter à l'égard de l'encadrement ecclésiastique catholique. Elle nous propose par l'étude fine de la transcription des témoignages des plaignants de mieux comprendre les stratégies de défenses adoptées par les populations dans ces procès et d'y apercevoir les marges de manœuvre comme les lacunes du système judiciaire des colonies espagnoles au XVII^e siècle. Ce sont aussi des conflits entre communautés juives et chrétiennes que nous propose d'étudier Marilena Polosa en concentrant sa recherche sur la région sud-arabique et axoumite au VI^e siècle de notre ère. Elle montre la complémentarité, d'une part, des sources épigraphiques et littéraires, et, d'autre part, des traces archéologiques, qui présentent parfois elles aussi leurs lacunes, pour l'enrichissement du contexte historique de cet échiquier de tensions politiques, économiques et socio-culturelles. En dernier lieu, l'article d'Arsène Donada-Vidal oriente le propos sur la nécessité du recul critique des ego-documents que sont les carnets de voyages des militaires français pendant l'expédition de Formose entre 1884 et 1885. L'auteur développe une méthodologie numérique innovante des représentations spatiale et temporelle au plus près de la vie des protagonistes de la violence coloniale.

La deuxième partie du volume est consacrée à l'iconographie de la violence. Ces types de documents sont essentiels pour les historiens et historiens de l'art afin d'appréhender la question des (im)possibilités de représenter l'acte violent et ses conséquences. Ces sources visuelles invitent également à une réflexion sur notre propre perception de la violence face à des images dont la stratégie de construction esthétique n'est jamais neutre. Si le contexte et les raisons de

production de ces sources sont très variés, elles interrogent le spécialiste sur la réception de ces œuvres en confrontant le spectateur à son propre seuil d'acceptation de la violence imagée. Léa Maronet nous propose ainsi une analyse des pierres de héros de l'Inde médiévale mettant en avant la célébration du sacrifice de soi. Elle montre qu'au-delà de la représentation héroïque des guerriers, ces objets témoignent aussi de l'organisation sociale des sociétés indiennes entre le VI^e siècle et le XIII^e siècle. Louise De Wilde-Calmettes nous offre de son côté une étude des images de presse nord-irlandaise après les incidents du Bloody Sunday. Elle se questionne non seulement sur le contexte de production des photographies pendant la manifestation, mais également sur les événements postérieurs à la parution des journaux. Elle s'interroge aussi sur la postérité de ces images et sur leur importance patrimoniale dans les commémorations de l'événement par la société irlandaise.

La troisième et dernière partie de ces Actes est dédiée à la méthodologie de lecture des sources à laquelle les historiens se doivent d'être attentifs, d'autant plus que celles qui décrivent un événement violent s'avèrent souvent partisans. Ces documents présentent la particularité de témoigner *a posteriori* de l'acte de violence : des questions de réécriture et de réappropriation des discours sur la violence se posent de ce fait au chercheur, qui non seulement ne doit pas les ignorer, mais peut en tirer une riche matière à réflexion. Dans ce cadre, l'article de Hugo Fresnel s'attarde sur la réécriture des violences vikings dans le monde anglo-normand du XII^e siècle, qui prend place dans un contexte de conflits dynastiques entre les ducs de Normandie et la famille royale de France et de légitimation de la violence par les Normands. Mais la justification des actes violents exécutés par des tiers s'applique à d'autres époques et présente des raisons variées dont il incombe à l'historien d'étudier les nuances dans le temps. Jean-Baptiste Lucq s'intéresse aussi à la justification de la violence dans les pratiques écrites des temps de conflits. En étudiant les mémoires de Blaise de Monluc, les *Commentaires*, rédigés et publiés durant les guerres de Religion de la France du XVI^e siècle, il en analyse les enjeux de plaidoyer politique et les procédés rhétoriques. Il s'attarde également sur le vocabulaire, mais aussi sur les contradictions de l'évocation de la violence, qui nous révèlent la place

de l'acte violent dans l'univers mental de Monluc et de ses pairs, et témoignent aussi, en plus de l'activité guerrière, d'une nouvelle perception de la responsabilité politique. Enfin, en conclusion de ce volume, Roberto Rossi nous offre une réflexion épistémologique sur l'écriture de la violence dans l'historiographie contemporaine au travers de l'étude des querelles entre le post-moderniste Hayden White et l'historien Carlo Ginzburg. Cet article s'intéresse notamment à la valeur de la vérité historique et morale dans un contexte d'écriture sur les violences du passé, ouvrant la réflexion historique à l'approche conceptuelle et philosophique de l'auteur.

LISA LAFONTAINE

Archiviste paléographe (prom. 2021)

PREMIÈRE PARTIE

LA VIOLENCE DANS LES TRACES ÉCRITES
ET LA MULTIPLICITÉ DES SOURCES

Les *capítulos* du tribunal ecclésiastique de Lima au xvii^e siècle : lieu d'expression de la violence, lieu d'exercice de la violence

ORION DÉCHAND ♦

I. Introduction

Lieu privilégié d'expression de la violence, les sources judiciaires sont un reflet parmi d'autres de la société coloniale de l'ancien Empire espagnol. Elles permettent d'approcher les rapports de domination et la place des populations autochtones dans ce contexte historique précis. Les abus dénoncés y sont nombreux, listés, détaillés et décortiqués par les plaignants et leurs représentants, par les témoins, les accusés et les juges. La violence y laisse des traces sous des formes variées, et s'exprime à travers tout un vocabulaire de la contrainte, du rapport de force et de la souffrance, utilisé par les différents acteurs aux intérêts divergents. Cette violence se lit aussi entre les lignes des documents, dans leurs silences et leurs manques, dans le déroulement, parfois chaotique, de la procédure judiciaire. C'est ce double aspect de la violence qui est ici étudié à travers une source particulière, celle des *capítulos* du tribunal ecclésiastique de l'archevêché de Lima où, à partir du xvi^e siècle, sont jugés les délits commis par les ecclésiastiques.

Pour le seul xvii^e siècle, le fonds compte plus de trois cents procès, de longueur et d'intérêt variables, et n'impliquant pas tous des plaignants autochtones¹. Les quatre-vingt-dix-huit documents collectés

1 Melecio Tineo Morón (éd.), *La fe y las costumbres: catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898)*, Cuzco, 1992, p. 7.

pour notre corpus se révèlent néanmoins précieux en informations sur la vie quotidienne dans les communautés autochtones, sur les rapports parfois conflictuels avec les ecclésiastiques et sur les procédures judiciaires qu'entreprennent les natifs. Malgré l'intérêt renouvelé des études américanistes pour la justice ecclésiastique et son rapport aux populations autochtones, et malgré les quelques études fondamentales que nous utilisons ici, la richesse des *capítulos* reste encore à explorer. Les *capítulos* obéissent à une procédure et une forme relativement standardisée. Ils commencent par la dénonciation sous forme de listes de griefs, souvent relayée par le *procurador*, mais parfois présentée par les plaignants autochtones eux-mêmes sans qu'un représentant légal n'apparaisse. Si le mémoire initial est reçu, un délai est alors octroyé aux plaignants afin qu'ils fassent paraître des témoins devant un juge *visitador* envoyé dans la province ou devant le tribunal de Lima. Dans la grande majorité des documents consultés, aucune sentence n'apparaît, nous privant ainsi d'informations précieuses sur la manière dont ces cas sont jugés et éventuellement punis. Outil fondamental à la défense et à l'agentivité des communautés autochtones, les *capítulos* parlent abondamment de la violence, et sa réalité autant que sa légitimité y sont débattues et jugées.

Ces sources présentent l'intérêt de donner largement la parole aux populations autochtones et, plus encore, de les donner à voir à l'historien en tant que plaignants. Souvent à l'origine des dénonciations, les populations autochtones qui s'expriment dans ces *capítulos* ont l'occasion d'y déployer tout un discours qui sert autant à dénoncer les abus subis qu'à construire leur propre image. Ces sources, plus que la plupart des sources judiciaires exploitées, offrent également d'entrevoir celles et ceux qui sont décrits comme des « Indiens du commun » (*indios del común*), masse plus ou moins bien délimitée mais souvent exclue des trajectoires habituelles des élites autochtones dans le domaine judiciaire. À travers elles, c'est la manière dont les populations autochtones parlent d'elles-mêmes qui nous intéresse, autant que ce que ces sources peuvent nous apprendre sur les violences cléricales et ceux qui les commettent.

II. Mettre en scène la violence : les argumentaires des *capítulos*

1. Pressions économiques

Les pressions économiques exercées par les curés apparaissent rapidement comme l'une des causes les plus fréquentes de procès. Le III^e Concile Provincial de Lima, en 1582, et le synode de 1585 condamnent les comportements relatifs au commerce : il est interdit aux curés de recourir à l'esclavage pour leur bénéfice économique, de posséder des biens fonciers et de faire du commerce, sous peine d'excommunication². Mais la fréquence de ces accusations dans les *capítulos* suggère que les interdictions des assemblées liméniennes n'empêchent pas ces pratiques. On peut ainsi retrouver les traces d'exactions commises par les curés sur le plan économique : travail domestique imposé, offrandes forcées, travail agricole et textile non rémunéré ou par un maigre salaire. L'objectif est d'abord pour les curés d'améliorer leur confort de vie :

Ledit père, depuis qu'il réside dans ladite paroisse, y a invité deux ou trois fois le curé d'Ambar pour le convier à manger, et a demandé aux Indiens qu'ils lui fassent des offrandes, de poules, de poulet et d'autres choses sans rien payer³.

Mais les prêtres recherchent aussi un bénéfice économique en revendant parfois à Lima les produits agricoles réquisitionnés ou achetés à moindre prix. Ces exactions ne sont pas présentées comme de simples contraventions aux décisions synodales, mais bien comme des violences entraînant une importante dégradation des conditions de vie de la population autochtones. Une plainte de 1690 affirme

2 Sebastián Terráneo, « Regimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo », dans *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*, éd. Otto Danwerth, Benedetta Albani et Thomas Duve, Francfort-sur-le-Main, 2019, vol. 12, p. 43-66.

3 « El dicho padre, del tiempo que ha estado en la dicha doctrina, dos veces o tres ha traído a ella al cura de Ambar para convidarle, y ha pedido a los indios que le pagan camarico, gallina, pollos y otras cosas sin paga alguna » (Archivo Arzobispal de Lima [ci-après AAL], *Capítulos*, 2, XI, 1611-1617, fol. 2r). Toutes les traductions sont ici de notre fait.

ainsi que « les misérables Indiens vendent jusqu'à la moindre tunique qu'ils portent sur le dos »⁴. Ces excès des curés sont dénoncés comme des éléments aggravants pesant sur l'organisation de toute la communauté et sur les réseaux d'entraide et de solidarité, notamment par le travail des femmes et des plus jeunes. Ainsi peut-on lire dans un procès de 1621 que le travail textile non rémunéré imposé par le curé aux « veuves et jeunes filles du village » a des conséquences sur « les veuves [qui] ne peuvent plus s'occuper de leurs enfants, ni les filles de leurs parents »⁵. Enfin, cette pression économique s'ajoute au poids des obligations qui pèsent sur les communautés autochtones, sous la forme du versement du tribut, que les plaignants affirment ne plus être en mesure de verser en raison des abus subis :

Et, causant le même préjudice, il emmène les Indiens dudit village travailler dans [son champ] et à cause de cela, lesdits Indiens cessent de faire leurs propres semences et cultures, ce qui fait que bien souvent ils n'ont pas de quoi payer leur tribut⁶.

L'argument est ici explicite. Les excès des curés sont décrits comme une menace pour les conditions de vie des Indiens, pour la communauté entière et pour le système colonial dans son ensemble. Pour les plaignants, les abus économiques sont d'autant plus dangereux qu'ils reposent bien souvent sur l'usage de la violence physique.

2. *Violences physiques*

La violence physique et verbale, très présente dans les *capítulos* (coups de fouet, de bâtons, gifles, insultes, humiliations, etc.), est rarement le seul chef d'accusation. Elle est plutôt une preuve du tempérament colérique et tyrannique de l'accusé et sert à renforcer la gravité et l'illégitimité des violences subies :

⁴ AAL, *Cap.*, 25, I, 1690, fol. 1r.

⁵ « Hace teñir a todas las viudas y muchachas del pueblo ovillos de algodón sin pagarles ni darles nada por ello, por lo cual las mujeres viudas no acuden a sus hijos ni las hijas a sus padres. » (AAL, *Cap.*, 3, IX, 1621, fol. 1v-2r.)

⁶ « Y con el mismo perjuicio lleva a los indios del dicho pueblo a trabajar a [su sementera] y por ello dejan de hacer sus sementeras y chácaras los dichos indios, que es causa de no tener muchas veces con qué pagar sus tributos. » (AAL, *Cap.*, 3, XIV, 1623, fol. 3v.)

Et parce qu'une Indienne dudit village de Cochamarca s'est plainte qu'il lui avait pris un cheval sans son autorisation [...], ledit curé la fit attacher sur la place publique, la déshabilla en présence de nombreux Indiens, et lui fit donner plus de cinquante coups de fouet [...], et il procède de la même manière avec les autres Indiens qui ne cèdent pas à tout ce qu'il demande⁷.

Si les peines corporelles ne sont pas prohibées⁸, le châtement exercé par les curés est censé être justifié et mesuré, le prêtre devant punir avec « l'affection d'un père » et non « la rigueur des juges »⁹. Or, les argumentaires des plaignants s'attachent à montrer que les violences subies sont à la fois illégitimes et démesurées. Loin d'être perçues comme de justes punitions à des infractions, les humiliations et violences physiques sont décrites par les plaignants comme d'autant plus graves du fait du statut du clerc. Ainsi trouve-t-on dans un procès de 1685 l'exemple d'un curé accusé d'infliger lui-même ces châtements corporels injustes :

Il le saisit par les cheveux [...] et le fit entrer dans sa maison avec ses domestiques ; il le déshabilla, l'attacha à un poteau et lui donna plus de cinquante coups de fouet ; il lui tondit les cheveux *de ses propres mains consacrées*¹⁰.

7 « Y porque una india del dicho pueblo de Cochamarca se quejó por haberle quitado sin su licencia un caballo [...], el dicho cura la hizo amarrar en el rollo público de la plaza y la desnudó en presencia de muchos indios y le hizo dar más de cincuenta azotes [...] y lo mismo usa con los demás indios que no acceden a todo lo que pide. » (AAL, *Cap.*, 2, XI, 1611, fol. 2v.)

8 La violence cléricale, loin d'être condamnée, est au contraire considérée comme l'un des moyens d'obtenir la conversion et l'évangélisation des populations natives. Les châtements physiques fonctionneraient ainsi comme une extension de la confession et de la pénitence, comme le suggère John Charles, « Testimonios de coerción en las parroquias de indios: Perú, siglo XVII », dans *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, dir. Jorge E. Trasloheros et Ana de Zaballa Beascochea, Mexico, 2010. Moins que la violence physique en elle-même, ce sont ses limites et ses fondements qui sont débattus, notamment lors du III^e Concile Provincial de Lima, qui condamne la cruauté des religieux envers les Indiens, en appelle à la mesure dans les châtements et interdit les ecclésiastiques d'appliquer eux-mêmes les châtements aux fautifs. Voir S. Terráneo, « Regimen penal... », p. 46 et suivantes.

9 S. Terráneo, « Regimen penal... », p. 47 ; Osvaldo Pardo, « How to Punish Indians: Law and Cultural Change in Early Colonial Mexico », *Comparative Studies in Society and History*, t. 48-1, 2006, p. 79-109.

10 « Le cogió de los cabellos, quebrando la vara, le hizo entrar a su casa con sus

L'exemplarité, la charité et l'affection paternelle attendues des prêtres sont ainsi remises en question par les plaignants, qui dépeignent des curés non seulement violents, mais également peu impliqués dans l'évangélisation des populations autochtones.

3. *Négligence pastorale*

La négligence pastorale, qui désigne le fait de quitter sa province sans nommer de remplaçant, mais aussi plus largement le refus d'assurer l'évangélisation des populations autochtones, est fermement condamnée par le III^e Concile de Lima¹¹. Si d'apparence le terme ne désigne pas des faits de violence, cette idée est néanmoins sous-jacente dans les argumentaires des plaignants. Les prêtres sont ainsi régulièrement accusés de ne pas administrer les sacrements. L'ampleur de ce refus est parfois soulignée par la présentation comme pièces à charge de listes de personnes mortes sans confession ou sans baptême (fig. 1 et 2). De nombreux témoignages insistent sur les drames individuels que les plaignants lient avec ces manquements, comme c'est le cas dans ce procès de 1621 :

Beaucoup d'Indiennes sont mortes sans confession, car ledit licencié a refusé d'aller les confesser [...] et en particulier ces derniers jours, une Indienne du nom d'Angelina Chacla étant très malade [...], et l'ayant appelé pour qu'il la confesse, il la fit torturer au moyen d'une corde serrée au bras [...], ce dont elle vint à mourir, sans confession, l'ayant pourtant demandé à maintes reprises¹².

criados y le despojó la ropa del cuerpo, le colgó en una viga y le dió más de cincuenta azotes y le trasquiló los cabellos con sus propias manos consagradas » (AAL, *Cap.*, 23, XIII, 1685, fol. 2v). Nous soulignons. Sur l'importance de la tonte des cheveux et son usage punitif par les ecclésiastiques, voir O. Pardo, « How to Punish Indians... ».

¹¹ Les sanctions prévues sont des peines pécuniaires et l'excommunication. S. Terráneo, « Regimen penal... », p. 48.

¹² « Se le han muerto muchas indias sin confesión, por no querer ir el dicho licenciado a confesarlas [...] y particularmente estando los días pasados una india llamada Angelina Chacla muy mala [...], habiéndole llamado para confesarla, y le hizo dar tormento en un brazo con una cuerda [...], de que vino a morir sin confesión, habiéndola pedido muchas veces. » (AAL, *Cap.*, 3, IX, 1621, fol. 2r.)



Fig. 1 | Indiens de la province de Huaylas morts sans confession, 1629 (AAL, *Capítulos*, 5, XIV, fol. 3r).

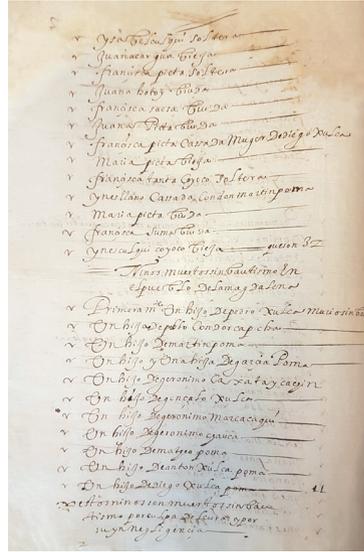


Fig. 2 | Indiennes de la province de Huaylas mortes sans confession et enfants morts sans baptême, 1629 (AAL, *Capítulos*, 5, XIV, fol. 3v).

En termes de négligence pastorale reprochée aux curés qui ne se soucient guère d'évangélisation, les argumentaires des *capítulos* dépeignent des curés ignorants à la fois des langues autochtones¹³ et des choses divines, refusant de prêcher la doctrine chrétienne à leurs fidèles. C'est sous les traits d'hommes indignes de la charge qui leur est confiée qu'ils sont majoritairement décrits. Les plaignants insistent volontiers sur le scandale et l'indignation générés par leur comportement parmi les communautés natives, comme c'est le cas pour le père Cristobal Quintero, curé de La Barranca, visé par des *capítulos* en 1623 :

Tout ledit village est scandalisé, car cela fait plus de six ans que ledit père Cristobal Quintero est son curé [...], et durant tout ce temps ils ne l'ont jamais entendu conter la vie d'un saint ni donner un bon

¹³ La question de l'ignorance linguistique des curés andins a été largement étudiée. Voir par exemple John Charles, « "More *Ladino* than Necessary": Indigenous Litigants and the Language Policy Debate in Mid-Colonial Peru », *Colonial Latin American Review*, t. 16-1, 2007, p. 23-47.

exemple des choses divines [...] pour guider les âmes sur le véritable chemin [...], au contraire il est si pris par ses champs et par ses femmes qu'il ne s'occupe de rien d'autre, d'où il résulte de grands torts aux âmes des naturels¹⁴.

Les violences sexuelles subies par les femmes autochtones, notamment dans le cadre du travail domestique imposé par les curés, contribuent à alimenter cette représentation du mauvais curé. Les dénonciations de violences sexuelles tendent en effet à insister sur le scandale généré par les abus. On accuse ainsi le père Quintero de vivre « de manière si désordonnée qu'il a persuadé de nombreuses femmes célibataires de commettre des excès avec lui », usant de violence, de « présents et menaces, et [de] paroles malhonnêtes et impropres à sa dignité ». Son concubinage avec une femme autochtone cause un « grand scandale » parmi la communauté, et son habitude de se revêtir la nuit « d'un habit d'Indien, pour aller épier ses Indiennes » est un « mauvais exemple qu'il donne aux naturels »¹⁵.

Cette vision du curé ignorant, négligent et indigne de sa charge, qui amène le désordre dans le village, est utilisée dans l'argumentaire judiciaire pour souligner en contrepoint la qualité des plaignants. Il apparaît ainsi que ces derniers souhaitent se montrer, eux et leur communauté, en adéquation avec les valeurs chrétiennes, dont ils disent attendre le prêche de la part de leur curé. Ils se disent ainsi avides d'enseignements religieux qui leur sont refusés, réclamant la doctrine et suppliant leur curé, « que par amour de Dieu il les confesse, pour remplir son obligation, comme il le doit envers des chrétiens »¹⁶. Si cette inversion de la situation renforce l'illégitimité des violences dénoncées, elle sert aussi à consolider la position des plaignants en anticipant la défense des curés accusés, qui recourent fréquemment à la justification des violences exercées par

¹⁴ « Está escandalizado el dicho pueblo de que ha más de seis años que el dicho padre Cristobal Quintero es su cura y administra los santos sacramentos como tal cura y en todo el tiempo le han oído contar la vida de un santo ni dar un buen ejemplo con las cosas de Dios [...] para encaminar las almas al camino verdadero [...], sino que es tan ocupado en sus chácaras y mujeres que no acude a otra cosa, de lo cual resulta muchos daños para las almas de los naturales. » (AAL, *Cap.*, 3, XIV, 1623, fol. 4v.)

¹⁵ AAL, *Cap.*, 3, XIV, fol. 4v.

¹⁶ AAL, *Cap.*, 3, XIV, 1623, fol. 4r.

des comportements considérés comme dignes de châtiments. En réponse, il est fréquent pour les curés de recourir à des « contredénonciations » pour se défendre des *capítulos* qui leur sont intentés, en accusant les plaignants d'idolâtrie et de sorcellerie¹⁷. Ces contredénonciations illustrent la fragilité de la position des plaignants autochtones, pour qui le recours à la justice est certes un outil d'agentivité et une défense contre les abus, mais qui n'est pas exempt des rapports de force qui structurent la société coloniale.

III. Le recours à la justice : entre stratégies et violences

1. Les contraintes de l'appareil judiciaire

Bien que les autorités coloniales se plaisent à dénoncer des populations autochtones trop promptes à recourir à la justice¹⁸, le procès n'est pas l'unique réponse face aux abus. Les argumentaires donnent de nombreux exemples d'Indiens fuyant la violence cléricale en abandonnant leur paroisse (fig. 3). La détresse de ces populations y est soulignée, autant que la menace que constituent ces abandons pour l'équilibre de la société coloniale. Ceux qui ne fuient pas attendent parfois longtemps avant de témoigner judiciairement des exactions commises par le curé, comme le suggèrent les plaignants qui s'opposent au père Quintero, affirmant que « par crainte du père ils n'ont pas osé demander auprès de Votre Grâce réparation des torts faits par ledit père »¹⁹. Le recours au tribunal ecclésiastique n'est donc pas la seule ni même nécessairement la première solution envisagée par les victimes.

Le recours à la justice est en effet un processus coûteux, même pour des plaignants autochtones en théorie exonérés des frais des

¹⁷ J. Charles, « Testimonios de coerción... », p. 121.

¹⁸ Renzo Honores Gonzales, « Colonial Legal Polyphony and Legal Arguments, 1550-1640 », International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1825, université Harvard, *working paper*, n° 10-11, 2010.

¹⁹ AAL, *Cap.*, 3, XIV, 1623, fol. 4r.

Je dis que mes parties sont retenues dans cette ville car lesdits *capítulos* n'ont pas été confiés à quelqu'un qui les vérifiât, et afin qu'ils cessent de *dépenser dans cette ville ce qu'ils ne possèdent pas*, en cette période de si fortes chaleurs comme il y en a en ce moment, mettant leur vie en péril [...]»²⁴.

La lenteur des procédures implique en effet des séjours parfois prolongés à Lima, coûteux pour les plaignants autochtones. À cela s'ajoute la distance qui sépare ces derniers de la capitale et les difficultés qui s'ensuivent en termes de représentation légale et de déroulé du procès. Dans un procès de 1639, le curé de Canta, nommé juge *visitador* pour la cause contre le curé du village de Carhua, situé à six kilomètres, exige que les témoins se rendent eux-mêmes à Canta, car « le chemin est devenu impraticable en raison des fortes pluies, et il n'a pas pu se rendre audit village de Carhua, sinon à pied et au grand péril de sa vie »²⁵. Le problème des grandes distances entraîne la mise en place de réseaux de déplacements propres aux procédures judiciaires : les plaignants font parfois porter leurs demandes par d'autres autochtones qui se rendent à la capitale. Ainsi, en 1704, don Antonio de Solis, cacique de San Pedro de Corongo, situé à plus de quatre cents kilomètres de Lima, remet son mémoire au capitaine don Juan Tucsi Rupai, « pour qu'il puisse comparaître devant les deux tribunaux [...] car nous ne pouvons comparaître, à cause de la longueur du chemin »²⁶. Les représentants légaux eux-mêmes, nommés pour servir les intérêts des plaignants, ne sont pas toujours accessibles. Dans un procès de 1639, les plaignants demandent à signer les pétitions en leur nom propre, sans intervention du protecteur nommé pour leur défense, « car celui-ci est à environ vingt lieues²⁷ de ce village de Huaycabamba » et semble ignorer leurs requêtes²⁸.

²⁴ « Digo que mis partes están detenidos en esta ciudad por no remitirse los dichos capítulos a persona que los averigue y para que ellos no esten gastando lo que no tienen en esta ciudad en tiempo de tantos calores como ahora hacen, que corren riesgo de la vida, a V.M. pido y suplico mande cometer los dichos capítulos para la averiguación de ellos al visitador que llegare a la dicha provincia » (AAL, *Cap.*, 2, XIII, 1611, fol. 4r). Nous soulignons.

²⁵ AAL, *Cap.*, 10, IV, 1639, fol. 15v.

²⁶ AAL, *Cap.*, 26, VIII, fol. 16r.

²⁷ Cent dix kilomètres environ.

²⁸ AAL, *Cap.*, 10, XII, 1639, fol. 19v.

Ces éléments de géographie et la difficulté de la communication ont des conséquences sur tous les acteurs de la pyramide judiciaire et complexifient l'accès à la justice, d'autant plus pour les populations autochtones, dont la parole doit être portée par un représentant légal. Cette limite s'accroît encore quand les procès durent plusieurs mois, voire des années, parfois du fait des curés mis en cause, qui ne manquent pas de ressources pour rallonger les procédures.

2. *Le lieu d'un rapport de forces*

Dans le champ judiciaire se reproduisent les rapports de force de la société coloniale. Les décisions de justice ne peuvent être réduites à une application de la loi, tant elles sont le résultat d'une tension entre loi écrite et pratiques réelles, et de l'intervention des parties²⁹. Aussi faut-il s'intéresser aux stratégies de défense des curés accusés pour voir comment la loi peut être utilisée ou contournée par ceux qui sont décrits par les plaignants autochtones comme des « hommes puissants » (*hombres poderosos*). La principale stratégie de défense des prêtres repose souvent sur le fait de dénier aux plaignants autochtones la capacité de se présenter en justice, de parler en leur nom et de défendre leurs intérêts propres. Pour ce faire, ils décrivent volontiers les plaignants autochtones comme influencés par des menaces ou des cadeaux faits par d'autres Espagnols. L'argument vise à réduire le procès à une lutte de pouvoirs entre Espagnols, dans laquelle les populations autochtones sont finalement décrites comme un outil intermédiaire :

La source desdits *capitulos* vient de Juan de Orortegui, maître d'atelier, et Diego de las Casas, *diezmero*, en raison de l'inimitié et de la mauvaise volonté qu'il lui voue [...], et les susnommés en tant que personnes puissantes et respectées par les Indiens, car ils travaillent dans leurs ateliers, les incitèrent, pressèrent et obligèrent, par des prières et des menaces, à déposer lesdits *capitulos*³⁰.

²⁹ Voir par exemple Brian Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, 2011.

³⁰ « El origen de poner los dichos capitulos al dicho doctor fueron Juan de Orortegui, obrajero, y Diego de las Casas, diezmero, por la enemiga y mala voluntad que le tiene, diciendo publicamente que ha de destruir al dicho doctor y los susodichos como personas poderosas y a quien tienen respecto los indios,

Ce rapport de force s'exprime aussi par des menaces envers les plaignants, les témoins et leurs proches. Il est assez rare que ces menaces et pressions fassent l'objet d'une dénonciation, mais il est également possible que celles-ci surviennent dans un champ infra-judiciaire auquel il est plus difficile pour l'historien d'avoir accès. Un ensemble de mesures préventives existe cependant concernant ce point : il est attendu que les curés accusés quittent leur paroisse le temps que dure l'appel à témoins. Mais les réclamations faites à ce sujet par le *procurador* Francisco del Saz Carrasco dans le procès contre le curé de Huacaybamba en 1639 montrent que la règle n'est pas systématiquement appliquée³¹. Plus encore, cette norme est en elle-même insuffisante, ces pressions s'exerçant aisément par l'intermédiaire de l'entourage de l'accusé. Le *procurador* rappelle ainsi, dans ce même procès, « que dans ladite paroisse vit Pedro Sánchez, père dudit docteur, et Juan de Herrera, mulâtre, qui empêchent les Indiens de déclarer et de demander contre ledit docteur, et par peur ils ne le font pas »³².

D'autres procès mettent en évidence qu'il est facile pour les curés accusés d'avoir connaissance de l'identité des plaignants et des témoins, ce qui entraîne des actes de vengeance des accusés sur les plaignants et leurs proches et, parfois, de nouveaux procès en cascade. Pour se venger des procès qui lui ont été opposés en 1629, le père Luis de Aguilar, alors curé de San Pablo de Chilca, refuse de confesser la femme du plaignant, obligeant celui-ci à emmener sa femme malade à Lima, où elle meurt avant de pouvoir recevoir la confession³³. En 1682, Lorenzo Caballero, *principal* de Colan, craint

por razón de trabajar en sus obrages, los indujo, apremió y obligó con ruegos y amenazas a que viniesen a poner los dichos capítulos. » (AAL, *Cap.*, 10, XII, 1623, fol. 15v.)

³¹ Le père Almaras est en effet sommé une première fois de s'éloigner d'au moins douze lieues (environ soixante-six kilomètres) de sa doctrine afin de laisser les témoins s'exprimer devant le juge en juillet 1639, ce qui semble rester sans effet, car un rappel lui est fait en août, puis à nouveau en septembre.

³² « Otrósí digo que en la dicha provincia asiste Pedro Sánchez, padre del dicho doctor, y Juan de Herrera, mulato, que impiden a los indios el declarar y pedir contra el dicho doctor, y ellos de miedo no lo hacen. » (AAL, *Cap.*, 10, XII, 1639, fol. 21v.)

³³ AAL, *Cap.*, 5, VIII, 1629, fol. 2r-2v.

que le curé don Francisco de Otiniano y Loyola, décrit comme un individu « vindicatif et d'un tempérament âpre », ne s'en prenne, « par haine et pour se venger que le plaignant soit dans cette ville pour suivre ladite cause », aux autres Indiens, notamment à son épouse, dont il présente la lettre :

Je ne peux m'empêcher de te conter, frère de mon âme, les ennuis et mauvais traitements que le curé m'a infligés [...]. Mon frère, c'est par vengeance qu'il agit contre moi, et aujourd'hui il est notoirement plus arrogant qu'avant, car il a appris que le procès était en sa faveur, et pour cette raison il procède contre tous aux plus grandes représailles³⁴.

Si les procès peuvent ainsi être à l'origine de nouveaux faits de violence et de nouveaux abus, c'est aussi que les procédures de sanction des religieux dénoncés par des plaignants autochtones apparaissent lentes, voire peu concrétisées, donnant le sentiment d'une relative impunité des accusés.

3. *Des abus peu sanctionnés*

Bien que les fonds du *Capítulos* des Archives de l'archevêché de Lima ne délivrent que rarement des informations concernant les sentences des procès, plusieurs éléments permettent d'en appréhender l'issue. Leur durée et les demandes répétées, parfois à plusieurs années d'intervalle, montrent la difficulté qu'ont les plaignants à obtenir la résolution du conflit par le biais de l'institution judiciaire. En 1611, le cacique de Cochamarca don Lorenzo Tomás Quispe dépose un mémoire et des *capítulos* contre le curé par intérim Gonzalo Guerrero de Luna. En 1617, il dépose une nouvelle plainte, rappelant que les premiers *capítulos* n'ont pu aboutir faute de témoins. Il est également probable qu'un grand nombre de procès soient réglés en dehors du cadre judiciaire, la dénonciation servant dès lors de moyen

³⁴ « No puedo dejarte de contar, hermano mío de mi alma, las molestias y malos tratamientos que el cura ha usado conmigo [...]. Mi hermano mío, es venganza que hace conmigo, conocidamente que hoy al presente está más soberbio que de antes, porque ha sabido que el pleito está en su favor, por esta razón está haciendo los mayores venganzas con todos [...]. » (AAL, *Cap.*, 23, VI, fol. 2r.)

de pression pour la communauté autochtone plus que d'outil de résolution du conflit.

Malgré tout, il semble que les procès aboutissent rarement à une condamnation. Raúl Jimmy Martínez Céspedes se penche par exemple sur la trajectoire du curé Luis de Mora y Aguilar, d'abord accusé de profiter illicitement du travail autochtone dans la doctrine de Santiago de Carampona en 1611. Il est mis en cause dans un nouveau procès en 1617, pour des motifs similaires ainsi que pour concubinage, mais cette fois dans la paroisse de Pariamarca. À nouveau, un procès lui est intenté en 1632 par la mère autochtone de sa fille naturelle, qui l'accuse de ne pas lui donner l'argent nécessaire à l'alimentation de l'enfant. Enfin, entre 1637 et 1642, Luis de Mora y Aguilar est accusé de profiter de la main-d'œuvre autochtone dans la paroisse de Chilca, où il réside alors³⁵. Ainsi, malgré des changements réguliers de doctrine, Luis de Mora y Aguilar ne semble pas mis à pied par une action juridique qui arriverait à achèvement. Cette apparente absence de concrétisation des plaintes en termes de sentences judiciaires entre clairement en contradiction avec la volonté affirmée dans les synodes et conciles de punir sévèrement les excès et abus commis par les curés. Il pourrait en ce sens s'agir d'une incapacité à appliquer les peines décidées par le tribunal et à faire régner partout les normes dictées par les assemblées conciliaires. Ainsi, en 1700, le cacique de Piscobamba, don Juan Mauricio de Luna, rédige la plainte suivante :

Et bien que plusieurs provisions aient été envoyées pour que ledit curé ne prenne pas de droits excessifs, elles n'ont eu aucun effet, les unes parce que les personnes à qui l'exécution en a été remise n'ont pas osé les imposer audit curé, et les autres, bien qu'on lui ait fait savoir, parce qu'il n'a pas voulu s'y plier et les mettre en place, car il est d'un tempérament âpre et terrible, avec quoi périt la justice du plaignant et des autres Indiens contre qui il s'irrite et se fâche, car ils ont eu recours au gouvernement supérieur³⁶.

35 Raúl Jimmy Martínez Céspedes, *Elite nativa y doctrineros: cultura legal y negociación política en las doctrinas de Huarochiri durante el siglo XVII*, thèse en histoire sous la direction de José Javier Vega Loyola, université nationale Federico Villareal, Lima, 2019.

36 « Y aunque se han despachado diferentes provisiones para dicho cura no llevase derechos excesivos no han tenido efecto las unas porque las personas a quienes han ido cometidas la ejecución no se han atrevido a intimárselas a dicho

Un procès présenté devant le tribunal ecclésiastique de Trujillo en 1623, et dont les plaignants font appel devant le tribunal de Lima, montre la fragilité du recours à la justice pour les plaignants autochtones. Sur les trente-huit chefs d'accusation contre le curé Juan Berru de Vargas, les dix dénonciations de négligence pastorale, travail forcé et violences sexuelles pour lesquelles il est reconnu coupable lui valent un sermon, une amende de cent pesos et une suspension temporaire de son bénéfice. Quant aux vingt-huit autres incriminations pour lesquelles il est jugé innocent, ce sont les plaignants qui sont condamnés pour dénonciation calomnieuse, et sentenciés à recevoir « chacun cent coups de fouet, et qu'ils soient tondus publiquement [...], et que durant une année ils soient employés à la construction de notre sainte église cathédrale »³⁷. Pour John Charles, ce qui apparaît au travers des sources comme de la bienveillance, voire de l'indulgence, envers les curés inculpés pourrait être lié à la volonté des autorités ecclésiastiques de lutter contre un phénomène qu'ils dénoncent comme grandissant : celui d'une prolifération de procès intentés par les autochtones contre leurs curés, notamment durant le gouvernement de l'archevêque Pedro de Villagomez (1642-1671)³⁸, qui correspond dans les faits à une baisse du nombre de procès recensés. L'argument de l'augmentation du nombre de procès est récurrent sous la plume des autorités coloniales, civiles comme ecclésiastiques, dès la fin du xvi^e siècle, sans que le nombre de *capítulos* connaisse, d'après les chiffres que l'on peut tirer des sources, d'augmentation majeure à partir des années 1620, ni sans que ceux-ci dépassent jamais la barre des quarante procès en dix ans. Toujours est-il que le recours à la justice ne garantit pas nécessairement aux populations autochtones la réparation, ni même l'arrêt des abus subis de la part des ecclésiastiques, comme toute démarche juridique.

cura, y las otras aunque se le han hecho saber no ha querido obedecerlas ni darles cumplimiento por ser de terrible y áspera condición, con que perece la justicia del suplicante y demás indios contra quienes se enoja y encoleriza por haber ocurrido al superior gobierno. » (AAL, *Cap.*, 26, VIII, 1700, fol. 7r-7v.)

³⁷ AAL, *Apelaciones de Trujillo*, I, 16, 1623, fol. 2v.

³⁸ J. Charles, « Testimonios de coerción... », p. 123.

IV. Conclusion

Source aussi foisonnante que fascinante, les *capítulos* nous offrent ainsi une vision parmi d'autres sur la violence cléricale, ainsi que les différentes formes qu'elle revêt. L'étude de leur argumentaire permet d'appréhender la manière dont cette violence est dite et représentée par les plaignants et leur défenseur. Dans la dénonciation des abus subis, c'est un portrait d'elles-mêmes que donnent à voir les populations autochtones, dans le contexte spécifique de la lutte légale. Il est essentiel de replacer ce discours dans un ensemble de stratégies dont l'origine est à attribuer aux populations autochtones, mais aussi à leurs représentants légaux. Le déroulé des procès, bien que souvent fragmentaire, permet de penser la violence de l'appareil judiciaire, dans ses failles autant que dans son fonctionnement. De même que le statut de personnes misérables qui leur est accordé a pour fonction de protéger les autochtones tout en les maintenant dans cette situation d'infériorité³⁹, la justice ecclésiastique cherche à limiter les violences des curés sans toutefois avoir semble-t-il la capacité (la volonté ?) de leur opposer de réelles sanctions. Elle reste néanmoins pour les populations autochtones un outil de défense de leurs intérêts et de protection contre les curés violents, outil dont elles se saisissent largement tout au long du XVII^e siècle.

ORION DÉCHAND

Doctorant en histoire moderne au sein du laboratoire FRAMESPA
à l'Université Toulouse Jean-Jaurès

³⁹ Francisco Cuenca Boy, « Utilización pragmática del Derecho Romano en dos memoriales indianos del siglo XVII sobre el Protector de Indios », *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, t. 20, 1998, p. 111.

Conflit des communautés : la violence religieuse au VI^e siècle de notre ère

Témoignages épigraphiques et littéraires de la région sud-arabique et axoumite

MARILENA POLOSA ♦

I. Introduction

Cet article porte sur le conflit politico-religieux entre les communautés juives et chrétiennes qui a touché les régions du sud de la mer Rouge au VI^e siècle de notre ère.

En ce qui concerne la méthodologie choisie pour aborder ce sujet, il a été décidé de se concentrer sur les sources écrites, tant directes¹ qu'indirectes², afin d'atteindre quatre objectifs principaux.

Tout d'abord présenter les manifestations de la violence, ses protagonistes et leurs motivations, en reconstruisant son histoire à travers quelques sources écrites pour nous aider à surmonter le manque de données archéologiques. Ensuite présenter le contexte historique, socio-économique et culturel dans lequel la violence a eu lieu, reconstruire les relations entre les différentes communautés civiles et religieuses, et enfin mettre en évidence la terminologie utilisée pour faire référence à la violence elle-même.

1 Le terme « sources directes » désigne l'ensemble des traces matérielles (inscriptions, graffitis et reliefs rocheux) laissées par les protagonistes de ces textes. Parmi ces derniers, il a été décidé de présenter les suivants : Ry 508, Ja 1028, Ry 507, CIH 621, RIÉth 195 et RIÉth 263.

2 Ce terme est utilisé pour présenter toutes les sources relatives au monde « extérieur » contemporain des événements décrits, qui non seulement fournissent une image historique plus complète mais surtout nous permettent d'observer le point de vue extérieur et la relation entre les régions analysées et le reste de l'*Orbis*.

II. Brève présentation historique

La zone du sud de la mer Rouge, correspondant approximativement aux régions actuelles du Yémen et de la Corne de l'Afrique, bien qu'apparemment excentrée par rapport au monde méditerranéen et aux sièges centraux de l'Empire romain, a toujours joué un rôle stratégique dans l'échiquier politique, économique et socio-culturel, tant dans le monde antique que dans le monde moderne et contemporain (fig. 1).

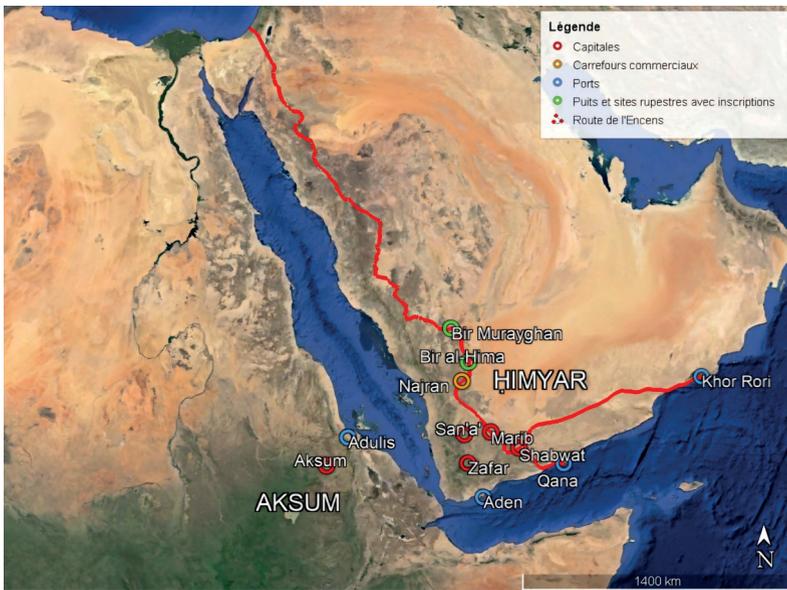


Fig. 1 | Carte de la région sud de la mer Rouge avec les principaux sites du royaume d'Aksum et du royaume de Himyar.

Ces régions partagent en outre un lien historique extrêmement profond, caractérisé par une succession de « connexions politico-culturelles », attestées tant par l'affirmation du pouvoir de l'un ou l'autre royaume que par des échanges culturels, idéologiques et religieux³.

³ On pense, par exemple, à l'écriture axoumite dérivée de l'écriture sud-arabique importée par les Sabéens aux VIII^e-VII^e siècles avant notre ère, période de fondation ou de développement des sites urbains avec la construction de bâtiments

Sur le plan historique, l'événement qui a radicalement changé la situation politique, socio-économique et culturelle de ces régions est l'abandon du polythéisme au profit du monothéisme, qui connaîtra cependant des développements complètement différents. En effet, si dans le monde axoumite, on assiste vers 345 à la conversion de la famille royale au christianisme⁴, la situation est beaucoup plus complexe et moins linéaire dans la région sud-arabique. D'une part, à partir de la fin du IV^e siècle, les temples païens sont abandonnés et ne sont plus utilisés⁵, et d'autre part les divinités polythéistes ne sont plus mentionnées dans les inscriptions royales et sont remplacées par une divinité unique, alternativement appelée 'Ilān ou Raḥman/Raḥmanān et identifiée par diverses épithètes, comme « Seigneur du ciel », « Seigneur qui est au ciel »⁶, « Seigneur du ciel et de la terre ». Les sources écrites nous parlent de la présence des juifs et des chrétiens⁷, en revanche, nous sommes face à une religion

monumentaux, notamment le temple dédié au dieu Almaqah sur le site de Yeha. Pour plus de détails sur ce sujet, voir Christian J. Robin et Alessandro de Maigret, « Le Grand Temple de Yéha (Tigray, Éthiopie), après la première campagne de fouilles de la Mission française (1998) », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. 142-3, Paris, 1998, p. 778 ; Gianfrancesco Lusini, « Dinamiche identitarie nell'Etiopia antica e medievale », dans *Materiality and Identity. Selected Papers from the Proceedings of the ATrA Conferences of Naples and Turin 2015*, éd. Ilaria Micheli, Trieste, 2016, p. 158 (RIÉth 5, 8 et 10).

- 4 La conversion au christianisme du monde axoumite est attestée par les inscriptions du roi 'Ezāna, dans lesquelles la principale divinité locale Mahrem, identifiable au dieu romain Mars, est remplacée par la triade divine chrétienne (Père, Fils et Saint-Esprit), et par des sources historico-littéraires, notamment l'*Historia ecclesiastica de Rufinus de Concordia*. Voir Rufin d'Aquilée, *Historia ecclesiastica*, I, 9 (PL XXI, 478-480).
- 5 Iwona Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste : l'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*, Paris, 2009, p. 12.
- 6 L'expression ḡ-b-s¹myn, traduisible par « (celui) qui est dans le ciel/les cieux », se trouve dans Ir 71 associée au terme 'Ilān et dans ATM 425 ; CIH 542/RES 2730B et Ja 857 associée au terme Raḥmanān.
- 7 Voir, en particulier, la mission évangélique, voulue par Constance II et confiée à Théophile l'Indien, attestée par un épitomé de Photius sur l'*Historia ecclesiastica* de Philostorge (voir *Philostorgio*, III.4).

monothéiste « neutre »⁸, proche du judaïsme alors que le christianisme ne se répand de manière plus évidente qu'à partir du VI^e siècle⁹.

Au V^e siècle, les deux principaux souverains étaient : Abīkarīb As'ad, le grand conquérant qui, selon les sources¹⁰, a mené, avec son fils Ḥasāsān Yuha'min, une expédition contre le territoire de Ma'add^{ummi} dans l'Arabie centrale, et Shuraḥbi'il Yakkuf sous le règne duquel, comme le montrent les sources épigraphiques¹² et hagiographiques¹³, une importante communauté chrétienne s'est installée dans la ville de Najrān. La présence chrétienne semble être fortement liée à l'influence éthiopienne, comme le démontrent, une fois de plus, les preuves épigraphiques¹⁴ et littéraires¹⁵.

Le VI^e siècle représente certainement une période caractérisée par de grands changements socio-politiques et religieux, parmi lesquels tout d'abord la montée au pouvoir de Yūsuf As'ār Yath'ar¹⁶, le roi de Ḥimyar qui affirme le judaïsme comme religion officielle et persécute

8 Par « ambiguïté religieuse », on entend la présence d'invocations neutres qui, en l'absence d'autres éléments, ne nous permettent pas de définir la religion du souverain (I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 242-244).

9 Au VI^e siècle le royaume de Ḥimyar, dans le sud de l'Arabie, devient un État dépendant du royaume d'Axoum et où le christianisme devient la religion officielle (I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 115).

10 Voir l'inscription Ry 509 (*ibid.*, p. 53).

11 Confédération tribale de l'Arabie centrale (*ibid.*, p. 53-54).

12 Voir les inscriptions de al-Himā et du Jabal Idhrā dans Christian J. Robin, 'Alī Ibrāhīm Al-Ghabbān et Sa'īd Fāyiz Al-Sa'īd, « Inscriptions antiques de la région de Najrān (Arabie séoudite méridionale) : nouveaux jalons pour l'histoire de l'écriture, de la langue et du calendrier arabes », dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. 158-3, 2014, p. 1033-1128.

13 Voir « Le martyr d'Azqir » (Alessandro Bausi, « Il Gadla 'Azqir », dans *Adamantius*, t. 23, 2017, p. 341-380).

14 Voir l'inscription Gar AY 9d (« Construction d'une maison à Ḥafar, sous le règne de Marthad'ilān Yanūf, par l'ambassadeur abyssin Shada' et ses fils Wadafah et Aṣbaḥah », dans I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 75, n. 231).

15 Voir les lettres de Siméon de Beth-Arsham : « Lettre de Siméon de Bēth Arshām » (Guidi, 1881, p. 482 et 488) et « Nouvelle Lettre de Siméon de Bēth Arshām » (Shahīd, 1971, VIII B, p. 60) dans I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 76.

16 Souverain ḥimyarite de 523 à 528.

des chrétiens, ce qui a comme conséquence directe l'intervention axoumite en Arabie du Sud¹⁷.

Les principaux protagonistes de cet affrontement sont Yūsuf As'ār Yath'ar, connu des sources arabo-islamiques sous le nom de Dhū Nūwas¹⁸, le souverain connu comme persécuteur des communautés chrétiennes de Zafār et de Najrān, et Kaleb, le souverain axoumite qui, entre 528 et 529, décide d'envoyer sa propre armée pour détrôner Yūsuf As'ār Yath'ar et rétablir la paix dans le royaume ḥimyarite voisin, vengeant également des communautés chrétiennes¹⁹. Le royaume axoumite étend ainsi sa domination sur les régions sud-arabiques et impose, sous un prétexte religieux, le trône de Ḥimyar Sumyafa' Ashwa'²⁰, dont l'autorité est bientôt remise en cause par le coup d'État du chef de l'armée Abrāha²¹, qui se proclame roi, entrant en conflit avec l'autorité centrale axoumite et ne la reconnaissant pas, du moins dans un premier temps²².

III. Sources épigraphiques

Les sources épigraphiques que nous avons décidés de présenter dans cet article sont principalement des inscriptions rupestres de célébration, gravées par les protagonistes directs, les souverains, leurs généraux et leurs alliés, et liées à la commémoration d'événements guerriers, souvent délibérément exagérés pour renforcer l'image de leur pouvoir.

Ces textes sont souvent associés à la mention de l'entité divine, à un lien entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel qui a toujours été un élément central dans le monde antique. En effet, la référence à la divinité représente un moment important, voire indispensable, de légitimation de soi et de son autorité, puisque la faveur accordée par le dieu est directement proportionnelle au succès

¹⁷ I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 102-146.

¹⁸ *Ibid.*, p. 19-23, 41 et 82-102.

¹⁹ *Ibid.*, p. 102-109.

²⁰ *Ibid.*, p. 111-113.

²¹ Souverain axoumite du royaume Ḥimyarite de 547 à 558.

²² I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 116-118.

obtenu dans la bataille et à la défaite de ses ennemis. En outre, le fait de souligner qu'une certaine action a été accomplie au nom du dieu, avec son aide et son soutien, ainsi que le choix de placer son inscription²³ sous la protection du dieu, servent souvent à l'auteur à justifier son agressivité et, par conséquent, la nature de sa violence.

Les inscriptions de Yūsuf As'ār Yath'ar sont particulièrement intéressantes car elles représentent la première preuve réelle de la conversion d'un souverain himyarite au judaïsme. Ces textes appartiennent à un cycle d'inscriptions écrites sur les éperons rocheux de Bi'r Ḥimā et des régions voisines et commémorent les expéditions militaires du souverain himyarite Yūsuf As'ār Yath'ar et des princes (*qayl*) de ses tribus alliées²⁴.

Parmi ces inscriptions, on peut citer Ry 508, Ja 1028 et Ry 507.

L'inscription Ry 508 provient de Kawkab, à cent dix kilomètres nord/nord-est de Najrān et trente kilomètres nord-est de Bi'r Ḥimā²⁵ (fig. 2)²⁶. Le texte commémore l'expédition du prince Sharaḥi'īl Yaqbul, allié de Yūsuf As'ār Yath'ar contre les Abyssins de Zafār, où l'église et la ville de Najrān furent également brûlées. Comme il est typique des inscriptions militaires de célébration, les morts (13 000), les prisonniers (9 500) et le butin obtenu (280 000 chameaux, vaches et petits animaux) sont énumérés. La dernière partie comporte une formule imprécatoire contre ceux qui tenteraient d'endommager l'inscription et une prière au Dieu pour qu'il répande sa miséricorde dans le monde entier. La date correspond à juin 523 de notre ère, le mois de dhū-qiyāzān de l'année 633 du calendrier himyarite²⁷.

²³ Il est intéressant de noter que les inscriptions ne sont rien d'autre qu'un témoignage de soi et de ses actes, et donc un désir, sous-jacent, de « s'immortaliser ».

²⁴ Christian J. Robin, « Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes) », dans *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*, t. 32, 2008a, p. 1-124.

²⁵ C. J. Robin, « Joseph... », p. 82-85.

²⁶ DASI/ Corpus of South Arabian Inscriptions (en ligne : http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjld=1&corId=0&colld=0&navId=648316100&reclId=2449).

²⁷ Pour le calendrier Ḥimyarite, voir I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 273.

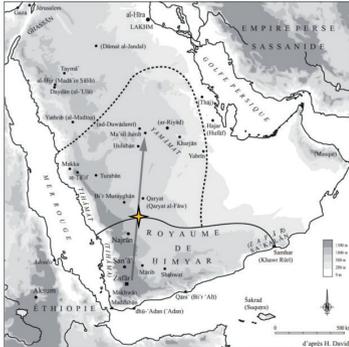
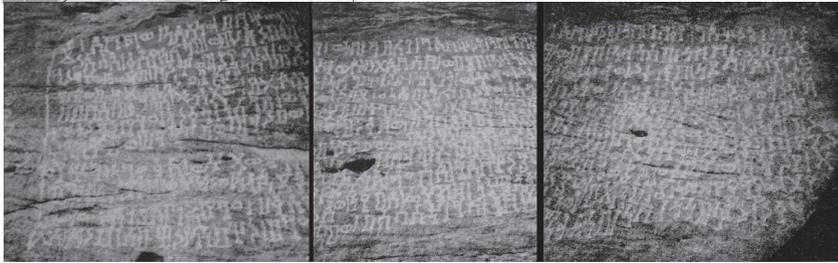


Fig. 2 | Carte de la région arabe (Iwona Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste : l'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*, Paris, 2009, p. 54). Mise en évidence de l'emplacement de l'inscription Ry 508²⁸ (Ryckmans Gonzague, 1953, 297-317, pl. IV).



L'inscription Ja 1028 provient du site de Bi'r Himā, situé à environ quatre-vingt-cinq kilomètres nord-est de Najrān²⁹ (fig. 3). Elle appartient au cycle des inscriptions gravées sur les parois rocheuses et se rapportant aux campagnes du souverain Yūsuf As'ār Yath'ar contre les envahisseurs abyssins et la communauté chrétienne de Najrān. L'inscription commémore l'expédition du souverain himyarite contre la capitale Zafār où une église fut brûlée et les Abyssins massacrés, contre la ville de Najrān, bastion du pouvoir abyssin et de la communauté chrétienne, et le renforcement de la garde dans la zone côtière. Il fait également écho au texte de l'inscription Ry 508. La mention des princes/chefs des tribus locales alliés au souverain est intéressante. Comme dans l'inscription précédente, les morts (12 000), les prisonniers (11 000) et le butin obtenu (290 000 chameaux, vaches et petits animaux) sont énumérés. La dernière partie de l'inscription est caractérisée par des formules imprécatoires destinées à décourager les personnes mal intentionnées d'endommager cette inscription.

²⁸ DASI/ Corpus of South Arabian Inscriptions, en ligne : http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjld=1&corld=0&colld=0&navld=240848032&reclid=2449.

²⁹ C. J. Robin, « Joseph... », p. 87.



Fig. 3 | Carte de la région arabe (Iwona Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste : l'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*, Paris, 2009, p. 54). Mise en évidence de l'emplacement de l'inscription Ja 1028³⁰.



Le texte mentionne le Dieu unique en utilisant une fois le nom Raḥmanān³¹ et une autre Ilhān³². Dans les dernières lignes, on trouve la datation au mois dhū-madhraʿān de 633 du calendrier ḥimyarite correspondant à juillet 523³³.

³⁰ DASI/ Corpus of South Arabian Inscriptions (http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epigraphic_id=1&corId=0&colId=0&navId=899460433&recId=2416).

³¹ Raḥmanān est dérivé de la racine sémitique RHM « être miséricordieux », à laquelle est ajouté le suffixe de l'article déterminatif -ān, utilisé comme nom propre du Dieu avec la signification de « Le Miséricordieux » (Iwona Gajda, « Quel monothéisme en Arabie du Sud ancienne ? », dans *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles regards croisés sur les sources*, éd. Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chattonnet et Christian J. Robin, Paris, 2010, p. 108).

³² Ilhān est un terme qui signifie « le Dieu » et qui dérive de la racine ʿLH commune aux langues sémitiques (I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 224-225).

³³ Pour le calendrier ḥimyarite, voir I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 273.

Enfin, l'inscription Ry 507, provenant toujours du site de Bir al-Himā, reprend le texte des inscriptions précédentes (Ry 508 et Ja 1028), dans lesquelles sont mentionnées les expéditions du roi Yūsuf As'ār Yath'ar et de ses alliés contre Zafār et Najrān et les populations chrétiennes alliées aux Abyssins³⁴. Comme dans l'inscription précédente, les morts (14 000), les prisonniers (11 000) et le butin obtenu (290 000 chameaux, bœufs et chèvres) sont énumérés. Ici encore, nous avons une formule imprécatoire pour ceux qui tenteraient d'endommager l'inscription, qui est placée sous la protection de Dieu, créateur du ciel et de la terre. Il est intéressant de noter que Raḥmanān n'est pas explicitement mentionné dans ce texte. L'inscription est datée du mois dhū-madhra'ān de 633 du calendrier himyarite, correspondant à juillet 523 de notre ère.

Outre les textes qui nous renseignent sur les expéditions contre les communautés chrétiennes, les inscriptions de la « faction adverse » sont également intéressantes, car elles nous permettent de connaître le point de vue de cette dernière. Parmi ces textes, les inscriptions de la zone sud-arabique écrites en guèze par les souverains axoumites sont particulièrement remarquables, bien que malheureusement très lacunaires et difficiles à lire et à interpréter.

L'inscription RIÉth 195, provenant de Mārib, est probablement datée de l'arrivée de l'armée axoumite et de l'établissement du christianisme comme religion principale de la zone sud-arabique (fig. 4)³⁵. Le texte, en utilisant l'écriture syllabaire éthiopienne, est malheureusement très incomplet, bien que certaines expressions liées au christianisme soient reconnaissables, comme « Victorieux » et « Christ », ce qui, comme dans l'inscription RIÉth 263³⁶, semble faire précisément référence à la défaite de Yūsuf As'ār Yath'ar et à l'établissement du christianisme comme religion principale. Très intéressantes sont les nombreuses références au texte sacré, avec des renvois à des versets

34 DASI/ Corpus of South Arabian Inscriptions (http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjld=1&corld=0&collid=0&navid=648316100&reclid=2448).

35 Étienne Bernard, Abraham J. Drewes et Roger Schneider, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, t. 1-3, Paris, 1991 (Académie des inscriptions et belles-lettres), pl. 144.

36 Walter W. Müller, « Äthiopische Inschriftenfragmente aus der himjarischen Hauptstadt Zafār », dans *Aethiopia: International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies*, t. 15, 2012, p. 15-16.

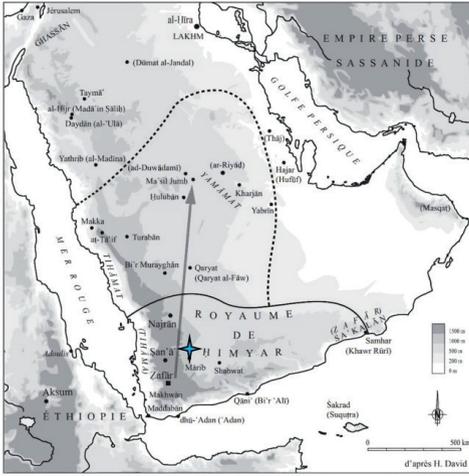


Fig. 4 | À gauche : carte de la région arabe (Iwona Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste : l'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du ^{iv} siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*, Paris, 2009, p. 54). À droite : mise en évidence de l'emplacement de l'inscription RIÉth 195 (Étienne Bernard, Abraham J. Drewes et Roger Schneider, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, t. 1-3, Paris, 1991, pl. 144).



Fig. 5 | À gauche : carte de la région arabe (Iwona Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste : l'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du ^{iv} siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*, Paris, 2009, p. 54). À droite : mise en évidence de l'emplacement de l'inscription RIÉth 263 (Étienne Bernard, Abraham J. Drewes et Roger Schneider, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, t. 1-3, Paris, 1991, pl. 175).

de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, comme RIÉth 195 II/20-21 (Mt 6, 33), RIÉth 195 II/21-23 (Ps 65, 16), RIÉth 195 II/23-26 (Is 22, 22-3), RIÉth 195 II/26-28 (Ps 19, 8-9)³⁷.

Un autre témoignage important est la déjà mentionnée inscription RIÉth 263 provenant de Zafār et caractérisée par l'utilisation de l'écriture syllabaire éthiopienne qui, en l'absence d'autres repères chronologiques, permet de donner une datation relative, liée à la conquête axoumite de la zone sud-arabique et à l'arrivée du christianisme (fig. 5)³⁸. Malheureusement, le texte est très lacunaire et il n'est pas possible de donner une traduction et une interprétation certaine de l'inscription, mais on relève l'expression « le Christ sera victorieux »³⁹, élément qui semble faire référence à l'affirmation du christianisme dans le monde himyarite⁴⁰.

IV. Sources historiques et littéraires

Outre les textes gravés par les protagonistes directs, les sources littéraires, parmi lesquelles on peut distinguer les ouvrages hagiographiques et les textes historiques, sont également très intéressantes. Bien que les textes hagiographiques soient extrêmement auto-référentiels et non objectifs, ils nous permettent de saisir de nombreux aspects intéressants.

Le *Martyre de saint Aréthas*, œuvre hagiographique en grec écrite au cours de la seconde moitié du VI^e siècle, sous le règne de Justinien, est le texte le plus ancien auquel sont associées quatre versions ultérieures, dites métaphrastiques, traduites en différentes langues, dont les principales sont BHG 166y (voir Detoraki, 2002), BHG 166z (voir Halkin, 1987), BHG 167 (version de Simeon Metaphrastes)⁴¹. Le texte

³⁷ Christian J. Robin, « Introduction. I. L'arrivée du christianisme en Éthiopie : la "conversion" de l'Éthiopie », dans *Saints fondateurs du christianisme éthiopien : Frumentius, Garimā, Takla Hāymānot, Ēwos ātēwos*, Paris, 2017 (Bibliothèque de l'Orient chrétien), p. xxxvii, n. 52 ; W. W. Müller, « Äthiopische... », p. 15-16.

³⁸ É. Bernard, A. J. Drewes et R. Schneider, *Recueil...*, pl. 175.

³⁹ Ligne 5.

⁴⁰ I. Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste...*, p. 115.

⁴¹ *Ibid.*, p. 22, n. 38.

est divisé en deux parties principales : la première, basée sur la Lettre Guidi⁴², relate le martyre d'Aréthas, connu sous son nom arabe d'al-Ḥārith b. Ka'ab, et ses compagnons, tandis que la seconde partie, ajoutée plus tard, est occupée par le récit de l'expédition du souverain éthiopien Élesbaas (Ella Aṣḥəḥa), plus connu sous le nom de Kālēb, contre le souverain ḥimyarite, et de son choix de vie radical à son retour dans sa patrie en abandonnant le trône et toutes les richesses pour se retirer de la vie publique dans un monastère⁴³.

Le *Gadla 'Azqīr*, littéralement « Actes de 'Azqīr », est une œuvre hagiographique éthiopienne sur le martyre d'un certain nombre de chrétiens ('Azqīr et environ trente-huit compagnons dont des métropolitains, d'autres prêtres, des diacres et de simples fidèles, hommes et femmes) qui eut lieu à Najrān vers la fin du v^e siècle et dont la fête était le 24 octobre (*dies natalis*)⁴⁴.

Ce texte est dérivé par une série de manuscrits de la collection hagiographique homilitico-liturgique connue sous le nom de *Gadla samā 'tāt*, c'est-à-dire « Actes des martyrs », qui constituent le corpus hagiographique « archaïque » du Moyen Âge éthiopien, composé des manuscrits datés entre les xiii^e et xiv^e siècles⁴⁵. Bien que les manuscrits qui nous sont parvenus soient plutôt tardifs, il faut souligner qu'ils sont le résultat d'un amalgame de plusieurs siècles de traductions différentes, allant des archétypes d'origine grecque, traduits en guèze, probablement à l'époque axoumite, aux textes arabes de l'époque salomonique (xiii^e-xiv^e siècle et au-delà)⁴⁶. La véritable raison du succès que cet ouvrage a obtenu auprès des plus grands spécialistes du monde arabo-africain, notamment de la période chrétienne, est liée au fait qu'il nous soit parvenu à travers des manuscrits publiés assez tardivement. Il conserve des notations onomastiques, topographiques et religieuses intéressantes et historiquement fiables pour la contextualisation des communautés chrétiennes de l'aire arabe, en premier lieu la communauté de Najrān qui s'est développée à partir

⁴² Nous indiquons donc la plus ancienne lettre publiée par Guidi en 1881, en suivant la nomenclature conventionnelle.

⁴³ I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 22.

⁴⁴ *Gadla 'Azqīr*, § 38 (A. Bausi, « *Il Gadla 'Azqīr...* », p. 379).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 341.

⁴⁶ *Ibid.*

du milieu du v^e siècle⁴⁷. Déjà, le titre de l'ouvrage est intéressant en ce qu'il présente 'Azqīr comme un prêtre du Najrān⁴⁸ voué à la prédication du christianisme, sous le souverain Sērābhēl <Y>ənkəf, identifié à Shūrihbīl Yakkuf (465-485)⁴⁹, donnant ainsi ses coordonnées géographiques et chronologiques⁵⁰. C'est précisément sa prédication du christianisme qui, en tant que *topos* littéraire typique des récits hagiographiques, s'attire les foudres des autorités, en premier lieu des gouverneurs de la ville, Zasə'ləbān et Zaqefān⁵¹, puis du souverain lui-même⁵².

Les bourreaux décident d'emprisonner 'Azqīr. Celui-ci, certain de la faveur de son Seigneur Jésus-Christ, va accomplir de nombreux miracles qui, toujours selon le schéma du *topos* littéraire, font écho à ceux accomplis par les justes dans l'Ancien Testament⁵³ et le Nouveau Testament⁵⁴. Le parcours du martyr dans son processus d'accusation et de condamnation suit, évidemment, celui de l'inspireur du martyr, c'est-à-dire Jésus, qui est l'archétype par excellence du martyr ainsi que le premier martyr. Le martyr ne cède pas aux tentations faciles que lui offre le souverain pour sauver sa vie, car, selon le texte lui-même, pour le martyr, le martyre est une bonne

47 *Ibid.*

48 Il est un chrétien arabe et le premier prédicateur du christianisme, un élément qui souligne encore plus la grande signification que son martyre va acquérir pour les communautés chrétiennes locales.

49 Iwona Gajda, « A New Inscription of an Unknown Ḥimyarite King, Marṭad'īlān Yun'im », dans *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, t. 28 : *Papers from the Thirty-First Meeting of the Seminar for Arabian Studies Held in Oxford, 17-19 July 1997*, Oxford, 1998, p. 84.

50 A. Bausi, « *Il Gadla 'Azqir...* », p. 353.

51 À identifier, comme le propose à juste titre Christian J. Robin, respectivement avec dhū-Tha'lbān et dhū-Qayfān (*ibid.*, p. 355, n. 8-9).

52 *Ibid.*, p. 359.

53 Ex 16, 1-35 (Cueillette de la manne et capture des cailles ; la grâce de Dieu se manifeste sous la forme d'une nuée) ; Ex 17, 1-6 (Moïse bat la falaise) ; Dn 3, 16-27 (Les trois jeunes gens dans la fournaise) (*ibid.*, p. 367, n. 37 ; p. 375, n. 48).

54 Mt 14, 13-21 (Multiplication des pains et des poissons) ; Jn 2, 1-10 (Noces de Cana) ; Jn 10, 31-39 (Tentative des Juifs de lapider Jésus) ; Ac 12, 3-11 (Miracle de la délivrance de Pierre) (*ibid.*, p. 367, n. 37 ; p. 375, n. 51 ; p. 355, n. 13).

nouvelle⁵⁵ et une couronne à porter avec fierté⁵⁶. Suivant un autre *topos* littéraire, le martyr subit divers châtiments avant de mourir par décapitation : en effet, placé sur le bûcher, les flammes ne le touchent pas⁵⁷, lapidé, les pierres tuent ses bourreaux⁵⁸, certains juifs proposent de le battre, mais ayant compris que tous leurs efforts sont vains, ils décident de le décapiter⁵⁹.

Dans ces textes, l'accent est mis principalement sur le contraste entre les victimes et les bourreaux, avec l'exaltation des traits positifs des uns et des traits négatifs des autres. La violence est présentée dans les moindres détails, avec de longues descriptions de la destruction des édifices sacrés, des tortures et des tourments auxquels les chrétiens sont soumis par les juifs perfides et fourbes. Les chrétiens sortent cependant victorieux car ils sont couronnés de la palme du martyr, puis vengés par leurs frères dans la foi du royaume d'Axoum, qui libéreront le territoire himyarite de la domination juive, en levant la bannière victorieuse du Christ⁶⁰.

55 § 10 ወርጸ፡ ኢሐዳ፡ ብእሲ፡ ዘሰሙ፡ ኪርያቂ፡ ኅበ፡ ቅዱስ፡ አዝቂር፡ እንዘ፡ ሀሎ፡ ቤተ፡ ሞቅሕ፡ ወነገሮ፡ ወይቤሎ፡ አብስር፡ እስሙ፡ ለእኩ፡ ንጉሠ፡ ሐሜር፡ በእ ንቲአኩ፡ ከሙ፡ ይሰዱኩ፡ ኅቤሁ፡ ለስምዕ፡

§ 11 ወይቤሎ፡ አዝቂር፡ ለውእቱ፡ ብእሲ፡ አማን፡ ብኩ፡ ብስራት፡ ወላዕሌየ፡ ውኦ ቱ፡ ብስራትኩ፡ ወመጽአ፡ ሰብአ፡ ሀገር፡ ወአውሥእዎ፡ ወአውፅእዎ፡ ለቅዱስ፡ አዝቂር፡ እምቤተ፡ ሞቅሕ፡ ወሞቅሕዎ፡ ኅቡረ፡ ምስለ፡ ዝኩ፡ ብእሲ፡ ዘነገሮ፡ ለአዝቂር፡

« Un uomo, di nome Kiryāqi, corse dal santo 'Azqir, mentre si trovava nel carcere, gli parlò e gli disse: "Che io dia il lieto annuncio, ché il re di Hēmer ha dato disposizione riguardo a te di portarti da lui, per il martirio!" E 'Azqir disse a quell'uomo: "Davvero tu hai una buona novella e la tua buona novella è su di me!" » (*ibid.*, p. 360-361).

56 § 37 ወተክለሉ፡ ወእናፈቁ፡ ወመጠዉ፡ ነፍሰሙ፡ ለእሳት፡ በቅድመ፡ መሥዋዕት፡ በ እንተ፡ ስሙ፡ መድኅኒኒ፡ ክርስቶስ፡ ከሙ፡ ይንሥኡ፡ አክሊሉ፡ መነኑ፡ ዘዓለሙ፡ ወተክለሉ፡ በብሔረ፡ ናግራን፡ ጳጳሳት፡ ወቀላውስት፡ ወዲያቆናት፡ ወመነኮሳት፡ ብእሲ፡ ወአንስት፡ ወሕዝብ፡ ብዙኅ፡ ምስሌሆሙ፡ ዘተኩነኑ፡

« Furono coronati, non esitarono e resero la loro anima al fuoco di fronte al sacrificio, per il nome del Nostro Salvatore Cristo; per ricevere la corona del martirio rifiutarono questo mondo e furono coronati nella regione di Nāgrān, metropoliti, presbiteri, diaconi e monaci, uomini e donne, e tanta gente che fu giustiziata con loro » (*ibid.*, p. 378-379).

57 Dn 3, 16-27 (Les trois jeunes gens dans la fournaise) (*ibid.*, p. 375, n. 48).

58 Jn 10, 31-39 (Tentative des Juifs de lapider Jésus) (*ibid.*, p. 375, n. 51).

59 *Ibid.*, p. 377.

60 Voir *Martyre de saint Aréthas*, 2-6 (Detoraki, 2007, p. 186-198), et *Gadla Azqir*, § 21-29 (Bausi, 2017, p. 368-373).

Les textes historiques sont des témoignages précieux avant tout pour leur engagement à maintenir une certaine objectivité. Parmi les principaux ouvrages historiques figurent la *Chronique* de Jean Malalas⁶¹, le *De bellis* de Procope de Césarée⁶², l'*Historia ecclesiastica* de Théodore Anagnostes⁶³, la *Chronique* de Jean de Nikiu⁶⁴ et la *Chronique* de Théophane le Confesseur⁶⁵. Ces textes reprennent le thème de la guerre entre les communautés juive et chrétienne et, comme nous l'avons déjà mentionné, entre les mondes ḥimyarite et axoumite.

La *Chronique* de Jean Malalas⁶⁶ est une œuvre vernaculaire écrite pour le grand public sous l'empire de Justinien, sur lequel elle donne des informations. Il est intéressant pour sa référence à la guerre entre les Axoumites et les Ḥimyarites, qui est cependant assez superficielle et caractérisée par de nombreuses inexactitudes, ce qui nous amène à conclure que l'auteur n'avait pas de connaissance directe du sujet⁶⁷. Le recours à des informations approximatives est perceptible dans plusieurs cas : tout d'abord, l'auteur utilise souvent deux nomenclatures, Amēriti et/ou Omeriti, qu'il associe parfois au même peuple et d'autres fois encore pour désigner deux entités ethniques différentes ; les noms des souverains sont totalement transformés, ainsi le souverain ḥimyarite Yūsuf devient Dimnos, tandis que le souverain axoumite Ella Aṣbḥa est appelé Elésboas et/ou Andas⁶⁸.

Dans les chapitres 19 et 20 du premier livre du *De bellis*, consacrés au récit de la guerre contre les Perses, Procope s'attarde sur la persécution des chrétiens en faveur desquels le roi axoumite et

⁶¹ Ioannis Malalae Chronographia, éd. Ioannes Thurn, Berlin, 2000.

⁶² Procope, *Les guerres contre les Perses (Livres I et II)*, trad. Janick Auberg, notes Geoffrey Greatrex, Paris, 2022, p. 76-81.

⁶³ Théodore Anagnostes, *Kirchengeschichte* (GCS), éd. Georg C. Hansen, Berlin, 1971.

⁶⁴ *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, éd. Hermann Zotenberg, Paris, 1883.

⁶⁵ Cyril Mango et Roger Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, transl. with introd. and comm., with the assistance of Geoffrey Greatrex, Oxford, 1997.

⁶⁶ *Cronaca XVIII*, 9-15-56, en ligne : <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.168371>.

⁶⁷ I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 18.

⁶⁸ *Ibid.*

chrétien⁶⁹ Ἐλλησθεαῖος⁷⁰ a décidé d'intervenir, après avoir réalisé une description géopolitique de l'espace sud-arabique et axoumite⁷¹. Il est intéressant de noter que l'auteur parle du monde ḥimyarite comme ayant une majorité juive et païenne. Le roi Ἐλλησθεαῖος atteint la zone sud-arabique avec sa flotte et bat le souverain ennemi, dont le nom n'est pas donné, plaçant Ἐσιμφάϊος sur le trône, qui est décrit comme chrétien et ḥimyarite, et faisant de ce territoire un État vassal lié au paiement d'un tribut au royaume axoumite⁷². C'est précisément lorsque Ἐλλησθεαῖος règne sur Axoum et Ἐσιμφάϊος⁷³ sur Ḥimyar que l'empereur Justinien, selon le récit de Procope, envoie une ambassade dirigée par un certain Julien pour demander aux alliés chrétiens, d'une part, de boycotter le commerce perse⁷⁴, et d'autre part de le rejoindre avec leur propre armée, d'attaquer par le sud et donc par la zone arabe, de manière à prendre en tenaille l'ennemi perse⁷⁵. Procope souligne toutefois que, malgré les promesses faites à l'empereur, les deux rois n'ont pas pris parti contre les Perses⁷⁶. Il raconte également l'accession au trône d'un *homo novus* appelé Abraham⁷⁷, esclave affranchi d'un marchand romain s'étant installé à Adoulis pour ses affaires. Abraham est désigné par la population ḥimyarite qui s'est entre-temps soulevée contre son souverain Ἐσιμφάϊος et l'a emprisonné⁷⁸. Le souverain axoumite Ἐλλησθεαῖος intervient à plusieurs reprises, en vain. Après la mort de ce dernier, Abraham

69 Procope, I, 20 (*Les guerres...*, p. 80-81).

70 À identifier avec le souverain éthiopien Élesbaas (Ella Aṣḃəḃə), plus connu sous le nom de Kālēb (Christian J. Robin, « Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte : un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghān 1 », dans *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*, t. 39, 2012, p. 71).

71 Procope, I, 19 (*Les guerres...*, p. 76-80).

72 Procope, I, 20 (*ibid.*, p. 80-81).

73 À identifier avec le souverain Sumuyafa' Aṣwa' (C. J. Robin, « Abraha... », p. 72).

74 Justinien demande au souverain axoumite d'acheter de la soie, destinée à être revendue sur le marché occidental, directement auprès des producteurs indiens sans médiation perse (Procope, I, 20 [*Les guerres...*, p. 80-81]).

75 Justinien demande au souverain Ḥimyarite d'attaquer le royaume perse avec ses troupes (*ibid.*).

76 *Ibid.*

77 À identifier avec le souverain Abraha (C. J. Robin, « Abraha... », p. 72).

78 Procope, I, 20 (*Les guerres...*, p. 80-81).

décide de reconnaître le pouvoir axoumite et de continuer à lui payer un tribut⁷⁹.

L'*Historia ecclesiastica*, écrite par Théodore Anagnostes, c'est-à-dire le Lecteur, est une œuvre qui complète et poursuit l'*Historia tripartita* de Socrate, Sozomène et Théodoretus à partir de 439, année où l'œuvre susmentionnée s'est arrêtée, et jusqu'à la mort d'Anastase en juillet 518 de notre ère⁸⁰. Il a été publié vers 530 et est intéressant en ce qu'il rapporte l'envoi d'un évêque en Arabie sous Anastase⁸¹.

La *Chronique* de Jean de Nikiou⁸², qui date du VII^e siècle, est un récit historique qui commence avec Adam et va jusqu'à la conquête arabe de l'Égypte. La partie qui nous intéresse est le chapitre xc où l'auteur, qui utilise à nouveau la *Chronique* de Jean Malalas comme source, rapporte la guerre entre les Himyarites, appelés Indiens, et les Axoumites, appelés Éthiopiens, à l'époque de l'empereur Justinien⁸³. L'auteur raconte comment le roi himyarite Damnus, identifiable précisément à Yūsuf, étant juif, décide de se venger des innombrables persécutions et harcèlements subis par « son peuple » aux mains des Romains en déclenchant une persécution féroce contre les chrétiens, notamment contre les marchands qui furent non seulement tués, mais aussi dépouillés de leurs biens⁸⁴. Il est intéressant de voir comment l'auteur, qui rapporte que les Indiens adorent Saturne, semble souligner une présence ténue du christianisme, liée exclusivement aux marchands qui passent dans le royaume pour leurs affaires, par opposition à une présence juive plutôt importante, du fait que le roi est un adepte de la religion juive. À ce moment-là, le souverain axoumite décide d'intervenir en faveur des chrétiens en menant une guerre contre les Himyarites et en jurant la conversion en cas de victoire⁸⁵. Là encore, il est intéressant de noter qu'il n'y a aucune référence à la présence du christianisme dans le monde himyarite

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ I. Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste...*, p. 19.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Cronaca XC*, en ligne : <https://openmlol.it/media/jean-de-nikiou/chronique-de-jean-de-nikiou/1305489>.

⁸³ *Chronique de Jean...*, p. 391.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 392.

⁸⁵ *Ibid.*

avant le vi^e siècle. Un autre passage intéressant est la demande faite par le même souverain au patriarcat d'Alexandrie et aux autorités d'y envoyer un évêque et des prêtres. Cette demande est satisfaite par l'empereur Justinien qui, informé de ces événements, ordonne l'envoi d'un évêque et de prêtres recrutés dans le clergé du patriarche Jean. Hermann Zotenberg fait remarquer qu'il y a ici une erreur de traduction, car l'évêque envoyé chez les Ḥimyarites était le paramonaire de l'église de Saint-Jean d'Alexandrie⁸⁶.

La *Chronique* de Théophane le Confesseur est un ouvrage du ix^e siècle qui utilise comme source première la *Chronique* de Jean Malalas, dont elle reprend la corruption des noms (Damianos pour le roi ḥimyarite Yūsuf, Adad pour le roi axoumite Ella Aṣḥḥa) et la chronologie par le biais d'indices qui ont conduit à plusieurs inexactitudes historico-chronologiques, les événements survenant à des périodes différentes étant ici souvent regroupés dans les mêmes années⁸⁷. Cet ouvrage traite d'une période comprise entre le iii^e siècle et l'an 813 de notre ère⁸⁸.

V. Conclusion

Pour conclure ce discours sur les traces de la violence dans l'histoire, trois points principaux peuvent être soulignés. Tout d'abord le fait que la violence et les attaques, avec des objectifs politiques, religieux et culturels apparemment différents, cachent la même motivation d'imposer son pouvoir et de dominer l'autre, comme le montrent bien les différentes expéditions qui ont touché l'Arabie centrale au tournant des v^e et vi^e siècles⁸⁹. Le deuxième point concerne le

⁸⁶ *Ibid.*, n. 3.

⁸⁷ I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste...*, p. 19.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Au iv^e siècle : des campagnes des rois ḥimyarites jusqu'à l'oasis Yabrīn (au nord de Rub' al-Khālī), dans la Yamāma (al-Kharj) et aux environs de La Mecque (inscription 'Abadān 1). Aux v^e-vi^e siècles, plusieurs expéditions : quatre inscriptions royales (dont trois de Ma'sil/ Ma'sal en Arabie centrale) ; Ry 509, auteurs rois As'ad Abīkarib et Ḥaśśān Yuhā'min (deuxième quart du v^e siècle) ; Ma'sal 3, auteur roi Sharaḥbīl Yakkuf, 584 de l'ère ḥim. (474 de notre ère) ; Al-'Irāfa 1, région de Zafār, fragmentaire, nom du roi disparu, probablement fin du v^e siècle ; Ry 510,

schéma fixe des inscriptions de célébration. En effet, ces dernières se caractérisent par la référence à la faveur accordée par la divinité⁹⁰, à la mention des protagonistes⁹¹, à la mise à mort des ennemis⁹², au butin de guerre avec la capture d'hommes et d'animaux⁹³, à la destruction de bâtiments sacrés et civils⁹⁴, et enfin au récit des activités d'attaque et de défense⁹⁵. Enfin, la volonté de présenter les différentes formes et motivations de la violence est soulignée, d'une part, par les inscriptions de célébration axées sur la violence à des fins politiques, décrivant les victoires écrasantes de l'une et/ou l'autre faction, et soulignant, avec la faveur divine, la légitimité de leur pouvoir ; d'autre part, des textes littéraires hagiographiques, qui s'attachent à la description des violences matérielles, physiques et psychologiques perpétrées par les bourreaux à l'encontre des victimes, présentant la violence pour des motifs religieux ; et enfin, des textes historiques, qui tentent de donner une image objective des affrontements et leur attribuent une motivation économique, sociale et pratique, comme, par exemple, la défense des marchands attaqués et dévalisés et/ou la sécurisation des voies de communication.

MARILENA POLOSA

Docteure en Archéologie (Sorbonne Université /
Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana)

auteur roi Ma'dikarib Ya'fur, dhū-qiyāzān de l'année 631 h̄im. (juin 521). Vers 522-523 : réaction du roi juif Yūsuf aux interventions éthiopiennes en Arabie du Sud, ses luttes contre les Éthiopiens, persécution des chrétiens alliés aux Éthiopiens (Ry 508, Ja 1028, Ry 507). Au vi^e siècle : expéditions d'Abraha en Arabie centrale (Ry 506, Sayed Murayghān 2, Murayghān 3) (*ibid.*).

⁹⁰ Voir Ry 508/10, Ja 1028/1, Ry 507/1, Ry 506/1, RIÉth 195/19.

⁹¹ Voir Ry 508/1-2, Ja 1028/2-3, Ry 507/1-3, Ry 506/1, Sayed Murayghān 2/1-2, Murayghān 3/1, RIÉth 195/16-17.

⁹² Voir Ry 508/4-5, Ja 1028/5, Ry 507/4 et 8, Ry 506/6.

⁹³ Voir Ry 508/6, Ja 1028/6, Ry 507/8-9, Ry 506/6.

⁹⁴ Voir Ry 508/3, Ry 507/4-5, RIÉth 195/18.

⁹⁵ Voir Ja 1028/4 et 6-9, Ry 507/6-7, Ry 506/7-8, Murayghān 2/3-6, Murayghān 3/3-4, RIÉth 195/13-14, RIÉth 263/5.

« Une tristesse pénible dont l'esprit a peine à s'affranchir. »

Écrire la violence de la guerre : constructions mémorielles et stratégies d'écriture des soldats français pendant l'expédition de Formose (1884-1885)

ARSÈNE DONADA-VIDAL ♦

Au mitan de l'année 1894 paraît un ouvrage clé de l'historiographie de la guerre franco-chinoise. *L'expédition française de Formose, 1884-1885*¹ est appelé à devenir l'ouvrage de référence sur cette opération militaire. L'auteur, le capitaine Eugène Garnot, entendait en faire la difficile synthèse. Or, parmi les nombreux éloges faits à cette publication, se glisse un court entrefilet passé largement inaperçu dans *Les tablettes des Deux-Charentes* du 18 septembre 1894, dont l'auteur, anonyme – le commandant Paul Thirion –, accuse Garnot de n'avoir pas suffisamment retranscrit la violence et l'horreur de cet hiver 1884-1885. Et pour cause : Garnot n'est arrivé à Formose que le 26 janvier 1885. Interpellé, un journaliste interroge en novembre 1894 le lieutenant-colonel en retraite Bertaux-Levillain, ancien chef du corps d'armée. Celui-ci appuie la critique de Thirion, et le journaliste écrit alors : « L'horreur de cette situation a échappé en partie à l'auteur de l'ouvrage *L'expédition de Formose*, puisqu'il n'était pas sur les lieux pour l'apprécier, et si, plus tard, des conversations de bivouac lui en ont fourni l'esquisse, son esprit n'a pu que s'en assimiler imparfaitement l'étendue². »

La difficulté méthodologique du témoignage de guerre comme source de l'historien est sujette à discussions, dont celle, toujours active, ouverte par Jean Norton Cru en 1929 à propos des témoins de

1 Eugène Garnot, *L'expédition française de Formose, 1884-1885*, Paris, 1894.

2 Paul Thirion, *L'expédition de Formose : souvenirs d'un soldat*, Paris, 1898, p. 99.

la Grande Guerre³. Elle se pose dans le cadre colonial de façon toute particulière. En août 1884, en pleine conquête du Tonkin et alors que les tensions et affrontements frontaliers avec la Chine (qui revendique sa suzeraineté historique sur l'Annam et le Tonkin) atteignent leur paroxysme, le gouvernement Ferry a une idée : prendre Keelung (Jilong, 基隆) en un temps record, occuper la ville et ses charbonnages, et faire pression sur la Chine afin d'obtenir un traité favorable à la présence française dans ce qui sera l'Indochine, dans le cadre de ce que l'on appelle à l'époque une « politique des gages ». Six mois plus tard, le corps expéditionnaire français est pris dans le « guépier de Formose », et n'a réussi à occuper que la ville de Keelung. Harcelées dans des affrontements en terrain hostile, l'épuisement moral et physique extrême des troupes qui se sentent abandonnées de la métropole se traduit par des actes et événements d'une grande violence.

De nombreux combattants ont ressenti le besoin, sur place ou à leur retour, de coucher par écrit ce qu'ils ont vécu. Mais dès lors, en tant que témoin et acteur, comment rendre compte de ces souvenirs caractérisés par l'absence d'un droit de la guerre (mis à part pour le transport de matériel, l'ordre est donné de ne pas faire de prisonniers ; beaucoup seront exécutés sommairement, même si le cas par cas domine dans le sort de ces derniers) et par le caractère informel de cette expédition, qui a pu être vécue comme un échec ? Comment les soldats rationalisent-ils leur violence ? Et, surtout, quelles stratégies d'écriture adoptent-ils dans leurs récits et comment ceux-ci résistent-ils à la confrontation avec, d'un côté, différentes relations des mêmes événements, et, de l'autre, les sources archivistiques ? Le récit étant par définition une construction, quelques exemples ici présentés montreront que les ego-écrits de l'expédition de Formose font preuve au niveau macro d'une réelle homogénéité, mais qu'ils peuvent se nuancer au niveau micro par la présence de points de cristallisation dont les descriptions présentent d'intéressantes divergences ou convergences.

3 Jean Norton Cru, *Témoins : essai d'analyse et de critique des souvenirs de combattants* édités en français de 1915 à 1928, Paris, 1929.

I. Le corpus étudié : première analyse d'ensemble

Le corpus étudié regroupe vingt-deux auteurs pour vingt-huit récits (voir annexe), certains auteurs ayant écrit plusieurs témoignages. Dix-neuf de ces auteurs sont français, douze soldats, cinq médecins, un ingénieur hydrographique, un commissaire de la Marine. Il a été choisi de distinguer les témoignages publiés du vivant de l'auteur des témoignages publiés de façon posthume ou restés inédits. Le corpus des vingt-quatre témoignages français présente ainsi treize publications du vivant de l'auteur (sept ouvrages de « mémoires », six ouvrages à visée scientifique, une correspondance), et onze récits publiés à titre posthume ou non encore publiés (trois carnets ou journaux, sept correspondances, un ouvrage de « mémoires »). À ces vingt-quatre témoignages français s'ajoutent quatre témoignages de trois auteurs étrangers (un marchand britannique, un missionnaire canadien et un Américain employé par l'armée chinoise), soit deux autobiographies publiées du vivant et deux journaux intimes, l'un publié du vivant de l'auteur et l'autre de façon posthume. Le choix de ce corpus est arbitraire, non exhaustif et critiquable (notamment en raison de l'absence de points de vue en chinois) ; il constitue cependant un échantillon représentatif des différents témoignages français, les trois auteurs étrangers permettant non seulement d'apporter un regard extérieur, mais aussi de montrer des contre-exemples frappants de stratégies d'écriture différentes. Pour les ouvrages dont la narration commence avant le mois d'août 1884, seule la période antérieure a été prise en compte dans la collecte des données. Les témoignages sont divers, certains ne prétendant parler qu'au nom de leur auteur, d'autres proposant une voix d'écriture plus large. Certains placent ainsi la focale sur l'escadre d'Extrême-Orient, d'autres sur le Tonkin ou Formose.

Afin de visualiser le travail d'ensemble effectué sur le corpus textuel, il a été décidé de produire quatre graphes d'analyse de réseaux représentant la transmission de l'information dans les témoignages de la guerre (fig. 1 à 4). Les graphes (dont le code qui les a générés est *open source*) sont accessibles en ligne⁴.

⁴ Arsène Donada-Vidal et Gaspard Donada-Vidal, « L'expédition de Formose, 1884-1885 » : *Showing the Relations between Various Sources with a Directed Graph*, 2022. Nationalités, Fonction, Bateaux, Natures, Publication, en ligne : <https://g-dv.gitlab.io/formosa/>.

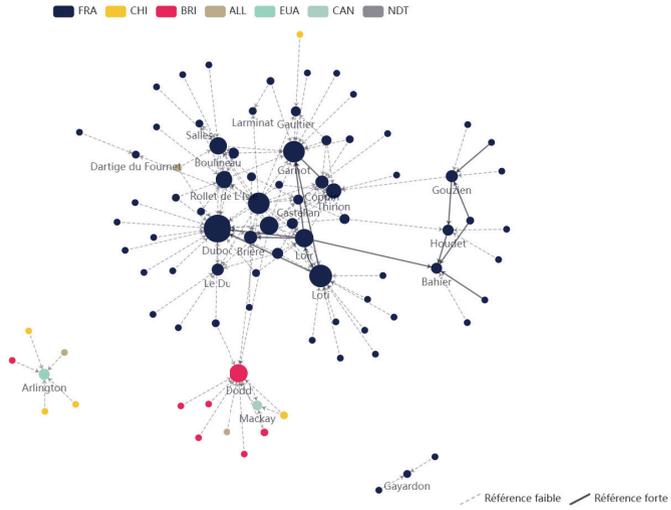


Fig. 1 | Auteurs (nœuds nommés) et leurs sources assumées (nœuds non nommés), selon la nationalité dans les témoignages de guerre.

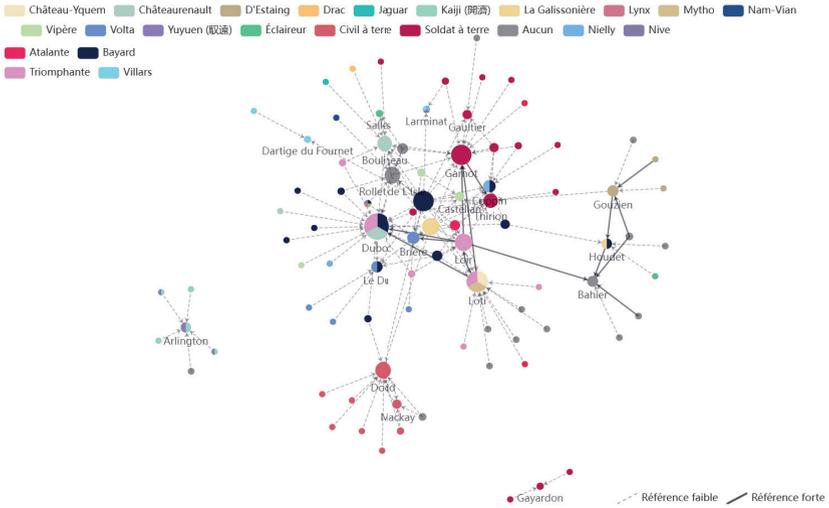


Fig. 2 | Auteurs (nœuds nommés) et leurs sources assumées (nœuds non nommés), selon le lieu de résidence (bateau) pendant l'expédition.

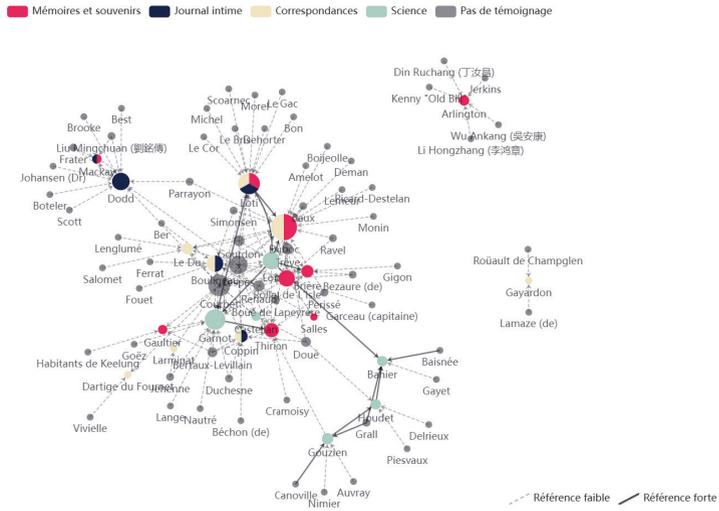


Fig. 3 | Auteurs (nœuds nommés) et leurs sources assumées (nœuds non nommés), selon le type de témoignage.

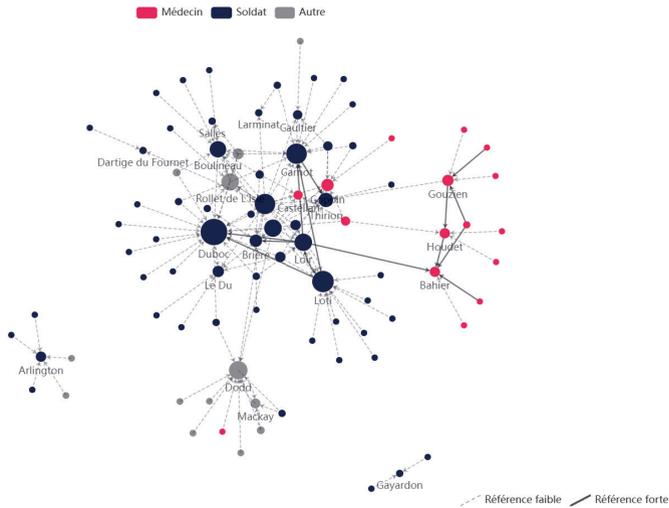


Fig. 4 | Présence de tous les noms, avec en couleur le statut de publication du récit.

Chaque auteur est représenté par un nœud nommé, et, lorsque l'auteur affirme dans son témoignage recevoir une information orale ou écrite (la majorité étant orales) de la part d'un individu qu'il nomme explicitement, une ligne lie désormais cet individu (nœud non nommé) à cet auteur. Par conséquent, loin de représenter la *réalité* de la transmission de l'information au cours de la guerre (*viz.* « qui informe qui de quoi », ce que l'on ne pourra jamais savoir), le graphe représente de qui les auteurs *avouent* explicitement, dans leurs écrits, recevoir une information qui va par la suite influencer sur leur récit. Cette propension à citer et nommer ceux qui lui apportent une information sera appelée le degré de timidité d'écriture de l'auteur.

Quelques premières remarques sommaires peuvent être tirées de cette analyse macroscopique. La première, c'est la tendance des Français à ne pas nommer leurs informateurs étrangers, pourtant nombreux (interprètes chinois, pilotes et consuls anglais, espions, etc.).

Il y a aussi « l'endogamie » des auteurs, recevant leurs informations de personnes avec qui ils vivent au quotidien (même bateau, compagnie).

Quelques auteurs écrivant après la guerre avouent non seulement tirer leurs informations d'autres soldats ayant pris part à l'expédition, mais aussi s'appuyer sur les autres écrits déjà publiés (par exemple, Garnot cite abondamment les mémoires de Maurice Loir, lui-même citant divers rapports publiés pendant ou après la guerre ; Émile Duboc cite un article de Pierre Loti⁵, etc.) – cette situation est représentée par une ligne pleine non pointillée.

Le genre du témoignage joue aussi : les correspondances privées sont souvent plus avares à citer d'autres personnes que les carnets ou les publications.

Le graphe permet de présenter les degrés de timidité de certains auteurs. Rollet de l'Isle, par exemple, du fait de son statut particulier de scientifique, a logé sur presque tous les bateaux de l'escadre, bénéficiant d'un important réseau de contacts haut placés et entretenant une vie sociale riche. Ses mémoires, prolixes en détails, citent pourtant relativement peu d'autres personnes comme source d'information.

5 Émile Duboc, *35 mois de campagne en Chine et au Tonkin*, Paris, 1886, p. 311.

II. La question de l'authenticité des témoignages : le cas du *Mousse de l'amiral Courbet*

Le renouveau des études sur les témoignages historiques montre que la question de l'authenticité d'un témoignage n'est pas conditionnée par son degré d'exactitude avec la *réalité*. Au contraire, le mensonge, la manipulation, l'omission et les biais subjectifs constituent une part inhérente à l'écriture de soi et, en ce sens, comprendre *pourquoi et comment* l'auteur décide d'omettre certaines informations peut être davantage porteur de sens qu'un témoignage fidèle à la réalité. L'authenticité d'un témoignage n'est remise en cause que lorsque le document est une forgerie. Le corpus étudié n'en comporte vraisemblablement pas, mais un cas présente un intérêt particulier.

Le mousse de l'amiral Courbet se présente comme la retranscription des lettres envoyées par un jeune mousse à sa mère lors de la guerre, publiées pour la première fois dans les numéros 1 à 26 (1890-1891) de la revue *La Terre illustrée*, puis compilées en 1895⁶. Redécouvert par les chercheurs dans les années 2000, ce témoignage a été traduit en chinois et republié⁷. *La Terre illustrée* ne donne pas le patronyme (seulement un prénom : Jean) de ce jeune mousse âgé tout au plus de dix-sept ans et qui, par ses lettres, donne à lire un témoignage exceptionnel de la découverte de la violence par un jeune soldat, tuant pour la première fois. L'écriture naïve, sans filtre dans l'extrême violence des événements et particulièrement expressive du mousse permet de contrebalancer l'important biais de la représentativité des témoins. Les témoignages qui ont traversé les âges ou ont été publiés proviennent en très large majorité de soldats plutôt hauts gradés, marins, lettrés, et francophones (le corps de Formose était composé de troupes françaises : bataillon d'Afrique et troupes prélevées sur le Tonkin, mais aussi quasiment pour moitié de la Légion étrangère, où l'allemand était langue véhiculaire).

Il écrit, dans une lettre du 15 octobre, à un ami :

6 Jean L., *Le mousse de l'amiral Courbet*, Paris, 1895.

7 鄭順德, 孤拔元帥的小水手, 中央研究院臺灣史研究所 ; *Guba Yuanshuai De Xiao Shuishou (Le mousse de l'amiral Courbet)*, trad. Shunde Zheng, Taipei, 2004].

Quand on voit des Chinois, il n'y a qu'une chose à faire, c'est de taper dessus ; et je te réponds que je m'en suis donné. [...] Quelle drôle de chose !... quand la lame a percé la chair, cela a fait floc ! et puis, un bruit de grésillement... [...] Tomber, c'était mourir... car ces bandits-là sont si bêtement féroces qu'ils s'arrêtent pour couper la tête de ceux qui sont par terre... c'est fait en un tour de main... mais pourtant ça les retarde... J'en ai cloué un comme ça sur le corps de mon camarade... c'est à cette brutalité stupide que nous avons dû d'en réchapper... [...] Le plus atroce, c'étaient ces flaques de sang qui restaient derrière nous... Cela n'avait pas l'air d'une victoire... Nous ne disons rien, mais nous n'en pensions pas moins... Tu sais, il y a des moments où le mieux, c'est de se taire⁸...

Le manque d'informations livrées par la revue sur l'authenticité de la source provoque des réticences à considérer comme véridique ce témoignage qui paraît parfois artificiel. Nonobstant, la masse de détails donnée est si importante dans certains passages qu'il semble impossible que son auteur ne fût pas allé à Formose. L'analyse et la confrontation avec les archives et autres témoignages montrent que l'auteur a bel et bien existé (Jean Le Du, dont le fils a d'ailleurs œuvré pour sa mémoire), sa correspondance aussi, mais que son témoignage a été retouché par la revue (sans doute par Charles-Lucien Huard⁹). Au-delà des corrections orthographiques évidentes, certains passages peuvent être considérés de manière quasiment certaine comme ajoutés (à l'aide de publications existantes de l'époque) ou tronqués, mais il est difficile de savoir dans quelles proportions le témoignage d'origine a été repris, les lettres originales ayant disparu. La source n'est donc pas intègre ; or, elle a été utilisée dans la littérature scientifique en éludant le problème méthodologique pourtant crucial qu'elle posait.

8 J. L., *Le mousse...*, p. 68-70.

9 Journaliste impliqué dans la question du Tonkin, notamment pour *La Terre illustrée*, ayant écrit une synthèse sur la conquête chez le même éditeur en 1886, et dont *Le mousse* reprend les gravures.

III. Un événement, plusieurs auteurs, plusieurs récits : l'exemple du pillage de Makung

Le 25 mars 1885, insatisfaite d'être bloquée à Keelung, la marine française s'empare des îles Pescadores (Penghu, 澎湖). Makung (Magong, 馬公), principale ville, est en partie rasée et pillée par une armée fatiguée et frustrée d'une guerre dont elle dénonce l'immobilisme. Cet événement – le pillage de Magong – n'est jamais abordé (à l'exception du cas particulier de Pierre Loti) par les écrits français. La volonté de garder l'archipel pour en faire une colonie française est en revanche partagée par l'intégralité des auteurs ; en ce sens, les témoignages sont homogènes. Néanmoins, la façon de narrer la violence de ce pillage diffère sensiblement entre eux. Cinq auteurs couvrant des approches différentes ont été sélectionnés, tous évoquant le mois de mai 1885.

Premier cas, l'omission totale. Émile Duboc, dans ses mémoires, omet simplement que la ville a été détruite. Tout au plus évoque-t-il les bombardements lors de la bataille des 23-25 mars 1885.

Deuxième cas, l'omission partielle d'André Salles (l'un des trois photographes de cette expédition).

Il note :

La population ne nous était pas hostile le moins du monde. À part Makung, aucun village ne fut détruit ni pillé ; aussi les habitants, bientôt rassurés, ne tardèrent pas à venir demander du travail comme coolies ou vendre des légumes, du poisson ou des bœufs¹⁰.

Maurice Loir va plus loin en couplant son omission des pillages à une vision particulière de la situation de la ville. Loin d'être présentée comme un amas de ruines, les opérations deviennent sous sa plume un assainissement hygiénique :

Vers la fin d'avril, quand les travaux les plus indispensables eurent été exécutés, le commandant en chef fit étudier l'assainissement de la ville. Sa malpropreté entretenait, si elle n'engendrait pas, l'algide et la fièvre typhoïde. On combla deux ou trois ruisseaux infects, on

¹⁰ André Firmin Salles, « À bord de *L'Éclair*, en escadre de l'Extrême-Orient », dans *Annuaire du Club alpin français, année 1885*, Paris, 1886, p. 325.

rasa les maisons sordides qui avoisinaient les cantonnements, on déblaya les décombres, on perça de larges avenues, on répandit à profusion du sulfate de fer et de l'acide phénique, et, peu à peu, l'état sanitaire devint meilleur¹¹.

La fracture s'opère lorsque René Coppin, aide-médecin, écrit à sa mère le 5 juin 1885 :

Actuellement, Makung, village d'environ 10 000 habitants, n'est qu'un morceau de décombres et de même tout a été mis à feu et à sang : à cela est venu s'ajouter le pillage de tous les villages. Les forts sont sens dessus-dessous ; toutes les pièces de canons sautées [...] et les chinois ont laissé 600 cadavres sur le terrain [...]. Les champs sont labourés de fosses contenant des cadavres chinois, on ne peut faire un pas sans rencontrer des éclats d'obus¹².

Pierre Loti enfonce le clou dans son journal intime par une description sans concessions des pillages le 31 mai 1885 :

[C]ette ville de Ma-Kung que l'escadre a détruite _ Toutes les maisons éventrées, brûlées ; des monceaux de débris _ On marche sur les cassons de potiches, de parasols, les lambeaux de soie _ Encore une odeur sinistre, bien qu'on ait fini d'enlever les morts _ Les prisonniers chinois, ce qui reste des habitants, travaillant [...] _ Des sculptures merveilleuses, des boiseries dorées, traînant par terre, en fagots pour être brûlés... [...] Un ensemble assez lugubre, un de toutes choses, avec des odeurs de mort _ [...] Toute l'après-midi j'ai travaillé moi aussi à cette destruction, regrettant d'arriver si tard, enlevant des portes curieuses, arrachant des boiseries dorées et des chimères... [...] Dans les ruines de Ma-Kung, plus rien à prendre ; tout, fouillé, déblayé, vide _ De grands feux qui flambent le soir, sentant le Chinois et le musc, consomment les derniers débris _ À bord tout le monde s'habille, se chausse, avec des prises chinoises ; [...] Ma-Kung, toujours ce tombeau¹³.

À la page du 5 mai 1885, Pierre Loti écrit « nous avons mis cette ville... », mais le feuillet qui suit est manquant, enlevé *a posteriori*.

¹¹ Maurice Loir, *L'escadre de l'amiral Courbet : notes et souvenirs*, Paris, 1894, p. 275.

¹² Fonds René Coppin, musée national d'Histoire de Taïwan, lettre du 5 juin 1885, 2011.012.0193.0019.

¹³ Pierre Loti, *Journal*, t. II : 1879-1886, éd. Alain Quella-Villégier et Bruno Vercier, Paris, 2008, p. 600.

Pourquoi la mise en récit de leurs souvenirs a-t-elle pu provoquer de telles omissions, voire manipulations de la part de certains ? Il y a fort à parier que Loir est tout à fait sincère dans cette description, qui, au demeurant, ne contredit pas forcément les autres. En omettant le pillage pour se concentrer sur les travaux de la ville, Loir tente aussi de présenter l'abandon des Pescadores par le gouvernement honni de « Ferry-Tonkin » comme une erreur géopolitique fatale que la mémoire coloniale ne saurait oublier. Occulter cette violence particulière, c'est participer à la construction d'une mythification mémorielle d'expéditions coloniales présentées comme enrayées par une métropole embourbée dans les vicissitudes de la République opportuniste. Il est frappant de constater que les descriptions embellies, teintées de messianisme colonisateur se retrouvent dans les ouvrages publiés, tandis que les correspondances privées et les journaux intimes peuvent montrer un état de fait autre. Loin d'opposer entre eux des auteurs « réalistes » d'autres « idéalistes », on constate que tous partagent fondamentalement les mêmes idées (certains étaient amis), et sont amenés à adopter l'une ou l'autre stratégie en fonction du public auquel se destinent leurs œuvres. Les auteurs savent qu'ils ont un pouvoir sur la mémoire. Ce sont ces ouvrages publiés, voire même des *best-sellers* pour quelques-uns, qui façonnent l'imaginaire collectif de l'expédition coloniale au lointain, reléguée dans l'opinion publique à un épiphénomène de la grande conquête indochinoise.

IV. Un événement, un auteur, plusieurs récits : une prise maritime au sud de Taïwan

Les divergences du même récit entre auteurs se couplent à des divergences chez un même auteur. Ce point est d'autant plus marquant qu'il est alors possible de retrouver chez des soldats qui idéalisait la violence, le remords et la désillusion après l'avoir vécue. Ainsi, René Coppin qui, réduit avec son équipage à se nourrir uniquement de lard et de haricots en conserve pendant plus de soixante-seize jours, écrit à sa mère le 23 mars 1885 :

Mais en revanche, le jour où après avoir bombardé ces « Fils du Ciel », nous descendrons à terre, quel pillage nous leur ferons subir ;

nous nous promettons de nous gaver à leurs frais. Tu vois qu'actuellement notre ambition ne s'élève pas très haut ; nous ne rêvons plus que choux et carottes. Mais enfin il faut en prendre parti de la situation présente et attendre avec patience que le moment soit prospère pour les écraser et leur faire crier grâce¹⁴.

Cette rhétorique belliqueuse contraste avec ce qu'il écrit deux mois plus tard, le 8 juin 1885, au milieu des ruines de Makung, à sa mère :

C'est la première fois que j'assiste à une exécution mais j'espère bien que c'est aussi la dernière, je n'avais pas le choix, puisque j'étais commandé. La nuit suivante, je n'ai pu fermer l'œil, j'ai eu un cauchemar effrayant, je revoyais ces deux chinois attachés au poteau ; ils ont été très braves et n'ont pas eu un moment de faiblesse¹⁵.

Ces analyses *micro* permettent de donner plus de consistance à l'apathie de l'analyse *macro*. Si dégager des tendances générales est essentiel, il est notable que la multiplicité des parcours, la complexité inhérente de chaque individualité et les transformations radicales qui s'opèrent dans le parcours de chacun constituent en elles-mêmes la norme.

Le blocus complet de Formose proclamé, la marine française chasse, visite et détruit tout bateau tentant d'apporter armes ou munitions sur l'île. Si le bateau en contient, l'équipage est fusillé sur le champ et la jonque coulée. Le 21 janvier 1885, l'une de ces fréquentes visites, effectuée par le *Nielly* avec à son bord Coppin, tourne mal. La jonque ne répond pas aux appels du navire français, et bien qu'immobile et ne tentant pas de fuir, l'équipage chinois ne se présente pas sur le pont. Les batteries du *Nielly* canonnent la jonque. Coppin écrit à sa mère entre le 23 et le 30 janvier 1885 :

J'allais oublier de te raconter un incident de notre traversée, incident important car jamais de ma vie je ne l'oublierai. [...] Alors à ce moment on vit sortir au milieu des épars 10 ou 15 malheureux se raccrochant à tout ce qui leur tombait sous les mains, c'est sans doute la peur qui les avait fait rester cachés jusqu'à la dernière extrémité

¹⁴ Fonds René Coppin, musée national d'Histoire de Taïwan, lettre du 23 mars, 2011.012.0193.0016.

¹⁵ *Ibid.*, lettre du 8 juin 1885, 2011.012.0193.0020.

et maintenant ils luttèrent pour sauver leur peau, au milieu d'eux un mouton se débattait, un chat restait cramponné sur un morceau de bois. Nos canots essayaient de faire monter à bord la plupart de ces malheureux ; ils purent en sauver 11 ; quant aux autres on les voyait disparaître dans les lames ; on en voyait d'autres déjà à moitié morts ayant été blessés par les obus qui avaient éclaté à bord. Cette scène fut épouvantable et atroce, je voyais l'un des Chinois tenant un jeune homme dans ses bras et le soutenant sur un morceau de bois. Les matelots qui assistaient à cette scène poussaient des cris de joie, peut-être avaient-ils raison, car ils disaient une chose très juste, c'est que nous aurions été à la place de ces Chinois, au lieu de nous porter secours, ils auraient essayé de nous faire couler plus vite ou de nous sauver pour nous torturer ensuite. Je me souviendrai bien longtemps de cette scène, on a pu sauver le mouton mais ce malheureux avait reçu un éclat d'obus qui lui avait broyé une patte. Les 11 Chinois sont encore à bord ; du reste ils ont des compagnons car nous avons repris le soir une jonque sur laquelle ils étaient ¹⁶.

La même semaine, entre le 21 et le 23 janvier, il décrit la même scène dans son journal :

Alors on vit une scène affreuse, des Chinois tués ou blessés s'en allant au courant de la mer, d'autres vivants poussant des cris épouvantables et se raccrochant à tous les débris de la jonque, une chèvre ayant la patte cassée se débattait sur la surface, un chat superbe resté sur une planche assez large poussait des miaulements affreux. Les deux baleinières sauvèrent sept hommes, dont deux avaient reçu de légères égratignures provenant d'éclats de bois ou d'obus. Nous les gardons prisonniers à bord, on sauva aussi la malheureuse chèvre qui servit à les nourrir. Ils nous firent comprendre que sept des leurs avaient été tués par les obus ou noyés. Poursuivant alors notre route, nous arrivons à Tai-wan-fu, où nous trouvons le *d'Estaing* qui a, les jours derniers, coulé 33 jonques. On en fait maintenant un véritable massacre. Tout le monde est maintenant riche en tambours, en gongs et autres instruments trouvés à bord des jonques visitées avant de les couler¹⁷.

Plus enclin à l'émotion avec sa mère, Coppin, qui, au retour de la guerre, fera très largement lire son journal (peut-être envisageait-il sa publication), omet la scène de ses camarades justifiant leur

¹⁶ *Ibid.*, lettre du 23 janvier 1885, 2011.012.0193.0008.

¹⁷ *Ibid.*, *Souvenirs du Ton-Kin*, 1885-1886, vol. 2, p. 17 (21-22 janvier 1885), 2011.012.0193.0026.

amusement devant cette scène violente. Un mois plus tard, devant les mêmes canonnades, Coppin ne sera plus affecté. Autre point marquant : le nombre de Chinois rescapés passe de onze à sept. Simple oubli ? C'est peu probable, étant donné que les deux récits sont écrits la même semaine et qu'il semblerait que l'auteur commence, dans son journal, par écrire le début du mot « onze » avant de corriger celui-ci en « sept ». L'étude de ce corpus a mis en exergue quelques autres auteurs ayant écrits des récits de violence sous des formes différentes : Émile Duboc, Pierre Loti, George Mackay et Thomas Boulineau.

V. La violence comme cadre de la mémoire collective

Corinne Krouck, dans ses travaux sur les témoignages des combattants de 1870, analyse les mémoires de guerre comme se caractérisant par un « remarquable conformisme »¹⁸. Elle ajoute : « Retranscrire ses souvenirs de guerre consiste peut-être plus à marquer son ancrage dans le tissu social qu'à se singulariser¹⁹. » Cette analyse se retrouve d'une façon tout à fait exemplaire avec les souvenirs de guerre de Formose. Plutôt que de chercher à se différencier, les soldats écrivains rappellent volontiers leur respect scrupuleux des ordres, y compris dans la violence. Très peu d'écrivains justifient leur violence par la haine de l'Autre, au contraire la rangent-ils derrière le strict respect des ordres et « l'impérieuse nécessité »²⁰. La conclusion portée par cette étude est que les mémoires de guerre, apex de l'ego-écriture, ne sont pas des œuvres individuelles, mais bien collectives. Les souvenirs sont partagés, mis en commun en une version unique, marquée par la particularité d'un groupe social restreint construit autour de mythes vivaces et entretenus tels que : l'adoration et la sacralisation de l'amiral Courbet, la haine du gouvernement Ferry, la volonté univoque et ferme d'une grande bataille en Chine continentale, la colonisation des Pescadores, etc. Plus frappant encore, on retrouve dans toutes les œuvres – qu'importe la publication ou le type –, les mêmes

18 Corinne Krouck, « Stratégies d'écriture et représentations de la guerre : l'exemple des combattants de 1870 », *Sociétés & Représentations*, t. 13, 2002, p. 77.

19 *Ibid.*

20 Paul Thirion, *Souvenirs d'un officier de marine*, Paris, 1899, p. 120.



Fig. 5 | André Firmin Salles, *Kelung, la ville et la rade, vues d'au-dessus de la pagode du capitaine Cramoisy*, 4 février 1885, photographies sur plaque de verre de la Société de géographie, Bibliothèque nationale de France, 13x18 cm.

scènes très précises de violence (alors qu'elles ne manquent pas pendant la guerre) : l'épopée du soldat Clément-Jean Julaude, qui réussit à récupérer un drapeau français dans un camp récemment pris par l'armée chinoise pendant la nuit du 5 au 6 août 1884 ; les cadavres des noyés chinois remontant à la surface le lendemain de la bataille de Fuzhou (« une tristesse pénible dont l'esprit à peine à s'affranchir »²¹) ; la « petite dame en rouge », qui attire deux soldats français dans un guet-apens menant à leur décapitation ; la scène du pillage des tombes françaises par les locaux pour toucher la prime mise sur la tête des Français... et la scène des soldats organisant un faux enterrement d'un cercueil bourré d'explosif pour qui oserait piller les tombes, etc. Ces anecdotes si précises se retrouvent dans presque tous les récits, quand bien même quasiment aucun des auteurs n'y a participé en personne. La violence infligée aux soldats français est ainsi partagée.

²¹ M. Loir, *L'escadre...*, p. 124.



Fig. 6 | André Firmin Salles, *À bord de L'Éclairer. Pêcheurs chinois, pris sur des jonques, pendant le blocus de Tamsui : face n° 5, n° 6*, 4 mars 1885, photographies sur plaque de verre de la Société de géographie, Bibliothèque nationale de France, 13x18 cm.

Ces anecdotes de violence, marquantes, forment ce que Maurice Halbwachs appelle les « points de repères » ou les « vertèbres fossilisées »²² de la mémoire collective, constitutifs de la « mémoire empruntée » d'un individu. Au fond, ce corpus de récits français agit comme une seule « méta-œuvre » tentaculaire qui se répond et se connecte, où l'on y retrouve des récits dits, répétés, écrits et réécrits, portés par les mêmes individus sans cesse cités et que la mémoire collective retient en une forme biaisée, propre de la mythification selon Raoul Girardet²³. Alors, si le récit mnémorique est un construit (bien démontré par la thèse de Corinne Krouck), il est bon de rappeler que le souvenir qui en est la base est aussi un construit, ainsi que

²² Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925 ; rééd. Paris, 1994, p. 89.

²³ Théorisée entre autres dans son *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986, et dans *L'idée coloniale en France*, Paris, 1972.

Halbwachs a pu le théoriser dans ses deux ouvrages fondateurs sur la mémoire collective²⁴ : « Nous ne nous apercevons pas que nous ne sommes cependant qu'un écho. [...] Ces souvenirs sont donc à "tout le monde"²⁵. » Si certains points cristallisent des visions différentes quoique portées par des auteurs aux idées identiques (à l'exemple de Makung), la grande majorité des récits de violences sont admirablement homogènes (fig. 5 et 6).

ARSÈNE DONADA-VIDAL

Archiviste-paléographe 4^e année (promotion 2025)

²⁴ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux...*, et *La mémoire collective* (posthume, 1950) ; rééd. Paris, 1997.

²⁵ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, p. 90.

DEUXIÈME PARTIE

IMAGES VIOLENTES OU
VIOLENCE DES IMAGES ?
LA QUESTION DE L'ICONOGRAPHIE

Pierres de héros et pierres de *satī* Célébration du sacrifice de soi en Inde médiévale (VI^e-XIII^e siècles)

LÉA MARONET ♦

I. Introduction

Dans l'ensemble de l'Inde, aujourd'hui encore, des stèles appelées « pierres de héros » et « pierres de *satī* » font l'objet de cultes actifs. Ces stèles commémorent la mort héroïque d'hommes et de femmes ayant fait don de leur vie. Sculptées en bas-relief sur une seule face, elles illustrent l'action ayant mené aux décès de ces individus, dans une ou plusieurs scènes narratives. Les contextes de la mort principalement dépeints sont la mort au combat, par auto-décapitation ou par auto-immolation par le feu. Ces actions sont réalisées pour une noble cause – qu'elle soit politique, sociale ou religieuse – et en l'honneur du roi ou d'une divinité. Autour de ces scènes, des inscriptions sont parfois gravées, offrant de plus amples indications sur le nom du héros et sur l'action célébrée. Les stèles sont généralement rassemblées en groupes, sur le lieu de la mort du héros ou à proximité d'un temple. Les plus anciens exemples datent des environs du VI^e siècle et, si la pratique de l'érection de ces stèles perd de son importance après le XIII^e siècle, elle perdure, *a minima*, jusqu'au XVIII^e siècle¹. Ces pierres ne sont pourtant pas de simples objets de commémoration et d'hommage aux défunts, mais bien des moyens de prôner le sacrifice de soi auprès des vivants et d'encourager ces derniers à suivre les traces des héros et des *satīs*.

1 Mary Storm, *Head and Heart, Valour and Self-Sacrifice in the Art of India*, Londres, 2013, p. 251.

Pour mieux comprendre l'existence d'une telle pratique, il est nécessaire de bien saisir son ancienneté en Inde. En effet, le thème du sacrifice de soi n'apparaît pas avec les pierres de héros et de *satī* : si son origine est difficile à retracer avec précision, il est récurrent dans les sources textuelles. Le *Rgveda* – l'un des plus anciens textes sacrés en Inde, dont la rédaction s'échelonne entre le II^e et le I^{er} millénaire av. J.-C. – décrit le premier sacrifice et l'offrande de soi de l'Homme primordial, Puruṣa². Les auteurs grecs tels que Mégasthène – sous la plume de Strabon –, arrivés en Inde à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand, relatent l'existence de pratiques d'autosacrifice au IV^e siècle av. J.-C. Dès le III^e siècle de notre ère, des inscriptions mentionnent des héros ayant fait don de leur vie pour la communauté, indiquant que la commémoration des défunts dont la mort est considérée comme héroïque est, à cette époque déjà, une pratique pérenne³.

Si ce phénomène est panindien, il possède un caractère tout particulier dans le Sud de l'Inde où il est exacerbé dans la littérature tamoule la plus ancienne – le corpus du *Caṅkam*, daté entre le III^e et le VI^e siècle. C'est en effet à partir du VI^e siècle de notre ère environ que ce thème gagne considérablement en importance dans la tradition indienne. Le sacrifice humain, quand il est réalisé de manière volontaire, offre à celui qui se sacrifie une absorption joyeuse dans le divin. Cette pratique, symptomatique d'une ferveur religieuse poussée à son paroxysme, permet à la société de contrôler et de canaliser la violence sociale tout en la glorifiant.

Cette volonté semble être à l'origine du développement des pierres de héros et de *satī*, et ce tout particulièrement dans le Sud de l'Inde où leur production est notablement prolifique. Ce grand nombre favorise l'étude de leur imagerie et permet d'appréhender la représentation de la violence sacrificielle, centrale à celle-ci. Il s'agit alors de comprendre comment les stèles produites en Inde du Sud, entre le VI^e siècle et le XIII^e siècle, donnent à voir différents aspects du sacrifice

² *Rgveda X-90: Hymns of the Rig Veda*, trad. Ralph T. H. Griffith, Bénarès, 1897.

³ Voir notamment l'inscription EIAD 78 retrouvée sur le site de Nāgārjunakoṇḍa en Andhra Pradesh dans Arlo Griffiths ; et Vincent Tournier, *Early Inscriptions of Āndhradeśa*, 2017, en ligne : <http://hisoma.huma-num.fr/exist/apps/EIAD/works/EIAD0078.xml> (consulté le 24 mai 2022).

de soi et la manière dont les façons de se donner la mort varient en fonction du genre et du rang social de celui ou celle qui se sacrifie.

II. La mort au combat, une mort glorieuse qui ouvre les portes des sphères célestes

1. Des stèles qui mettent l'emphase sur l'action célébrée

À partir du VI^e siècle, les territoires du Sud de l'Inde sont réunis sous l'égide de grandes dynasties qui se succèdent les unes aux autres sur de très courtes périodes, lors de conflits incessants pour le contrôle du territoire⁴. Dans ce contexte de guerre permanente, il n'est pas étonnant que le thème le plus souvent figuré sur les pierres de héros soit, tout au long de la période, la mort au combat. Si cela peut sembler au premier abord étonnant, la participation à la guerre est bien considérée comme un acte de sacrifice de soi, les guerriers risquant consciemment leur vie pour défendre leur roi et leur patrie. En somme, mourir au combat semble autant glorifié et exalté – si ce n'est même davantage – que de revenir victorieux et vivant de celui-ci. Cette tendance est retrouvée dans de nombreux poèmes tamouls qui vantent la joie de la mort sur le champ de bataille⁵.

Cette mort au combat, apanage des hommes, peut avoir lieu lors d'une bataille entre plusieurs armées, ou lors d'affrontements pour le bétail (en anglais, *cattle raids*). Menés par un ou plusieurs groupes armés ayant pour objectif de subtiliser les bœufs du camp voisin, les vols de bétails font partie intégrante de la vie quotidienne des populations indiennes dès le V^e siècle⁶ – ces animaux sont en effet essentiels pour leur lait et leur capacité de trait, en plus de posséder une importante charge symbolique⁷. Les décès au cours d'un combat

⁴ Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Londres, 2002.

⁵ Voir notamment le *Puṛaṇānūṛu 278* dans *The Poems of Ancient Tamil*, éd. George L. Hart, Berkeley, 1975, p. 199.

⁶ Reddy Chandrasekhara, *Heroes, Cults and Memorials: Andhra Pradesh, 300 A.D.-1600 A.D.*, Madras, 1994, p. 150.

⁷ Cet aspect symbolique apparaît dès les hymnes védiques : les vaches y sont enfermées par un ennemi monstrueux, dont il est nécessaire de les délivrer.

peuvent également être associés à la protection d'une femme, d'un proche ou à la lutte contre des animaux sauvages, bien que l'occurrence de ces thèmes soit moindre.

Les pierres célébrant le sacrifice des guerriers sont organisées en plusieurs scènes, entre une seule pour les exemples les plus simples et cinq pour ceux davantage élaborés, bien que la grande majorité en figurent trois. Sur les stèles les plus simples, c'est le héros armé en pleine lutte qui est dépeint. Il est muni d'une épée, d'une lance, d'une dague, d'un bouclier ou bien d'un arc. Une stèle provenant d'Utakuru en Andhra Pradesh en est un parfait exemple (fig. 1) : le héros est représenté tenant son arc bandé, une flèche encochée et prête à être tirée, une dague attachée à sa ceinture.



Fig. 1 | Pierre de héros, Utakuru, Andhra Pradesh, VII^e-IX^e siècles.
École française d'Extrême-Orient et Institut français de Pondichéry, 1979,
EFO-IFP08231_12.



Fig. 2 | Pierre de héros, temple de Bhairavanātha, Kikali, Maharashtra, VIII^e-IX^e siècles environ. Wikimedia Commons, Pratish Khedekar, 2019.



Fig. 3 | Pierre de héros, temple de Bhairavanātha, Kikali, Maharashtra, VIII^e-IX^e siècles environ. Wikimedia Commons, Pratish Khedekar, 2019.

Les stèles possédant plusieurs registres se lisent de bas en haut et suivent, pour leur part, une iconographie particulièrement codifiée. Concernant les exemples les plus élaborés, c'est le thème du décès, tout d'abord, qui occupe les scènes du bas : le héros est généralement représenté allongé au sol, décédé, ou peu de temps avant sa mort, faisant face à un ou plusieurs soldats ennemis. Sur un premier exemple provenant du site de Kikali au Maharashtra (fig. 2), le héros, se protégeant à l'aide d'un bouclier dans sa main gauche et brandissant une lance dans celle de droite, fait face à deux guerriers ennemis similairement armés. Une seconde pierre, retrouvée sur le même site (fig. 3), illustre la scène du décès sur les deux registres inférieurs.

Sur le deuxième registre en partant du bas, le héros, cette fois armé d'un arc, fait face à plusieurs soldats à cheval. Sur le registre inférieur, il est allongé au sol, quatre bovins visibles autour de lui : nous avons cette fois affaire à un héros ayant trouvé la mort en protégeant le bétail de sa communauté.

Le registre central de ces deux pierres figure le héros entouré de deux ou quatre *apsarās*, des nymphes célestes d'une très grande beauté, l'accompagnant dans les sphères divines. Ces personnages au corps voluptueux incarnent un idéal de beauté féminin et tiennent, chacun d'eux, un chasse-mouche, symbole de royauté. L'envol des personnages est indiqué par leurs jambes pliées, le fait qu'un seul de leur pied est posé au sol, dans un mouvement d'élan vers le haut, élan tout particulièrement visible sur une stèle provenant du temple de Kedāreśvara à Balligavi au Karnataka (fig. 4). Sur certains exemples, le héros peut être présenté entouré d'*apsarās*, mais cette fois assis en méditation ou accompagné de musiciens.

Enfin, le registre supérieur présente généralement le héros une fois qu'il a atteint le ciel, rendant hommage à la divinité. La majeure partie de ces stèles sont d'obédience śivaïte, c'est-à-dire que le héros honore le dieu Śiva, symbolisé par son *liṅga* figuré au centre. La stèle du temple de Kedāreśvara (fig. 4) présente, sur le registre supérieur, le héros assis à gauche, les mains jointes en adoration, un prêtre réalisant une cérémonie en l'honneur de Śiva au centre et la monture du dieu, le taureau, à droite de la scène. Au-dessus des différents personnages, le soleil et la lune sont sculptés, ces astres symbolisant le caractère éternel de la commémoration : ils sont la traduction plastique d'une formule retrouvée dans les inscriptions.

L'ensemble des héros sont vêtus et représentés d'une manière très similaire : leurs cheveux sont réunis en un chignon haut, ils sont torse-nu et seulement vêtus d'un pagne court ou mi-long noué autour de leurs hanches à l'aide d'une ceinture. Ils portent pour la plupart des ornements tels que des colliers et d'imposantes boucles d'oreilles.

2. Un héros glorieux, dont le décès est loué et célébré

Au-delà de l'iconographie de ces pierres, il convient également de relever les inscriptions gravées autour des scènes qu'elles comportent. Ces épigraphes offrent de précieuses informations sur la

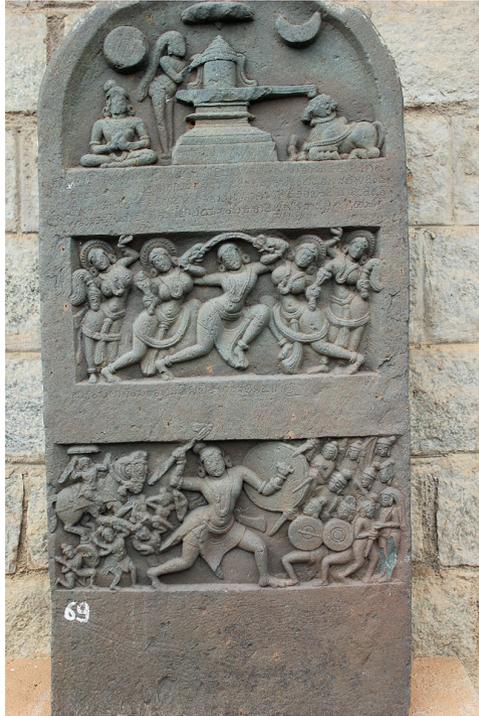


Fig. 4 | Pierre de héros, temple de Kedāresvara, Balligavi, Karnataka, 1160. Wikimedia Commons, Dinesh Kannambad, 2012.

symbolique et le message transmis par la stèle et permettent d'en apprendre davantage sur son contexte de production. Un premier exemple est l'inscription de la stèle du temple de Kedāresvara (fig. 4), qui peut être traduite ainsi :

Qu'il en soit ainsi. Alors que le puissant empereur Bijjaṇa Devarasa régnait dans la paix et la sagesse. [...] Bāchaya Nāyaka, le gardien de Konavalli, combattant, monta au ciel ; sur quoi son gendre Bāchayaka, dressant une pierre, éleva une plainte pour le héros⁸.

Une deuxième inscription, gravée sur une stèle conservée au musée Guimet, décrit :

⁸ Traduction de l'auteure, à partir de la traduction anglaise de Benjamin L. Rice, *Mysore Inscriptions*, Oxford, 1879, p. 169.

Quand, un jeudi, le dixième jour de la quinzaine sombre du mois de Vaiśākha, dans l'année cyclique de Parīdhāvi l'auspicieux [*sic*], Maḍanagaḍa, fils de Kētamallagaḍa de Hēmanahalli [...] qui, dans le combat, était Celui-aux-trois-yeux, atteignit le paradis qui est la récompense des héros, cette pierre de héros fut érigée par les enfants de son clan et par son oncle⁹.

Ces épigraphes nous permettent d'apprendre le nom du roi au pouvoir, le nom du héros ainsi que les commanditaires de la stèle, qui sont les enfants du héros et des membres de la famille. Elles mentionnent également la divinité qui est honorée, comme le montre cette deuxième inscription qui évoque le dieu Śiva sous le nom de « Celui-aux-trois-yeux ». De plus, ces inscriptions permettent de dater les stèles : le premier exemple est ainsi daté de l'an 1160 et le second de 1372¹⁰. Les noms des héros mentionnés dans plusieurs inscriptions suggèrent qu'ils sont de statuts sociaux variés, appartenant aussi bien aux basses castes qu'à des castes plus élevées, notamment celles des guerriers (*kṣatriyas*). Les lourds et imposants bijoux que le héros porte sur l'une des stèles retrouvées à Kikali (fig. 2) vient confirmer qu'il est bel et bien de naissance supérieure. Sur de multiples représentations, la présence d'autres éléments tels que le parasol – symbole de statut social élevé voire de la royauté – au-dessus du héros ou le fait qu'il soit dans certains cas à cheval permettent d'attester que certains d'entre eux appartiennent à une caste supérieure.

À l'instar des scènes figurées, les inscriptions soulignent également que le sacrifice de leur vie réalisé par ces héros leur permet d'atteindre les cieux où ils seront emmenés par les nymphes célestes. C'est le cas de l'inscription suivante :

Qui gagne à la guerre gagne le butin, qui tombe [au combat] jouit des nymphes célestes. Pourquoi celui qui doit à un moment donné tout abandonner craint-il donc la mort au combat¹¹ ?

9 M. S. Nagaraja Rao, « Une "pierre de héros" inscrite, conservée au musée Guimet de Paris », dans *Arts asiatiques*, t. 18-1, 1968, p. 103-107.

10 *Ibid.*, p. 105.

11 Traduction de l'auteure, à partir de la traduction anglaise de B. L. Rice, *Mysore Inscriptions*, p. 183.

Par conséquent, la mort héroïque au combat ouvre au héros les portes des régions célestes. Les personnes faisant don de leur vie deviennent éternelles et obtiennent une place aux côtés de la divinité – Śiva dans la grande majorité des cas. La violence de l'acte n'est pas mise en avant : c'est l'héroïsme qui en résulte et les mérites obtenus qui sont valorisés. La guerre elle-même est considérée comme un sacrifice à grande échelle.

III. Le sacrifice rituel, un sacrifice par dévotion en l'honneur d'une divinité

1. Une immolation crûment représentée

A contrario, la violence est explicitement représentée sur les pierres figurant le sacrifice rituel des héros et héroïnes. Nous parlons de sacrifice rituel quand un dévot se donne la mort en l'honneur d'une divinité, le plus souvent en s'auto-décapitant mais également en s'ouvrant les entrailles ou en s'immolant par le feu. Si la majeure partie des dévots réalisant une telle action sont des hommes, quelques rares occurrences présentent des fidèles féminines. Si certaines de ces pierres adoptent une organisation iconographique en plusieurs registres, similaires aux pierres illustrant la mort du héros au combat, la majeure partie des exemples retrouvés figure uniquement le dévot ou la dévote au moment de l'acte. Une stèle découverte à Pudur au Tamil Nadu (fig. 5) présente un personnage masculin, debout, tenant son épée de sa main droite sur sa nuque et la main gauche reposant sur le fourreau de son arme planté dans le sol. Se couper la tête depuis l'arrière de la nuque semble la manière la plus courante pour le dévot de s'auto-décapiter et plusieurs pierres figurent des héros tenant la lame de leur épée dans cette position. Le personnage sculpté sur la pierre de Pudur arbore un sourire, semblant se couper le cou avec sérénité.

D'autres stèles ne présentent pas l'action elle-même mais le résultat de celle-ci. Sur une image provenant de Hampi au Karnataka (fig. 6), le dévot se tient debout, tenant sa tête coupée par ses cheveux. Une seconde pierre provenant de Hyderabad en Andhra Pradesh (fig. 7) illustre une dévote étêtée assise en tailleur, sa tête reposant



Fig. 5 | Pierre de héros, Pudur, Tamil Nadu, IX^e-XII^e siècles. École française d'Extrême-Orient et Institut français de Pondichéry, 1967, EFEO-IFP04214_04.



Fig. 6 | Pierre de héros, Hampi, Karnataka, VIII^e-IX^e siècles environ. École française d'Extrême-Orient et Institut français de Pondichéry, 1968, EFEO-IFP04340_01.

entre ses mains jointes. La stèle de Mallām présente également un dévot tenant sa tête tranchée dans une main et une dague dans l'autre. Elle est accompagnée de l'inscription suivante :

En la 20^e année de Kampaparumaṇ [...] Okkoṇṭanākaṇ Okkatintan Paṭṭaipottaṇ a souffert un grand martyre en donnant les 9 morceaux à Bhaṭāri, en coupant sa tête si bien qu'elle tomba. Pour lui qui a déposé [la tête] sur l'autel, voici l'honneur conféré par les habitants de Tiruvāṇmūr : après avoir battu les tambours du village, ceux qui ont fait un tertre de pierre sont devenus ceux qui donnent pour son âme, les chefs ont donné un terrain pour le bétail¹².

Cette épigraphe nous informe que le dévot a donné neuf morceaux de son corps, dont sa tête, à la Déesse (« Bhaṭāri »). L'auto-décapitation est en effet toujours réalisée en l'honneur d'un dieu : le plus souvent, c'est la Déesse qui reçoit ces offrandes charnelles, mais Śiva en est également le bénéficiaire et quelques exemples présentent des dévots étêtés devant un *liṅga*. Le sacrifice se base sur l'idée que les hommes et les dieux se nourrissent respectivement les uns des autres : il crée une relation de réciprocité entre le dévot et le divin¹³. La décapitation

¹² T. V. Mahlingam, *Inscriptions of the Pallavas*, New Delhi, 1988, n° 226.

¹³ Mary Storm, « An Unusual Group of Hero Stones », dans *Ars Orientalis*, t. 44, 2014, p. 61-84.

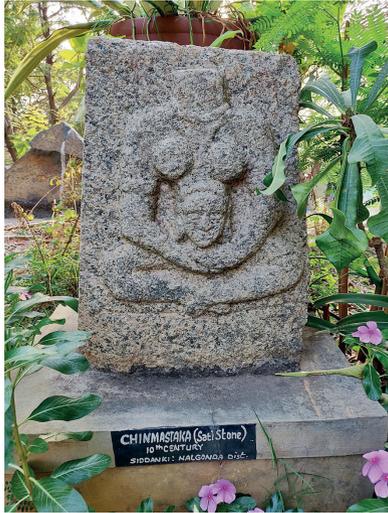


Fig. 7 | Pierre d'héroïne, Birla Science Museum, Hyderabad, Andhra Pradesh, x^e siècle. Wikimedia Commons, Balajija Gadesh, 2019.

est la plus importante forme d'autosacrifice : la tête étant le symbole de l'identité individuelle, son don implique ainsi une complète négation de soi et une subjugation totale du donateur au dieu.

2. *Un abandon symbolique du corps*

Ces images sont-elles la représentation d'un réel sacrifice ou « un geste symbolique de la décapitation »¹⁴ ? Cette question, fréquemment soulevée dans l'historiographie, se fonde sur le caractère invraisemblable des gestes représentés. Ces derniers apparaissent effectivement difficiles à réaliser, même avec beaucoup d'abnégation. Certaines des pierres de héros précédemment évoquées présentent pourtant un héros ou une héroïne ayant la tête détachée de son corps : la décapitation est présentée sur ces images comme ayant été exécutée. Cela ne signifie pas pour autant que l'acte était possible ou même réalisé, simplement qu'il était représenté comme étant envisageable.

¹⁴ Jean Filliozat, « L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne », dans *Arts asiatiques*, t. 15, 1967, p. 78.

L'essentiel du message de ces pierres est en fait la mise en avant du lien exclusif et fusionnel qui se met en place entre le héros qui abandonne sa vie et le divin en l'honneur duquel il réalise ce geste. Exclusif, d'abord, parce que le dévot ne peut demander de l'aide à une tierce personne – ce qui serait mauvais pour le *karma* de cette dernière. Dans cette optique, des systèmes complexes, impliquant des poids ou un mécanisme de balancier, ont aussi été développés afin de présenter différentes manières de se couper la tête soi-même. Fusionnel, ensuite, car le lien créé repose sur des marques de dévouement et des offrandes charnelles : plusieurs inscriptions, à l'instar de celle de Mallām, commémorent « le héros qui a abandonné son corps », divers textes évoquent une auto-décapitation du dévot. Par exemple, dans la littérature tamoule, le *Cilappatikāram* – rédigé entre le IV^e et le VI^e siècle –, révèle que des guerriers offraient leur tête en l'honneur de la Déesse afin d'obtenir la victoire au combat¹⁵. Le *Devīmāhātmya* – louange à la Déesse produit entre le VI^e et le VII^e siècle – fait également référence à un tel sacrifice¹⁶.

Ainsi, le suicide rituel du héros ou de l'héroïne est présenté comme un acte leur permettant de s'unir avec le divin et d'obtenir en échange de leur vie des faveurs de la part des dieux. Ces faveurs consistent principalement à assurer la victoire au combat pour leur camp et leur roi ainsi qu'à obtenir des terres pour sa communauté. Le sacrifice de soi est présenté comme l'acte altruiste par excellence.

IV. Les *satīs*, des femmes se donnant la mort dans le bûcher funéraire de leur époux

1. Une forme particulière de sacrifice de soi

Si certains dévots s'immolent également par le feu pour obtenir des faveurs divines, la plupart des personnes se donnant la mort dans les flammes sont des femmes, celles-ci se jetant dans le bûcher funéraire de leur mari pour le rejoindre dans la mort. Les épouses

¹⁵ *The Cilappatikāram of Ilaiṅko Aṭikaḷ: An Epic of South India*, trad. R. Parthasarathy, New York, 1993.

¹⁶ *Devīmāhātmya* 10.3-10.5. M. Storm, *Head and Heart...*, p. 9.

réalisant un tel acte sont appelées des *satīs*. En devenant une *satī*, une femme manifeste sa dévotion véritable à l'égard de son mari, incarne un idéal d'union maritale et échappe au statut de veuve. Il est, en effet, parfois plus simple pour une femme indienne de mourir en *satī* : les veuves sont interdites de participer aux festivals, doivent vivre avec peu d'argent et peu de nourriture, dormir au sol, se raser la tête, ne pas porter de bijoux ni de parfum et pratiquer des pénitences et prières quotidiennes. Par conséquent, nous pouvons nous interroger sur le choix offert à ces femmes – la différence entre volonté et nécessité étant fine.

Les origines de cette pratique en Inde sont vagues mais semblent anciennes : au 1^{er} siècle av. J.-C., Strabon fait référence à cette coutume qui est également mentionnée dans le *Mahābhārata*. Les plus anciens exemples de pierres de *satī* retrouvés de nos jours ont été sculptés au VI^e siècle et proviennent de l'ensemble du sous-continent. Un intérêt particulier pour leur culte semble s'être développé entre le XIII^e et le XIV^e siècle. Les *satīs* sont représentées sur ces stèles de deux manières : la femme est soit debout à la gauche de son époux – place des femmes dans la tradition indienne –, soit symbolisée par sa main et son bras. Certaines stèles associent ces deux types de représentations. Autre exemple, la *satī* d'une stèle érigée au temple de Kedāresvara à Balligavi au Karnataka (fig. 8) tient un vase à eau dans sa main gauche et a la main droite levée, ouverte, la paume tournée vers le spectateur, dans un geste signifiant l'absence de peur (*abhaya-mūdra*). Ce geste, également esquissé par certains dieux, permet de diviniser celles qui le réalisent. Son époux, pour sa part, se tient les mains jointes, dans un geste d'hommage et d'adoration (*añjalimūdra*). Au-dessus du couple, à l'instar des pierres de héros précédemment évoquées, la lune et le soleil ainsi que le *liṅga* de Śiva sont visibles.

La seconde manière de représenter les femmes périssant dans le feu funéraire de leur époux consiste à ne figurer que leur geste du bras et de la main. Sur une pierre produite à Korlai dans l'État du Maharashtra (fig. 9), la femme est symbolisée par son bras, plié à angle droit au niveau du coude, et entouré, ici encore, de la lune et du soleil. Accompagnant certaines de ces stèles, des inscriptions font référence à des femmes « ayant donné leur bras et leur main »¹⁷, un euphémisme pour signifier qu'elles ont donné leur vie. Le bras

¹⁷ Benjamin L. Rice, *Mysore and Coorg from the Inscriptions*, Londres, 1909, p. 185.



Fig. 8 | Pierre de *satī*, temple de Kedāreśvara, Balligavi, Karnataka, ^{xii}^e siècle. Wikimedia Commons, Dinesh Kannambadi, 2012.



Fig. 9 | Pierre de *satī*, Korlai, Maharashtra, ^{xi}^e-^{xiii}^e siècles. Wikimedia Commons, Pratish Khedekar, 2015.

est souvent figuré attaché à une sorte de pilier, comme nous pouvons l'observer sur une pierre de *satī* conservée dans le temple d'Arakeśvara situé non loin de Mysore au Karnataka (fig. 10). Si son interprétation est sujette à controverse, l'hypothèse la plus probable est celle qui interprète le pilier comme une référence aux sacrifices religieux lors desquels la victime sacrificielle pouvait être attachée à un tel poteau¹⁸. Sur le premier de ces deux exemples, au-dessus du pilier, à gauche de la lune et du soleil, le couple est représenté assis, le mari ayant les mains jointes et l'épouse la main droite levée. Très similairement, sur le second exemple, le couple est figuré côte à côte au-dessus du bras de la *satī*, les mains jointes en hommage. Ils sont également présents sur la partie inférieure de cette stèle : l'époux brandit une épée dans sa main droite, signifiant qu'il a perdu la vie au combat et que sa femme l'a suivi dans la mort.

¹⁸ Romila Thapar, « Death and the Hero », p. 685.



Fig. 10 | Pierre de *satī*, temple d'Arakeśvara, Mysore, Karnataka, XI^e-XIV^e siècles environ. Wikimedia Commons, Pratish Khedekar, 2015.

2. Une essentialisation de l'épouse idéale

Avec cet accent mis sur les bras et les mains des *satīs*, l'un des éléments récurrents de ces images sont les nombreux bracelets visibles autour de leurs poignets. Ils symbolisent l'état marital – au début du veuvage, une femme brise ses bijoux. En Inde, une femme n'est pas considérée comme veuve tant que le corps de son mari n'a pas été brûlé dans le bûcher funéraire : en devenant des *satīs*, ces femmes conservent leur statut d'épouses et ne sont jamais des veuves.

Si la majeure partie des pierres ne sont pas inscrites, celles qui le sont ne nomment pour la plupart que le mari et ne spécifient pas le nom de sa femme devenue une *satīs*. Par exemple, une inscription datant de 510 commémore la mort glorieuse au combat de Goparāja mais sa femme, qui l'a rejoint sur le bûcher funéraire, n'est pas nommée¹⁹. Quand les castes sont mentionnées, la majeure partie

¹⁹ John F. Fleet (éd.), *Corpus Inscriptionum Indicarum: Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors*, Calcutta, 1888, vol. 3, p. 92.

appartient à celle des *ksatriyas*. Certaines femmes brahmanes ont également réalisé un tel acte bien que leur nombre soit moindre et que les rares occurrences soient toutes postérieures au xi^e siècle²⁰. Cet anonymat s'explique par le fait que ces stèles ne célèbrent pas l'individu auquel elles sont associées, mais l'acte lui-même : l'image est alors suffisante à la commémoration. Contrairement aux pierres présentant des auto-décapitations, la volonté est ici de minimiser la violence du sacrifice et d'insister sur la sérénité qui découle d'une telle action, sérénité cristallisée dans le geste d'absence de peur réalisé par les *satīs*. C'est également pour cette raison que la représentation de l'épouse entrant dans le bûcher funéraire est très rarement retrouvée.

Sur les stèles de *satī*, contrairement à celles qui montrent un héros mort au combat, la femme emmenée dans les sphères célestes par des *apsarās* n'est pas figurée, et de rares exemples la présentent au ciel priant la divinité. Il y a ainsi une différence de traitement entre le héros, dont on évoque toute l'histoire et la bravoure trouvée dans la mort, et la femme périssant dans le bûcher funéraire de son mari, pour qui l'emphase est mise sur son dévouement, sa sérénité et son caractère d'épouse idéale. L'immolation par le feu permet avant tout aux femmes d'échapper au statut déshonorant de veuve. Sur ces stèles, la femme est désindividualisée au point qu'elle n'est parfois pas du tout représentée. Seuls son bras et sa main la symbolisent, contrairement aux hommes dont la destinée individuelle et l'héroïsme sont mis en avant, et dont le nom apparaît dans les inscriptions bien plus souvent que celui des femmes.

V. Conclusion

Les stèles de héros et de *satī* commémorent et glorifient des hommes et des femmes s'étant donné eux-mêmes la mort, présentés comme ayant acceptés sciemment de faire don de leur vie. Un tel sacrifice est valorisé dans l'art et, *de facto*, par la société indienne car il permet de maîtriser la peur de la mort ainsi que de contrôler, de

²⁰ R. Thapar, « Death... », p. 686.

canaliser la violence sociale et de la légitimer. Dans ce contexte, la mort change de symbolique : elle n'est plus quelque chose à craindre mais une voie, une transcendance, permettant un changement de statut social pour le héros, voire l'atteinte d'un statut divin. Elle lui assure une place immédiate dans les sphères célestes.

Ces représentations suivent, en Inde du Sud et sur l'ensemble de la période médiévale, du VI^e au XIII^e siècle, une iconographie très homogène et codifiée. Cette simplicité permet aux stèles de diffuser largement leur message et de prôner auprès d'un large public le comportement de ces héros, parangons de vertu. Le message a ainsi une portée universelle. Nous avons donc affaire à une exaltation de l'offrande de sa propre vie, sacrifice devenu l'objet d'admiration, de culte et d'inspiration pour les générations futures. Si la violence fonde un tel acte, ce n'est pas tant celle-ci qui est mise en avant et exaltée que le sentiment de bravoure et la gloire qui en découlent. L'abandon du corps est présenté comme un saut héroïque vers l'inconnu, dans la joie, afin de ne former plus qu'un avec le divin : les personnes qui font don de leur vie « entrent », littéralement, « dans la pierre » et deviennent ainsi éternelles.

LÉA MARONET

Diplômée du Master Humanités Numériques, promotion 2022.
Doctorante contractuelle au Huma-Num Lab (CNRS), en cotutelle
à l'École Pratique des Hautes Études et à l'Université de Montréal

« *I can't believe the news today.* »¹

Raconter le Bloody Sunday par l'image dans la presse nord-irlandaise²

LOUISE DE WILDE-CALMETTES ♦

Le 30 janvier 1972 se tient une marche en protestation au *Special Powers Act* de 1922 institué à nouveau en août 1971 et visant à faire interner sans procès les individus suspectés d'être des membres de l'Irish Republican Army (IRA)³. L'armée ouvre le feu sur la foule réunie au Free Derry Corner, et fait treize morts, âgés entre dix-sept et quarante et un ans, et quatorze blessés. Une quatorzième victime âgée de cinquante-neuf ans meurt quelques mois plus tard de ses blessures⁴. Cet événement – aussitôt décrit comme un massacre par la presse nord-irlandaise, britannique, irlandaise et internationale – donne lieu à un discours sans précédent sur les morts du conflit nord-irlandais. Il s'impose comme le Bloody Sunday et acquiert le statut d'épisode médiatique majeur pour l'Irlande du Nord et les nations qui lui sont liées. En effet, les images générées ce jour-là inondent la presse et la télévision en Irlande et au Royaume-Uni, et tiennent un rôle primordial dans la perception du conflit, de 1972 à nos jours.

1 U2 (1982). *Sunday bloody sunday*, The Edge et Bono, Windmill Lane Studio, Dublin, Irlande : Island Record. CD, 4,38 min.

2 Les images dont il est question dans cet article ne seront pas représentées ici pour des questions de droit.

3 *Belfast Telegraph*, 9 août 1971, p. 1 : « The Prime Minister, Mr. Faulkner, announced dramatically this morning that he is interning, under the Special Powers Act, suspected IRA leaders, who were rounded up in dawn swoops throughout the country by security forces. » (« Le Premier ministre, M. Faulkner, a annoncé ce matin son intention radicale d'interner, grâce au *Special Powers Act*, les chefs présumés de l'IRA qui avaient été arrêtés lors des descentes effectuées à l'aube à travers le pays par les forces de sécurité. »).

4 John Johnston meurt le 16 juin 1972.

Le changement de discours photographique qui s'opère au moment du Bloody Sunday modifie la perception des rapports de force entre les manifestants anti-internement et l'Armée. De plus, s'il se construit au gré de l'événement, le Bloody Sunday fait aussi appel à des représentations des catholiques et des républicains qui sont antérieures au 30 janvier.

I. La construction de l'événement par le journal

1. Un événement visuellement sans précédent

Ce qui diffère des images du mouvement des droits civiques, c'est que l'on fait désormais face à l'Armée et non plus au Royal Ulster Constabulary (RUC), corps composé entièrement de Nord-Irlandais – à 99 % protestants⁵. Par ailleurs, la manifestation comme la parade est un événement collectif, institué et organisé pour les communautés d'Irlande du Nord⁶. Même s'il s'agit d'une procession en dehors de la saison des parades – cette dernière commence au mois d'avril pour les célébrations républicaines de Pâques 1916 et se déroule selon les mêmes codes et modalités. *De facto*, le contraste est saisissant avec la manière dont sont habituellement traitées les parades républicaines dans le protestant *Belfast Telegraph*. En 1968 et 1969, celles-ci sont présentées comme exclusivement émeutières par le premier journal d'Irlande du Nord. On affiche alors des images incriminantes pour appuyer le propos. Les images telles que les emploie le *Belfast Telegraph* sont utilisées comme preuves visuelles de ce qu'avance le journal. On veut faire accroire au lecteur-spectateur que les événements se sont déroulés de la sorte, car les photographies que publie le journal en montrent la même chose. Les événements politiques d'Irlande du Nord n'existent alors pas en premier lieu par l'image, mais parce que le récit qui accompagne le déroulement des Troubles⁷

5 Fabrice Bensimon, « Chapitre xxv – L'Irlande contemporaine (1945-2012) », dans *Histoire des îles britanniques*, éd. Stéphane Lebecq, Paris, 2007, p. 847.

6 Tom Fraser, *The Irish Parading Tradition: Following the Drum*, Londres, 2000.

7 Chrononyme consacré au conflit s'étalant de la fin des années 1960 à 1998.

s'y réfère constamment. Les images sont donc secondaires par rapport à la construction des récits que développe le journal.

Le portrait, qui dépeint des républicains comme un corps désorganisé, moins discipliné que les parades orangistes⁸, suit les constructions stéréotypiques anciennes sur le caractère incivil des catholiques d'Irlande. Si ces dernières remontent jusqu'au xvii^e siècle, dans le *Belfast Telegraph*, les catholiques sont encore présentés comme tels en mai 1969 par le chef du gouvernement. Dans les articles suivant le 30 janvier 1972 de notre journal, cette dimension disparaît peu ou prou du reportage. En effet, rares sont les photographies faisant état de la manifestation et de son cortège. Cette invisibilisation des images traditionnelles réservées aux Nord-Irlandais républicains va jusqu'à la présence dans le *Belfast Telegraph* de l'image d'une colonne de manifestants disciplinés, mis au pas par l'armée britannique⁹. Une imagerie nouvelle se déploie alors en lieu et place des hordes républicaines et de leur représentation en foule émeutière. Subsiste néanmoins une image de la manifestation dans le *Belfast Telegraph* du 31 janvier 1972¹⁰ ; elle reprend les mêmes codes que ceux mobilisés lors des manifestations de la Northern Irish Civil Rights Association (NICRA)¹¹ dès ses débuts¹². Mais cette unique image où la foule est rendue visible sert au journal d'introduction vers la suite violente des événements par une légende à portée prémonitoire : « The start of a grim day, as civil right marchers make their way through the

8 Les marches orangistes sont des défilés organisés par l'ordre d'Orange comme démonstrations de la domination protestante. Elles sont utilisées pour fédérer la communauté protestante. L'ordre compte encore plus de deux cent mille membres à la fin des années 1970 (Christine Kinealy, « Les marches orangistes en Irlande du Nord : histoire d'un droit », dans *Le Mouvement social*, t. 202-1, 2003, p. 177). Celles-ci ont lieu chaque année entre mars, avec les célébrations de Pâques, et août : c'est la « *marching season* ». La plus importante a lieu le 12 juillet et commémore la bataille de la Boyne, victoire du roi protestant Guillaume III d'Angleterre, dit d'Orange, sur Jacques II d'Angleterre, roi catholique, en 1690.

9 *Belfast Telegraph*, 31 janvier 1972, p. 4.

10 *Ibid.*

11 Créée en 1967, l'association est à l'initiative du mouvement des droits civiques nord-irlandais. Elle organise plusieurs marches en Irlande du Nord qui contribuent à faire évoluer le débat autour de la situation des catholiques nord-irlandais.

12 *Belfast Telegraph*, 7 octobre 1968, p. 4-5, et 11 octobre 1968, p. 15.

Creggan estate¹³. » Une telle formulation appelle deux remarques. En premier lieu, le récit constitué par le journal emploie un point de vue omniscient et le lecteur-spectateur apparaît par le biais de l'image comme témoin d'événements, certes, mais dont il connaît déjà l'issue. Le *Belfast Telegraph* prend ainsi le parti de considérer que ses lecteurs ne vont pas découvrir l'événement dans ses pages, mais qu'ils y cherchent une forme d'explication ou de retour sur des faits déjà établis. Ensuite, alors que la parade a déjà commencé, le journal choisit de mentionner ce « jour sombre » qui se profile. Dans l'environnement du *Belfast Telegraph*, la journée du 30 janvier dont il est question ne commence pas avant le début de la marche, mais à partir de celle-ci. C'est par cette dernière qu'existe la suite des événements. C'est la marche qui permet au massacre du Bloody Sunday de se produire. Ce premier postulat permet d'interroger la part de responsabilité que le journal assigne aux républicains sur la suite des événements.

2. Le rattachement à un imaginaire irlandais

Si cette narration des événements s'applique à répondre aux questionnements sur la nature de l'événement chez les lecteurs du journal, il s'agit aussi de rassurer leurs inquiétudes. Bénéficiant d'un arsenal étendu de discours à sa disposition, le *Belfast Telegraph* se charge de transmettre des récits et des réflexions plus personnelles sur l'événement à partir d'articles d'opinion comme il a déjà pu le faire par le passé¹⁴. L'article écrit par Edmund Curran à la suite du Bloody Sunday illustre bien ce statut de l'opinion face aux inquiétudes que révèlent les événements¹⁵. Entre le programme de télévision du jour et d'autres faits divers concernant les Troubles, il publie un texte intitulé « There is in this place an O'Casey tragedy being played out in real life »¹⁶. Ce long titre, surplombant la page, mérite que l'on s'y intéresse en raison de ce qu'il évoque. O'Casey dont il est

¹³ « Le début d'un jour maussade, alors que les marcheurs pour les droits civiques s'élancent à travers le quartier de Creggan. »

¹⁴ « John Pepper's Column », dans *Belfast Telegraph*, 5 décembre 1970, p. 6.

¹⁵ *Belfast Telegraph*, 31 janvier 1972, p. 6.

¹⁶ « Il se joue en ces lieux une véritable tragédie d'O'Casey. »

question ici est une référence à la littérature irlandaise. Dramaturge et militant nationaliste né à Dublin en 1880, il participe aux mouvements révolutionnaires d'Irlande du début du xx^e siècle, notamment comme secrétaire général de l'Irish Citizen Army (ICA) jusqu'en 1914 – organisation républicaine à l'origine de l'insurrection pascale de 1916. Nombre de ses écrits évoquent les luttes des révolutionnaires irlandais et leurs conséquences, comme *The Shadow of a Gunman* (1923) où il rappelle la répression des activités militantes pour les habitants des classes populaires dublinoises. L'évocation d'O'Casey, dans un commentaire, de l'événement qui vient de se produire, contribue à construire une dimension tragique. Ce recours à la littérature relègue par ailleurs le massacre au rang de fiction lointaine, intolérable réalité pour celui qui y est confronté.

De même, l'intitulé de l'article s'accompagne d'une photographie d'un homme, non identifié : « A man lies in a pool of blood in the Bogside¹⁷. » S'il est impossible de dire si l'homme est un survivant ou non du massacre, la légende permet aux lecteurs d'estimer qu'il est une victime des événements de la veille, car cette photographie a bien été prise dans le Bogside¹⁸. Cette incertitude autour du statut vital du sujet attire l'œil de celui qui voit le journal pour le transformer en lecteur. De fait, le récit dévoilé par Curran se lie à cette image dès son *incipit* : « I saw the blood, and heard the solemn avengeful voice and felt the pain of Londonderry's Bogside this January day¹⁹. » Il introduit ainsi une narration, à la première personne, très romancée de son vécu des événements du 30 janvier 1972. Dans la suite de l'article, il évoque le sang d'une victime, Bernard McGuigan, mais sans indiquer clairement s'il s'agit de l'homme figurant plus haut. À partir des conclusions du rapport Saville de 2010, il est possible d'affirmer que McGuigan est bel et bien l'homme de la photographie²⁰. Néanmoins,

17 « Un homme repose dans une mare de sang dans le Bogside. »

18 Quartier populaire de Derry où a eu lieu le Bloody Sunday. On évoquera particulièrement la zone allant de Flahan Street à William Street (Rossville Flats) où l'armée ouvre le feu sur les manifestants. Le Bogside est adjacent au quartier de Creggan, lieu de départ de la manifestation ce jour-là.

19 « Je vis le sang, entendis la solennelle et vengeresse voix, et sentis la douleur du Bogside de Londonderry en ce jour de janvier. »

20 En recoupant l'image avec des photographies de Gilles Peress du même jour puis avec des rapports d'enquête sur le Bloody Sunday de 2010, il est possible

l'anonymat dans lequel le plonge la légende permet de condenser en un seul cadavre celui des treize puis quatorze autres qui seront reconnus comme les victimes du massacre.

En cherchant à identifier le corps inerte publié par le *Belfast Telegraph*, d'autres éléments sont portés à notre connaissance. L'impact de la balle reçue par Bernard McGuigan et la vue de son cadavre mutilé choquent même les photographes présents sur place²¹. En effet, le rapport d'enquête de 2010 sur les événements du 30 janvier 1972 indique que : « Bernard McGuigan was killed instantly by a rifle shot that hit the side of his head behind his left ear, when he was a few yards south of the south end of Block 1 of

d'établir que c'est bien l'image du cadavre de Barney McGuigan que le *Belfast Telegraph* a décidé d'imprimer.

- 21 « I'm trying to remember my emotions... I know that at one point I was shooting and crying at the same time. I think it must've been when I saw Barney McGuigan dead. By the time I had reached him, people were still huddling by the telephone box, protecting themselves from the shooting. He was alone. Then a priest [Father Tom O'Hara] arrived and started to give him the Last Rites. I remember taking a few pictures then. I remember I was crying as I was doing it. I remember that I didn't want to intrude too much, but that at the same time I felt this obligation to shoot, to document. It is always the same fucked-up situation: you are damned if you do and damned if you don't... This was the first time I saw what a real war weapon can do. I mean the destruction, the impact of it. Up until then, I thought that bullets killed you but they would kill you kind of neatly. You understand what I'm saying? This was the first time I realised the terrible destruction that those things create. » (« Je tente de me rappeler mes émotions... Je sais qu'à un moment donné je prenais mes photographies et pleurais simultanément. Je pense que ce doit être lorsque j'ai vu Barney McGuigan mort. Lorsque je l'ai atteint, des gens étaient encore blottis contre la cabine téléphonique, se protégeant eux-mêmes des tirs. Il était seul. C'est là qu'un prêtre [Père Tom O'Hara] arriva et commença à lui donner l'extrême-onction. Je me souviens prendre quelques photographies alors. Je me souviens que je pleurais en les prenant. Je me souviens que je ne voulais pas m'imposer, mais je sentais aussi cette obligation de prendre ces photographies, de documenter. C'est toujours la même situation dégueulasse : tu es maudit si tu les prends, et maudit quand même si tu ne les prends pas. C'était la première fois que j'ai vu ce qu'une vraie arme de guerre peut faire. Je veux dire la destruction, les répercussions que cela a. Jusqu'alors, je pensais que les balles te tuaient, mais qu'elles te tuaient un peu proprement. Tu vois ce que je veux dire ? C'était la première fois que je comprenais la destruction terrible qu'engendrent ces choses. ») (Trisha Ziff, « Entretien avec Gilles Peress », dans *Hidden Truths: Bloody Sunday 1972*, Santa Monica, 1998, p. 72-74.)

the Rossville Flats²². » Par conséquent, les photographies prises par Gilles Peress attestent qu'en sortant à l'opposé de l'oreille gauche, la balle qui a tué Bernard McGuigan a laissé une plaie béante au niveau de l'orbite de l'œil droit, comme le mentionne Fulvio Grimaldi²³. Il existe ainsi de nombreuses photographies documentant le corps blessé de Bernard McGuigan, mais le *Belfast Telegraph* ne les publie pas pour autant. Ce choix laisse à penser que certaines images sont jugées trop difficiles pour être publiées dans le journal. Le *Belfast Telegraph*, à l'instar des autres journaux, ne montre aucun plan de face d'une victime du 30 janvier à sa une. À notre connaissance, seul le *Daily Mirror* fait exception.

II. Des luttes externes au journal pour la visibilité

1. Un tremplin politique

La parution dans le journal de telles images n'est pas anodine, même pour un journal protestant d'Irlande du Nord pendant les années 1970 : les négociations autour de la construction visuelle de l'information, et généralement des discours médiatiques qui se jouent en 1972, s'inscrivent dans une dynamique plus large. Plusieurs éléments amènent en effet à considérer qu'un journal comme le *Belfast Telegraph* joue un rôle de premier plan dans le théâtre des opérations nord-irlandaises. Il faut ici considérer plusieurs des acteurs du conflit pour qui l'opinion publique occupe une place essentielle. En effet, les discours émis par le gouvernement ne sont pas similaires à ceux de l'Armée ou bien encore des organisations paramilitaires. La présence dans la presse nord-irlandaise de certaines images ou discours relève en conséquence de luttes pour la visibilité exercées par les différents corps et organisations engagés dans le conflit. Cette présence

²² « Bernard McGuigan est mort sur le coup, touché par une balle de fusil derrière son oreille gauche à quelques mètres au sud du bloc 1 de Rossville Flats. » (Conclusions de l'enquête Saville, vol. VII, 2010, p. 128.)

²³ « His right eye had been shot out and there was a hole where his eye should have been. » (« Son œil droit avait été expulsé et il y avait un trou là où son œil aurait dû être. ») (*Ibid.*, p. 144.)

est d'une part affirmée par l'Armée et le gouvernement qui manifestent directement la volonté de faire paraître les mesures qu'ils implémentent dans les journaux, notamment le *Belfast Telegraph*. Aussi, dans une note du 12 février 1971, avant la mise en place de l'internement administratif, une lettre est adressée au département du « Social Development » par l'exécutif nord-irlandais²⁴. Le gouvernement applique de nouvelles mesures à partir du 15 février et souhaite les voir publiées dans la presse nord-irlandaise nationale et locale. Le *Belfast Telegraph* y apparaît nommément ainsi que deux autres publications nationales : le *Newsletter* et l'*Irish News*. Dans l'immédiate suite du Bloody Sunday, les journaux non seulement nord-irlandais mais aussi britanniques reprennent des éléments de discours identiques d'une rédaction à l'autre, témoignant une fois de plus de l'imposition de discours dominants dans les médias. Si ces volontés de contrôle des narrations allant jusqu'à des opérations de manipulation de l'information²⁵ contribuent à maintenir un discours soumis à l'approbation de l'Armée, c'est par l'image notamment que d'autres tentent de négocier leur présence dans l'espace public.

De fait, pour l'IRA provisoire et les organisations républicaines, les événements du Bloody Sunday sont l'occasion d'une production abondante d'images témoignant de violences inouïes à l'égard de civils nord-irlandais dans des situations n'impliquant aucun danger pour l'armée. En effet, plusieurs témoignages soulignent que certaines des victimes sont décédées de dos ou même rampant au sol. Aussi, l'IRA provisoire et le Sinn Féin²⁶ cherchent-ils à diffuser ces images-témoignages qui, si elles ne peuvent être publiées dans un journal national ou local traditionnel, peuvent être mobilisées dans le journal du parti créé en 1970, *An Phoblacht*, ou dans le cadre d'autres initiatives. Eamon Melaugh, un proche de Bernard McGuigan, se souvient avoir échangé avec des membres du Sinn Féin au sujet

²⁴ Pat S. (12/02/1971), *Correspondance*, Public Records Office of Northern Ireland (Belfast), Civil Authorities (Special Powers) Act 1922, Belfast, Royaume-Uni.

²⁵ Des *psyops* sont organisées tout au long des années 1970 par le biais notamment du Psyops Working Committee (Conclusions de l'enquête Saville, vol. IX, p. 134).

²⁶ La création d'une IRA provisoire à partir d'une scission du groupe paramilitaire initial l'IRA fin 1969 s'accompagne d'une scission du parti politique associé, le Sinn Féin.

de photographies qu'il avait lui-même prises d'une autre victime, Michael McDaid, car celui-ci y apparaît encore en vie, alors même que la fusillade avait pris fin²⁷. On notera que s'il n'est plus en possession des photographies après les avoir confiées pour publication à John Lloyd, journaliste de *Time-Out*, ces photographies circulent, car il évoque en avoir vu une copie « récemment »²⁸. Dans une volonté de formuler un contre-récit du Bloody Sunday, le même Eamon Melaugh est amené par des membres de l'IRA provisoire au Free Derry Corner²⁹ quelque temps après les événements, afin de montrer à John Cooke, un journaliste amené clandestinement, des photographies de Melaugh témoignant des positions dans lesquelles sont décédées les victimes³⁰. Cette expérience se répète de nouveau auprès de Sam Gillespie, un autre individu présent ce jour-là avec un appareil photographique³¹. Succinctement, un autre point doit être soulevé : les hommes dont il est question ici ne sont pas tous des photographes professionnels. Eamon Melaugh est membre de la NICRA et photographe amateur³². Sam Gillespie n'est pas non plus un professionnel³³. Il s'agit là aussi d'une autre manière dont se construit et existe l'image : la démocratisation du matériel photographique invite chacun à produire ses propres images. Robert White – lui aussi amateur³⁴ – fait face au cas de figure inverse et détruit, à la demande d'autres individus qu'il ne nommera pas, certains négatifs et photographies en raison de leur caractère incriminant pour les émeutiers.

Il s'agit ainsi d'une démarche double. D'une part, il y a la volonté de faire émerger un contre-récit à partir d'images amateurs, présentées à des journalistes professionnels pour montrer un autre aspect des événements ; d'autre part, les républicains cherchent à dissimuler de potentiels éléments incriminants pouvant mettre

²⁷ Conclusions de l'enquête Saville, vol. IX, 2010, p. 92.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Mural* dans le Bogside marquant l'entrée de Free Derry à l'intersection de Rossville Street et Fahan Street.

³⁰ Conclusions de l'enquête Saville, vol. IX, 2010, p. 93.

³¹ *Ibid.*, p. 94.

³² *Ibid.*, p. 89.

³³ *Ibid.*, vol. III, 2010, p. 175.

³⁴ *Ibid.*, vol. IX, 2010, p. 94.

à mal le contre-récit. Cette lutte pour la visibilité est d'autant plus frappante qu'elle se joue face à un récit dominant, repris et accepté mot pour mot par les journaux d'Irlande du Nord. En émane donc pour les organisations opposées à l'État au Nord la nécessité de trouver des moyens de se rendre visible au sein de l'espace public dont on a pu voir quelques codes visuels – avec notamment le traitement des photographies du corps de Bernard McGuigan.

2. *La construction parallèle de l'image mentale et de la mémoire*

Il semble primordial de revenir sur les photographies que le journal diffuse. De fait, les événements du Bloody Sunday sont très relayés par des séries de photographies publiées dans la presse reprenant un même schéma : peu ou pas de photographies de la manifestation, quelques images des corps inertes des victimes recouverts d'un drap et des images d'émeutes que les lecteurs-spectateurs connaissent pour les voir régulièrement en Irlande du Nord. À partir du 2 février 1972³⁵, date des premières funérailles des victimes, apparaissent les photographies des cercueils, des cérémonies à l'église et des parades funéraires. C'est autour de ces morts que se construit l'événement, écartant peu ou prou les raisons qui ont poussé à cette manifestation dont l'enjeu mémoriel est immédiatement pris en charge. Si l'on a déjà développé le recours à la fiction irlandaise, il faut ajouter qu'il s'agit d'un traitement exclusivement régional de l'événement, comme en témoigne la comparaison avec les journaux britanniques. Là où des œuvres de fictions irlandaises sont évoquées dans le *Belfast Telegraph*, les journaux britanniques utilisent en particulier une citation de Bernadette Devlin. La députée républicaine du Mid-Ulster interrogée à la suite des événements évoque un autre événement impliquant cette fois le mouvement sud-africain des droits civiques : Sharpeville. En 1960, l'Armée ayant ouvert le feu sur des civils lors d'une manifestation, soixante-neuf personnes, dont des femmes et des enfants, décédèrent lors de ce massacre. Et Bernadette Devlin³⁶ de poursuivre, dans son entretien : « This is our Sharpeville and we

³⁵ *Belfast Telegraph*, 2 février 1972, p. 1 et 8.

³⁶ *The Journal*, 31 janvier 1972, p. 1.

will never forget it³⁷. » Dès son avènement, le Bloody Sunday engendre nombre d'initiatives qui visent à instituer l'événement comme un tournant. En février 1972, sont produites et diffusées des chansons à la mémoire des victimes du 30 janvier et un monument commémoratif est érigé en 1974³⁸. L'image n'est pas en reste dans la production culturelle – quoique d'une popularité limitée, qui intervient alors. Certaines d'entre elles circulent toujours. C'est le cas de celles montrant le Père Edward Daley agitant son mouchoir blanc pour permettre à trois hommes de se rendre hors de la zone de Rossville Flats où a eu lieu le massacre. Ces derniers portent la dépouille de Jackie Duddy, Nord-Irlandais de dix-sept ans, qui compte ainsi parmi les plus jeunes victimes. Il faut ici parler d'images au pluriel, car un enregistrement vidéo existe de cette scène, ainsi que trois séries de photographies prises par Frederick Hoare³⁹, Stanley Matchett⁴⁰ et Fulvio Grimaldi.

III. Patrimonialisation des images

1. *Émotions patrimoniales, passions identitaires*

Quand il évoque les « passions identitaires »⁴¹, Daniel Fabre revient sur les affects que se voit attribuer un patrimoine dès lors qu'il est considéré comme une représentation de soi. Dans ces scènes qu'immortalisent les photographes, professionnels ou non, lors du Bloody Sunday, se construisent des représentations durables et rapidement intégrées à l'imaginaire républicain, si bien que les objets qu'elles évoquent prennent une valeur mémorielle :

In Ireland, perhaps more than in other cultures, collective groups have expressed their values and assumptions through their represen-

³⁷ « Ceci est notre Sharpeville et jamais nous ne l'oublierons. »

³⁸ Brian Conway, *Commemoration and Bloody Sunday*, Londres, 2010.

³⁹ Photographie de Frederick Hoare, « The body of Jack Duddy is carried away », dans *Belfast Telegraph*, 30 janvier 1972, en ligne : <https://fredhoare.wordpress.com/bloody-sunday-derry-1972/>.

⁴⁰ *Daily Mirror*, 31 janvier 1972, p. 1 et 14-15.

⁴¹ Daniel Fabre, *Émotions patrimoniales*, Paris, 2013, p. 17.

tations of the past. There is no evidence, moreover, that this preoccupation is abating; if anything, questions of collective memory and commemoration have assumed a new prominence in recent years⁴².

C'est le cas de cet ensemble d'images qui perdure le plus dans l'imaginaire du Bloody Sunday. Du fait des logiques de diffusion des images entre les rédactions, les trois photographes professionnels qui prennent des clichés de la scène les vendent aux journaux britanniques et nord-irlandais. Ainsi chaque rédaction obtient-elle une des photographies de la série. D'un journal à l'autre, on retrouve des photographies prises parfois par le même photographe à quelques secondes d'intervalle. Ces images inondent donc la presse nord-irlandaise et britannique pour des raisons symboliques. Assurément, elles permettent d'évoquer les éléments les plus marquants d'un événement qui s'inscrit dans un contexte ne se prêtant pas aux simplifications. Cependant, ces images sont aussi des marqueurs de la production de l'information visuelle en Irlande du Nord. Elles sont disponibles en si grande quantité du fait de la présence accrue de photographes professionnels et même internationaux.

Les photographies du cortège funèbre de Jackie Duddy deviennent si présentes que la scène se retrouve par la suite comme *mural* sur les murs de Derry⁴³ et intègre le patrimoine dans son sens premier. Par ailleurs, dans les collections du musée national de l'Ulster, on retrouve cette fresque dans une photographie prise par Frankie Quinn, un photojournaliste catholique travaillant sur le conflit à partir des années 1980⁴⁴. Cette photographie de 1992 montre un rassemblement avec, en fond, la fresque représentant la série d'images de Jackie Duddy. Quand elle nous a été transmise dans sa version numérique par l'Ulster Museum d'Irlande du Nord, aucune

42 « En Irlande, peut-être plus que dans d'autres cultures, les groupes collectifs ont exprimé leurs valeurs et leurs présomptions à travers leurs représentations du passé. De plus, rien n'indique que cette préoccupation s'atténue ; au contraire, les questions de mémoire collective et de commémoration ont pris une nouvelle importance ces dernières années. » (Ian McBride, *History and Memory in Modern Ireland*, Cambridge, 2001, p. 3.)

43 Pour toutes les questions relatives aux termes utilisés, on reprendra les pages sur la terminologie rédigées par Brendan O'Leary dans Brendan O'Leary, *A Treatise on Northern Ireland*, t. II : *Control*, Oxford, 2021.

44 Photographie de Frankie Quinn, « Rally 1992 », Ulster Museum.

information ne permettait d'en connaître la provenance exacte. Toutefois, en 1999, le collectif The Bogside Artists présenta une peinture murale en hommage au Bloody Sunday à Rossville Street⁴⁵. Ces deux fresques semblent identiques, mais certains éléments diffèrent, et le doute subsiste quant au lien entre les deux. Néanmoins, le site indique que la fresque a été retouchée pour contrer les effets des intempéries et corriger certains détails. Il est important de souligner que ces pratiques liées à l'image s'inscrivent dans la continuité de rites mémoriels liés à cet événement.

2. *L'image comme voie d'entrée au musée*

En revanche, l'iconisation de certaines images contribue à la mythification de l'événement. De la même manière que les éditeurs du *Belfast Telegraph* préfèrent rapprocher les événements de ressorts fictionnels, ce procédé diminue le caractère immédiatement violent des faits énoncés. Le passage de la photographie à la peinture confère une existence plus abstraite à la scène, par exemple. Aussi, certains éléments tirés des photographies en arrivent-ils à devenir eux aussi des objets patrimoniaux, et sortent les images de leur dimension iconique immatérielle. C'est le cas du mouchoir blanc du prêtre Daley évoqué plus tôt. À la mort de l'homme d'Église, il est décidé que le linge conservé jusqu'alors par sa famille sera confié au musée de Free Derry, afin d'en assurer la conservation. La patrimonialisation au travers de l'image se parachève ainsi, car l'objet dans le musée s'accompagne d'un rappel des faits, et d'une des photographies prises par Fulvio Grimaldi. C'est la constitution d'un objet-personne tel que l'a décrit Nathalie Heinich⁴⁶ ; il convient de préserver la photographie, car c'est à partir d'elle que s'établit une mémoire en constitution. L'espace revendiqué par le journal est celui que revendiquent les Bogside Artists quand ils font usage de cette image. Les photographies reproduites de la sorte sont des peintures des Troubles.

⁴⁵ Martin Melaugh, *Bloody Sunday Murals*, Archives CAIN, en ligne : <https://cain.ulster.ac.uk/bogsideartists/mural3/>.

⁴⁶ Nathalie Heinich, « Les objets-personnes : fétiches, reliques et œuvres d'art », dans *L'art en conflits : l'œuvre de l'esprit entre droit et sociologie*, éd. Bernard Edelman et Nathalie Heinich, Paris, 2002, p. 102-134.

L'image joue ainsi un rôle essentiel au moment du Bloody Sunday, car elle permet à certains discours de prendre racine dans le long terme en leur conférant une circulation accrue et immédiate qui favorise leur diffusion. Elle est efficace car, dans un environnement continuellement textuel, elle donne les moyens à des événements de s'exprimer par le visible. Ces images de violence sont aussi des représentations et des appels à d'autres imaginaires qui permettent de faire rentrer ce dont elles témoignent dans l'économie visuelle du lecteur-spectateur, devenue celle du journal. Cette importance de l'image dans le journal se joue aussi par des tentatives de visibilité de certains récits contre d'autres. Ceux-ci mettent en concurrence des réseaux d'acteurs capables de garantir la crédibilité de l'information, à défaut de sa véracité. Si le rôle attribué à l'image s'assortit d'autres procédés qui participent à l'institutionnalisation de l'événement comme tournant dans le conflit, l'image compte parmi ceux qui engendrent des pratiques multiples, allant de la photographie amateur jusqu'à la patrimonialisation de photographies et des objets qu'elles enregistrent.

Enfin, un dernier aspect qu'il conviendrait d'explorer permettrait de revenir sur la manière dont sont représentés ces événements violents depuis l'étranger. Nous avons pu voir comment l'écrit conditionne la réception de certaines images dans le cadre de leur édition. Le rapport image-texte dont la page se fait le théâtre s'opère au gré des espaces dans lesquels les choix éditoriaux préalables décident de faire circuler une représentation. En effet, la circulation sérielle de telles images ne s'accompagne pas des mêmes messages visuels et textuels au gré des espaces, et ce, malgré une uniformité des représentations et des pratiques d'exploitation de l'espace public. De la même manière, il peut aussi s'agir de choix issus non pas de la contextualisation textuelle dans l'édition, mais du processus de production de l'image. La compréhension de ces modalités pourra ainsi approfondir la transmission des représentations selon les espaces, mais également la lecture faite *a priori* des images en amont des procédés de fabrication de l'information visuelle.

LOUISE DE WILDE-CALMETTES

Diplômée de Master (2023), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

TROISIÈME PARTIE

SÉVICES PASSÉS ET
LECTURES POSTÉRIEURES :
INTERPRÉTER LES SOURCES
DE LA VIOLENCE

Que faire de la violence ? Réécritures des violences vikings dans le monde anglo-normand

HUGO FRESNEL ♦

I. Introduction

Que faire d'un passé de violences et de paganisme ? Voilà une question que doivent résoudre les descendants de Rollon, premier duc de Normandie (911-927). Baptisé, le chef viking devient un acteur à part entière du monde franc. Cependant, au x^e siècle et au début du xi^e siècle, les ducs normands ont recours à des bandes de Scandinaves païens pour combattre leurs ennemis.

Tout au long du xii^e siècle, cette utilisation des bandes scandinaves continue à intéresser les chroniqueurs normands. Nous devons rappeler le contexte culturel dans lequel ils écrivent. Leur vision de ces événements dépend particulièrement de l'image qu'ils peuvent avoir des païens et de leur éventuel passé païen. Cette question a déjà suscité plusieurs travaux à une échelle plus large dont deux points ressortent. Premièrement, c'est au xii^e siècle que se fige l'image du viking sanguinaire, fondamentalement violent et appartenant à un monde barbare¹. En même temps, et c'est ce qu'Alban Gautier nomme

¹ Catherine Bougy, « Comment les chroniqueurs du xii^e siècle ont-ils perçus les vikings ? », dans *L'héritage maritime des Vikings en Europe de l'Ouest : colloque international de la Hague (Flottemanville-Hague, 30 septembre-3 octobre 1999)*, éd. Élisabeth Ridet, Caen, 2002, p. 75-100 ; David N. Dumville, « Images of the Viking in Eleventh-Century Latin Literature », dans *Latin Culture in the Eleventh Century: Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies, Cambridge, September 9-12, 1998*, éd. Michael W. Herren, Christopher J. McDonough et Ross G. Arthur, Turnhout, 2002, t. 1, p. 250-263.

le « tournant de 1125 »², le monde chrétien se rend compte que les païens ne peuvent plus être traités d'un seul bloc, ce qui se traduit par l'émergence de la figure du « bon païen ». Autant en Scandinavie³ que dans le monde franc, des généalogies comme celle de Lambert d'Ardres n'hésitent plus à faire remonter des lignages à un mythique ancêtre viking⁴. Dans un territoire comme la Normandie où le passé païen fait partie de l'identité du duché⁵, ces deux inflexions peuvent modifier la façon de traiter ces épisodes, en accentuant cette image de « bons païens » qu'endosseraient les alliés encombrants du duc ou, au contraire, en les critiquant vivement. Pour répondre à cette question, nous examinerons principalement deux sources qui relatent l'histoire de la dynastie normande. La première est le *Roman de Rou* de Wace, un chanoine de Bayeux qui écrit à la demande d'Henri II, probablement à partir de 1160 jusqu'en 1174. Il ne termine toutefois jamais son récit qui a visiblement déplu à son protecteur⁶. La seconde est la *Chronique des ducs de Normandie* de Benoît de Sainte-Maure, un clerc originaire de Touraine et qui prend la suite de Wace auprès d'Henri II, probablement autour de 1175⁷.

Les réécritures de trois épisodes seront prises en compte. Le premier est connu essentiellement par Dudon de Saint-Quentin. Lors de la minorité de Richard I^{er}, Louis IV d'Outremer tente de reprendre la Normandie. Bernard le Danois, un proche du jeune Richard, fait appel en 945 à un certain « Hagrold », probablement un chef scandinave

2 Alban Gautier, *Beowulf au paradis : figures de bons païens dans l'Europe du Nord au Haut Moyen Âge*, Paris, 2017, p. 561-609.

3 Jon V. Sigurðsson, « Historical Writing and the Political Situation in Iceland, 1100-1400 », dans *Negotiating Pasts in the Nordic Countries: Interdisciplinary Studies in History and Memory*, éd. Anne Eriksen et Jon V. Sigurðsson, Lund, 2009, p. 59-78 ; Margaret Clunies Ross, « The Reception in Saga Literature », dans *The Pre-Christian Religions of the North: Research and Reception*, éd. Margaret Clunies Ross, Turnhout, 2018, p. 171-186.

4 Georges Duby, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1988, p. 287-298.

5 Katherine Cross, *Heirs of the Vikings: History and Identity in Normandy and England, c. 950-c. 1015*, York, 2018.

6 La bibliographie sur cet auteur est pléthorique ; pour une synthèse déjà un peu ancienne, voir Françoise Le Saux, *A Companion to Wace*, Cambridge, 2005.

7 L'ouvrage de référence sur cet auteur est le suivant : Françoise Laurent, *Pour Dieu et pour le Roi : rhétorique et idéologie dans l'histoire des ducs de Normandie de Benoît de Sainte-Maure*, Paris, 2010.

installé dans la partie ouest de la Normandie et dont la sujétion n'est que nominale⁸. Dans cet épisode, Dudon nous livre un portrait positif d'Hagrold et en fait un prototype avant l'heure du « bon païen »⁹. Le second nous est aussi connu par Dudon. En 962, lors de la guerre contre le comte Thibaud de Blois, Richard I^{er} fait appel à une armée de « Daces » pour venir l'aider à vaincre son rival. Il tente ensuite de les convertir par un long sermon, ce qui échoue partiellement. Le dernier épisode, uniquement connu par Guillaume de Jumièges, est la venue en 1113-1114 de deux chefs vikings : Olaf, futur roi de Norvège qui se convertit à Rouen à ce moment-là, et Lacman, probablement un roi des Hébrides et de l'île de Man¹⁰. Pour justifier ces épisodes, Dudon et Guillaume de Jumièges mettent en avant la figure du duc chrétien cherchant à convertir ses alliés païens¹¹.

Aucune des sources du XII^e siècle ne passe sous silence ces violences. Toutefois, elles n'y apportent pas toute la même réponse et ne reproduisent pas uniquement les justifications utilisées par leurs prédécesseurs. Certaines tentent de minimiser les violences commises, d'autres, au contraire, les assument. Ces diverses interprétations

8 Pierre Bauduin, *La première Normandie, X^e-XI^e siècles : sur les frontières de la Haute-Normandie, identité et construction d'une principauté*, Caen/Mont-Saint-Aignan, 2006, p. 80 ; Mark Hagger, « How the West was Won: The Norman Dukes and the Cotentin, c. 987-1087 », dans *Journal of Medieval History*, t. 38-1, 2012, p. 20-55 ; Éric Van Torhout, *Centralité et marginalité en Neustrie et dans le duché de Normandie : maîtrise du territoire et pouvoirs locaux dans l'Avranchin, le Bessin et le Cotentin (VI-XI^e siècles)*, thèse de doctorat, université Paris Cité, 2008, t. 1, p. 155-173.

9 « O pius, prudens, bonus et modestus, / Fortis et constans sapiensque, justus, / Dives, insignis locuplesque, sollers, / Rex Haigrolde » (Dudon de Saint-Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, éd. J. Lair, Caen, 1865, IV, 84-87, p. 238-243. Je remercie Pierre Bouet de m'avoir donné accès à son édition en préparation de ce texte.)

10 Clare Downham, *Viking Kings of Britain and Ireland: The Dynasty of Ívarr to A.D. 1014*, Edimbourg, 2007, p. 132-134.

11 Dudon de Saint-Quentin, *De moribus...*, IV, 114, p. 226-227 ; *The Gesta Normannorum ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, éd. Elisabeth Van Houts, Oxford, 1992, t. 1, IV, 7-9, p. 110-117 ; 16-17, p. 126-129 ; et t. 2, V, 11-12, p. 24-27. Pour une analyse du contexte de ces passages : Pierre Bauduin, « Richard II de Normandie : figure princière et transferts culturels (fin dixième-début onzième siècle) », dans *Anglo-Norman Studies*, t. 37, 2015, p. 57-61.

s'expliquent par le contexte de production de ces sources. Leur analyse en dit beaucoup sur la motivation des auteurs qui tient en premier lieu en la présentation d'ancêtres dignes d'Henri II¹², et sur la façon dont ils peuvent concevoir la légitimité du recours à des violences en dehors des normes de la guerre.

II. De bons païens ?

La première forme de justification utilisée par les auteurs correspond à la mise en valeur, chez les alliés du duc, de la figure du « bon païen » qui correspond à ce contexte culturel postérieur à 1125. L'épisode d'Olaf et Lacman en est emblématique. Chez Wace, il diffère très peu du texte de Guillaume de Jumièges¹³. Il insiste sur la peur suscitée par l'arrivée des deux rois qui sont encore païens (point que Wace souligne)¹⁴. Il apporte toutefois une précision supplémentaire sur Olaf qui peut concourir à en donner une image positive et ainsi dédouaner Richard d'avoir fait appel à des païens : Wace mentionne son baptême mais évoque aussi sa mort, conséquence de sa conversion, et en fait un martyr¹⁵. Le développement du culte de Saint Olaf après sa mort survenue en 1035 et son accélération à partir du XII^e siècle a permis à Wace de trouver un argument supplémentaire en faveur de l'intervention de rois païens au service du duc de Normandie¹⁶. Benoît de Sainte-Maure ajoute la même

¹² Charity Urbanski, *Writing History for the King: Henry II and the Politics of Vernacular Historiography*, New York/Ithaca, 2013.

¹³ Elisabeth Van Houts, « The Adaptation of the *Gesta normanorum Ducum* by Wace and Benoît », dans *History and Family Traditions in England and the Continent, 1000-1200*, Aldershot, 1999, p. 115-124.

¹⁴ Wace, *The History of the Norman People: Wace's Roman de Rou*, éd. Glynn S. Burgess, Woodbridge, 2004, III, p. 142-145, v. 1708-1826.

¹⁵ « Puis l'unt martiriéet oscis / pur amur Deu cil del país » (*ibid.*, III, p. 144-145, v. 1825-1826).

¹⁶ Stéphane Covaux, « Les échanges culturels au sein du monde nordique : l'exemple du culte de saint Olaf » dans *Les échanges culturels au Moyen Âge : actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Paris, 2001, p. 207-225 ; Sverre Bagge, « The Making of a Missionary King: The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway », dans *The Journal of English and Germanic Philology*, t. 105-4, 2006, p. 473-513.

précision. Si les batailles sont meurtrières, il n'y a pas de mentions spécifiques de viols ou de violences commises contre le pays par les deux rois païens¹⁷. L'épisode se termine par l'évocation du martyr d'Olaf contrebalançant l'image négative qu'un lecteur pourrait avoir du personnage¹⁸.

Le personnage d'Hagrold lors des événements de 945 se rapproche également du « bon païen », dans la filiation de la présentation qu'en fait Dudon. Chez Wace, si Hagrold et sa suite sont bien considérés comme païens, il est présenté comme plus digne que Louis IV qui fait échouer les négociations¹⁹. Dans la bataille sanglante qui suit, son comportement ne semble pas si différent de celui des Francs²⁰. Bien qu'il soit païen, ce chef était de grande valeur et aurait pu être un roi parmi d'autres : « Le roi du Danemark y fit preuve de grande noblesse, richement équipé sur son noble palefroi. Il aurait été de grande valeur s'il avait été de notre loi²¹. » Si, comme chez Dudon, son armée fait preuve d'une certaine avidité, elle ne commet aucune autre violence particulière²². Finalement, Richard ne reçoit pas le secours d'un païen mais plutôt celui d'un parent et vassal. Par opposition au roi des Francs, qui est le mauvais seigneur ayant trahi son vassal, Hagrold est le « *buen* vassal » qui soutient son seigneur²³. Cette insistance sur cette dimension vassalique est une invention de Wace²⁴.

¹⁷ Benoît de Sainte-Maure, *Chronique des ducs de Normandie par Benoît*, éd. Carin Fahlin, Uppsala, 1951, t. 2, p. 254-255, v. 30891-30896.

¹⁸ *Ibid.*, t. 2, p. 261, v. 31126-31130.

¹⁹ « Orgueil e sorfait de bobance / Respont par tot li reis de France » (B. de Sainte-Maure, *Chronique...*, t. 1, p. 523, v. 18173-18174).

²⁰ *Ibid.*, t. 1, p. 531-537, v. 18461-18661.

²¹ « Li roiz de Danemarche i mena grant nobloi, / richement atorné sus noble palefroi, / assez fu de grant pris sil fust de nostre loi » (Wace, *The History of the Norman...*, II, p. 78-79, v. 3037-3039).

²² *Ibid.*, II, p. 74-79, v. 2868-3070.

²³ B. de Sainte-Maure, *Chronique...*, t. 1, p. 534, v. 18574.

²⁴ La féodalité est très présente dans son œuvre : Marie-Françoise Alamichel, « Le sens de l'Histoire de Wace à Layamon », dans *Le passé à l'épreuve du présent : appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, éd. Pierre Chastang, Paris, 2008, p. 327-344.

Hagrold apparaît alors sous l'image d'un « bon païen » telle qu'identifiée par Alban Gautier, avec le respect par ce roi danois de vertus qui pourraient être celles d'un prince chrétien.

Benoît de Sainte-Maure réécrit lui aussi ce passage. Lorsque Bernard le Danois demande à « *Aigrouz* » de venir à son aide pour rétablir le jeune Richard I^{er} face à Louis IV, c'est au nom d'une guerre juste. Il doit soutenir celui qui a subi une injustice, d'autant plus qu'il est son parent et qu'une relation d'« *amor* » existait entre Hagrold et Richard, qui est alors retenu prisonnier par les Français²⁵. Apprenant l'arrivée d'Hagrold, des hommes le rejoignent de toute la Normandie car ils refusent de se soumettre au roi des Francs. Le risque de disparition du duc, et par conséquent du duché, aux yeux de Benoît et de l'armée qu'il décrit, mène à une possible explosion de la violence. Benoît retranscrit ainsi l'état d'esprit de ces troupes composites : « Mieux vaut tous les ébouillanter²⁶. » La référence étonnante à l'ébouillement est peut-être une manière de critiquer les actes de Louis IV. Le thème du bain bouillant (ou son avatar le bain glacé) a une valeur punitive qui se retrouve dans l'imaginaire du Purgatoire²⁷. Ce supplice est à rapprocher de l'ordalie et est souvent utilisé dès la période antique pour certains crimes majeurs qui touchent à la majesté, en particulier la fausse monnaie et, à la fin du Moyen Âge, les hérétiques²⁸. Si les premiers cas documentés d'ébouillement en Normandie datent du XIII^e siècle²⁹ et que la peine ne se retrouve pas dans les coutumiers, elle n'est pas complètement inconnue. Ainsi, elle est représentée dans deux manuscrits liés aux mondes normands³⁰.

²⁵ B. de Sainte-Maure, *Chronique...*, t. 1, p. 513, v. 17828-17836.

²⁶ « *Mieuz volent que toz les esbuillent* » (*ibid.*, t. 1, p. 515, v. 17899).

²⁷ Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981, p. 162-166.

²⁸ Soazick Kerneis, « Le chaudron des parjures : Rome, les barbares et l'ordalie », dans *La preuve en justice : de l'Antiquité à nos jours*, éd. Bruno Lemesle, Rennes, 2015, p. 23-47 ; Pierre Prétou, « La contrefaçon de la valeur monétaire à la fin du Moyen Âge français », dans *La Fabrique du faux monétaire : du Moyen Âge à nos jours*, éd. Olivier Caporossi et Bernard Traidmond, Toulouse, 2012, p. 31-50.

²⁹ Jean-Luc Desnier, « La justice du chaudron ou le chaudron de la vérité », dans *Schweizer Münzblätter / Gazette numismatique suisse / Gazzetta numismatica svizzera*, t. 33-37, 1983-1987, p. 95-101.

³⁰ Biblioteca Nacional de España, Vitr. 26-2, fol. 98v ; BM Dijon, ms 14, fol. 191r.

Wace utilise la même image pour évoquer la répression de la révolte paysanne de 996³¹. Cette référence s'inscrit aussi probablement dans une esthétique de la violence propre au genre épique, comme en témoignent les détails de Benoît sur les corps déchiquetés lors de la bataille qui suit. En effet, selon Micheline de Combarieu, la violence est « la réalité première de l'épopée », ce qui devait correspondre, au moins en partie, aux attentes du public³². Toutefois, dans d'autres romans où se retrouvent des cas d'ébouillement, la dimension morale demeure présente. Ainsi, dans le *Lancelot en Prose*, ce sont les femmes pécheresses qui subissent ce sort³³. Il se pourrait donc qu'en utilisant une telle image Benoît souhaite montrer la gravité du crime commis par Louis IV et sa déchéance morale.

III. Le duc de Normandie contre le roi des Francs

La deuxième forme de justification est plus propre au contexte normand. La rivalité entre le roi d'Angleterre, duc de Normandie, et le roi de France est en effet au cœur des imaginaires politiques de la plupart de nos auteurs qui peuvent justifier les événements du x^e siècle par la légitimité qu'ils octroient à une lutte du xii^e siècle. Ainsi, Wace, comme Dudon, insiste fortement sur les violences commises par les Danois appelés en 962. Si Hagrold en 945 peut être un bon païen, cela ne semble plus être le cas des alliés du duc en 962 qui sont en particulier des destructeurs d'églises, des pillards meurtriers et des violeurs, ce que leur paganisme explique³⁴. Comme Dudon, Wace se sent obligé de justifier le recours à ces mauvais païens qui

31 « Les autres fist tut vifs rostir / e les autres en plum builir » (Wace, *The History of the Norman...*, III, p. 126-127, v. 941-942).

32 Micheline de Combarieu, « Le goût de la violence dans l'épopée médiévale », dans *Morale pratique et vie quotidienne dans la littérature française du Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2014, p. 35-67.

33 *Lancelot : roman en prose du xiii^e siècle*, éd. Alexandre Micha, Genève, 1978, t. 2, p. 376 et 380.

34 « Out ierent grant li mal que li Danaiz fessoient, / n'erent pas crestienz ne en Dieu ne creoient, / lez moustiers alumoient, lez autels abatoient, / les paissanz tuoient, les fames porjesoient » (Wace, *The History of the Norman...*, II, p. 102-103, v. 4195-4198).

pourraient ternir l'image de la dynastie normande qu'il entend encenser³⁵. Il n'utilise toutefois pas le même procédé que Dudon : le passage sur l'évangélisation des Danois est largement condensé, mais une discussion entre Richard I^{er} et l'évêque de Chartres est étendue. Il y place ainsi ces mots après les reproches de l'évêque :

Je préfère démolir des églises que mourir dans le déshonneur et abandonner la Normandie aux païens plutôt que le roi m'en dépoussède honteusement par la force. [...] Les païens sont venus pour me servir depuis une autre terre ; ils viennent car j'en ai besoin, dois-je leur faire défaut³⁶ ?

Le Richard de Wace assume le recours aux païens et à une violence qui ne correspond pas aux normes de la guerre au nom de l'honneur et de l'urgence de la situation. Ce comportement vantant l'indépendance totale du duc normand est un écho au règne d'Henri II et à la légitimité d'une opposition au roi de France³⁷. Cette insistance sur l'honneur, qui ne se retrouve pas dans les sources antérieures, est clairement un trait du XII^e siècle³⁸ et se révèle être un moyen pour Wace de légitimer au mieux la position de Richard en faisant appel à une valeur cardinale de la société normande et plus largement du monde latin³⁹. Certes, Wace mentionne peu après le repentir de Richard, mais seulement sur deux vers⁴⁰. C'est bien sa première réponse

³⁵ F. Le Saux, *A Companion...*, p. 178-182.

³⁶ « Miex vol abatre eglises qu'a desonour morir, / et a paienne gent Normandie guerpir / que li roiz par sa force m'en face a honte issir. / [...] / D'autre terre me vieinent, lor doi ge donc faillir ? » (Wace, *The History of the Norman...*, II, p. 104-105, v. 4286-4294.)

³⁷ Philip E. Bennett considère de plus que les cinq anecdotes miraculeuses racontées par Wace au début de la troisième partie sont une justification de ces actes : Philip E. Bennett, « The Reign of Duke Richard I in the Roman de Rou », dans *Maistre Wace: A Celebration*, éd. Glynn S. Burgess et Judith Weiss, Saint-Hélier, 2006, p. 41-54.

³⁸ Max Lieberman, « Knighthood and Chivalry in the Histories of the Norman Dukes: Dudo and Benoît », dans *Anglo-Norman Studies*, t. 32, 2010, p. 129-183.

³⁹ Le portrait de Richard est globalement positif dans la partie II : Jean Blacker, « "Si que jel vi e jeo i ere" : témoignages de Wace sur Richard sans Peur », dans *Annales de Normandie*, t. 64-1, 2014, p. 131-144.

⁴⁰ « Richart out dez povres et merci et pitié / vers l'evesque cognut sa coupe et pechié » (Wace, *The History of the Norman...*, II, p. 106-107, v. 4430-4431).

à l'évêque de Chartres qui est mise en avant, insistant sur l'idée que, face à une situation exceptionnelle et au nom de valeurs supérieures, les normes de la guerre peuvent être transgressées.

De même, la guerre de 962 garde chez Benoît de Sainte-Maure une tonalité nettement dévastatrice. Ce passage est problématique car Richard I^{er} correspond dans l'œuvre de Benoît au souverain idéal⁴¹. Richard envoie une ambassade auprès d'un roi du Danemark nommé « Harald ». Celui-ci apparaît dans un premier temps comme un roi digne de sa fonction. L'ambassade souligne les liens d'« *amor* » qui existent entre les deux princes, comme dans l'épisode de 945. S'il ne soutient pas son parent, il ne peut en ressentir que de la honte, les ambassadeurs jouant autour d'un univers chevaleresque de l'honneur dont Harald, bien que païen, ne semble pas exclu⁴². Toutefois, malgré ce début plutôt laudatif, qui semble faire pencher Harald vers la figure du « bon païen », de nombreuses violences sont commises par les Scandinaves dans le Dunois et le Chartrain. Les exactions qu'ils commettent sont mises de nouveau sur le compte de leur paganisme : « Ils sont nés païens, sans être baptisés, donc ils ne s'inquiètent ni du cimetière, ni d'épargner des croix ni de détruire des autels⁴³. » L'insistance mise sur les viols dans le reste de son récit, et dans celui de Wace, alors qu'ils sont absents des sources du x^e et xi^e siècles, est symptomatique de cette violence transgressive⁴⁴.

En plus de rappeler que la guerre est due aux manœuvres déloyales du roi des Francs Lothaire, le dialogue avec l'évêque de Chartres devient fondamental, comme chez Wace. Nous pouvons y retrouver un passage similaire :

Les monastères pour lesquels vous me blâmez, je préfère les avoir anéantis, détruits, brûlés et rasés que d'être capturé ou vaincu. Et à propos des païens que j'ai avec moi, ceux-ci gardent beaucoup

⁴¹ F. Laurent, *Pour Dieu et pour le Roi...*, p. 214-229.

⁴² « Sir, il est nez de tun lignage : / Si ne deiz unques ce sofrir / Qu'en li deie terre tolr. / Honte te sereit e ennuis, / Si tu t'en repentireies puis. » (B. de Sainte-Maure, *Chronique...*, t. 2, p. 84, v. 24832-24836.)

⁴³ « Païen sunt né, senz batestire, / Si ne lor chaut de cimetire, / Ne gardent croiz n'autel ne chasse » (*ibid.*, t. 2, p. 86, v. 24917-24919).

⁴⁴ Simon Coupland, « The Vikings on the Continent in Myth and History », dans *History*, t. 88-2 (290), 2003, p. 195-197.

d'esclaves et de biens. [...] Dans rien de ce que je leur ai ordonné, ils n'ont trahi ma volonté⁴⁵.

Benoît va donc plus loin en faisant assumer par Richard I^{er} non seulement le recours à des vikings, mais aussi l'ensemble de leurs actes⁴⁶. La forte opposition avec le roi des Francs et l'insistance sur la résistance de bon droit du duc pouvait résonner favorablement dans le contexte de la rivalité entre Plantagenêts et Capétiens⁴⁷.

Cependant, et contrairement à Wace, cela n'a pas paru suffisant à Benoît. Ce dernier reprend de Dudon les longues négociations de paix avec les Danois et en particulier le discours théologique de Richard pour expliquer le christianisme aux chefs danois (sur plus de six cents vers). Il compare Richard à Salomon et le présente comme un orateur chrétien plus capable que saint Jérôme⁴⁸. S'il n'arrive pas à convertir l'ensemble des Danois, comme dans toutes les versions, Benoît insiste sur le fait que c'est un succès, le duc devenant le parrain de plusieurs d'entre eux, ce qui permet à l'auteur de conclure que ce fut un grand jour pour l'Église⁴⁹. L'insistance de Benoît est la traduction de ses difficultés devant un épisode qui pourrait ternir l'image d'un de ses héros. Benoît cherche à renverser la situation en profitant de ce recours à des païens pour mieux montrer Richard comme un véritable roi chrétien qui, en quelque sorte, n'aurait pas pu faire baptiser autant de monde sans passer par ces événements

45 « E des mosters dum me blasmez / Mieuз vuil qu'en les ait craventez, / Destruiz e ars e abatz, / Que je fusse pris ne vencuz / E des paiens que j'ai od mei / Ceus gart e serf moct e cherei / [...] / Rien que lor aie commandé / N'ont desdite ma volonté. » (B. de Sainte-Maure, *Chronique...*, t. 2, p. 94, v. 25183-25194.)

46 En ce sens, ce passage paraît porteur d'une ambiguïté plus forte que dans le reste du récit où la distinction entre les Normands et les Scandinaves est marquée : Hugnette Legros, « Image(s) et fonction(s) des Danois dans la Vie de Richard I^{er} racontée par Benoît de Sainte-Maure », dans *Annales de Normandie*, t. 64-1, 2014, p. 71-85.

47 Dans le cadre d'un procédé d'actualisation politique du passé : Laurence Mathy-Maille, *Écritures du passé : histoires des ducs de Normandie*, Paris, 2007, p. 108-109.

48 B. de Sainte-Maure, *Chronique...*, t. 2, p. 112, v. 25820-25827.

49 « Haut fait i oct e grant conquise / A Deu e as os saint' iglise. » (*Ibid.*, t. 2, p. 141, v. 26867-26868.)

malencontreux⁵⁰. Pour effacer la transgression du recours aux païens, il fallait transcender la fonction ducal pour en faire un instrument de Dieu, sans comparaison possible avec un Lothaire. La réécriture de Benoît fait donc la synthèse des justifications employées par les auteurs du XI^e siècle et celles des auteurs du XII^e siècle, signe d'un embarras, probablement plus fort que celui de Wace, dû à sa volonté de demeurer au plus près des attentes du roi Henri II.

Une dernière source peut être prise en compte. Étienne de Rouen écrit son *Draco Normannicus* dans la décennie 1160 en se fondant sur les écrits de Dudon de Saint-Quentin et de Guillaume de Jumièges. Si la guerre de 962 et l'expédition d'Olaf et de Lacman ne sont pas mentionnées, Hagnarold est évoqué. Si ce dernier n'est pas directement nommé, il semble bien que ce soit lui qu'Étienne désigne par « *Danus* » lorsqu'il raconte une bataille ayant eu lieu en 945. Étienne reconnaît tout de même qu'au cœur du combat ce roi agit de manière particulièrement dure⁵¹. Toutefois cette violence est justifiée, comme chez Guillaume de Jumièges, par la vengeance du meurtre de Guillaume Longue-Épée en 943 par Arnoul de Flandres et généralement attribuée aux fidèles du roi des Francs. Le passage s'ouvre sur une présentation de ce Danois comme le vengeur du duc⁵². Il se clôt par la capture de Louis d'Outremer qui permet d'accomplir pleinement cette vengeance⁵³. L'important est bien là pour l'auteur.

⁵⁰ Pour Emmanuelle Baumgartner, c'est là que réside la clé de cet épisode. Toutefois, il nous semble important d'insister sur le fait que, comme chez Dudon, ce discours est aussi un échec partiel. Richard II demeure incapable de convertir l'ensemble des païens : Emmanuelle Baumgartner, « Les Danois dans l'Histoire des ducs de Normandie de Benoît de Sainte-Maure », dans *Le Moyen Âge*, t. 108-3, 2002, p. 481-495.

⁵¹ « Nascitur hinc bellum, ducis ultor Danus in armis / Saevit, et in Francos proelia dira gerit. / Francigenum procerus fundatur, et undique sanguis / Profluit, et campos corpora pulchra tegunt. / Virtus Francigenum regem dum protegit, hostem / Propellit gladiis, is tamen ense furit. / Sternuntur cunei, Francorum bellicus horror, / Arva replet strages unique multa nimis. / Vertitur in proceres et regem Danica virtus, / Hos obtruncat, et hunc cum feritate petit. / Horrida vis belli ! » (Étienne de Rouen, « *Draco Normannicus* », dans *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, éd. Richard Howlett, Londres, 1885, I, p. 637-638, v. 1207-1217.)

⁵² *Ibid.*, I, p. 637, v. 1207.

⁵³ *Ibid.*, I, p. 638, v. 1223-1226.

Toute son œuvre a en effet pour objectif de réaffirmer la singularité de la Normandie vis-à-vis du royaume de France⁵⁴. Pour cela, il insiste fortement sur l'origine scandinave des Normands⁵⁵ et valorise leur supériorité militaire. Ainsi, l'utilisation du terme de « *violentus* » pour caractériser l'action des Danois ne porte pas une charge négative, contrairement à la majorité des sources. En effet, dans les sources latines, le terme de « *violentia* » (et ses dérivés comme l'adverbe « *violenter* ») désigne presque toujours une action illégitime, même si cela n'implique pas forcément un acte violent en tant que tel⁵⁶. Pour la période avant 1154, Étienne utilise à cinq reprises ce terme pour désigner les Normands et leurs accomplissements militaires, en particulier ceux de Rollon⁵⁷. De même, certains des adjectifs utilisés pour décrire Hagrold se retrouvent dans la présentation de ducs normands comme « *audax* » pour Guillaume le Conquérant⁵⁸. Pour Étienne, ces violences sont presque entièrement légitimées, la terminologie utilisée se révélant elle-même ambiguë.

54 Même si le débat demeure pour savoir si l'auteur est sur la défensive ou si, au contraire, il voit dans Henri II le roi qui renforce cette séparation entre le duché et le royaume de France : Irene Harris, « Stephen of Rouen's Draco Normannicus: A Norman Epic », dans *The Epic in History*, éd. Lola S. Davidson, Soumyen N. Mukerjee et Zdenko Zlatar, Sydney, 1994, p. 112-124 ; Elisabeth Kuhl, « Time and Identity in Stephen of Rouen's Draco Normannicus », dans *Journal of Medieval History*, t. 40-4, 2014, p. 421-438.

55 Il précise par exemple que Guillaume Cliton est d'origine danoise : É. de Rouen, « Draco... », I, p. 652, v. 1580.

56 Dominique Barthélemy, *L'an mil et la paix de Dieu : la France chrétienne et féodale, 980-1060*, Paris, 1999, p. 61-62 ; Bruno Lemesle, Michel Nassiet et Pascale Quincy-Lefebvre, « Introduction », dans *La violence et le judiciaire : du Moyen Âge à nos jours. Discours, perceptions, pratiques*, éd. Antoine Follain et al., Rennes, 2015, p. 9-28.

57 É. de Rouen, « Draco... », I, p. 618, v. 729 ; I, p. 619, v. 753 ; I, p. 622, v. 842 ; I, p. 627, v. 979 ; I, p. 649, v. 1504. Le sens du terme peut être plus neutre. Il est associé à la mort (I, p. 602, v. 281 ; I, p. 607, v. 404) et à d'autres batailles comme celle de Stamford Bridge (I, p. 646, v. 1450).

58 *Ibid.*, I, p. 647, v. 1485.

IV. Conclusion

Wace, Benoît de Sainte-Maure et Étienne de Rouen ont besoin de légitimer le recours aux païens par les ducs de Normandie pour ne pas ternir l'image de leur successeur Henri II. S'ils suivent globalement la trame des récits de Dudon et de Guillaume de Jumièges, ils ne reprennent pas forcément les éléments de justification utilisés par leurs prédécesseurs. Deux voies ont été explorées. La première permet de développer un discours de la légitime résistance des ducs de Normandie vis-à-vis du roi des Francs. La seconde insiste sur divers éléments contrebalançant les exactions des alliés vikings et permettant de rapprocher certains d'entre eux de la figure de « bons païens ». Ce qui est certain, c'est que le besoin de justifier ces actes montre que le sujet demeurait encore sensible au XII^e siècle. Le recours à des bandes scandinaves aux X^e et XI^e siècles reste une forme de violence de guerre suffisamment transgressive pour que les auteurs de sources plus tardives se sentent obligés de la légitimer.

HUGO FRESNEL

Université de Caen – Normandie, Centre Michel-de-Bouïard – CRAHAM
(UMR 6273)

Récit et expressions de la violence au temps des guerres de Religion. L'exemple des livres v-vii des *Commentaires* de Blaise de Monluc

JEAN-BAPTISTE LUCQ ♦

« Le dur gascon Montluc, homme de sang », décrit Michelet dans son *Histoire de France*¹. La réputation de violence attribuée à la personnalité de Blaise de Monluc, fils de petite noblesse d'épée, capitaine des armées du roi et chef des forces catholiques dans le Sud-Ouest durant les guerres de Religion, doit beaucoup à ce qu'il a lui-même écrit dans ses mémoires, les fameux *Commentaires*, source historique précieuse qui doit être resituée dans son contexte.

L'influence protestante a été relativement forte et précoce sur les bords de la Garonne. Les tensions interreligieuses, qui s'accroissent brusquement au tout début des années 1560, sont accentuées par des oppositions politiques, sociales et familiales – à la cour comme en Guyenne – notamment parmi la noblesse, et culminent à l'été et l'automne 1561 dans de grandes vagues iconoclastes, des attaques contre les seigneurs catholiques et des massacres, obligeant Catherine de Médicis et Antoine de Bourbon, régents durant la minorité de Charles IX, à dépêcher dans le Sud de la France des commissaires chargés de rétablir l'ordre selon les édits du roi. Monluc, resté jusque-là prudemment en réserve, est désigné par la reine-mère pour jouer ce rôle en Gascogne à la toute fin de l'année 1561. Lui qui s'était plutôt fait le partisan d'une résolution à l'amiable des antagonismes, dans la lignée du lieutenant du roi Charles de Coucys, seigneur de Burie, bascule alors progressivement dans le camp catholique au

1 Jules Michelet, *Histoire de France*, t. III, Paris, 1870, p. 426.

printemps 1562, au point d'en devenir l'un des principaux capitaines dans le Sud-Ouest. À l'issue d'une campagne couronnée de succès, il est nommé lieutenant du roi en Guyenne en mars 1563, chargé de faire appliquer l'édit de pacification d'Amboise qui mettait un terme à la première guerre civile. Il conserve cette position pendant sept ans avant d'être limogé en août 1570, au moment où l'édit de pacification de Saint-Germain clôt la troisième guerre civile. C'est dans ce contexte que les *Commentaires* voient le jour.

Sous ce titre, allusion à l'œuvre de Jules César, Monluc présente ses mémoires, de sa jeunesse jusqu'à ses dernières années. Mais le travail de mémorialiste n'est pas la motivation originelle de sa démarche. Il s'agit avant tout d'une œuvre de justification, d'un plaidoyer adressé au roi et à la cour par lequel le vieux capitaine, sacrifié sur l'autel de la paix, tombé en disgrâce et attaqué pour sa gestion financière de la province durant sa lieutenance, tente de défendre son honnêteté et sa fidélité en rappelant les grands services qu'il a rendu aux souverains français, tout au long de sa vie, les armes à la main. Le contexte de rédaction est donc primordial pour saisir les enjeux de ce texte qui, par sa motivation première, son style et, nous allons le voir, la violence qui s'y déploie, occupe une place singulière parmi les productions de son temps. Monluc dicte le premier jet en quelques mois, entre 1570 et 1571, preuve s'il en est de l'urgence de la situation. Puis, peu à peu, alors que les menaces pesant sur lui se dissipent, la nature de son travail évolue ; il revient plusieurs fois sur son texte jusqu'à sa mort en 1577, afin de le remanier, de l'enrichir de documents annexes et de nouvelles réflexions. L'œuvre ne sera finalement publiée qu'en 1592, à Bordeaux, et connaîtra de multiples rééditions jusqu'au xx^e siècle². Les *Commentaires* constituent donc une source de seconde main, écrite quelque temps seulement après la fin des derniers événements évoqués, et par un homme qui cherche à y justifier et à y légitimer sa conduite *a posteriori*. Deux chronologies, parfois très proches dans le temps, au point de s'entremêler

² La dernière en date, de grande qualité, est celle de Paul Courteault, par ailleurs biographe de Monluc, en 1964 ; c'est elle que nous utiliserons. Pour plus de détails sur la rédaction des *Commentaires* et leurs éditions, voir : Blaise de Monluc, *Commentaires*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, introduction ; Paul Courteault, *Blaise de Monluc historien : étude critique sur le texte et la valeur historique des Commentaires*, Toulouse/Paris, 1908.

dans les dernières pages de l'ouvrage, doivent être considérées : celle des événements rapportés – soit la première décennie des guerres de Religion, entre 1560 et 1570, traitée dans les livres v à vii – et celle de la rédaction de l'ouvrage – à partir de 1570 –, période durant laquelle Monluc reconsidère plusieurs fois son travail, très probablement infléchi par les événements politico-religieux qui se poursuivent autour de lui. Ce décalage temporel, pourtant ténu, ne peut manquer d'affecter la manière dont les faits sont rapportés et, ce faisant, la façon dont Monluc présente, justifie et légitime la violence, enjeu central des *Commentaires*.

Nous aborderons la violence dans une perspective large en la définissant comme une atteinte délibérément portée à l'intégrité physique, psychologique et morale d'une personne et à ses biens. Son expression peut être physique, verbale, symbolique et avoir différents champs d'application : militaires bien sûr, mais aussi religieux ou politiques. Nous tiendrons compte des descriptions de la violence, comme des simples allusions ou évocations de celle-ci, qu'elle soit le fait de Monluc lui-même, de ses hommes ou de ses adversaires huguenots.

Du fait de la période considérée, de la vocation guerrière de l'auteur et de sa réputation jusqu'à nos jours, la présence de la violence dans les *Commentaires* n'a rien d'étonnant. Il faut cependant se pencher sur cette violence qui semble si structurante dans le témoignage de Monluc. Non pas seulement pour la constater et la vérifier, mais surtout pour voir comment, du fait des motivations des *Commentaires* et de leur contexte de rédaction, l'expression et le récit de la violence sont utilisés voire manipulés *a posteriori*, au service de quel discours et pourquoi. Les *Commentaires*, en tant que plaidoyer, invitent également à s'interroger sur le processus de légitimation de la violence et à poser la question de sa limitation, à travers les gradients rhétoriques adoptés par Monluc – de la justification au refus de la violence –, mais aussi à travers les prises de position du vieux capitaine au sujet de la politique de pacification royale, conçue comme volonté d'enrayer, ou du moins d'encadrer, la logique de la violence. En somme, il faut se demander en quoi les *Commentaires* constituent une source de la violence, mais aussi s'interroger sur le sens à donner à son expression et à son récit chez Monluc, sur le temps court des années 1560-1570 comme sur le temps long de la première modernité.

Nous considérerons d'abord les trois derniers livres des *Commentaires* comme témoignage d'une violence omniprésente et multiforme au début des guerres de Religion, puis, comme théâtre de la manipulation et de l'instrumentalisation de la violence au service d'un plaidoyer ; enfin, nous étudierons le rapport de Monluc aux limites de la violence.

I. Les *Commentaires*, reflet des usages et des discours de la violence au début des guerres de Religion

1. Les différents registres d'une violence omniprésente

L'expression de la violence dans les *Commentaires*, quelle que soit sa forme, est particulièrement fréquente, comme en témoigne le tableau ci-dessous³.

Tableau 1 | Les occurrences de la violence dans les livres v-vii des *Commentaires*.

Menaces, violences mineures, peur	Massacres, assassinats, exécutions	Altercations verbales violentes	Destructions matérielles	Combats et batailles	Sièges (villes et châteaux)	Évocations de blessures physiques	Autres (décès évoqués...)	Total
20	19	7	5	9	11	9	4	84

Trois grandes tendances se dégagent parmi les 84 occurrences relevées. Il s'agit d'abord d'une violence découlant de l'activité guerrière. Relativement attendue, elle regroupe les récits de combats et batailles, de sièges, une partie des massacres, exécutions sommaires et destructions matérielles qui peuvent s'ensuivre ainsi que l'évocation des blessures. Les sièges de villes et forteresses forment une part importante du corpus, d'autant qu'ils sont suivis, dans la plupart des cas rapportés, par le massacre de tout ou partie de la garnison, voire de la population⁴.

³ Précisons que ces catégories arbitrairement définies ne sont pas « pures » et peuvent se recouper. Les chiffres doivent plutôt nous donner un ordre d'idée.

⁴ Sur la violence des sièges, voir notamment : Paul Vo-Ha, *Rendre les armes : le sort des vaincus XVI^e-XVII^e siècles*, Seyssel, 2017.

Il s'agit ensuite d'une violence suscitée par l'antagonisme politico-religieux, sans avoir forcément de lien direct avec les opérations militaires. Elle s'exprime surtout par des massacres et des exécutions, le plus souvent sommaires, ainsi que par des passes d'armes verbales, parfois assorties de gestes menaçants.

Les *Commentaires* produisent enfin une image « totale » de la violence ; Monluc ne décrit pas simplement l'acte violent en lui-même mais également les prémices de la violence – qui peuvent déjà être violence en elles-mêmes –, par exemple à travers l'évocation de la menace, plus ou moins clairement exprimée, ainsi que les fruits de la violence, comme les destructions matérielles ou les blessures. Il accorde par ailleurs une place aux sentiments suscités par la violence, à son impact psychologique, notamment au ressenti de la peur. Ainsi se dessine, tant par la fréquence des occurrences que par la diversité des expressions, une véritable atmosphère de la violence dans les *Commentaires*.

2. Les mots de la violence dans les *Commentaires*

Comme dans toutes sources écrites, l'expression de la violence est affaire de mots. Un vocabulaire récurrent nous fournit d'abord des informations précises sur les pratiques de la violence. L'exécution par pendaison semble être la méthode la plus couramment employée par Monluc et ses hommes ; « pendre », « corde », « brancher » reviennent fréquemment. Le vocabulaire de certaines pratiques nous renseigne aussi – même s'il ne faut pas exagérer cet aspect – sur la dimension symbolique de la violence des guerres de Religion. Les « puits » par exemple, au fond desquels on jette les corps, comme une matérialisation de la descente aux enfers des huguenots, ainsi privés de sépulture chrétienne, sont évoqués à de multiples reprises par Monluc⁵.

Élément caractéristique des *Commentaires*, les actions violentes sont régulièrement décrites crûment, parfois même avec insistance.

5 Non sans exagérations parfois : « Et après qu'ils furent morts, les jettèrent tous dans le puy de la ville, qui estoit fort profond, et s'en remplit tout, de sorte que l'on les pouvoit toucher avec la main. » (B. de Monluc, *Commentaires*, p. 552). Voir également : Denis Couzet, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, 1990.

C'est bien sûr le cas des affrontements militaires, dont le récit nous plonge dans l'horreur de la mêlée⁶. La cruauté s'exprime au sens étymologique du terme, à travers la description de blessures sanglantes⁷, mais aussi dans la présentation des exécutions ordonnées par Monluc lui-même contre les protestants. Celles du cimetière de Saint-Mézard, au nord-ouest de Lectoure, le 20 février 1562, donnent ainsi lieu à l'un des passages les plus tristement fameux des *Commentaires*. Monluc, qui s'effraie alors de jour en jour des progrès du protestantisme depuis son retour de la cour en janvier, y ordonne la mise à mort sans jugement de quatre huguenots, raflés la veille pour avoir commis des actes iconoclastes, insulté le roi, et s'en être pris à un seigneur voisin. Il écrit :

J'avois les deux bourreaux derrière moy, *bien equippez de leurs armes et sur tout d'un marrassan bien tranchant*. De rage je sautay au collet de ce Verdier et luy dis : « O meschant paillard, as-tu bien osé souiller ta meschante langue contre la majesté de ton roy ? » [...]. Je le poussai *rudement* en terre, et son col alla justement sur ce morceau de croix. Et dis au bourreau : « Frappe villain. » Ma parole et son coup fust aussi tost l'un que l'autre, et encore emporta plus de demi-pied de la pierre de la croix. Je fis pendre les autres deux à un orme qui estoit tout contre. Et pour ce que le diacre n'avoit que dix-huict ans, je ne le voulus faire mourir [...]; mais bien luy fis-je bailler tant de coups de fouët [...] qu'il me fut dit qu'il en estoit mort au bout de dix ou douze jours après⁸.

Enfin, Monluc évoque la peur, fruit de la violence et violence psychologique en elle-même, non seulement celle qu'il suscite chez ses ennemis, mais aussi celle qu'il peut ressentir lui-même. Cet aveu très personnel peut surprendre, surtout de la part d'un guerrier dont l'éthique nobiliaire est pétrie par l'idée du mépris de la mort.

6 Voir le récit de la bataille de Vergt, le 9 octobre 1562 (B. de Monluc, *Commentaires*, p. 568).

7 Voir la description de la terrible blessure reçue par Monluc à Rabastens-de-Bigorre le 23 juillet 1570 (*ibid.*, p. 782). Faut-il y voir aussi l'héritage des descriptions parfois cruelles des récits épiques et chevaleresques ? Cela semble peu probable compte tenu du niveau culturel de Monluc.

8 *Ibid.*, p. 484-485.

Là réside aussi une des originalités des *Commentaires* quant à l'approche de la violence et de ses corollaires⁹.

3. De la menace au massacre

Les gradients de la violence dans les *Commentaires* nous renseignent sur la structuration et l'évolution des rapports de force politico-religieux en Gascogne durant la décennie 1560. Ainsi, au livre v, la description d'une violence de plus en plus explicite accompagne la montée des tensions et l'engrenage du conflit. Monluc évoque d'abord l'écho de menaçantes rumeurs : « J'entendois de toutes parts de terribles langages et d'audacieuses parolles [...] »¹⁰. Dans les semaines qui suivent, sans doute vers le milieu du mois de janvier 1562¹¹, il rencontre les protestants agenais au Passage d'Agen, afin de faire rendre des églises occupées et de trouver un accommodement. L'entrevue, qui se déroule dans une atmosphère de défiance, tourne court ; aucun des deux partis n'entend faire de concession¹². Après le massacre de Saint-Mézard, un nouveau palier est franchi dans le courant du mois de mars, lorsque Monluc et Burie se heurtent à deux hommes de robes, le conseiller au Grand Conseil Nicolas Compaing et le lieutenant de la prévôté de l'Hôtel Pierre Girard, eux aussi commissionnés par Catherine de Médicis pour rendre justice des massacres perpétrés l'année précédente, et dont les convictions protestantes ne tardent pas à se faire jour. À Cahors – où il s'agit de juger les catholiques –, Monluc s'emporte violemment contre les commissaires, préférant force menaces, et joignant le geste à la parole : « “Hé, monsieur [Burie], laissez-moy tuer tous ces meschans traistres au Roy pour le profit d'autruy et le leur”. Sur quoy je tiray la moitié de mon espée.

9 Entre autres : *ibid.*, p. 830. Sur cet aspect de l'éthique nobiliaire, voir également : Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte : la noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris, 1989 ; Hélène Germa-Roman, *Du « bel mourir » au « bien mourir » : le sentiment de la mort chez les gentilshommes français (1515-1643)*, Genève, 2001.

10 B. de Monluc, *Commentaires*, p. 472.

11 Le 16 ou le 17 (P. Courteault, *Blaise de Monluc...*, p. 406).

12 B. de Monluc, *Commentaires*, p. 478-479.

Je leur eusse bien gardé de faire jamais sentence ny arrest¹³. » Tandis que Burie et ses hommes retiennent Monluc, les deux commissaires sont contraints de prendre la fuite. Le dernier acte se place quelques jours plus tard à Villefranche-de-Rouergue – où il s’agit de juger les protestants. Face aux atermoiements de Compaing et Girard, et pour les mettre devant le fait accompli, Monluc fait pendre sans jugement deux huguenots aux fenêtres de la prison, promettant aux commissaires de leur réserver le même sort si parvenait la nouvelle d’une prise d’arme protestante ; le 2 avril, le prince de Condé s’empare d’Orléans et Agen tombe aux mains des réformés le 17¹⁴.

On constate donc, à travers des degrés de violence, une progressive montée des tensions, de la rumeur diffuse jusqu’à l’action physique, en passant par l’altercation verbale. Engrenage de la violence qui, certes, n’est pas linéaire – comme le montrerait une approche plus détaillée –, mais qui fournit des indices pour mieux comprendre, à échelle locale, la logique de la guerre civile.

Les *Commentaires* apparaissent donc comme une source de la violence. Mais son aspect multiforme, la crudité de sa présentation comme son insertion dans le récit doivent être abordés avec une circonspection d’autant plus grande qu’il s’agit d’une source de seconde main, de surcroît rédigée dans une optique de justification. Le récit de la violence est donc mis au service d’un plaidoyer, et soumis à des manipulations que révèle la confrontation des *Commentaires* à d’autres sources.

II. De la manipulation de la violence dans le texte de Monluc

1. La violence qui légitime

Les trois derniers livres des *Commentaires* se caractérisent régulièrement par une théâtralisation et même une revendication de la violence. La mise en scène passe par une reconstruction *a posteriori*,

¹³ *Ibid.*, p. 493.

¹⁴ *Ibid.*, p. 496. Burie, informé en premier, permet finalement aux deux commissaires d’échapper à la vindicte de Monluc.

au gré des différentes retouches que Monluc apporte à son manuscrit pendant les années 1570. Il reconstitue notamment certains passages en utilisant le discours direct ; ainsi répond-il au pasteur Barrelle, qui tente de le corrompre en janvier 1562 : « Je ne sçay qui me tient que je ne te pende moy-mesmes à ceste fenestre, *paillard* ; *car j'en ay estranglé de mes mains une vingtaine de plus gens de bien que toy*¹⁵. » L'édition de Paul Courteault, qui met en italique les passages ajoutés postérieurement ou issus d'un autre manuscrit, permet de constater clairement les reprises de Monluc, ici pour insister sur sa propre intransigeance. De toute évidence, Monluc veut susciter la crainte, recourant pour cela, ailleurs, à l'ironie ou au cynisme¹⁶. Parfois, il ment carrément, quitte à forcer dans l'épouvante : ainsi affirme-t-il avoir fait exécuter en un jour, pour venger l'assassinat du baron de Fumel, trente ou quarante personnes¹⁷. Or, d'autres sources, émanant pour certaines de Monluc lui-même, prouvent que ce chiffre est largement exagéré ; dans une lettre à Catherine de Médicis du 13 mars 1562, il parle « seulement » de seize exécutions¹⁸.

Comment expliquer ces manipulations qui, vues de notre XXI^e siècle, ne font que dégrader l'image de leur auteur ? La verve guerrière du personnage y est sans doute pour quelque chose. Mais nous y voyons aussi une volonté de légitimation politique *a posteriori*. Monluc entend insister sur son rôle de « sauveur de la Guyenne », lui qui a forcé les protestants à se révéler par une action franche et rapide, servant ainsi les intérêts du roi. La revendication de la violence correspond aux épisodes qui lui ont permis de s'affirmer en tant que libérateur et protecteur des catholiques de Gascogne.

¹⁵ *Ibid.*, p. 477.

¹⁶ « On pouvoit cognoistre par là où j'estois passé, car par les arbres, sur les chemins, on en trouvoit les enseignes. Un pendu estoit plus que cent tuez. » (*Ibid.*, p. 529).

¹⁷ *Ibid.*, p. 488. François de Séguenville, baron de Fumel, grand seigneur catholique avait été massacré dans sa demeure par les habitants des villages alentours – très majoritairement protestants – le 24 novembre 1561.

¹⁸ Monluc à Catherine de Médicis, Fumel, le 13 mars 1562 (n. st.) (*Commentaires et lettres de Blaise de Monluc*, éd. Alphonse de Ruble, Paris, t. IV, 1870, p. 126-127). La sentence finale parle de dix-neuf exécutions : Sentence des commissaires royaux contre les assassins du baron de Fumel, Fumel, le 1^{er} avril 1562, dans *Archives historiques de la Gironde*, t. VIII, 1866, p. 207-221.

Le massacre de Saint-Mézard est archétypique en ce sens, car il constitue à l'échelle du Sud-Ouest – pour reprendre Denis Crouzet à propos de l'épisode de Wassy – une « délivrance de l'interdit de la violence »¹⁹. En envoyant un message sans ambages aux protestants, Monluc redonne confiance aux forces catholiques tout en devenant leur chef, de même qu'il renforce sa position de patron nobiliaire à Fumel en vengeant le meurtre du baron. La mise en scène de la violence est donc source de légitimation.

2. *La violence passée sous silence*

En opposition avec ce que nous venons de voir, on constate que la manipulation de l'expression de la violence passe aussi par son atténuation, voire sa négation. La confrontation des *Commentaires* à d'autres sources révèle aussi une violence éludée. Il s'agit d'abord pour Monluc de façonner sa propre image en laissant de côté les actes de violence qui entrent en contradiction avec le portrait brossé par ailleurs. Lui qui se pose en patron et défenseur de la noblesse de Gascogne se défend ainsi de n'avoir jamais porté atteinte aux biens des seigneurs, même protestants²⁰. Pourtant, de nombreuses correspondances tendent à montrer l'inverse²¹. Surtout, le contexte de rédaction des *Commentaires* pousse Monluc à une réécriture parfois étonnamment apaisée des événements. C'est le cas notamment lorsqu'il évoque la reine de Navarre Jeanne d'Albret, ardente prosélyte du calvinisme dans le Sud-Ouest et donc adversaire acharnée de Monluc. Bien qu'ayant exprimé à plusieurs reprises sa détestation pour la souveraine, allant même jusqu'à ourdir, en liaison avec les Espagnols et d'autres seigneurs catholiques, des complots contre elle, il se montre étrangement modéré et concis dans ses mémoires, allant presque jusqu'à se présenter comme une victime : « Dieu sçait si elle me vouloit mal, et comme elle me baptisoit, m'appellant le tiran,

¹⁹ D. Crouzet, *Les guerriers...*, liv. I, p. 436.

²⁰ B. de Monluc, *Commentaires*, p. 528.

²¹ Catherine de Médicis à Monluc, le 12 septembre 1562 (*Lettres de Catherine de Médicis*, éd. Hector de La Ferrière, t. I, Paris, p. 398) ; Monluc à Catherine de Médicis, Montech, le 20 septembre 1562 (*Commentaires et lettres...*, t. IV, p. 157).

avec toutes les injures du monde. Elle estoit princesse, et d'ailleurs hors de combat. Estant serviteur du Roy et catholique, je faisois mon devoir ; [...]²². » Sans doute Monluc dicte-t-il ce passage durant la paix de Saint-Germain, entre août 1570 et août 1572, à un moment où Catherine de Médicis tente de resserrer les liens avec Jeanne d'Albret et d'apaiser les relations avec les seigneurs huguenots. Lui qui est alors, de surcroît, en disgrâce, a donc jugé plus sage de ne pas rappeler de vieilles inimitiés.

Pour façonner sa réputation, justifier son statut ou demeurer en grâce, Monluc manipule donc l'expression de la violence dans les *Commentaires*. La confrontation de ces écrits avec d'autres sources le révèle, soit pour constater une exagération, soit pour pointer une étrange élisioin. Cette dernière tendance, si contradictoire avec ce que nous avons constaté par ailleurs, soulève la question fondamentale de la légitimité de la violence et du rapport des *Commentaires* à la paix.

III. Légitimité et limites de la violence dans les *Commentaires*

1. La violence qui doit être légitimée et justifiée

Monluc, non violent ? Certes, l'expression relève de l'évidente provocation. Pour autant, en maints endroits des *Commentaires*, l'utilisation de la violence ne semble pas toujours aller de soi ; le capitaine se sent obligé de la justifier et donc d'en légitimer le recours, toujours suivant sa volonté d'apparaître comme un bon et fidèle serviteur du roi.

L'emploi de la violence est présenté comme une nécessité stratégique : « Je suis contraint escrire toutes les particularitez, pour vous monstrier si c'est à tort que le Roy m'ait honoré de ce beau nom de conservateur de la Guyenne, et s'il a esté nécessaire d'y mettre la main à bon escient. Que si j'eusse fait le doux, comme monsieur de Burie, nous estions perdus²³. » Notons que Monluc utilise un contre-exemple jugé laxiste – ici en l'occurrence Burie, le modéré lieutenant

²² B. de Monluc, *Commentaires*, p. 529.

²³ *Ibid.*, p. 487.

du roi en Guyenne – pour justifier l’utilisation de la violence. Autre argument de Monluc : montrer que la violence, par la peur qu’elle suscite, devient un adjuvant de la paix ; ainsi écrit-il à propos de certains protestants : « Plusieurs, ou de crainte ou de bonne volonté, venoient à nous, de sorte que nous commencions à estre compaignons. La crainte aussi qu’ils avoient de moy m’en rendoit quelqu’un amy ; au moins il en faisoit la mine²⁴. »

Ces justifications s’expliquent en grande partie, une fois encore, par le contexte de rédaction des *Commentaires* : Monluc dicte le gros de son œuvre alors que Charles IX et sa mère cherchent à faire appliquer la paix, et donc à fixer, à travers des lois, l’usage légal de la violence. Monluc se sent donc tenu de rendre des comptes, en invoquant l’urgence et la nécessité suprême de la conservation du royaume, mais aussi de se présenter comme un homme ayant agi en faveur de la paix. Or, la proximité qu’il établit entre exercice de la violence et maintien de la paix, de même que certains passages des *Commentaires*, suggère le rapport ambivalent de l’auteur aux limites de la violence.

2. Monluc et la paix

La manière contradictoire dont Monluc considère *a posteriori* la volonté royale d’enrayer l’engrenage de la violence nous paraît significative. D’un côté, le capitaine se présente comme un homme au service de la paix voulue par le roi. Ainsi, peu de temps avant la publication de l’édit d’Amboise, appelé à Bordeaux pour remettre de l’ordre dans une ville divisée entre tendances – catholiques – rivales, et alors que tout le monde s’attend à le voir régler l’affaire par la corde, Monluc se gausse d’avoir créé la surprise en rétablissant l’ordre et en faisant enregistrer la paix par la discussion et la négociation, conformément à la volonté royale. Il écrit d’ailleurs : « [...] il ne faut venir à la violance lorsqu’on y peut proceder par autre moyen [...] »²⁵. Mais d’un autre côté, tout en gardant le silence sur certaines manœuvres menées au même moment en contradiction avec

²⁴ *Ibid.*, p. 590.

²⁵ *Ibid.*, p. 578.

la politique de concorde²⁶, le voilà qui déplore, en bien des passages des *Commentaires*, les vellétés pacificatrices, considérées comme un mauvais calcul politique propre à faire le jeu du protestantisme !

Tel, Sire, est près de vous, qui vous fait faire ces édits, lequel est gaigné pour eux [les protestants]. La rigueur les fait trembler ; lorsque sans forme de procès je les faisois brancher sur les chemins, il n'y avoit personne qui ne tremblast. Pensez donc, Sire, de quelle importance sont ces beaux edicts²⁷ !

Ces considérations paradoxales au sujet des limites de la violence et de sa légitimité sont selon nous le reflet des tiraillements ressentis par Monluc autour de la composition des *Commentaires*. Tiraillement personnel d'abord ; la statue de l'homme de guerre, sévère, cruel et redouté, colle difficilement à celle du pacificateur²⁸. Tiraillement politique ensuite ; les édits de paix, bien qu'il faille s'y soumettre, suscitent chez lui, comme chez d'autres catholiques, un sentiment de trahison. Au-delà, Monluc doit maintenir l'équilibre entre son image de chef catholique dans le Sud-Ouest, qui a su légitimer son statut par l'exercice de la violence sans tenir compte des règlements et procédures – considérés par lui comme le paravent verbeux des menées protestantes –, et la nécessité de montrer qu'il a fidèlement fait appliquer, comme lieutenant du roi, les édits du souverain en faveur de la pacification. Inutile de préciser qu'il se sent bien plus à l'aise dans le premier rôle, qui lui permet de faire coïncider service du roi et exercice de la violence, cette violence dont il tire sa légitimité personnelle de capitaine et sa justification sociale d'homme d'épée. Ainsi s'explique la maigre part allouée au temps de paix dans les *Commentaires*, mais aussi le fait que, même lorsqu'il parle de la paix, la violence ne soit jamais loin : « J'avois trois canons à Agen, et avecques braveries et menaces je tenois tout le monde en crainte ; [...]. Et mis une si grande crainte par tout le pays, pour deux soldats

²⁶ Rapport anonyme sur la politique de Monluc à Bordeaux, Bordeaux, le 6 avril 1563 (BNF, fr. 15879, fol. 157-158).

²⁷ B. de Monluc, *Commentaires*, p. 658.

²⁸ Monluc le dit lui-même : « mon naturel tendoit plus à remuer les mains qu'à pacifier les affaires, ayant mieux frapper et jouër des cousteaux que faire des harangues » (*ibid.*, p. 579).

catholiques que je fis pendre, ayant transgressé l'édit, que nul n'osa plus mettre la main aux armes²⁹. » Passage significatif : Monluc ne parle pas des mesures pacifiques de l'édit en faveur de la concorde, mais insiste sur la coercition employée dans ce but, comme si le service du roi ne pouvait se comprendre qu'ainsi.

Les *Commentaires* de Blaise de Monluc apparaissent donc incontestablement comme une source de la violence du début des guerres de Religion. L'omniprésence et la diversité de ses expressions nous permettent de mieux comprendre les pratiques de la violence au début des années 1560 tout comme l'engrenage de la guerre civile. Du fait de la nature de la source, la violence est soumise à des manipulations dans le cadre d'une réinterprétation postérieure des événements. Mais au-delà d'une lecture superficielle, son expression et son instrumentalisation n'y vont pas sans nuances, voire contradictions, la revendication et l'exagération cohabitant avec l'omission ou le rejet, en passant par l'atténuation et la justification. La manipulation de la violence tient d'abord à la volonté personnelle de Monluc de broser son portrait pour la postérité : celui d'un noble d'épée réputé qui n'hésite pas à agir impitoyablement pour le service du roi. Les fluctuations du récit de la violence tiennent aussi, si l'on considère le temps court des années 1560-1570, au contexte de rédaction de la source, dictée peu de temps après les faits évoqués, dans une période de pacification et de disgrâce personnelle. Monluc utilise le récit de la violence pour se présenter comme fidèle à l'autorité royale, tantôt en insistant sur la brutalité qui lui a permis de se légitimer à la tête des catholiques de Guyenne et donc de garder la province à la couronne, tantôt en soulignant son rôle de lieutenant du roi au service de la pacification et du contrôle de la violence. Les variations du récit de la violence, et particulièrement l'embarras de Monluc vis-à-vis des périodes de pacification – conçues comme temps de limitation de la violence –, sont peut-être l'indice, enfin, d'évolutions politiques plus larges. Le pouvoir royal, malgré d'innombrables hésitations, tente progressivement de capter à son profit le monopole de l'exercice de la violence en fixant notamment ses limites légales, les guerres de religion accélérant ce mouvement en faisant émerger la nécessité

²⁹ *Ibid.*, p. 581.

d'un règlement politique. Cela intéresse tout particulièrement les nobles d'épée exerçant des charges, comme Monluc, car dans cette logique qui commence à poindre, l'autorité royale attend moins qu'on la serve en versant le sang qu'en empêchant celui-ci de couler, par l'application de la loi. En somme, l'exercice de la violence qui était légitimant en soi, tant socialement que politiquement, doit désormais être légitimé à l'aune de la volonté royale, seule capable de fixer les bornes de la violence légitime. Le contrôle de la violence est ainsi un des enjeux fondamentaux des relations tumultueuses entre une partie de la noblesse et le roi durant la première modernité. Nous pensons déceler les premières traces de cette tension dans le traitement contradictoire – tantôt excessif et provoquant, tantôt étrangement mesuré – de la violence dans les *Commentaires* : face à la volonté de Catherine de Médicis et de son fils de mettre en œuvre une politique de concorde, synonyme de textes à faire appliquer, de procédures mais aussi de pouvoir renforcé des hommes de robe³⁰, Monluc oscille maladroitement entre brusque réaction et obéissance zélée.

Reste à se demander si, au soir de sa vie et au tournant de l'Histoire, le vieux capitaine doute sincèrement de la capacité de la violence à régler seule les troubles du royaume de France...

JEAN-BAPTISTE LUCQ

Archiviste-paléographe

Professeur agrégé d'histoire, Université Paris I Panthéon-Sorbonne

³⁰ Voir notamment : Jérémie Foa, *Le tombeau de la paix : une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Limoges, 2015, p. 67.

CONCLUSION

Récit ou dialogue ? Victimes et bourreaux au cœur d'une querelle de l'historiographie post-moderne¹

ROBERTO ROSSI ♦

Non, le héros de mon récit, celui que j'aime de toutes les forces de mon âme, celui que je me suis efforcé de présenter dans toute sa beauté, celui qui a été, est et sera toujours beau, c'est le vrai.

Léon Tolstoï, *Les récits de Sébastopol*, 1855²

I. Introduction : une question abstraite ?

L'article suivant trouve son origine dans une réflexion philosophique. Cette question concerne les rapports entre l'écriture historiographique, son contenu de recherche, les événements qu'elle étudie et, surtout, la détermination de leur valeur de vérité. Si nous admettons que l'imagination narrative et les figures rhétoriques sont fondamentales pour conférer un sens historique aux événements du passé, peut-on en déduire que la vérité historique présentée comme « le passé » ou « l'Histoire » est une forme de fiction littéraire ? Autrement dit : est-il légitime de penser que les récits historiographiques ne sont fondés sur aucun critère de « vérité » – à l'instar d'une invention romanesque ?

1 Cette recherche a été financée par le Dipartimento di Filosofia « Piero Martinetti » de l'Università degli Studi di Milano dans le cadre du projet « Départements d'excellence 2023-2027 » attribué par le ministère de l'Université et de la Recherche (MUR) italien.

2 Léon Tolstoï, *Les récits de Sébastopol* [1855] ; rééd. Moscou, 1962, p. 85.

La question semble abstraite. Cependant, elle fait partie d'un cadre interdisciplinaire concret. Philosophie du langage, méthodologie historiographique et critique littéraire sont liées par des thématiques, intérêts et outils d'analyse autour d'une problématique difficile d'accès. Nous limitons la présente analyse à l'examen d'une dispute interprétative récente entre le théoricien post-moderne Hayden White et le professeur d'histoire moderne Carlo Ginzburg. Durant la seconde moitié du xx^e siècle, à travers leur querelle se font face deux interprétations paradigmatiques du problème de la vérité historique dans l'écriture historiographique, et de ses rapports avec des valeurs morales concernant la représentation des violences passées.

II. UCLA, 1990 : le différend entre White et Ginzburg

La littérature critique place chronologiquement la dispute entre White et Ginzburg dans le cadre d'une conférence en 1990 concernant l'histoire de la « Solution finale », organisée à l'université de Californie à Los Angeles (UCLA) par l'historien de la Shoah Saul Friedländer, intitulée : « Probing the Limits of Representation »³. Pendant cette conférence, White et Ginzburg ont présenté deux communications dans lesquelles ils discutent, comme l'écrit Friedländer, « deux conceptions opposées de la vérité historique⁴ ». En effet, Friedländer avait invité ces deux auteurs à problématiser : les rapports entre les structures discursives, les catégories perspectives, les figurations linguistiques et expressives – c'est-à-dire les codes littéraires – qui caractérisent les témoignages des survivants de la « Solution finale » ; les rapports entre les synthèses narratives élaborées par les historiens, obtenues à travers une évaluation de la vérité des témoignages, en les comparant également – parmi les différentes sources – avec la documentation produite par le système bureaucratique du régime nazi ; et, enfin, l'attribution et la hiérarchisation de la valeur de « vérité historique » à ces différentes représentations.

3 *Probing the Limits of Representation: Nazism and the « Final Solution »*, éd. Saul Friedländer, Cambridge, 1992.

4 *Ibid.*, p. 2.

III. Contextualisation historique : parler de la « Solution finale » en 1990

La querelle entre White et Ginzburg a eu lieu dans le contexte d'une conjoncture historique très délicate pour l'historiographie de la « Solution finale ».

D'une part, grâce à une défense radicale du principe libéral de tolérance, les années 1980 avaient attesté la montée des théories révisionnistes. À ce propos, la plus célèbre d'entre elles est celle de Robert Faurisson, concernant la portée historique des camps d'extermination nazis⁵. Au cours des mêmes années, l'historien allemand Martin Broszat soutenait, contre Friedländer lui-même, l'impossibilité épistémique pour les survivants à la « Solution finale » et pour leurs descendants d'historiciser objectivement les événements de la Shoah⁶. Au nom d'une « objectivité » et d'une « anti-partialité » très similaires, en 1980, l'historien Andreas Hillgruber avait écrit un essai apologétique sur les dernières semaines d'opérations militaires de la Wehrmacht, relues à travers le point de vue héroïcisé de ses acteurs historiques⁷.

D'autre part, la communauté des historiens commençait à percevoir la nature éphémère de la ressource vivante constituée par les témoignages oraux de ceux qui avaient survécu à la persécution nazie⁸. Pour comprendre l'anxiété existentielle de ce contexte, il est intéressant de noter la mort du survivant aux camps et écrivain Primo Levi, ou encore celle du professeur exilé de l'Italie fasciste Arnaldo Momigliano, qui se sont tous deux éteints en 1987⁹.

5 Robert Faurisson, *Mémoire en défense. Contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire. La question des chambres à gaz*, intro. Noam Chomsky, Paris, 1980.

6 Enzo Traverso, *Passés singuliers : le « je » dans l'écriture de l'histoire*, Montréal, 2020, p. 42-44.

7 Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang : die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin, 1986.

8 Adriano Prosperi, *Un tempo senza storia : la distruzione del passato*, Turin, 2021.

9 Voir les références à Levi et à Momigliano dans les interventions de White (Hayden White, « Historical Emplotment and the Problem of Historical Truth ») et de Ginzburg (Carlo Ginzburg, « Just One Witness ») dans *Probing the Limits...*, p. 37-53 et 82-96.

Aujourd'hui, on peut étendre le problème au-delà des méthodologies spécifiques de l'histoire de la « Solution finale », pour traiter ce que l'on pourrait appeler, plus généralement, une « historiographie de la violence ». L'attention portée aux témoignages des victimes devient cruciale pour les historiens ; parallèlement, il devient nécessaire de s'interroger sur la vérité des récits historiographiques face à l'absence ou à la déformation, sinon l'annihilation du point de vue de ces victimes par ceux qu'on estime comme leurs bourreaux ou leurs héritiers actuels. Cette réflexion sur les limites représentationnelles de leurs propres récits invite les historiens contemporains à problématiser le risque de se poser en continuité morale avec les discours des idéologies et systèmes de pouvoir dénoncés comme oppressifs.

Cet article vise donc à clarifier certaines conséquences épistémiques de ces aspects politiques de la vérité historique. Afin de poursuivre ce but : l'article reprendra certaines des questions déjà soulevées à partir des années 1970 par le « tournant linguistique » de l'historiographie post-moderne, en mettant l'accent sur le statut représentatif et littéraire des sources et des récits historiographiques¹⁰ ; puis nous analyserons notamment les positions paradigmatiques qui ont conduit White et Ginzburg à se confronter lors de la conférence de 1990, en développant leurs propositions théoriques et méthodologiques respectives ; enfin, une attention particulière sera accordée à la référence de ces deux auteurs à des théories critico-littéraires, en soulignant leurs liens respectifs avec les théories narratologiques de Roland Barthes et de Mikhaïl Bakhtine.

IV. Hayden White : une théorie métahistorique

Le « tournant linguistique » de l'historiographie post-moderne peut être expliqué par certaines des thèses d'Hayden White.

¹⁰ À propos des visions critiques ou apologétiques du « tournant linguistique », voir Richard Evans, *In Defense of History*, Londres, 1999 ; Frank Ankersmit, « The Linguistic Turn: Literary Theory and Historical Theory », dans *Historical Representation*, éd. F. R. Ankersmit, Stanford, 2001, p. 29-74 ; Sabina Loriga, « Au-delà du langage : politique et récit », dans *L'expérience historiographique : autour de Jacques Revel*, éd. Antoine Lilti, Sabrina Loriga, Jean-Frédéric Schaub et Silvia Sebastiani, Paris, 2016, p. 237-252.

L'intuition de White repose sur l'idée qu'il ne peut y avoir de signification historique sans une mise en forme narrative des actions et des processus passés. Si on parle des événements historiques, ce qui implique l'interaction entre des intentions individuelles et leur contexte social, il faut alors les représenter par une « intrigue narrative » (*plot structure*)¹¹ – ce qu'Aristote appelait *mythos*¹². À partir de cela, chaque « mise en intrigue » (*emplotment*)¹³ implique toutefois nécessairement la moralisation de ces actions et de ces processus¹⁴. La même mise en intrigue oriente idéologiquement le choix des paradigmes de connexions causales que les historiens montrent comme « réels », « vraisemblables », « plausibles », ou au moins « explicatifs », à travers leur acte même de représentation¹⁵. Autrement dit, pour White, le discours de l'historien s'appuie nécessairement sur un récit nourri de formes narratives qui modèlent le travail de construction de causalité et d'analyse d'un événement, sous couvert de vérité historique.

Un indice du sous-texte idéologique de ces structures représentationnelles est, selon White, le recours textuel, dans les œuvres des historiens et des philosophes de l'histoire, à certaines figures de style (ou, plus techniquement, à certains tropes) tels que les métaphores, les métonymies, les synecdoques, ou encore l'ironie¹⁶. Le texte

¹¹ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in 19th Century Europe*, Baltimore, 1973, p. 7 ; trad. fr. partielle Hayden White, « Poétiques de l'histoire », dans *Labyrinthe : atelier interdisciplinaire*, t. 33-2, 2009, p. 21-65.

¹² White parle d'une « formal coherence of a whole set of events considered as a comprehensible process with a discernible beginning, middle, and end » (« cohérence d'un ensemble d'événements qui font sens pour le lecteur, à même de reconnaître un début, un milieu et une fin ») (H. White, *Metahistory...*, p. 7 ; trad. fr. H. White, « Poétiques de l'histoire »..., p. 27). En matière de *mythos* et *mythoi*, il se réfère à la théorie des genres littéraires de Northrop Frye (Hayden White, « The Historical Text as a Literary Artifact » [1974], dans id., *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, p. 81-100, aux p. 82-83).

¹³ H. White, *Metahistory...*, p. 7-11.

¹⁴ Hayden White, « The Value of Narrativity in the Representation of Reality » [1980], dans id., *The Content and the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, 1987, p. 1-25, à la p. 25.

¹⁵ C'est le niveau d'explication que White appelle « par argument formel » (*explication by formal argument*) (H. White, *Metahistory...*, p. 11-21).

¹⁶ *Ibid.*, p. 30-37.

historique et la configuration de sens par ces tropes rhétoriques constituent les outils sémantiques à travers lesquels le chaos du passé trouve sa mise en forme dans un événement intelligible. À partir de ces présuppositions, le défi de White revient à prendre au sérieux le caractère artificiel et les composantes de liberté artistique de telle tropologie. Si le choix de certains tropes et intrigues, en dépit des autres, est un artifice rhétorique similaire aux fictions littéraires, il s'en suit que nous n'avons plus une seule forme possible de représentation pour les événements historiques, et donc que l'on s'éloigne de l'ambition d'objectivité historique¹⁷.

Cependant, bien que le langage des historiens soit idéologiquement connoté, dans la perspective artificialiste de White, l'histoire ne prouverait rien au niveau moral et politique. La détermination des aspects historiquement significatifs du passé et de leurs paradigmes causaux d'explication, le choix des agents historiques et de leur rôle dans l'histoire, sont tous le résultat de délibérations cohérentes avec l'élection préliminaire d'une perspective de valeurs – laquelle, selon White, est libre car invérifiable sur le terrain positif des faits¹⁸. La préférence d'une perspective échappe ainsi à chaque vérification probatoire, en conduisant la théorie de White loin de toute conception strictement documentaire de l'historiographie. De ces marges esthétiques et idéologiques de discernement émerge le point théorique le plus controversé de la théorie de White, à savoir un pluralisme des formes de la représentation historiographique qui, à son tour, est fondé sur une forte supposition de relativisme éthique¹⁹.

¹⁷ H. White, « The Historical Text... », p. 84-87.

¹⁸ « In my view, there are no extra-ideological grounds on which to arbitrate among the conflicting conception of the historical process. » (« De mon point de vue, le seul terrain sur lequel on puisse arbitrer entre différentes conceptions du processus historique et du savoir historique est un terrain idéologique. ») (H. White, *Metahistory...*, p. 26 ; trad. fr. H. White, « Poétiques de l'histoire »..., p. 48).

¹⁹ Hayden White, « Anarchico e relativista: intervista a cura di Aldo Bugliani », dans *Iride*, t. 17-1, 2004, p. 15-44.

V. Hayden White : le paradigme moderniste

La question devient plus compliquée lorsque le discours méta-historique de White s'applique à ce que l'on définit communément sous le terme de « critique des sources ».

À travers sa théorie de tropes, White considère en fait que les tropes et les codes figuratifs des textes historiographiques, ainsi que ceux des sources, sont comme un voile rhétorique qui rend « opaque »²⁰ le monde du passé. Cette opacité, selon White, implique que la référence linguistique de la représentation historiographique est indirecte, à tel point que les événements passés seraient inaccessibles selon une objectivité univoque, car ils ne se donnent jamais à personne dans des formes propres et originales. Il est alors nécessaire de renoncer à toute référence à une structure réelle et objectivement propre des changements historiques. À la place, les seuls ordres dont les historiens peuvent parler sont ceux délimités par les codes linguistiques établis par leurs textes mêmes, ou tout au plus par les codes rhétoriques de leurs sources. En empruntant les mots de Roland Barthes, l'intention des historiens n'est plus de décrire, mais de rendre intelligible le chaos autrement aliénant et traumatisant du monde²¹.

Cependant, White rejette les conclusions les plus déconstructivistes de l'analyse barthésienne. Pour Barthes, en effet, les constructions narratives de l'historiographie moderne seraient le résidu symbolique d'une mentalité mythique ; pour cette raison, nous devrions les éradiquer²². La seule alternative à cette mythologie serait l'équivalent historiographique du style moderniste en littérature²³. Le style d'écriture des événements, comme dans un flux de conscience à la James Joyce ou à la Virginia Woolf, reproduirait ainsi le caractère chaotique de l'expérience humaine – celle passée comme celle présente. Barthes

²⁰ H. White, « The Historical Text... », p. 89.

²¹ Hayden White, « Literary Theory and Historical Writing » [1988], dans id., *Figural Realism: Studies on Mimesis Effect*, Baltimore, 1999, p. 1-26, aux p. 25-26 ; Roland Barthes, « Le discours de l'histoire » [1967], dans id., *Essais critiques IV : le bruissement de la langue*, Paris, 1984, p. 153-166.

²² H. White, « Literary Theory... », p. 22.

²³ *Ibid.*, p. 26.

préconise de trouver une « voix moyenne », qui briserait la barrière que la culture occidentale a interposée entre la projection ordonnatrice de la subjectivité et le chaos du monde, en explorant des formes « intransitives » de l'écriture, c'est-à-dire sans aucun complément objectif²⁴. L'écriture, dans ce paradigme barthésien, n'est plus seulement l'expression active de la subjectivité de l'auteur, mais plutôt la trace passive – et la plus authentique – de l'événement qui détermine son action d'enregistrement et de codification, en incluant l'acte d'écriture dans la définition de sa propre historicité.

White, plus modérément, identifie le style moderniste et la théorie de la « voix moyenne » de Barthes comme l'un des cas limites de la signification narrative²⁵. En fait, la spontanéité erratique de ce style ne conviendrait que pour une certaine typologie d'événements historiques ; White se réfère aux événements traumatiques, dont la nature violente et douloureuse ferait échouer la plausibilité de chaque mise en intrigue capable de les reconfigurer dans un ordre compréhensible à l'intellect humain²⁶. En ce sens, les voix des témoins de la « Solution finale » deviennent l'expression représentative d'un désir de signification de la violence subie – sans avoir toutefois aucune possibilité de lui conférer un sens définitif. Contre l'historicisation neutre et objective des événements brandie par Hillgruber²⁷, les incertitudes et les contradictions référentielles exprimées dans les témoignages et leurs figurations rhétoriques seraient plutôt la trace de la nature traumatique du passé. Pour expliquer le rôle actif mais involontaire joué par ce traumatisme, White utilise une figure empruntée à Primo Levi dans *Le système périodique*. En effet, Levi observait que, dans l'intrigue complexe de causes qui est à l'origine de l'acte de sa propre écriture, même un atome de carbone, dans toute sa petitesse et son inconscience, peut être représenté comme la véritable origine de tel

²⁴ H. White, « Historical Emplotment... », p. 46-49 ; Roland Barthes, « To Write: An Intransitive Verb? » [1970], dans *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, éd. Richard Macksey et Eugenio Donato, Baltimore, 1972, p. 134-145.

²⁵ H. White, « Historical Emplotment... », p. 50 ; id., « The Modernist Event » [1996], dans H. White, *Figural Realism...*, p. 66-86, à la p. 80.

²⁶ Id., « Historical Emplotment... », p. 48-50.

²⁷ A. Hillgruber, *Zweierlei Untergang...* ; *ibid.*, p. 42-43.

processus créatif²⁸. Dans le cas des témoignages possiblement contradictoires entre eux des victimes de la « Solution finale », l'écriture et l'événement coïncident, en renforçant une conception de l'événement que White appelle « moderniste »²⁹. White propose donc l'existence d'une écriture aux codes narratifs et au régime interprétatif propre aux événements historiques violents.

Au sein de ce paradigme moderniste, il n'y a pas besoin d'éliminer, traduire ou renforcer l'opacité originelle des sources. Le sens historique de la violence de la « Solution finale », sa vérité la plus authentique, ne coïnciderait plus avec la détermination d'une synthèse descriptive de ses faits. Au contraire, c'est plutôt à travers une œuvre d'interprétation constante et inépuisable des codes symboliques des témoignages que nous réalisons la représentation la plus fidèle à la vérité du caractère traumatique de l'événement³⁰. On parle donc ici de « vrai » ou d'« adéquation » dans un sens avant tout moral, et non plus seulement objectif.

VI. Carlo Ginzburg : essais de micro-histoire

À partir de cette présentation du tournant linguistique dans la pensée de White, nous pouvons exposer la position de Carlo Ginzburg. Ginzburg prend le contrepied des théories rhétoriques de ce théoricien post-moderne, sans toutefois refuser des propriétés littéraires dans le langage historiographique. En fait, il n'est pas étranger à des formes de mariage de la recherche historique et des techniques littéraires³¹. Son œuvre la plus célèbre, *Le fromage et les vers* (1976), en est la preuve³².

²⁸ H. White, « Historical Emplotment... », p. 53.

²⁹ Id., « The Modernist Event »...

³⁰ Id., « Historical Emplotment... », p. 51-52 ; id., « The Modernist Event »..., p. 69 et 71-73.

³¹ Dans ce sens, Richard Evans définit également Ginzburg comme auteur d'une conception post-moderne de l'historiographie (R. Evans, *In Defense of History...*, p. 162).

³² Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi : il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin, 1976.

Dans cet essai, Ginzburg analyse la documentation d'un procès inquisitorial du xvi^e siècle. L'accusé sur lequel il se focalise – la victime en question – est le meunier Domenico Scandella, connu également sous le surnom de Menocchio. Ginzburg raconte les deux procès intentés contre ce personnage marginal, en parsemant le récit d'anecdotes biographiques sur la vie de Menocchio. Il propose même le récit d'une scène très vivide de sa torture finale, où l'historien italien imagine les raisons du silence de l'accusé, ainsi que les réactions d'incrédulité et de dégoût des juges³³. Parallèlement, Ginzburg place son analyse de la documentation inquisitoriale dans un intertexte visant à démontrer l'irréductibilité des croyances hétérodoxes de Menocchio aux autres doctrines hérétiques de l'époque³⁴. La vie de Menocchio, dans toute sa singularité, offre ainsi la texture concrète contre laquelle la stylisation ultra-cohérente des idéaux-types historiographiques perd son efficacité herméneutique³⁵. Toutefois, la vie de Menocchio constitue seulement en apparence le vrai sujet d'étude de cette œuvre de Ginzburg. Il élabore son récit afin d'identifier, à travers les traces indirectes et fragmentaires de la pensée du meunier, une influence tacite d'une culture populaire orale, autrement jusque-là jamais attestée explicitement dans les sources du xvi^e siècle³⁶. D'une part, les inquisiteurs ont donc imposé, avec violence, leur interprétation des croyances de Menocchio comme une hérésie théologiquement intelligible. D'autre part, l'hypothèse de Ginzburg est qu'aucune interprétation n'est capable de s'imposer sur chaque aspect de sa propre expérience du monde. On considère donc la possibilité que les mêmes inquisiteurs ont paradoxalement donné voix à des imaginaires que les catégories de leurs paradigmes culturels hégémoniques avaient été incapables de codifier³⁷. Selon Ginzburg,

³³ *Ibid.*, p. 128-130.

³⁴ *Ibid.*, p. xxii.

³⁵ À propos de rapport entre la micro-histoire et les idéaux-types historiographique et sociaux, voir Carlo Ginzburg, « L'inquisitore come antropologo » [1989] dans *id.*, *Il filo e le tracce : vero, falso, finto*, Milan, p. 270-280 ; *id.*, « Latitude, Slaves, and the Bible: An Experiment in Microhistory », dans *Critical Inquiry*, t. 31-3, 2005, p. 665-685.

³⁶ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi...*, p. xxii-xxv.

³⁷ *Id.*, « L'inquisitore come antropologo », p. 275 et 280.

la documentation des procès contre Menocchio est un terrain idéal d'application de cette hypothèse de travail.

L'approche de Ginzburg est redevable à la réflexion d'Antonio Gramsci sur l'histoire des classes subalternes, laquelle, généralement, n'a pas eu la possibilité d'être enregistrée pour des raisons sociales et culturelles par la main de ses propres représentants³⁸. Toutefois, l'intention programmatique qui caractérise la narrativité biographique de la « micro-histoire » de Ginzburg n'est pas de produire une contre-narration des codes linguistiques du système de pouvoir incarné par les tribunaux ecclésiastiques, et donc par les principales sources dont héritent *a posteriori* les historiens. En ce sens, Ginzburg refuse chaque réinvention militante et totalement externe aux discours du pouvoir – à l'encontre de Barthes ou de l'archéologie du savoir d'un auteur comme Michel Foucault³⁹. À travers la contextualisation narrative des détails documentaires et la résolution conjecturale de leurs contradictions de sens, il veut plutôt révéler l'émergence des voix différentes des auteurs au sein des textes produits par les inquisiteurs eux-mêmes.

VII. Carlo Ginzburg : le paradigme dialogiste

En raison de la nature textuelle de son approche micro-historique, dans l'introduction à *Le fromage et les vers*, Ginzburg doit justifier sa *redécouverte* de la voix de Menocchio au moyen d'une perspective critico-littéraire. Dans ce but, il se réfère aux théories très distantes du structuralisme barthésien et se propose d'appliquer le « dialogisme » de l'anti-formaliste russe Mikhaïl Bakhtine à l'interprétation historiographique des sources⁴⁰.

Le dialogisme bakhtinien est une théorie critique du roman moderne. Elle localise la valeur esthétique spécifique de ce genre littéraire dans la polyphonie de ses registres stylistiques. Cette clé

³⁸ Id., *Il formaggio e i vermi...*, p. xxvi, n. 1.

³⁹ *Ibid.*, p. xv-xvii.

⁴⁰ *Ibid.*, p. xiv-xv ; pour l'expression « dialogisme » à propos de la théorie du roman de Bakhtine, voir Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique*, Paris, 1981.

de lecture a permis à Bakhtine de conjecturer, par exemple, une présence authentique, presque documentaire, de l'imagerie paysanne de la France du xvi^e siècle dans les pages de l'œuvre littéraire de Rabelais⁴¹. Dans cette hypothèse, en effet, ce n'est pas la voix de Rabelais en tant que narrateur qui domine le récit des aventures de Gargantua et Pantagruel. Pour Bakhtine, le romancier peut en fait déléguer son autorité de parole à celle des voix prises dans les discours des strates plurielles de son propre contexte social. De surcroît, plus un auteur est capable d'exercer cet art de délégation socio-linguistique, meilleur en est son talent de romancier. Rabelais est donc un grand romancier, puisqu'il incarne cette pluralité de voix dans les registres rhétoriques des personnages et dans la prose de son conte. Le roman est ainsi une toile de dialogues entre les différents styles ; plus cette toile est riche, mieux elle reflète la complexité sociale de l'époque de son auteur⁴².

L'hypothèse de Ginzburg est que cette polyphonie sociale de l'art romanesque se trouve également dans les sources de l'Inquisition⁴³. Cependant, cela se produirait à travers les phénomènes involontaires et incontrôlés, analogues à ceux du lapsus et de l'automatisme freudiens⁴⁴. Comme déjà souligné précédemment, ces phénomènes naissent spontanément à partir des limites de la puissance herméneutique de tout code interprétatif face aux interactions de son auteur avec la complexité du monde. Et surtout, cela se produirait en dépit de l'hégémonie des systèmes culturels, qui crée et légitime de tels codes interprétatifs.

Si White est un partisan de la déconstruction radicale de l'ordre subjectif telle qu'exprimée par le flux de conscience moderniste, à propos des sources historiques, Ginzburg, quant à lui, préfère idéalement la multiplication des perspectives inhérentes aux formes

⁴¹ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970.

⁴² T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine...*, p. 95-115.

⁴³ C. Ginzburg, « L'inquisitore come antropologo ».

⁴⁴ Carlo Ginzburg, « Spie : radici di un paradigma indiziario » [1979], dans id., *Miti, Emblemi, Spie*, Turin, 1986, p. 158-209 ; id., « Introduzione », dans id., *Il filo e le tracce...*, p. 7-13.

allusives du discours direct libre⁴⁵. Dans le discours direct libre, les narrateurs peuvent reproduire au sein de leur propre discours, sans aucune introduction par des guillemets, le ton et le style linguistique caractéristiques des personnages narrés. Cette possibilité stylistique de la littérature suggère que le monde des classes subalternes et des victimes peut être déjà présent dans les figurations produites par leurs propres oppresseurs. Ce que White appelle l'« opacité des sources » n'est donc pas une barrière linguistique imperméable⁴⁶.

À travers cette conception rhétorique, Ginzburg s'approprie la critique du susdit Arnaldo Momigliano, qui voyait déjà dans l'œuvre de White l'émergence d'une école relativiste de l'écriture historiographique – Ginzburg la qualifiera plus tard de « sceptique⁴⁷ ». La tropologie de White serait ainsi capable de compromettre l'un des principaux outils cognitifs de la discipline historique : l'objectivité des pratiques de probation documentaire comme fondement de la véracité des récits historiographiques⁴⁸.

VIII. Conclusions : vérité et opacité dans les sources sur la violence

Les deux paradigmes présentés peuvent ainsi être résumés dans les trois contrapositions suivantes :

a1. Selon le paradigme moderniste de White, les codes figuratifs des témoignages des victimes sont la représentation la plus fidèle au sens de la violence patie. En fait, ils révèlent l'impossibilité de lui donner un sens exhaustif, en raison du caractère traumatique des événements violents.

⁴⁵ Voir Carlo Ginzburg, « L'aspra verità : una sfida di Stendhal agli storici », dans id., *Il filo e le tracce...*, p. 167-184.

⁴⁶ Carlo Ginzburg, *Rapporti di forza : storia, reotrica, prova*, Milan, 2000, p. 49.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 51-52.

⁴⁸ Arnaldo Momigliano, « The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden's White's Tropes », dans *Comparative criticism*, t. 3, 1981, p. 259-268 ; C. Ginzburg, « Introduzione », p. 8.

a2. Selon le dialogisme de Ginzburg, cependant, le problème du paradigme whitien est le caractère d'expression exclusivement subjectif qu'il confère à de tels codes linguistiques.

b1. Selon White, comme condition nécessaire afin d'obtenir la seule représentation possible des événements de violence et d'oppression, les historiens devraient posséder les témoignages originels des survivants. Ils devraient également considérer ces sources dans l'intégrité de leur caractère linguistique, sans distinctions entre leurs fonctions référentielles ou celles symboliques. Conjointement ils doivent, bien que d'une manière non excluante, préférer les témoignages des victimes à ceux de leurs bourreaux. Surtout, pour White, il n'est pas nécessaire d'obtenir une synthèse narrative réaliste et impartiale des faits advenus.

b2. Selon Ginzburg, en revanche, c'est au moyen de lectures « à rebrousse-poil » des sources – à savoir en les lisant à travers des conjectures vraisemblables et contraires aux intentions de qui les a écrites⁴⁹ – que les historiens mêmes peuvent trouver la voix des victimes également dans les codes élaborés par leurs oppresseurs. Selon ce dernier paradigme, le silence des victimes n'est jamais total. Chaque tentation de compenser leur absence en tant qu'auteurs des sources, par exemple à travers des inventions réparatoires, n'a donc aucune valeur en termes de moralité historiographique. Des traces de la violence se préservent en dépit de rapport de force qui cherche à les éliminer, et c'est aux historiens de les découvrir.

c1. Enfin revient la question de la définition de la « vérité historique ». Comme nous l'avons déjà souligné, pour White la vérité serait une question d'adéquation morale à la représentation des aspects intentionnels et traumatiques constitutifs des événements eux-mêmes.

c2. À l'inverse, selon Ginzburg, la vérité serait une adéquation dénotative à la réalité trans-individuelle des rapports sociaux qui émergent involontairement des sources. Nous ne devons donc pas comprendre ce « principe de réalité »⁵⁰ dans les termes d'une objectivité positive, générale et évidente. Il est plutôt la règle conjecturale

⁴⁹ C. Ginzburg, « Introduzione », p. 11.

⁵⁰ Id., *Rapporti di forza...*, p. 49.

qui permet aux historiens de contextualiser les mots des acteurs historiques dans le cadre inédit d'une perspective prise « à distance », sans toutefois que ce même regard soit, par conséquent, neutre⁵¹.

Finalement, l'intuition générale de White est acceptable dans le sens suivant : les critères de validation des récits historiographiques ne se limitent pas à leur seule valeur de vérité dénotative. En raison de l'opacité du monde social que ces récits représentent, l'historiographie et ses tropes possèdent des qualités esthétiques et morales remarquables. En ce sens, ces mêmes récits peuvent être considérés « authentiques » plutôt que « réels », au regard de leur « profondeur » ou de leur « superficialité », s'ils sont « vivants » ou, à l'inverse, « sans âme »⁵².

Cependant, comprendre comment clarifier le voile rhétorique de ces codes linguistiques est, en même temps, le défi que toute histoire de la violence doit se fixer pour ne pas se résigner au silence des victimes. À noter qu'il est toutefois nécessaire de ne pas déléguer leur rédemption à des formes délibérées d'invention ou de seule réécriture. L'approche de Ginzburg permet d'espérer qu'une certaine forme de justice soit rendue en excluant les relations de pouvoir qui sanctionnent la violence passée. Il s'agirait alors d'établir un terrain véritablement cognitif – un terrain duquel aucun oppresseur, aussi hégémonique que soit son système culturel, ne puisse complètement échapper au moyen de l'opacité de sa propre voix.

ROBERTO ROSSI

Docteur en Philosophie (Université de Milan / EHESS).
Chercheur associé à l'EHESS (Cespra)

51 Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno : nove riflessioni sulla distanza*, Milan, 1998.

52 À travers ces dichotomies, un auteur moins controversé comme Isaiah Berlin l'avait déjà bien souligné au cours des mêmes années que White (Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of the Ideas*, Londres, 1976, p. xxvii).

