

perspectives

Journal

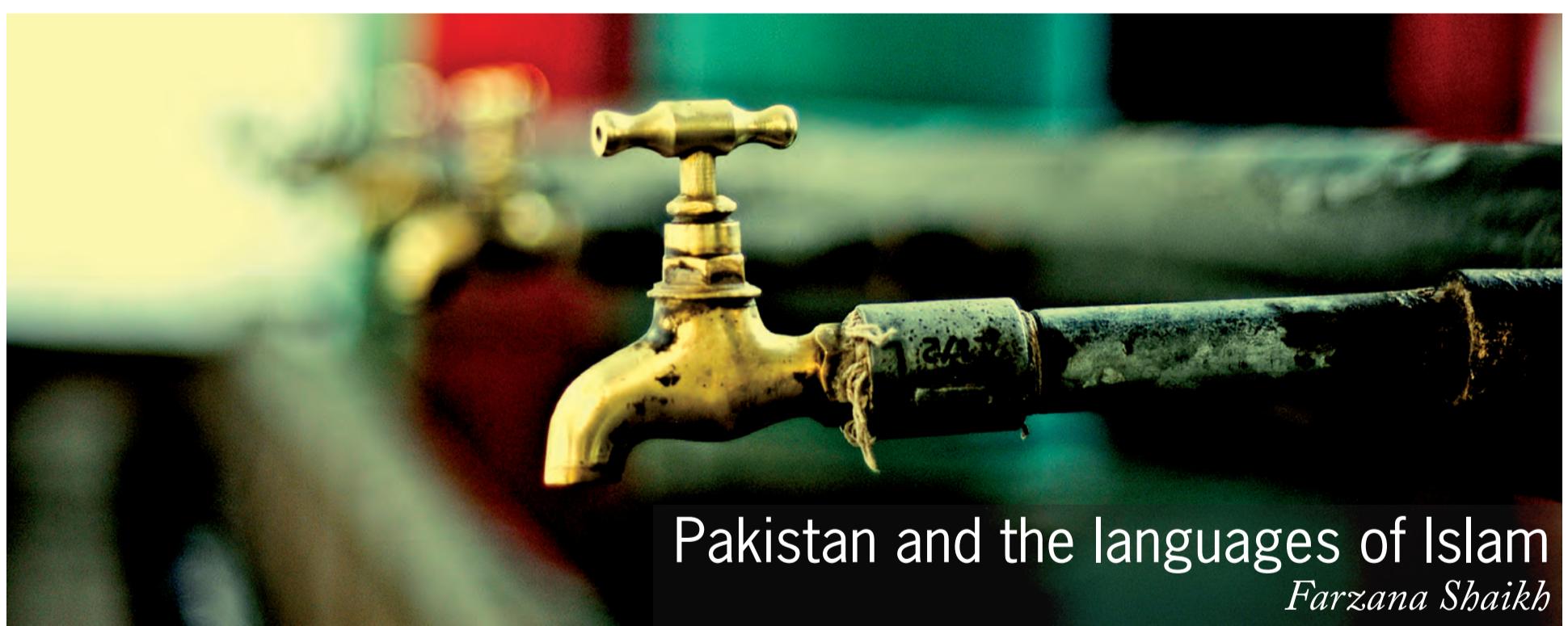
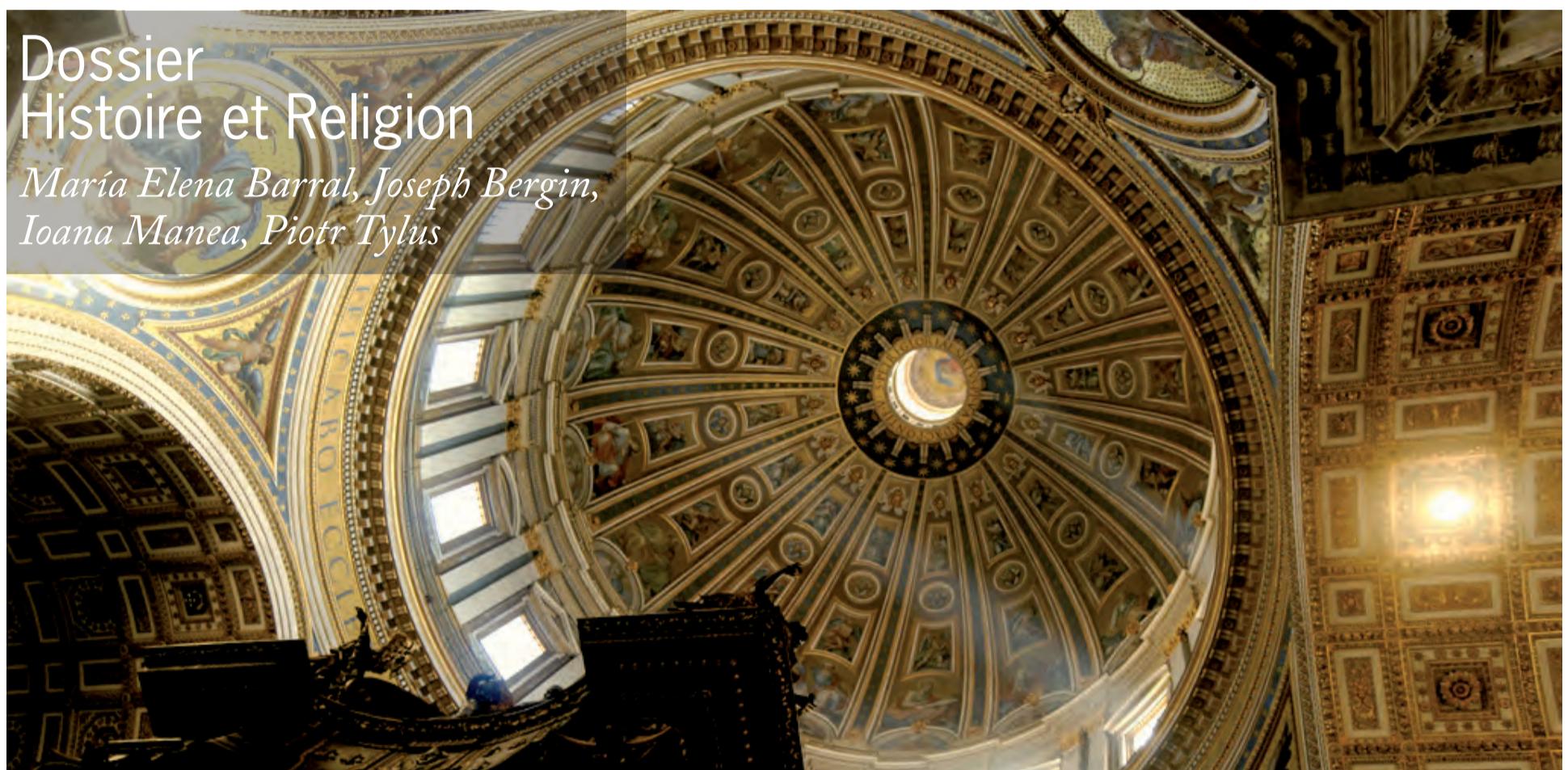
Réseau français des Instituts d'études avancées

n. 9 — printemps | spring 2013

www.rfiea.fr

Dossier Histoire et Religion

*Maria Elena Barral, Joseph Bergin,
Ioana Manea, Piotr Tylus*



Pakistan and the languages of Islam
Farzana Shaikh



Une nouvelle histoire de
la psychologie moderne

Csaba Pléh



Climate change: a challenge to the
geographers of colonial Asia

Philippe Forêt

LE DROIT COUTUMIER AMAZIGH AU MAROC

Katherine E. Hoffman | résidente à l'IEA de Nantes

PAKISTAN AND THE LANGUAGES OF ISLAM

Farzana Shaikh | résidente à l'IEA de Paris

DOSSIER HISTOIRE ET RELIGION

RELIGION CATHOLIQUE, CONFLIT POLITIQUE ET GUERRE

María Elena Barral | résidente à l'IEA de Paris

A GREAT AGE OF CONFRATERNITIES?

Joseph Bergin | résident à l'IEA de Nantes

DISPUTE SUR DES MOTS ?

Ioana Manea | résidente à l'IEA de Nantes

LES LÉGENDIERS EN VERNACULAIRE

Piotr Tylus | résident à l'IEA de Paris

UNE NOUVELLE HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE MODERNE

Csaba Pléh | résident au Collégium de Lyon

WHAT THE AXON TELLS US ABOUT NEURONAL EXCITABILITY AND BRAIN DISEASES

Juan José Garrido Jurado | résident à l'IMéRA de Marseille

CLIMATE CHANGE: A CHALLENGE TO THE GEOGRAPHERS OF COLONIAL ASIA

Philippe Forêt | ancien résident à l'IEA de Nantes

RÉSIDENTS 01/13 - 07/13 ET MISCELLANÉES

LITTÉRATURE ET COMPORTEMENT ROMANTIQUE

Serge Zenkine | résident au Collégium de Lyon

perspectives n. 9

ISSN 2263-1577

Parution : mai 2013

Directeur de la publication : Olivier Bouin

Édition : Julien Ténédos

Crédits photos :

Portraits de María Elena Barral, Joseph Bergin, Ioana Manea, Farzana Shaikh et Csaba Pléh © Christophe Delory, 2012.

Couverture : Basilique de Saint Pierre © Pierre-François Pirlet ; *Water Tap* © Saad Sarfraz Sheikh ; *Water Lily* © Topic Photo Agency/Corbis ; *Rorschach Test* © Valentina Alessandra Carpin.

L'équipe du RFIEA tient à remercier chaleureusement pour leur contribution :

María Elena Barral, Joseph Bergin, Philippe Forêt, Juan José Garrido Jurado, Katherine E. Hoffman, Ioana Manea, Csaba Pléh, Piotr Tylus, Farzana Shaikh et Serge Zenkine ainsi que Marie-Jeanne Barrier, Marie-Thérèse Cerf, Pascale Hurtado, Aspasia Nanaki et Mylène Trouvé pour leur collaboration.

Tous droits réservés pour tous pays.

ÉDITO

3

Jacques Commaille | Président du RFIEA

Le RFIEA s'est mis au service d'une politique scientifique visant, par l'accueil de compétences parmi les plus remarquables au niveau international, à contribuer au progrès de la connaissance au niveau national. En référence à un tel projet qui participe de la constitution d'une « République internationale des savants » au bénéfice aussi des chercheurs français, peut-on oser ici soumettre les éléments d'un débat sur l'utilité de la science et aborder la question de ce que doivent être les rapports entre science et action ? Certes, le contexte de crise dans lequel nous nous trouvons est propice au renforcement de l'exigence de mobilisation de la connaissance au service des grands « défis » auxquels nos sociétés sont confrontées. C'est d'ailleurs bien ce mot de « défis » qui est employé pour justifier l'« Horizon 2020 », un programme portant sur les perspectives de la recherche européenne et face auxquels les politiques nationales de recherche sont invitées à se positionner.

Une telle réflexion sur les rapports entre science et action m'est suggérée par une expérience récente de participation à un colloque international portant sur *Leadership and Organisational Strategies* conçu par une nouvelle structure mise en place sous l'égide de l'université de Bucarest : l'Institut de stratégie organisationnel de leadership. Ce dont témoignait le programme de la manifestation était l'expression du souci porté par une université de savoir en quoi les connaissances des SHS pouvaient être utiles à la formation des futures élites européennes et à l'accomplissement de leur rôle dans le monde économique transnational.

Quel peut être le positionnement de la recherche en SHS face à l'expression d'un tel souci d'utilité immédiate ? Convient-il d'opter pour l'un ou l'autre des deux termes d'un débat classique, ou y a-t-il de nouvelles voies possibles ? Dans le débat classique, on trouve d'un côté les tenants de l'irréductibilité d'une autonomie absolue de la recherche par rapport à la question de l'utilité : Pierre Bourdieu considérait que « quand on demande à la sociologie d'être utile, on lui demande en fait de servir le pouvoir ». De l'autre côté, se manifeste une prétention à l'exercice d'une recherche en parfaite adéquation avec la demande qui lui est adressée. C'est en fait un glissement de la recherche vers la fonction d'expertise du fonctionnement de la société et de son devenir. Il s'agit de se soumettre, par conséquent, à la conception suivant laquelle la mobilisation de la connaissance n'est légitime que dans la mesure où elle est directement au service d'une pratique ou de l'action.

Face à ces deux extrêmes, l'établissement d'un positionnement juste, particulièrement pour les SHS, suppose le respect d'un certain nombre de principes. La mise en garde de Max Weber n'est alors jamais bien loin. Formulée dans *Le Savant et le Politique*, le sociologue allemand nous rappelle là qu'il appartient au « professeur » de dire *l'être* et non pas de prétendre énoncer le *devoir être* au risque sinon de passer de la condition de « professeur » à celle de prophète en abusant

précisément de sa condition de « professeur » ? Mais la pleine réalisation de la condition de « professeur », disons ici de chercheur, suppose impérativement pour nous de permettre à ce dernier, dans les SHS comme dans les autres sciences, d'avoir la liberté de concevoir des catégories de la connaissance qui soient autonomes par rapport aux catégories de la pratique (sociale, économique, politique). Les « défis » socio-économique, sanitaire, écologique, culturel, politique auxquels font face nos sociétés relèvent des catégories de la pratique et nécessitent pour être entendus par la science une opération préalable de transposition dans les catégories de la connaissance. Cette liberté de la transposition doit être un acquis. Elle est aussi un devoir pour les chercheurs eux-mêmes. Il leur revient en effet de bousculer si nécessaire les catégories académiques, institutionnelles auxquelles ils sont parfois abusivement assignés... ou dont ils sont complices, en termes de spécialisations ou de divisions en disciplines et qui sont susceptibles de se perpétuer en raison d'un conservatisme tenant plus à une volonté de défense de territoires institutionnels, de priviléges de statut et d'avantages matériels que d'exigence des savoirs. Par exemple, face aux « défis » auxquels nos sociétés sont désormais confrontées et qu'il définissait longuement, Immanuel Wallerstein, dans un article retentissant, avait préconisé le remplacement d'une division en disciplines des sciences sociales (histoire, économie, sociologie anthropologie, science politique...) par l'avènement d'une « culture de science sociale »¹.

Le paradoxe est bien ici que l'utilité éventuelle des résultats obtenus par le chercheur tient à son exigence d'autonomie du travail de connaissance qu'il se donne pour mission d'accomplir. L'extrême liberté offerte aux résidents des IEA dans le choix de leurs activités au cours de leur séjour, dans l'orientation de leurs réflexions, éventuellement au-delà des frontières classiques de l'organisation du travail de connaissance, est conforme à ce paradoxe assumé. Le chercheur est aussi un citoyen conscient des défis auxquels nos sociétés sont confrontées mais il convient de lui laisser, plus encore peut-être dans la « République internationale des savants » dont il est membre au sein d'un IEA, la possibilité d'adopter, pour reprendre la belle formule de l'helleniste Jacqueline de Romilly, une « stratégie du détour », celle qui autorise le long passage vers les incertitudes paradigmatisques, théoriques et conceptuelles pour offrir éventuellement, à la suite, des solutions à l'action. Mais, si l'on admet que les IEA ne sont pas une exception mais un « laboratoire » pour le devenir de la politique scientifique en général, le sens qui est ainsi donné à l'esprit des IEA ne devrait-il pas valoir alors pour l'ensemble de la recherche ?

1. Immanuel Wallerstein, "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science. Presidential Address, xivth World Congress of Sociology, Montreal, 26 July 1998", *Current Sociology*, vol. 47, n° 1, January 1999, p. 1-37 [une version française de cet article a été publiée : « L'héritage de la sociologie, la promesse de la science sociale », *Sociétés contemporaines*, n° 33-34, 1999, p. 159-194].

LE DROIT COUTUMIER AMAZIGH AU MAROC

Katherine E. Hoffman | résidente à l'IEA de Nantes

Anthropologue linguistique et culturelle, maître de conférences habilitée à diriger des recherches à Northwestern University, elle est spécialiste du rapport entre culture expressive, ethnie, droit et économie politique dans l'histoire et la période contemporaine. Au Maroc elle étudie les processus de la colonisation française, l'anti-impérialisme, le nationalisme et le post-nationalisme. Actuellement, elle rédige un livre sur la politique indigène française au Maroc et les tribunaux coutumiers dans les montagnes de l'Anti-Atlas, Mirror of the Soul: Language, Islam, and Law in French Native Policy of Morocco (1912-1956).



Actes sur planches de bois et sur papier en rouleaux de bambou. Collection de la famille Brahim et Hafsa Oubou, Agadir © Katherine E. Hoffman

« Le serment détemporalise une situation délicate : il traite la parole du suspect comme la vérité validée rituellement, il le rend éternel, et neutralise des disputes antérieures en faveur de l'harmonie présente et future¹. »

Chez les Imazighen (« berbères ») du Maroc, avant et pendant le Protectorat français (1912-1956), comme chez d'autres populations musulmanes, l'usage du serment (*taggalit*) pour appuyer ses affirmations et nier les accusations prenait une place importante dans la vie légale et spirituelle. C'était une forme d'ordalie particulièrement pratiquée dans les situations où il était impossible de vérifier les constats des plaignants. La co-purgation déterminait le résultat ; il n'y avait plus moyen de mettre en doute la vérité après un serment. Le professeur Marcy, fin connaisseur de la pratique et de

la théorie du droit au Maroc, « a insisté sur le caractère religieux de la procédure berbère avec le serment de co-purgation comme méthode essentielle de la preuve, une procédure qui est sans doute trouvée partout dans l'Afrique du Nord mais qu'exceptionnellement en pays Arabophone² ». Il existait au moins trois aspects de la co-purgation qui la distinguaient des autres formes de justice de l'époque : la performance de solidarité entre les membres d'un groupement, l'établissement définitif de l'innocence du jureur et le rétablissement de l'ordre social. Malgré ses possibles liens avec l'Islam, la co-purgation et le serment – en général dans les lieux saints – sont des pratiques plus généralement associées aux Imazighen qu'aux Arabes, pratiques qui ont délégitimés les Imazighen aux yeux des orthodoxes jusqu'à nos jours. Cette pratique servait de complément à la justice du

tribunal coutumier tenu sous le contrôle du commissaire français, malgré l'absence des autorités du Protectorat lors du serment et en dépit d'un affaiblissement croissant du contrôle opéré sur ce système de justice.

Sous le Protectorat français, la justice berbère se rendait dans les tribunaux coutumiers établis dans les montagnes et dans quelques plaines du pays, y compris la région montagnarde de l'Anti-Atlas parmi des tachelhitophones amazighes. L'établissement de ces tribunaux a été le résultat de deux *dahirs* (décrets) en date du 11 septembre 1914 et du 16 mai 1930. Le décret le plus connu, le « *dahir berbère* », a assuré le maintien du droit coutumier plutôt que d'imposer le droit islamique chez les tribus amazighes soumises au *makhzen* (gouvernement marocain), sous contrôle français. Bien qu'en théorie les tribunaux coutumiers

et les tribunaux des *qadis* (juges islamiques) devaient suivre des lois distinctes, en pratique la *shari'a* (droit islamique) incluait la coutume là où elle était appliquée, et la coutume était également influencée par le *fiqh* (jurisprudence islamique), surtout dans le sud-ouest marocain. De plus, certains groupements d'Imazighen appelaient leur droit coutumier *shari'a*. Ce plurilégalisme, répandu au début du vingtième siècle, était intégré dans les procédures des tribunaux bien qu'il n'ait de place ni dans la politique indigène officielle des Français, ni dans le droit coutumier écrit existant³.

Dans les registres brouillards de ces tribunaux coutumiers, plus détaillés que les registres officiels des jugements, on retrouve les traces des procédures dans lesquelles les membres des comités juridiques (composés de notables illétrés et de religieux locaux

qui jure⁴ ». La gravité du serment provient de la crainte de la vengeance spirituelle qui s'exercerait contre le jureur et sa famille, voire contre son entourage, en cas de serment sur de fausses bases, même s'il avait été effectué de bonne foi. Reconnaissant la fragilité du savoir des hommes et la possibilité d'erreurs, les Imazighen ne juraient que lorsqu'ils étaient sûrs de ce qu'ils avaient, car ils craignaient la malédiction que l'on s'inflige potentiellement par le serment (« self curse » selon Silving). De plus, les défendeurs étaient le plus souvent accompagnés de co-jureurs (de trois à trente selon la gravité des accusations). L'acte de jurer renforçait la croyance dans le pouvoir des forces spirituelles et signalait la solidarité avec d'autres croyants. En ce sens, le choix du lieu – le tombeau d'un marabout ou la mosquée – prenait de l'importance avec les années. On peut constater des manifestations de piété croissante au sein des élites rurales se confrontant à une « politique berbère » française mettant en question la foi des Imazighen musulmans qui utilisaient la coutume au lieu du droit islamique. Le juriste Surdon déclara à ce propos que les berbères avaient « la foi mais pas la loi⁵ ».

Le serment – souvent collectif – dont traite ma recherche trouve ses origines dans le cadre de la justice berbère telle que pratiquée sous le Protectorat dans la région de l'Anti-Atlas du sud-ouest du Maroc (province actuelle de Taroudant). Les sources juridiques sont constituées par les registres brouillard tenus par les Français et leurs employés maghrébins, et se trouvent actuellement à Igherm, non répertoriés. Ils contiennent des affaires présentées entre 1930 et 1956 dans cinq tribunaux coutumiers représentant une vingtaine de tribus.

Le serment apparaît sous différentes formes dans 268 affaires juridiques dans lesquelles 186 défendeurs ont dû prêter serment selon les instructions du conseil juridique du tribunal, et 31 demandeurs ont dû se soumettre au serment. Dans six cas, le conseil a demandé aux deux parties de jurer. Parfois, on a demandé à d'autres personnes de jurer, tels un oncle ou un voisin du défendeur ou du plaignant. Dans la vaste majorité des cas, la personne accusée devait prouver son innocence sans que la partie adverse ait à démontrer que l'accusé était effectivement coupable. Sur 268 demandes de serment, 142 ont abouti, soit environ une sur deux.

Il existait d'innombrables raisons pour qu'une partie clame son innocence au tribunal mais refuse de prêter serment le moment venu ; soit parce qu'elle ne parvenait pas à produire le nombre de co-jureurs requis par le jury, ou parce que sa parole n'était pas honnête. Il se pouvait aussi que le jureur principal propose une compensation financière à ses co-jureurs qu'il ne pouvait honorer le moment venu⁶. Parfois, il semblait préférable de trouver une solution à l'amiable, le serment étant considéré comme offensant. D'autres fois encore, la vérité n'éclatait qu'au cours du serment. Les femmes, comme les hommes, juraient pour elles-

instances pénales 52 serments ont été prêtés entre 1943 et 1945 (soit 52 sur 2 ans), 37 entre 1948 et 1955 (8 ans), et 27 entre 1955 et 1956 (2 ans), période pendant laquelle les montagnards se dépêchaient de faire entendre leurs plaintes, sachant que les nationalistes arabes souhaitaient éliminer les tribunaux coutumiers, ce qu'a fait Mohamed V lors de l'Indépendance en 1956.

LE SERMENT COMME DERNIER RESSORT

Le serment n'était pas le moyen le plus répandu pour résoudre un conflit. L'appel à la justice invisible démontre les limites de la raison des parties et des conseils judiciaires profanes. De plus, un

bien que sous une forme peu claire. En effet, on remarque que ces sources regroupent témoins et co-jureurs. On entend par témoin une personne qui montre des preuves (en arabe *dalil*), tandis qu'un co-jureur atteste de la véracité des dires d'une tierce personne. Témoigner et co-jurer ne serait guère identique, mais dans le langage courant, ces termes et rôles se mêlent. Par exemple, voici la réponse de Mohamed Berrada, un *fqih* et ancien notaire tashelhitophone, à ma question sur la procédure du serment : « Celui qui doutait des accusations, le *qayd* disait "emmène les *bayan* (témoins)". Ce sont eux qui juraient. Il y a différentes affaires, celles où l'on

personne allait prêter serment, mais ne pouvait pas décider du lieu. « Devant le marabout si certains ont triché ou menti, la *baraka* (bénédiction ; pouvoir surnaturel) du marabout leur sera fatale. »

LA FORME DU SERMENT

Quelle forme prenait cette peur de la justice invisible, de Dieu ou des *walis*? Les mots, le comportement ou le *Qur'an* donnaient une forme et un sens au serment. Selon de Prandieres et Montagne, « Le serment sur le Livre a une importance plus grande encore. Celui qui le fait attire sur lui et sur son adversaire la maladie ou la destruction des troupeaux. Dans les cas graves, comme pour les contestations de terrains, on jure seulement sur une planchette sur laquelle sont écrits des versets du Coran. Celui qui jure prend alors la planchette à la main et prononce la formule du serment¹² ». Les histoires orales témoignent de l'utilisation du *Qur'an*.

Les responsables n'étaient pas les mêmes si le serment était prêté dans des tribunaux coutumiers ou ailleurs : les civils ou les militaires surveillaient les tribunaux, et les forces spirituelles et leurs représentants que sont les notables religieux géraient les autres instances. Il était possible de mentir devant le tribunal coutumier mais le risque était grand de froisser le commissaire français ayant le pouvoir d'emprisonner qui-conque sans procès équitable. Le mensonge prenait une toute autre dimension si on le délivrait devant l'autorité divine – Dieu ou le *wali* – car ce qui est alors en jeu alors n'est plus la prison, mais la vie éternelle.

LA FORMULATION DES SERMENTS BERBÈRES

Considérons quelques serments de la justice berbère enregistrés dans les registres brouillard.

TC 2 pénal, registre 2, instance 95, de 1954 : paternité (défendeur à jurer seul).

Une célibataire enceinte, Kelthoum ou Bella, déclare, et le registre cite sa parole directe : « J'accuse le défendeur d'être l'auteur de mon état actuel ». Le défendeur nie. Comme souvent pour les affaires d'adultére, il n'y a pas de témoin. Le conseil a dès lors enjoint le défendeur de jurer seul au tombeau de Sidi Abdelkrim en présence du frère de la demanderesse et du *shaykh*, non pas en réfutant cette paternité mais qu' « [il n'a] jamais eu de contact avec cette femme ». Le registre note que « Le défendeur a juré » et la demanderesse a été déboutée.

serment risque de faire intervenir la vengeance des forces spirituelles. Ceci m'a été expliqué en détail par des interlocuteurs impliqués dans ces procédures, anciens greffiers, *fqibs* (notables religieux), cadres, *qadi* ou administrateurs de la région juste après l'Indépendance.

Le serment était utilisé en dernier ressort, lorsqu'on ne disposait pas de preuves écrites (*tifawin*, « lustres »). Si privilégié l'écrit à l'oral n'a pas de fondement en droit islamique, l'inverse est également vrai car « les documents écrits ne sont qu'un aide-mémoire⁹ ». Les témoins sont par contre de rigueur.

Le serment délivre la vérité et sa force tient au potentiel de vengeance surnaturelle. Pour les anciens Grecs, la peur de Zeus trouve son origine dans les violences que le dieu a infligé aux humains, frappés par la foudre¹⁰. Pour les musulmans maghrébins, la peur de la punition divine et des *walis* (marabout, ancêtre pieu) était suffisante pour renoncer à de faux serments. Mais comme un ancien cadre m'a expliqué, « Il fallait absolument qu'il y ait de la confiance entre les gens ». Un ancien rédacteur d'actes a souligné la gravité d'un serment mensonger sous le régime de l'*urf*, notant que cette adhésion à la vérité a largement disparu depuis.

LE SERMENT DANS L'ISLAM

Le serment est présent dans les sources classiques de l'Islam, on constate qu'en

Le tribunal décida quand une

TC Ait Abdallah pénal, instance 2055, de 1948 : paternité (défendeur à jurer avec 25 co-jureurs).
 Fatima bent Ahmad, jamais mariée, déclare, « Je suis enceinte et [...] le défendeur est le père. » (Le frère de Fatima l'a accompagnée et a accusé le défendeur du vol d'un miroir, une accusation que le tribunal a notée à revoir.) Le défendeur a nié, et le TC a référé le cas au serment avec vingt-cinq co-jureurs. Le jour venu, le registre note qu' « Il ne peut le faire ». Son silence sert de déclaration de culpabilité. En ne pas jurant, le défendeur a proclamé être le père de l'enfant illégitime, une honte énorme pour les deux parties mais aussi un crime. Nous ne savons pas si

la relation était voulue ou forcée. Dans certains cas, la solution à cet état honteux est l'union des deux parties¹³. Selon la théorie d'Austin sur les actes de langage (« speech acts »), les mots énoncés par la personne autorisée peuvent transformer un statut¹⁴. Ici, c'est le silence qui transforme le défendeur en coupable et potentiellement en criminel.

TC Ait Abdallah pénal, instance 143, de 1952 : vol (défendeur à jurer au marabout avec 12 co-jureurs)

Le tribunal condamne le défendeur à jurer avec douze co-jureurs, et à dire au tombeau de Si Mhamed, en présence de deux membres du tribunal

coutumier : « Je n'ai pas en ma connaissance l'orge réclamé par la demanderesse ». Quelque temps après, le registre note « Serment non prêté ».

CONCLUSION

Dans la justice berbère sous le Protectorat français, le défendeur devait prouver son innocence, y compris en l'absence de preuves, même si cette règle n'a pas été uniformément appliquée. Au vu du peu de sources écrites dont nous disposons et de la fiabilité des histoires rapportées, on ne peut savoir précisément si des critères précis permettaient d'exiger qu'une partie prête un serment.

Dans cette opacité relative à l'utilisation du serment dans les tribunaux coutumiers sous le Protectorat français, une chose est claire : le conseil juridique n'est pas uniquement constitué de personnes physiques comme le demandeur, le défendeur, l'officier des affaires indigènes ou militaires, et le *fqih* servant d'interprète ou de greffier. Il existait une autre instance, constituant une audience parallèle à l'audience humaine et visible, une présence spirituelle, que ce soit *rbbi* (Dieu) ou un(e) *wali(a)*¹⁵. L'existence de cette force surnaturelle est implicite et omniprésente pour un(e) montagnard(e) qui participe au serment. Elle n'était évoquée qu'en cas de

besoin et la personne concernée disposait d'un délai d'une semaine à un mois pour décider de prêter serment, ce afin de consulter sa famille et de réfléchir aux conséquences potentielles. Selon Coulson, « comme la charge de la preuve dépend complètement du demandeur », sans preuve c'est le « serment du défendeur » qui procure¹⁶. C'est alors que la justice profane amazighe et visible à tous se transformait en justice spirituelle et invisible, qui serait par la suite reconnue par les autorités du Protectorat.



Références

1. M. Herzfeld, "Pride and Perjury: Time and the Oath in the Mountain Villages of Crete", *Man*, 25, no. 2 (June 1990), pp. 305-322.
2. G. H. Bousquet, "Islamic Law and Customary Law in French North Africa", *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32, no. 3/4, 1950, p. 62.
3. K. E. Hoffman, "Berber Law By French Means: Islam and Language in the Moroccan Hinterlands, 1930-1954", *Contemporary Studies in Society and History* 52, no. 4, pp. 851-880.
4. Une enquête ethnographique et so-
- ciologique allemande sur l'Afrique du Nord, p. 44 ; traduction et adaptation par De Prandières et Montagne, 1924, de *Sitte und Recht in Nord Afrika (Coutumes et droit en Afrique du Nord)*, Ferdinand Enke-Stuttgard, Leipzig, 1923.
5. G. Surdon, *Esquisses de droit coutumier*, IHEM, Rabat, 1928, p. 229.
6. Cette dernière précision m'a été communiquée en décembre 2010 par Jean-Louis Duclos, ancien secrétaire-greffier dans le Haut Atlas Occidental sous le Protectorat.
7. Le livre dont cet article fait partie analysera davantage la fréquence et la nature des serments jurés aux tombeaux, aux mosquées, aux *sughs* (marchés hebdomadaires), et ailleurs selon les registres.
8. Toutes les traductions des langues tashelhit, l'arabe, et l'anglais sont celles de l'auteur.
9. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1964, p. 193.
10. H. Silving, « The Oath: I », *The Yale Law Journal* 68, no. 7, 1959, p. 1335.
11. Silving, *ibid.*, p. 1332.
12. De Prandières et Montagne, *ibid.*, p. 44-45
13. Cette pratique a été consacrée dans l'Article 475 de la Constitution marocaine jusqu'au mois de janvier 2013 quand le parlement l'a rayé sous la pression marocaine et internationale après la suicide d'Amina Filali, une jeune femme de 16 ans contrainte d'épouser son violeur.
14. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
15. Il existe des *walis* femmes au Maroc et surtout dans le sud, malgré l'absence totale d'études publiés sur elle. Voir K. E. Hoffman, « 'God Help You Men: Women are Better': Gender and Authority in Berber Narratives around Sidi Beni Yaqub, a Southwestern Moroccan Saint », ms sans date, et M. E. Combs-Schilling, "Capitulation and Resistance: The Life, Times, and Remembrances of a Female Saint of Morocco's High Atlas Mountains", intervention non publié et présenté à l'American Anthropological Association, New Orleans, 2 décembre 1990.
16. N. J. Coulson, "Muslim Custom and Case-Law", *Die Welt des Islams* 6 (1959- 61), 15.

PAKISTAN AND THE LANGUAGES OF ISLAM

Farzana Shaikh | résidente à l'IEA de Paris

Farzana Shaikh is an Associate Fellow at the Royal Institute of International Affairs, London, where she directs the Pakistan Study Group. Her current research focuses on the politics of Sufism in Pakistan. She is the author of numerous publications on Pakistan and South Asian Islam including Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860-1947, Cambridge University Press, 1989, 2012, and Making Sense of Pakistan, Columbia University Press, 2009.

It is often assumed that the struggle to imagine the state of Pakistan since its creation in 1947 centers on the confrontation between ‘moderates’ and ‘extremists’, each side seeking a monopoly over the ‘correct’ expression of Islam in Pakistan. Locked in mortal combat, these rival forces are judged to speak on behalf of those who imagined (and still do) Pakistan as a secular Muslim homeland and those who dreamed (and still do) of Pakistan as a model Islamic state. Today they are cast as the ideological heirs, respectively, of Pakistan’s founding ‘father’, Muhammad Ali Jinnah (1876-1948) and the country’s most renowned Islamist leader, Maulana Abu'l Ala Mawdudi (1903-1979), whom some regard as Pakistan’s ‘god-father’.¹

Yet, as I have tried to show in my recent work,² the battle lines between these two sides is in fact more blurred than is generally acknowledged. I would argue there was, and is, much interplay between these apparently conflicting visions – an interplay that accounts very largely for what I would describe as the uncertain imagining of Pakistan. At its heart lies the nebulous and deeply contested association between the state and the many languages of Islam, which have deepened the country’s chronic ideological confusion and led to damaging and dangerous consequences.

Together they have eroded the foundations of a plural society, pre-empted a stable constitutional settlement and blighted efforts to secure good governance. More ominously still, this ideological confusion has driven nuclear-armed Pakistan to pursue foreign policies that, though widely judged to pose a threat to its survival and to the security of the international community, have in fact served to compensate for the country’s poorly developed sense of national self.

This uncertain imagining of Pakistan’s national self is rooted in the country’s history. The ambiguous but ample role afforded to Islam in the creation of the state ensured that the discourses of Islam would not only mould the constitutional complexion of the new state, but also determine the priorities of public policy. The tone was set by such men as the poet and ideologue, Muhammad Iqbal (1877-1938), who



is today widely credited in the corpus of Pakistan’s official historiography as among the first to imagine a separate Indian Muslim homeland – although he himself made no reference to Pakistan nor lived long enough to witness its creation.³ Much is made of Iqbal’s bold decision in 1930 to spell out the desirability of seeking what he called the ‘centralisation’ of Indian Muslims in a ‘specified territory’.⁴ Yet, it is the case that Iqbal justified his vision not on grounds that Indian Muslims were a nation – he was in fact deeply hostile to the idea of nationalism⁵ – but because, he claimed, ‘the life of Islam’ depended on it.⁶ The object of Muslim power in India, he believed, was quite simply the protection of Islam ‘as a cultural force’.⁷ At the same time, with the kind of rhetorical flourish he had come to make

his own, Iqbal also laid bare its political import. In his famous 1930 address to the All India Muslim League – the organization responsible for securing Pakistan – he turned to his Muslim interlocutors with the question: ‘Would you like Islam, as a moral and political ideal, meeting the same fate in the world of Islam as Christianity has already met in Europe? Is it possible to retain Islam as an ethical ideal and to reject it as a polity in favour of national polities in which religious attitude is not permitted to play any part?’⁸ What Iqbal was suggesting here it would seem is that, in his advocacy of a separate Muslim state on cultural grounds (whether inside or outside of an Indian federation), he reserved the right to call on the power equation of the Prophet

Muhammad’s Islamic mission to salvage its future.

But in doing so, Iqbal also set in motion a debate – as yet unresolved – about the precise relationship between a separate Muslim state in India and the defence of Islam. And indeed the Pakistan objective of the Muslim League would come to rest, somewhat controversially, as much on Jinnah’s claim to be the sole spokesman of an Indian Muslim ‘nation’ as his party’s contention that it represented the sole voice of Islam in India. Such exclusivist claims are, of course, by no means uncommon to nationalist movements, which rarely show a tolerance for alternative views of their cause. But when tied to the terms of Islam with their pronounced universalist bias, they posed fundamental questions about Islam’s capacity

to survive without national frontiers – questions that lay (and still do) at the heart of the contestation over Pakistan.

Nevertheless, there is no doubt that the vision of a physically demarcated safe haven for Islam in India exercised a powerful influence on Iqbal. But did this mean that Iqbal was laying the groundwork for an Islamic state of the kind that would come later to be most strongly associated with his famous protégé, Maulana Maududi, founder of Pakistan’s premier Islamist organization, the Jamaat-i-Islami?⁹

Some would argue that the jury is still out but I believe that Iqbal was, in fact, deeply ambivalent on this question. In his well known presidential address to the Muslim League in 1930 where he made a strong case for Muslim self-determination, Iqbal moved to dispel any ‘fear that the creation of autonomous Muslim states will mean the introduction of a kind of religious rule in such States’.¹⁰ By 1937 however he had come to accept that ‘the enforcement and development of the Shariat of Islam’ was inseparable from the demand for ‘a free Muslim state or states’.¹¹ Eventually his creative genius would help marshal both ideas – the secular urge to realise Muslim self-determination and the sacred responsibility to defend Islam – as seamless components of a single demand for a Muslim homeland in India. Iqbal would not of course have acknowledged any tension between these apparently distinct imperatives. For Islam, he famously declared, was utterly non-dualistic: ‘all that is secular is therefore sacred’.¹²

But it was Mawdudi who lent this claim real political substance and who most explicitly forged a connection between the quest for a Muslim safe haven in India and the goal of an Islamic state. During a decade-long association with Iqbal in the 1930s, Mawdudi worked tirelessly to facilitate the creation of an Islamic enclave in India. However, relations between the two soon soured over Iqbal’s support for Jinnah and over Mawdudi’s increasingly antagonistic stance towards the Muslim League, which he denounced as an ignorant ‘party of pagans’ (*jamaat i jahiliya*).¹³ Nevertheless, Iqbal’s ideas left a lasting imprint on Mawdudi’s thinking. Indeed, Mawdudi’s competing vision of Pakistan, which he projected in

opposition to Jinnah's blueprint, was clearly modelled on Iqbal's vision of a safe haven for Islam in India.

Like his mentor, Mawdudi was ambivalent about nationalism preferring to frame the quest for Muslim self-determination not so much in terms of national aspiration but in the language of power, which he regarded as a necessary condition for the survival of Islam. So while he was not averse to using the idea of the 'two-nation theory' – which assumed that Hindus and Muslims were two nations – to underscore the religious difference between the two communities, his vision is probably better read as a 'binary view of the world as sacred and profane'.¹⁴ For much like Iqbal, Mawdudi's overriding concern was to secure a sacred abode for Muslims (*dar ul Islam*) that would be distinct from zones divested of Islamic law (*dar ul harb*) that he associated with the Indian nationalist project. At the same time, Mawdudi was clearly sensitive to the implications of any plan entailing the physical division of the subcontinent for the professed unity of the Muslim community. So while like Iqbal he was careful to explain that his quest for a safe haven 'means only a Muslim cultural home and not a Muslim state', he also left open the possibility that a claim for Muslim cultural autonomy could end in a demand for political secession on the grounds that 'if God wills it, the two may become one'.¹⁵

Some of his supporters have claimed that it was precisely Mawdudi's insight into such Divine injunctions that led him, despite his ambivalence about nationalism and his profound hostility to Jinnah, eventually to support the creation of a separate Muslim state. I would argue however that, like Iqbal, Mawdudi's objective was never to engage with the rhetoric of Muslim nationhood, much less with the logic of national frontiers. Rather his aim was to establish a state governed by the laws of Islam in a physical space designated as Muslim territory. In other words for Mawdudi, as for Iqbal, the merits of an independent Muslim state had little or nothing to do with affirming the authenticity of a Muslim nation. What made an independent Muslim state imperative was the need to restore to Muslims the privilege of power both believed was a divinely sanctioned prerogative and an indispensable condition for the protection of Islam.

For Muhammad Ali Jinnah, ever the pragmatic politician, these *a priori* positions were far more difficult to sustain. Initially he had even been reluctant to support Iqbal's territorial scheme outlined in 1930, fearing it would divide Indian Muslims and fuel civil war.

Jinnah also recognized the problem of accommodating within a separate Muslim state hundreds of thousands of Muslims who might be forced or choose to migrate from Indian provinces where they were in a minority. This may account for the lack of any conclusive evidence to suggest that Jinnah, at this or any other stage, was at all inclined to back the mass migration of Indian Muslims to a putative Muslim 'homeland'. On the contrary, despite his vow to create a nation-state for the Muslims of India Jinnah ended up advising Muslims (and members of other religious communities) in the weeks following the Partition of India to remain

he was forced to recognise, as he did on the eve of Pakistan's independence in August 1947, the destructive force of religious rhetoric in justifying his demand for a separate Muslim state,¹⁸ and while he was by most accounts a reluctant convert to the idea of a 'Muslim Pakistan', Jinnah also did more than most to tighten the bond between religion and nationalism that laid the foundations of the country over which he presided as its first Governor-General. Indeed, at least one respected scholar has gone so far as to claim that 'it was Jinnah who showed Mawdudi the political potential of religion' and that it was precisely Jinnah's successful use of religious symbols in the development of the Pakistan movement that strengthened the idea that Islam was the source of all power and legitimacy – a notion that in time would embolden the advocates of an Islamic state.¹⁹ It would appear therefore that Jinnah was no less culpable than the political

'secularists' and 'Islamists' (and these were unquestionably real at times), the overriding conflict centred not on the case for and against Pakistan as a secular state, but on differences over the terms of 'Islam' that would govern the new state. In doing so, all relied on the language of 'Islam' – a language fraught with a palpable lack of consensus. For while Jinnah's worldly successors, plagued by uncertainty over the public role of religion, acknowledged Islam as a fundamental component of the country's identity, religious parties pressed for Islam to be embodied in an Islamic state – although they too were notoriously vague about what that entailed.

These contestations had historical precedents, whose legacies rumble on in Pakistan. Of these many contestations, two parallel narratives of 'Islamic universalism' that occupied earlier generations of South Asian Muslims have resonated in the life of the

Yet, the idea of a Muslim homeland clearly exercised (as it still does) a powerful appeal for generations of Pakistanis for whom the nation-state of Pakistan was intended to serve as a modern restatement of the Prophetic migration – complete with the sacrifices and sufferings endured by a beleaguered community that many believe was forced to abandon hearth and home.

in their respective homelands. Indeed, he strongly favoured the presence of substantial numbers of Muslim and non-Muslim minorities in each of the successor states of India and Pakistan believing they would serve as 'hostages' to ensure good behaviour on the part of the majority in the host country.¹⁶

However, these uncertainties on the part of Jinnah about the meaning of Pakistan as a designated 'Muslim homeland' and its relation to the idea of Pakistan as a national territory were to contribute significantly to Pakistan's anguished history and deepen doubts about the basis of this religiously defined nation. Yet, the idea of a Muslim homeland clearly exercised (as it still does) a powerful appeal for generations of Pakistanis for whom the nation-state of Pakistan was intended to serve as a modern restatement of the Prophetic migration – complete with the sacrifices and sufferings endured by a beleaguered community that many believe was forced to abandon hearth and home.¹⁷

But it was Jinnah's ambivalence about the relationship between Islam and politics that was to leave the most lasting and damaging legacy on Pakistan. While

and military leaders of Pakistan who succeeded him in bowing to the temptation of mobilising the language of Islam to generate power – power which lay for the most part beyond the reach of mass democratic politics and about which Jinnah was also ambivalent.

It is no wonder then that, after Jinnah's death in 1948 within months of Pakistan's independence, many of the country's elites were uncertain about or hostile to his understanding of the role of Islam in defining the country's constitutional foundations. It took lawmakers almost a decade to reach agreement in 1956 on the country's first constitution and its laborious ratification still stands as testimony to the fierce controversy over the issue of an Islamic constitution for Pakistan – one that the final document failed to resolve.²⁰ And there were good reasons for this. For what divided opinion at the time was not whether an Islamic constitution was justified for a country that was still home to a significant non-Muslim minority (almost 14% of the total population), but what the terms of such an Islamic constitution would imply.

In other words, notwithstanding the divisions between so-called

But the political repercussions of this uncertainty have been immense – not least for the trajectory of a broadly secular discourse in Pakistan. For while the country has remained in the grip of a seemingly endless cycle of military and civilian administrations, each pursuing a distinct agenda, all have done so by struggling to articulate a monopoly over the expression of Islam. Again historical antecedents played their part. Jinnah's claim to be the 'sole spokesman' for Muslims, and indeed to be the sole voice of political Islam in India, was challenged by Maulana Mawdudi's authoritarian reading of a 'holy community of Islam'. Later General Ayub Khan, who held power from 1958 to 1968, competed with the Jamaat-i-Islami's version of 'revivalist' Jamaat-i-Islami to establish a monopoly for the discourse of 'modernist' Islam.²² In the late 1960s and 1970s, the Awami League's espousal of a broadly syncretistic 'Bengali Islam', informed by local Hindu practices, stood in stark opposition to the authority of 'Pakistani Islam' shaped by the communal discourse of Hindu-Muslim conflict that was favoured by the military-dominated elite in the country's western wing.²³

This contestation over Islam, and indeed over the putative Islamic identity of the state, deepened with the break-up of Pakistan in 1971. For much of the following decade Zulfikar Ali Bhutto, the first democratically elected prime minister of a truncated Pakistan, championed a version of what is sometimes described as 'folk' Islam. It relied on the collaboration of an assortment of mainly Sindhi holy men (*pirs*), to break the hold of so-called 'scripturalist' Islam favoured by the Jamaat-i-Islami and vast swathes of the clerical classes (*ulama*), but also by sections of Pakistan's modernist elite.²⁴

Later Pakistan's military ruler General Zia ul Haq, who held power from 1977 to 1988, pushed for a rigorously 'legalist' interpretation of Islam, whose strong punitive bias was intended to weaken both 'popular', mainly rural, expressions of Islam as well as the 'modernist' readings favoured by the country's governing urban elite.²⁵ In time it would strengthen the hold of an *ulama*-inspired 'shariatised' Islam,²⁶ which by late 1990s was set openly (and violently) not only to challenge Pakistan's new military ruler, General Pervez Musharraf and his Islam of 'enlightened moderation',²⁷ but

PAKISTAN AND THE LANGUAGES OF ISLAM | FARZANA SHAIKH

the very legitimacy of Pakistan as a nation-state.

While the formative weaknesses of the Pakistani state and its identity contributed immeasurably to the spread of this narrative of 'shariatization', it has gained added traction under the aegis of Pakistan's most powerful state institution – the military. But its repeated intervention in national politics has compelled the military, much like its political counterparts, to manage conflicting discourses of Islam and their relation to the state. Today these discourses have become more sharply polarised and, arguably, more symptomatic of the contradictions that still haunt Pakistan. Two conflicting and rival narratives now vie for space. The first with which the military has been more commonly associated (and which is widely shared by the country's political elite), might be described as a Muslim 'communal' narrative; it is rooted in a Muslim separatist discourse of power that emphasises Pakistan's identity in opposition to India.²⁸ The second reflects a narrative grounded in a radical reading of Islam that is more closely modelled on 'Islamist' lines; it seeks to project Pakistan as the focus of a utopian Islamic vision underpinned by military expansion and predicated on holy war (*jihad*).²⁹

Since the late 1980s, Pakistan's dominant military establishment has sought to reconcile these opposing discourses by relying on religious parties, both mainstream and militant. Yet the terms of this alliance have, for the most part, been inherently unstable. For while the apparently secular-minded military looked to Islam to strengthen the Muslim 'communal' discourse and keep alive opposition to India – the mainstay of its power – its openly jihadist protégés invoked Islam primarily to strengthen the putative Islamic character of the state. Events after 9/11 triggered a dramatic and fundamental shift in the equation, forcing the military to consider a re-orientation away from opposition to India in favour of a more aggressive posture towards so-called 'militant Islam'. But this re-orientation also risked weakening the Muslim 'communal' discourse upon which the military had long depended to secure its political fortunes and to serve as a powerful counter-narrative to stem the 'Islamist' tide that sought to impose a more sharply defined confessional identity on Pakistan. Bereft of this 'communal' counter-narrative after 9/11 the military has been forced to

craft a fresh narrative resting on the claim to speak the language of a more authentic Islam. Among the first to enunciate the principles of this new narrative was General Parvez Musharraf, who seized power in a military coup in 1999 and ruled the country until 2008. Hailed by the international community after 9/11 as an advocate of 'moderate' Islam, Musharraf set out to promote his own version of Islam in the guise of 'enlightened moderation'. However, questions still abound about its precise relation to the terms of Islam. Musharraf himself was uncertain, claiming sometimes that it aimed to promote the 'true picture of Islam' while maintaining on other occasions that 'it had nothing to do with Islam and its teachings [but] more to do with Muslims and their emancipation'.³⁰ Nevertheless, 'enlightened moderation' soon emerged as the official counter-narrative against the 'degraded' Islam the military associated with some (though by no means all) of its Islamist foes.

Since then the idea of 'enlightened moderation' has suffered something of an eclipse although the broad thrust of its claim – pitting 'right' against 'wrong' Islam – still persists. Marking Pakistan's Independence Day celebrations on 14 August 2012, the current head of the army, General Ashfaq Kiyani, appealed to all Pakistanis to 'own' the war against extremism and declared 'we are right in fighting it' insofar as it was 'consistent with Islam' and insofar as 'Pakistan was created in the name of Islam'.³¹ Kiyani's choice of words and his decision to focus attention on *what* 'the enemy' represented, rather than *who* it was, did not go unnoticed. But much of that interest stemmed mainly in deconstructing the 'hidden' codes of his message, which were seen to confirm the military's damaging security policy that implicitly drew a distinction between the 'bad' Taliban fighting the Pakistani state and the 'good' Taliban serving as proxies for their military masters in pursuit of Pakistan's regional ambitions against India.³² Be that as it may, what is significant about this perspective is the suggestion that what was at stake was not so much naming and shaming of 'the enemy' as defending the 'correct' interpretation of Islam.

But these repeated attempts by the state to gain a monopoly over the expression of Islam have failed to ease the chronic lack of consensus over the terms of Islam or blunt the challenge

posed by the discourse of Islamist militants. Indeed, the continuing ambivalence over the state's precise relation to Islam – reflected in extravagant claims ensuring a public role for Islam even while refusing to accept its implications – has given license to Islamist militants. They now seek ever more insistently and violently to hold the state up to its professed Islamic standards. In recent years this ambivalence

by announcing plans to establish a new seven-member Sufi Advisory Council presided over by a leading cleric and representative of Barevi Islam,³⁴ which is followed by a majority of Muslims in Pakistan. Known for its strong endorsement of intercessionary ritual practices associated with popular Sufism in Pakistan, Barevi Islam has come to serve as the vehicle of choice to 'combat extremism and fanaticism'.³⁵

a tradition anchored in local society and politics is potentially fraught with tension owing to the much-vaunted 'modernist' credentials of the Pakistani state, which rendered it instinctively hostile to Sufism.³⁶ This is not to say that the state has not in the past made its compromises with the purveyors of so-called 'popular Sufism' – namely holy men or *pirs*, who their followers regard as blessed with superna-



has come to rest in the state appropriation of Sufi Islam.³³ Vigorously promoted as an antidote against versions of 'extremist' Islam associated with militant Islamist groups that are judged to be foreign to Pakistan, Sufism is now hailed as the most 'natural' and 'indigenous' language of Islam in Pakistan. In June 2009 the ruling Pakistan People's Party, which was returned to power in 2008 as head of a governing coalition, moved to give shape to this latest entrant

Although this latest venture has also met with some scepticism, its prospects have been enhanced by a noticeable shift in public opinion that points to a deepening interest in the potential of Sufi Islam to act as a counter-narrative to challenge the more extreme versions of Islam that currently hold sway over many parts of Pakistan.

However, the empowerment of Sufism both as an expression of Islamic mysticism and

tural powers to intercede with God on their behalf. In truth there appeared to be little alternative. For the task of delegitimizing these intermediary structures of power proved a daunting challenge even for Jinnah. In vast swaths of rural Punjab and Sind, where *pirs* and their descendants (*sajjada nishin*) exercised great influence over the local population, Jinnah was forced to recognise their power and seek their support.³⁷ The control of Sufi *pirs* was no

less formidable in the North West Frontier Province (present day Khyber Pakhtunkhwa), where Jinnah relied on their support to mobilize popular opinion in favour of Pakistan. But here, as in Punjab and Sind, the co-operation of local pirs came only in exchange for assurances that Jinnah and the managers of the new state of Pakistan would guarantee to protect their social and economic interests.³⁸

the independence of Pakistan in 1947. But they also provided fresh opportunities for Pakistan's post-colonial leadership to resort to new strategies aimed at deploying Sufi pirs in the service of the modern state. They did so mainly by harnessing the language of Sufi Islam against the language of established Islam favoured by the ulama, who challenged the right of Pakistan's modernist elite to define

regime.³⁹ But in doing so, Ayub also widened the arena for competing versions of Islam, which in time would accentuate the chronic uncertainties over Pakistan's identity in relation to Islam. However, it was Pakistan's first democratically elected leader, Zulfiqar Ali Bhutto, who became prime minister in 1973, who did most to tighten the bonds between the state and popular Sufi Islam. Bhutto's

his religious opponents. But it is also worth noting that among Bhutto's fiercest critics were sections of Pakistan's dominant urban elite, whose version of modernist Islam sat uneasily with his championing of rural Sufi 'folk' Islam, which was judged to be an affront to the modern religious mentality Pakistan had been created to embody.

Their concerns received a sympathetic hearing from General Zia ul Haq, who ousted Bhutto in a military coup before presiding over his execution. Strongly influenced by the Muslim reformist tradition associated with the eponymous seminary founded in Deoband, India, in 1867, he favoured a strictly doctrinaire approach to Islam, which strengthened the hold of the ulama, but also of a Sunni bourgeoisie that claimed to speak on behalf of the common man against corrupt bastions of rural power—namely Sufi pirs and landed magnates—who were often symbiotically related.⁴¹ But Zia, like his predecessors, was no less tempted to mould Sufism to fit the ends of his program of Islamization. Although he tended to rely more on the 'language of the ulama' than on 'the symbolism of the suf' to drive home his message,⁴² Zia sought to effect a subtle ideological shift that aimed to minimize the gap between Muslim saint and Islamic scholar, thus easing the tension between the worship of saints and obedience to the *sharia* (Islamic law). By doing so, Zia may have paid his dues to the 'modernist' state.

The democratic interregnum of the 1990s, dominated by Benazir Bhutto and Nawaz Sharif, revived the state's pronounced engagement with local Sufism. As before, it was aimed at preempting moves by the ulama and religious parties to challenge the politicians' right to interpret 'true' Islam. But unlike their predecessors, Bhutto and Sharif confronted a more complex political landscape. The expansion of Deobandi reformism encouraged by Zia had not only strengthened ulama parties but also empowered a network of violent, Sunni sectarian, religio-political groups inspired by Wahhabi or Arabian Islam. They now represented as much of a threat to the governing classes as to the pillars of the formal religious establishment. These new circumstances presented fresh dilemmas to a leadership accustomed to shoring up its position vis-à-vis the ulama and Islamist parties like the Jama'at-e Islami. Thus, even while both Bhutto and Sharif

sought, much as in the past, to appropriate Sufi Islam as a political resource, both had to consider new alignments in a context where the contestation over the terms of Islam in Pakistan had become more acute and where Sufi Islam itself was drawn ever deeper into the arena of these competing interpretations.

Bhutto appeared to be better placed than Sharif to withstand the test of these new challenges. With strong roots in rural Sind and across Punjab—both bastions of Sufi Islam—she deftly combined the secular politics of her Pakistan People's Party with an enthusiasm for Sufism.⁴³ Drawing on Jinnah's secular vision, Bhutto projected Pakistan as a modern, progressive society where Muslims and non-Muslims enjoyed equal rights. Popular Sufism in Pakistan, with its inclusive culture of tolerance and its appeal across caste, class, and religion, served as a powerful motif to enhance this picture of a democratic Pakistan.

The political landscape that confronted Sharif was arguably more complex than that negotiated by Bhutto. Sunni sectarian discourse had intensified, and the spread of Saudi-inspired Wahhabi Islam had grown more pronounced. Both encouraged the promotion of markedly austere versions of Sunni Islam, which now sought expression in forms of religio-political activism that came to be associated mainly with Sunni militant groups. These groups proliferated in the 1990s and had a strong presence in urban, especially southern, Punjab, where they drew on solid constituencies bound together by common business interests, kinship ties, and, often, a shared experience of working in the Middle East. But the sharpening of these sectarian identities also deepened the awareness of sectarian differences—differences that hinged very largely on questions of setting the standards of 'true' Islam. They helped galvanize a fresh campaign against the scourge of 'ignorant' Islam that was judged to hold sway in Sufi shrines and sanctuaries (*khanqah*). These circumstances placed significant constraints on Sharif's engagement with popular Sufism.

Conscious of the hostility among his predominantly urban and largely Sunni supporters to the influence of local pirs (who were, more often than not, rural magnates and Shia), Sharif moved instead to strengthen his Muslim reformist credentials by articulating a version of Islam centred on the language



Although left with no choice but to accede to these demands, Jinnah did so equivocally and in the uncomfortable knowledge that local loyalties resting on saintly power gravely compromised his vision of Muslim nationalism.

These unresolved tensions between the traditions of local Sufi Islam and the universal symbols of Islam appropriated by Jinnah in defence of Muslim nationalism persisted after

the country's Islamic identity. The trend was set by Pakistan's first military ruler, General Ayub Khan (1958–1969), who mobilized local Sufi pirs to neutralize his critics among the ulama-dominated religious opposition. Faced with their routine denunciation of his policies as un-Islamic, he sought the backing of rural pirs to promote an alternative interpretation of Islam based on a reformed and modernized Sufi Islam to shore up the fragile legitimacy of his

populist style put him more closely in touch with the values of rural Pakistan, and especially of his native Sind, where he drew heavily on an egalitarian culture associated with the iconic Sufi saint, Lal Shahbaz Qalandar, which he used to project his own modern vision of Pakistan grounded in the rhetoric of 'Islamic socialism'.⁴⁰ Ultimately, however, for Bhutto as for Ayub, the value of local Sufi Islam lay in its power to serve as a prop against the Islam peddled by

of piety. Influenced by the reformist Sufism associated with the popular proselytising movement, the Tablighi Jama'at,⁴⁴ it served as a perfect substitute for the suspect spirituality commonly equated in Pakistan with the 'degraded' Islam of popular Sufism.

In recent years the language of piety has also found its way into the discourse of some Sufi masters in Pakistan engaged in re-casting the language of Sufism along arguably Islamist lines – a trend recently described as 'sufislamism'.⁴⁵ One of the most prominent exponents of this neo-Sufi discourse is the Pakistani religious scholar, Muhammad Tahir ul Qadri (b. 1951). A key figure in the firmament of Barelvi Islam and a strong defender of Sufi saints,⁴⁶ Qadri has attracted attention in the West for his outspoken condemnation of the violent rhetoric espoused by al-Qaida and the Taliban and recently hit

perceived to be a war against Islam. By drawing upon Sufism (albeit as interpreted by his own Barelvi school of Sunni Islam), Qadri has employed a discourse that can plausibly be projected as both intrinsic to Islam and indigenous to Pakistan. This would explain why, notwithstanding his recent expressions of defiance against the current political dispensation, the implications of Qadri's neo-Sufi discourse are unlikely be lost on the ruling Pakistan People's Party. For it has struggled to justify its controversial alliance with the United States by attempting to project its government as a standard bearer against so-called 'anti-Islamic forces' represented by al-Qaida and the Taliban.

A key part of this exercise has been the PPP's appropriation of Sufism as not only the real face of Islam but the defining feature of Pakistan. The PPP believes it is well placed to make these claims. For in comparison to

allegiance to the Pir Pagaro – Sufism, like Islam, speaks in a multitude of languages and finds many expressions in Pakistan.

Given the damage inflicted on Pakistan by the politicization of Islam at the behest of successive regimes, the latest attempts to empower Sufism could prove therefore to be the state's most dangerous gamble yet, deepening the faith wars that threaten to polarize an already deeply divided society. These divisions may well intensify the country's ideological confusion and further accentuate the struggle between rival conceptions of Pakistan that set the country's claim to be a homeland for Muslims against its putative obligations to serve as a guarantor of Islam.

References

1. M.J. Akbar, *Tinderbox: The Past and Future of Pakistan* (New Delhi: Harper Collins, 2011), p. xv.
2. Farzana Shaikh, *Making Sense of Pakistan* (London & New York: Hurst & Columbia University Press, 2009).
3. Tahir Kamran, 'Problematising Iqbal as a State Ideologue' in Gita Dharampal-Frick, Ali Usman Qasmi & Katia Rostetter, eds., *Revisioning Iqbal as a poet & Muslim Political Thinker* (Heidelberg: Draupadi Verlag, 2010), pp. 119–133.
4. Iqbal's presidential address to the All India Muslim League on 29 December 1930 in Sharifuddin Pirzada (ed.), *Foundations of Pakistan: Documents of the All India Muslim League, 1906–47, II* (Karachi: National Publishing House, 1970), pp. 159.
5. Muhammad Iqbal, 'Statement on Islam and nationalism in reply to a statement by Maulana Husain Ahmad, published in *Ehsan*, 9 March 1938', in A.R. Tariq (ed.), *Speeches and Statements of Iqbal* (Lahore: Shaikh Ghulam Ali, 1973), pp. 230.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid., pp. 157.
9. For a finely grained analysis of Mawdudi's vision of Pakistan as an Islamic state see, Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: the Jamaat-i-Islami of Pakistan* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994).
10. Iqbal's presidential address to the All India Muslim League on 29 December 1930, in Pirzada (ed.), *Foundations of Pakistan*, pp. 160.
11. Iqbal's letter to Jinnah, 28 May 1937, in Syed Sharifuddin Pirzada (ed.), *Quaid-e-Azam Jinnah's Correspondence* (Karachi: Guild Publishing House, 1966), p. 159.
12. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sang-i-Meel Publications, 1996), p. 135.
13. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution*, p. 20.
14. Ibid., p. 109.
15. Ibid., p. 110.
16. For an extended discussion of the implications of Jinnah's position and the predicament that faced Muslims in Indian provinces, where they were a minority, following the creation of Pakistan see, Zamindar, Vazira-Fazila Yacoobali, *The long Partition and the making of modern South Asia: refugees, boundaries, histories* (New York: Columbia University Press, 2007).
17. For a discussion of the relationship between theologically informed images of Muslim sacrifice and the idea of Pakistan as a Muslim homeland see, Tahir Naqvi, 'Migration, Sacrifice and the Crisis of Muslim Nationalism', *Journal of Refugee Studies*, Vol. 25, No. 3, September 2012, pp. 1–17.
18. See Jinnah's presidential address to the Constituent Assembly of Pakistan, August 11, 1947 in Jamil-ud-din Ahmad (ed.), *Speeches and Statements of Mr Jinnah, Vol. II* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1964), p. 404.
19. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution*, p. 106.
20. Shaikh, *Making Sense of Pakistan*, pp. 83–88.
21. For an introduction to these two seminal thinkers and their different responses to the loss of Muslim power in India see T.N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), pp. 128–130, 157–175.
22. Barbara Metcalf, 'Islamic Arguments in Contemporary Pakistan' in Barbara Metcalf, *Islamic Controversies: Essays on Muslims in India and Pakistan* (Delhi: Oxford University Press, 2004), pp. 236–264.
23. Saadia Toor, *The State of Islam: Culture and Cold War Politics in Pakistan* (London: Pluto Press, 2011), pp. 26–31.
24. Oskar Verkaaik, *Migrants and militants: Fun and Urban Violence in Pakistan* (Princeton: Princeton University Press, 2004), pp. 35–39.
25. Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005), pp. 270–286.
26. Farzana Shaikh, 'From Islamisation to Shariatisation: cultural transnationalism in Pakistan' in Radhika Desai, ed., *Developmental and cultural nationalisms* (London: Routledge, 2009), pp. 593–610.
27. Gilles Boquerat and Nazir Hussain, 'Enlightened Moderation: Anatomy of a Failed Strategy' in Ravi Kalia (ed.), *From the Rhetoric of Democracy to the Rise of Militancy* (Delhi: Routledge, 2011), pp. 177–190 and Sadaf Aziz, 'Making a Sovereign State: Javed Ghamidi and 'Enlightened Moderation', *Modern Asian Studies*, 45, 3 (2011), pp. 597–629.
28. S.V.R. Nasr, 'National Identities and the India-Pakistan conflict' in T.V. Paul (ed.), *The India Pakistan Conflict: An Enduring Rivalry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 178–201.
29. Barbara Metcalf, 'The case of Pakistan' in Metcalf, *Islamic Controversies*, pp. 217–235.
30. Boquerat and Hussain, 'Enlightened Moderation' pp. 181.
31. For the full text of General Kiyani's speech see, Inter-Services Public Relations, Press Release, 14 August 2012, http://www.ispr.gov.pk/front/main.asp?o=t-press_release&id=2124#pr_link2124.
32. Editorial, 'Kayani's Remarks', *Dawn*, 15 August 2012, <http://dawn.com/2012/08/15/kayanis-remarks/>.
33. Farzana Shaikh, 'Will Sufi Islam save Pakistan?' in Shahzad Bashir and Robert Crews (eds.), *Under the Drones: Modern Lives in Afghanistan and Pakistan* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012), pp. 174–191.
34. Usha Sanyal, *Devotional Islam and politics in British India: Ahmed Riza Khan Barelwi and his movement, 1870–1920* (Delhi: Oxford University Press, 1996).
35. 'Government to Set Up Sufi Advisory Council,' *Dawn*, June 7, 2009, <http://archives.dawn.com/archives/145514>.
36. Katherine Pratt Ewing, 'The politics of Sufism: Re-Defining the Saints of Pakistan', *Journal of Asian Studies*, vol. XLII, no. 2, February 1983, pp. 251–268.
37. See David Gilman, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1988) and Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843–1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
38. Sana Haroon, *Frontier of Faith: Islam in the Indo-Afghan Borderland* (London: Hurst, 2007).
39. Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History* (London: Hurst, 2005), p. 160.
40. Verkaaik, *Migrants and Militants*, pp. 36.
41. Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 125–133.
42. Ansari, *Sufi Saints and State Power*, p. 151.
43. In August 2003, while in exile abroad, Bhutto became a member of Minhaj ul Quran, the reformed Sufi religious network founded by Shaikh Tahir ul Qadri, <http://www.minhaj.org/english/tid/30/>
44. Mumtaz Ahmad, 'Tablighi Jamaat,' in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4 (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 168.
45. Alix Philippon, *La politique du pir. Du soufisme au soufislamism: Recomposition, modernisation et mobilisation des 'confréries' au Pakistan*. Ph.D. thesis, University of Aix-Marseilles, 2009.
46. Alix Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan: le mouvement barelwi à l'heure de 'guerre contre le terrorisme'* (Paris: Karthala, 2011), pp. 79–83; 230–255.
47. 'Terrorism and Suicide Attacks,' video press conference of Dr. Tahir ul Qadri, Minhaj ul Quran, December 5, 2009, <http://www.minhaj.org/english/tid/9385/'Terrorism-and-Suicide-Attacks'-the-Press-Conference-of-Dr.-Tahir-ul-Qadri.html>
48. Philip Jones, *The Pakistan People's Party: Rise to Power* (Karachi: Oxford University Press, 2003).

RELIGION CATHOLIQUE, CONFLIT POLITIQUE ET GUERRE

María Elena Barral | résidente à l'IEA de Paris

María Elena Barral est docteur en histoire de l'université Pablo d'Olarvide (Espagne), chercheuse au CONICET (Argentine) et professeur d'histoire de l'Amérique à l'université nationale de Luján (Argentine). Depuis plus de dix ans, elle se consacre à l'étude de la religion et l'Église – et leurs relations avec la politique – dans la région du Río de la Plata au cours des XVIII^e et XIX^e siècles. Elle a été professeur invitée dans des universités au Pérou, en Bolivie, en Espagne et en France.

Maria Elena Barral, 2012 © Christophe Delory / RFIEA



Les guerres d'indépendance hispano-américaines du début du XIX^e siècle ont été souvent présentées comme un combat pour la modernité où les croyances religieuses n'avaient pas de place. Or, ses protagonistes insistaient sur la dimension religieuse de leur entreprise.

Certains l'ont cru et on est ainsi arrivés à des énoncés un peu différents : le passage à la modernité s'est fait à travers une « guerre religieuse »¹. Une guerre religieuse aussi bien à cause de la participation du clergé que des

outils intellectuels que l'Église et la religion proposaient aux combattants. La rhétorique de l'action collective des guerres d'indépendance était imprégnée de contenus religieux. Dans le cas du Río de la Plata, dans les premières expéditions de Manuel Belgrano en direction du Paraguay, à différents moments la dimension religieuse a été au cœur des disputes pour définir ou délimiter des appartenances politiques, mais aussi pour renforcer des messages ou des représentations, avec des effets décisifs. Les nouveaux leaders

de la révolution organisaient des manières d'interroger la population et la religion occupait dans ces stratégies une place centrale. Ainsi par exemple, Belgrano recommandait à ses plus importants chefs militaires de faire appel aux « maximes des jésuites pour gagner le cœur des gens de la région »².

À l'autre bout des colonies hispano-américaines, au Mexique, du côté des forces loyales au Roi d'Espagne, les besoins militaires rejoignaient ceux de la propagande, avec des résultats

étonnantes comme le Régiment de « Cruzada », réuni et commandé personnellement par l'évêque de Guadalajara vers la fin de 1810³. Les rebelles, quant à eux, marchaient sous des drapeaux portant l'image de la Vierge de Guadeloupe. Ils célébraient régulièrement des messes pour honorer le début de l'insurrection et ils interdisaient aux curés des zones dominées d'administrer des sacrements aux *gachupines*⁴.

Dans cette région, à côté de l'analyse des pré-conditions

économiques qui expliqueraient l'adhésion à l'insurrection mexicaine de 1810, Eric Van Young⁵ a étudié – il y a déjà quelques années – le rôle de l'idéologie et des symbolismes populaires. C'est-à-dire que, sans négliger les processus de changement économique qui expliqueraient l'adhésion ou non des paysans indiens et non-indiens à l'insurrection – tels que l'augmentation de l'agriculture commerciale, l'expansion sur les *haciendas* (grands domaines terriens) et leur impact sur les communautés indigènes – on analyse également les objectifs politiques des dirigeants, de l'énorme masse de paysans mobilisés et de la coïncidence ou pas des finalités visées par les dirigeants et par les dirigés⁶.

Van Young examine les idées et les représentations populaires pour comprendre la participation paysanne massive et il va trouver une partie de la réponse dans le messianisme, plus précisément dans le répertoire varié de messianismes enregistré dans les dernières décennies coloniales au Mexique⁷. D'après l'auteur, les attentes messianiques des villageois indiens ont pu fonctionner comme levier idéologique contraire à la structure politique locale.

Les espoirs messianiques pouvaient s'exprimer à partir de modèles culturels très différents : depuis la figure du roi Ferdinand VII jusqu'aux Messies indiens. Dans le premier cas, selon les divers témoignages, « le Roi était masqué, il était invisible, il voyageait dans un char fermé, il travaillait avec Miguel Hidalgo et Ignacio Allende et il prenait des décisions en accord avec la Vierge de Guadeloupe » pour vaincre les armées espagnoles. En même temps que cet amalgame de rumeurs, espoirs et attentes messianiques centrées autour du roi d'Espagne ou de figures de substitution courrait un peu partout, les paysans indiens assassinaien des espagnols nés en Amérique lors de *jacqueries* dans des villages ou des chemins éloignés. La fidélité au monarque ou à l'idée de monarchie n'interdisait pas de punir les « mauvais Espagnols » ou le « mauvais gouvernement ». Le messianisme pouvait avoir d'autres expressions, comme dans le cas de l'indien Mariano de la Sierra Madre Occidental, qui prétendait être le fils et l'héritier du gouverneur de Tlaxcala, une ville-état précolombienne, et avoir voyagé en Espagne

où le roi Charles IV lui aurait confirmé ses droits à la souveraineté. Son sacre aurait lieu le 6 janvier (l'Épiphanie du calendrier chrétien soit le jour des Rois) et à son entrée au village il serait accompagné d'hommes à cheval portant des drapeaux avec l'image de la Vierge de Guadeloupe, en présence de fonctionnaires indiens et royaux. Il ne serait pas couronné par de l'or ou de l'argent mais par la couronne de Jésus de Nazareth, qui appartenait à une effigie religieuse locale. Le messianisme, après presque trois siècles de lien colonial, se métissait aussi avec l'incorporation d'éléments et de signifiés issus de mondes culturels diverses.

Ainsi, la croyance messianique a fonctionné pour canaliser les énergies populaires vers une rupture politique avec l'Espagne, mais pour des raisons différentes à celles des idéologues créoles du mouvement. Le messianisme a articulé un irrédentisme politique primitif, une idéologie conservatrice à la base, qui combinait des éléments de légitimité monarchique naïfs à une vision du monde rigidement centrée sur la localité. Bref, cette idéologie a réussi à établir un lien entre l'élite et l'idéologie populaire, permettant ainsi une action concertée en apparence, et qui pouvait aussi bien s'agir d'un messianisme en rapport avec une royauté mystique qu'avec des versions moins acculturées.

Tout au long du XVIII^e siècle, on peut reconnaître d'autres processus en lien avec des croyances religieuses et qui ont pu contribuer également à éroder la légitimité du lien colonial et favoriser ainsi une position politique d'opposition.

L'un d'entre eux serait l'intransigeance des Bourbons⁸ face à certaines formes de religiosité populaires qui étaient déjà entrées dans le substrat de l'idéologie indienne après deux siècles de domination coloniale⁹. Ces pratiques religieuses ont été identifiées comme nuisibles par les réformistes éclairés au Mexique – et le Vice-Royaume de la Nouvelle Espagne est considéré comme le laboratoire de ces réformes – et ont été par conséquent condamnées. Ce manque de souplesse a pu à la fois nourrir l'hétéodoxie et une position politique d'opposition.

Dans le même sens, l'adhésion des peuples d'Oaxaca et de certains de Jalisco à l'insurrection mexicaine de 1810 peut être comprise comme une conséquence de la mise en pratique d'une autre mesure du système des régales bourbonien : la

sécularisation des paroisses d'indiens ou *doctrinas*. C'est à partir de l'application de cette mesure que l'on a retiré les franciscains

d'Indiens, extrêmement importants pour la survie culturelle de ces communautés.

divisées, vendues ou louées – les hôpitaux et les confréries devenaient des lieux qui servaient de noyau à la loyauté, à la propriété

– emblème des insurgés – ait été une représentation de la Vierge de la Conception, patronne des hôpitaux indiens et de leurs confréries.

Les confréries indigènes sont un bon exemple de cette appropriation des institutions, des normes ou des pratiques ecclésiastiques. Elles sont devenues de véritables ressources aux mains des communautés indigènes, des instruments de survie culturelle tout en étant, à la fois, des moyens d'hispanisation des élites indiennes. On peut même les comprendre comme faisant partie des deux processus co-existants : celui de survie et celui d'acculturation.

Les confréries se sont souvent constituées comme des espaces de construction des pouvoirs locaux, de socialisation et de reconstitution des identités ethniques aussi bien que comme des organisations très liées à la dynamique économique et sociale du territoire. Elles ont démontré à plusieurs reprises leur capacité à agir avec succès en tant que groupes économiques au sein d'une société majoritairement créole. Elles pouvaient être essentielles à la vie socio-religieuse d'un village et certaines d'entre elles ont réussi à s'investir d'une fonction inter-ethnique et à agir comme des représentantes sociales des élites politiques et économiques des populations. Dans la région andine (sur les territoires actuels du Pérou et de la Bolivie), elles étaient devenues un élément essentiel de la culture indienne, transformé en noyau à partir duquel la population native était en condition d'exprimer sa religiosité de façon spontanée et autonome. Elles pouvaient avoir aussi une portée politique, se transformant en foyer potentiel de conspiration.

Le retrait du clergé régulier des paroisses indiennes ou la confiscation des biens des confréries ou des hôpitaux ont eu des conséquences politiques qui ne se sont pas fait attendre longtemps¹⁰. Ce type de réformes, qui pouvaient être senties au niveau des communautés indigènes affaiblissaient ainsi la légitimité d'un État qui devenait de plus en plus intransigeant, qui interdisait des traditions et des coutumes très enracinées, usurpait des institutions forgées dans le cadre de processus de reconstitution ethnique et imposait de plus en plus de charges et de contributions extraordinaires¹¹.

Enfin, pour comprendre dans sa globalité l'importance de la dimension religieuse dans la culture politique de l'époque



Miguel Hidalgo tenant la Vierge de Guadalupe

Pendant la période coloniale et le XIX^e siècle, les guerres ont défini beaucoup des caractéristiques et des attributs des sociétés latino-américaines ainsi que de leurs formations comme États. Elles ont fortement influencé aussi la construction de leurs rapports sociaux de pouvoir, de leurs mécanismes de mobilisation politique et de leurs identités collectives. Dans le déroulement de ces guerres, les croyances religieuses interviennent d'une façon puissante et l'on peut y reconnaître le rôle du clergé : aussi bien chez les prêtres qui soutiennent les guérillas ou qui commandent les troupes ou dans le langage sacré ou les sermons en tant qu'instrument de mobilisation.

– ou des moines d'autres ordres religieux – de l'administration de ces *doctrinas*, qu'ils géraient depuis les premiers temps de la période coloniale. C'est bien à partir de ces paroisses que les moines avaient promu un type d'institutions communales à contenu religieux telles que les confréries ou les hôpitaux

Ces hôpitaux avaient leur chapelle qui, à leur tour, organisait des confréries vouées à l'Immaculée Conception, et ces dernières ont fini par acquérir des terres et du bétail pour maintenir les hôpitaux. Au fur et à mesure que d'autres institutions communautaires entraient en déclin – les terres communales étaient

communautaire et qui, dans certains cas, voyaient leur chapelle devenir siège paroissial. Les chapelles sont devenues ainsi le centre même du sentiment communautaire et elles ont fait office de lieux de réunion clandestins dans les années précédant 1810. Ce n'est pas un détail que la Vierge de Guadeloupe

des révoltes d'indépendance, il faut remonter un peu dans le temps et observer la manière dont les espaces, les institutions et les agents religieux interviennent dans les événements les plus quotidiens du conflit social, comme par exemple dans un type de soulèvement localisé qui était très courant au Mexique au long du XVIII^e siècle et qu'on a appelé les « émeutes ». Dans ces petits – mais intenses – soulèvements, l'église occupait, d'habitude, le centre de l'action communautaire : les gens du peuple se réunissaient au portique pour recevoir des informations et des nouvelles avant de se lancer sur l'ennemi. Le choix de ce lieu n'était pas un hasard : les portiques étaient une place de réunion communautaire où l'on expliquait la doctrine chrétienne, mais ils étaient aussi le lieu de réunion de la communauté au-delà des obligations religieuses. On y parlait affaires, on y échangeait des informations, on y prenait les décisions les plus importantes pour la communauté. C'est pour cela qu'on dit que le christianisme occupait une place ambiguë mais centrale dans le rapport entre le peuple indigène et la couronne espagnole. L'Église, en même temps qu'elle poursuivait ses propres objectifs renforçait, sans le vouloir, l'exercice et le sentiment de la responsabilité collective.

Ainsi, même si le curé pouvait être détesté, ridiculisé, voire assassiné lors de ces émeutes, le temple et ses terrains étaient des lieux sacrés qui reliaient le passé au présent et au futur des communautés. Beaucoup d'églises ont été construites à la place d'anciens lieux sacrés des dieux préhispaniques et elles hébergeaient le cimetière, ce qui renforçait le sentiment de connexion au passé de la communauté. Par ailleurs, selon la norme de l'époque, le temple pouvait aussi fonctionner comme *lieu d'asile*¹² pour les personnes poursuivies par la justice. Les curés avaient un rôle très importants d'intermédiaire entre le refugié et ceux qui le poursuivaient. Des fois, les gens qui s'y refugiaient connaissaient ce droit d'asile et s'en servait pour leur bénéfice, ce qui montre jusqu'à quel point les Indiens avaient connu, compris et utilisé les normes coloniales.

Pendant la période coloniale et le XIX^e siècle, les guerres ont défini beaucoup de caractéristiques et d'attributs des sociétés latino-américaines ainsi que de leurs formations comme États. Elles ont fortement influencé aussi la construction de leurs rapports sociaux de pouvoir, de leurs mécanismes de mobilisation

politique et de leurs identités collectives¹³. De ce point de vue, on peut avoir une approche des guerres en tant que phénomène

Références

1. Marie-Danielle Demélas-Bohy, "La guerra religiosa como modelo", en Guerra, Francois Xavier, *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Ed. Complutense, 1995, p. 143-164.
2. Manuel Belgrano faisait allusion aux indiens *guaraníes* qui avaient fait partie des réductions jésuites jusqu'en 1767 et qui, lors des guerres coloniales hispano-portugaises, avaient intégré une force très importante au sein des armées espagnoles : les milices *guaraníes*. Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009.
3. La procession du matin à l'extérieur de la cathédrale était dirigée par l'évêque, qui bénissait la compagnie au fur et à mesure que celle-ci avançait. Derrière le prélat, des prêtres prééminents arrivaient à cheval, une épée à la main, arborant un drapeau blanc avec une croix rouge et pour finir, une foule d'enfants (portant aussi une croix rouge sur la poitrine) qui criaient en cœur « vive la sainte foi catholique ».
4. Surnom péjoratif que l'on donnait aux espagnols nés dans la métropole et détenteurs du pouvoir politique et économique.
5. Eric Van Young, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España, 1750-1821*, México, Alianza, 1992.
6. Il s'agit de la première étape de la révolution d'indépendance mexicaine appelée *Insurgencia*, dont le début a lieu dans la zone du Bajío en septembre 1810. Ce premier mouvement a bénéficié de la participation massive des populations paysannes, indiennes et métisses et il avait, parmi ses leaders principaux, des prêtres comme Miguel Hidalgo y Costilla et José María Morelos.
7. Eric Van Young, *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford University Press, Stanford, 2001.
8. Les rois de la maison de Bourbon avaient eu accès à la couronne d'Espagne au XVIII^e siècle, après la Guerre de Succession. Tout au long du siècle, mais plus fermement dans la deuxième moitié, ils entamèrent un ensemble de Réformes qui visaient à renforcer la mainmise de la métropole sur les colonies américaines. L'ensemble des réformes mises en œuvre par cette dynastie a été désignée comme une « Reconquête des Amériques ».
9. William Taylor, "Bandolerismo e insurrección. Agitación social en el centro de Jalisco, 1790-1816" in F. Katz, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 1, México, Era, 1990, pp. 187-223 et *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, 1999.
10. Il s'agit d'un ensemble de mesures connues comme la *Consolidación de vales reales de 1804* de Carlos IV (qui avait déjà été appliquée en Espagne) à travers lequel on expropriait et on vendait « les biens fonciers appartenant aux œuvres pieuses » ainsi que les « recensements et les fortunes existantes qui leur appartiennent ». C'était à la fois des mesures de désamortissement des biens ecclésiastiques et un prêt forcé.
11. L'historiographie la plus classique a considéré les réformes bourbonniennes comme un préalable aux processus d'indépendance en Amérique Latine, les présentant comme une sorte de *reconquête* des colonies de la part de la Couronne qui a produit une réaction adverse dans les élites locales (déplacées des espaces de décision politique). D'autres travaux ont privilégié l'étude de certaines mesures de grande portée à des endroits donnés, par exemple le Mexique, telles que le désamortissement des biens ecclésiastiques, qui expliquerait la présence significative du clergé dans l'insurrection de 1810. Notre analyse cherche à se focaliser sur un autre type de mesures, dont les conséquences sont moins évidentes mais toujours de grande importance, telle que la sécularisation des paroisses d'indiens ou *doctrinas*.
12. María Elena Barral, *De Sotanas por la pampa. Religion y sociedad en Buenos Aires rural tardocolonial*, Prometeolibraos, Buenos Aires, 2007.
13. Raúl Fradkin, "Tradiciones militares coloniales. El Río de la Plata antes de la revolución", en Flavio Heinz (comp.), *Experiências nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina*, Editora Oikos, São Leopoldo, 2009, p. 74-126 y "La revolución en los pueblos del litoral rioplatense", en *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 36, nº 2, 2010, p. 242-265 et Juan Carlos Garavaglia, Juan Pro Ruiz y Eduardo Zimmermann (editores), *Las fuerzas de guerra en la construcción del Estado: América Latina, siglo XIX*, Prohistoria Ediciones, Rosario, 2012.



La Vierge de la Guadalupe

structurel et structurant des rapports sociaux et de leurs transformations. Dans le déroulement de ces guerres, les croyances religieuses interviennent d'une façon puissante et l'on peut y reconnaître le rôle du clergé : aussi bien chez les prêtres qui soutiennent les guérillas ou qui commandent les troupes ou dans le langage sacré ou les sermons en tant qu'instrument de mobilisation. On peut dire que quelques certitudes commencent à se dessiner. Parmi elles, il paraît évident que les manifestations religieuses ne peuvent plus être analysées exclusivement comme un épiphénomène. Elles apparaissent désormais comme une construction historique qui doit être analysée et vérifiée dans chaque contexte.

8. Les rois de la maison de Bourbon avaient eu accès à la couronne d'Espagne au XVIII^e siècle, après la Guerre de Succession. Tout au long du siècle, mais plus fermement dans la deuxième moitié, ils entamèrent un ensemble de Réformes qui visaient à renforcer la mainmise de la métropole sur les colonies américaines. L'ensemble des réformes mises en œuvre par cette dynastie a été désignée comme une « Reconquête des Amériques ».
9. William Taylor, "Bandolerismo e insurrección. Agitación social en el centro de Jalisco, 1790-1816" in F. Katz, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 1, México, Era, 1990, pp. 187-223 et *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, 1999.
10. Il s'agit d'un ensemble de mesures connues comme la *Consolidación de vales reales de 1804* de Carlos IV (qui avait déjà été appliquée en Espagne) à travers lequel on expropriait et on vendait « les biens fonciers appartenant aux œuvres pieuses » ainsi que les « recensements et les fortunes existantes qui leur appartiennent ». C'était à la fois des mesures de désamortissement des biens ecclésiastiques et un prêt forcé.
11. L'historiographie la plus classique a considéré les réformes bourbonniennes comme un préalable aux processus d'indépendance en Amérique Latine, les présentant comme une sorte de *reconquête* des colonies de la part de la Couronne qui a produit une réaction adverse dans les élites locales (déplacées des espaces de décision politique). D'autres travaux ont privilégié l'étude de certaines mesures de grande portée à des endroits donnés, par exemple le Mexique, telles que le désamortissement des biens ecclésiastiques, qui expliquerait la présence significative du clergé dans l'insurrection de 1810. Notre analyse cherche à se focaliser sur un autre type de mesures, dont les conséquences sont moins évidentes mais toujours de grande importance, telle que la sécularisation des paroisses d'indiens ou *doctrinas*.
12. María Elena Barral, *De Sotanas por la pampa. Religion y sociedad en Buenos Aires rural tardocolonial*, Prometeolibraos, Buenos Aires, 2007.
13. Raúl Fradkin, "Tradiciones militaires coloniales. El Río de la Plata antes de la revolución", en Flavio Heinz (comp.), *Experiências nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina*, Editora Oikos, São Leopoldo, 2009, p. 74-126 y "La revolución en los pueblos del litoral rioplatense", en *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 36, nº 2, 2010, p. 242-265 et Juan Carlos Garavaglia, Juan Pro Ruiz y Eduardo Zimmermann (editores), *Las fuerzas de guerra en la construcción del Estado: América Latina, siglo XIX*, Prohistoria Ediciones, Rosario, 2012.



A GREAT AGE OF CONFRATERNITIES?

Joseph Bergin | résident à l'IEA de Nantes

Joseph Bergin took his BA and MA degrees at University College Dublin, before spending three years at the University of Cambridge where he completed his Ph.D in 1977. He held the chair of Early Modern History from 1996 until his recent retirement at the University of Manchester (UK). His research focuses on France during the long seventeenth century, and he has written several books and numerous articles on the connections between religion, politics and society during this period. In 2011, he was elected a Correspondant étranger of the French Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Joseph Bergin, 2012 © Christophe Delory / RFIEA



Three score and ten years ago, the eminent French historian, Gabriel Le Bras – who was also a canonist and sociologist of religious practice – described the thirteenth and seventeenth centuries as the two great ages of confraternities. Since Le Bras and his disciples were mostly medievalists, their attention focussed on the first of those ‘great ages’, which they gradually expanded, partly in order to understand how confraternities responded to the conditions that followed the Black Death. They viewed confraternities, especially those based on the professions within towns, as the social, associative, political and even religious ‘cement’ which structured the populations, giving a sense of identity and coherence to a wide range of occupational groups. The frequently close ties between confraternities and the religious orders, particularly the mendicant Dominicans and Franciscans, enabled religious history to connect to urban history in novel ways, thus broadening historical understanding of religious ritual and sentiment in the pre-Reformation age.

But the second of Le Bras’s ‘great ages’ has attracted much less attention, perhaps because it prompted no grand hypothesis that would explain their recovery and expansion after another acute crisis, the Protestant

reformations. In a famous study, Maurice Agulhon diagnosed their decline in a region of France – Provence – which was saturated by them, showing how the eighteenth-century social elites which had previously dominated the confraternities, now withdrew from them, only to replicate much of their confraternal behaviour and rituals in the new freemasons’ lodges that they patronised.¹ What happened in the intervening generations that correspond to the Catholic Reformation? What place or role did it assign to confraternities?

In fact, confraternities changed both quantitatively and qualitatively during the second great age. New forms of confraternity, especially those that were explicitly devotional, were promoted by the post-tridentine church, but older types of social and associative rather than primarily religious confraternities also survived in great numbers. Confraternities tended to think that they had a long history reaching centuries back, but this cannot hide long periods of inactivity or re-foundation over time, which often entailed a significant re-focussing of their socio-religious practices and objectives. Such diversity of format has frequently made it difficult for historians to see the wood from the trees where

confraternities are concerned. It proved a major problem when a collective project to inventory confraternities diocese-by-diocese was launched in the 1980s: it was never completed because of the definitional and archival obstacles in its way². This flexibility and capacity to mutate is one major reason why confraternities could survive, outliving crises that seemed, especially during the sixteenth century, capable of burying them forever³.

An ‘average’ confraternity can be defined as ‘an association of christians under a patron (God, the Virgin Mary, an individual saint) of supernatural status’, but this minimalist characterisation seems full of omissions; it makes no reference to terms that seem essential, such as ‘lay’, ‘urban’, ‘voluntary’, ‘devotional’ and ‘good works’. This is a first hint of the elusiveness and range of the confraternal impulse throughout its history.⁴ The universal objective of the early confraternities was, simply, ‘mutual love and assistance’: fraternity was an end in itself, and did not require elaborate religious activities or personal devotions. A society’s understanding of the communion of the living and the dead was most clearly revealed at the high-point of the confraternities’ year, usually the feast-day of *Corpus Christi*, which combined masses said for their members (living and dead), a banquet of fraternity, almsgiving, and the election of new officers for the next year. Such confraternities ‘were’ the parish, and not a distinctive offshoot of it.

The contrast made between the ‘voluntary’ character of a confraternity with the ‘obligatory’ character of membership of a parish is in practice often inoperable. The membership of the well-known ‘professional’ confraternities, *confréries de métier*, was not confined to the masters and artisans of the individual trades or professions, but extended to their families, because such membership was obligatory and written into the statutes of the trade in question. Similarly, the whole population of a parish enrolled, as households rather than as individuals, in the non-occupational Norman ‘charities’.⁵ Clearly, this type of confraternity was in no sense a rival of the parish with which it was, in fact, co-terminous, nor was it ‘voluntary’ in any obvious sense of the term. Confraternities are easily assumed to be purely ‘lay’

associations and, for that reason, enduringly caught up in tense, at times hostile, relationships with the clergy, local and hierarchical. But clerical confraternities were themselves common well into the seventeenth century, from Picardy to Brittany, and in towns like Beauvais, they were at the forefront of efforts to improve the clergy, precociously absorbing and defending Bérullian ideas of the priesthood during the seventeenth century. The most secretive of all seventeenth-century confraternities, the Aa, was an exclusively clerical one.⁶

Confraternities were just as much a rural as an urban phenomenon. In Normandy-Picardy, Franche-Comté, and the Lyonnais-Dauphiné, they existed often in rural parishes that were simply too big to be regarded as a single community. In such cases, it was the local confraternity (usually that of the Holy Ghost), which embraced the entire population of the villages where they were located. Here, the confraternity *was* the parish

to all intents and purposes, closely integrated with the *fabrique* and frequently administered by officers who were simultaneously churchwardens.⁷ Their essential function was mutual assistance among members, especially burials and masses for the dead. Finally, perhaps the most surprising feature of the pre-seventeenth-century confraternities was the limited nature of their ‘devotional’ activities by comparison with the aspirations of the Catholic Reformation. Despite the changes to confraternities that characterised the post-tridentine church, many of them long remained relatively untouched by its devotional agenda, making no attempt to turn their members into spiritual athletes. Individual confraternities could have several patron saints because the patrons in question were not ‘exclusive’, let alone objects of intense devotion; the patron saints’ role was one of intercession rather than of devotion. The annual fraternal banquet – ‘no confraternity without a banquet’ – with its distribution of alms either to all of the members or simply to the poor, was perhaps the most evident and, to them, essential sign of their inextricably mixed socio-religious *raison d'être*, one that the Catholic Reformation, with its dislike of such promiscuous mixing of registers, would try hard to bury⁸.

In their visitations and legislation, the seventeenth-century French church authorities placed a strong emphasis on bringing confraternities under control, usually within a parish framework, especially when

The Catholic Reformation’s encounter with confraternities, in France at least, nearly did not occur at all. Sixteenth-century reformers of almost every persuasion, from Erasmus and Luther onwards, were fiercely critical of confraternities – their excesses, waste of resources and bad example⁹. Church and political authorities shared such negative sentiments, so when Francis I abolished occupational confraternities and the southern penitents in 1538, there were few complaints, except from the confraternities themselves. Calvinist Protestantism was even more hostile to them during the following decades. In 1562, on the eve of the religious wars, the French crown actually requested the Council of Trent to abolish them. For its part, Trent paid little attention to the question of confraternities, possibly because it was not under severe pressure to do so, and it confined itself to stipulating, not altogether surprisingly, that confraternities be brought under greater episcopal control.

In fact, it was the wars of religion which rescued them from a likely slow death. Their unexpected revival began in many places during the early 1560s, and by the later 1580s and 1590s confraternities were at the heart of Catholic resistance to King Henri IV; such vitality was most evident in the great processions of the 1580s, and in turn that was due in many areas to their autonomy and, frequently, to their lay leadership. This was especially true of the southern Penitents with their defiant exaltation of Christ’s passion, which made them as much confraternities ‘de combat’ as ‘de dévotion’¹⁰. Despite continuing fears about their activities and independence, talk of suppressing confraternities outright had virtually ceased by 1600, giving way to a long-term process of gradual and highly uneven transformation, much of it ‘under the radar’. Newer forms of devotional confraternity made it possible to describe them henceforth as ‘the true school of individual piety’, something which would have been unthinkable a half-century earlier.

authorising or revising their statutes, whether new or old. The objective was to enhance the primacy of the parish and its devotions, which were meant to take priority over those of its confraternities. This may not have been new, but the desire to achieve it was; confraternities increasingly became a familiar item in the questionnaires for pastoral visitations of parishes. The chapel of the ideal confraternity would not merely be inside the parish church, but it would be found 'in the nave of the church', which underlined its oneness with the parish; confraternities with their own separate chapel buildings were more difficult to deal with. Needless to say, achieving such objectives was slow, especially in regions where Penitents existed, as it could only progress at the same speed as the church authorities' overall efforts to reform and regain control of the dioceses and parishes, with variations according to the size of dioceses and town-country differences¹¹.

Long before that, the energies of the Catholic Reformation had been producing new forms of confraternity and the accompanying devotional or spiritual exercises. The Penitents themselves gradually turned away from their previous 'excesses' (if we can believe their revised statutes) and towards inner discipline capable of taking the place of the earlier militancy. The new Penitents of the seventeenth century also placed a growing emphasis on personal piety as well as participation in the confraternity's collective exercises.¹² But the most famous newcomers were the Marian sodalities founded by the Jesuits. These confraternities were organised according to the age and professional activities of the members, beginning with senior students in their schools and extending to alumni of various categories (*messieurs*, artisans etc). Despite the Marian label, the sodalities were essentially Eucharistic in focus and promoted a corresponding spirituality, which privileged the sacraments of penance and the eucharist itself. Such spiritual endeavour involved considerable self-discipline developed through regular confession and self-examination under the guidance of an experienced Jesuit director. For a long time, devotions of this kind remained the preserve of a religious elite drawn from the urban notables. Yet despite charging entry-fees, the Jesuits had little difficulty in attracting hundreds of members to their sodalities in towns across France, especially as their sodalities were not confined within parish boundaries. However,

they were not open to women, and it was left to the Ursuline nuns, a new order with close ties to the Jesuits, to adapt the sodalities to female needs¹³.

'Forty Hours' devotion boosted the older Holy Sacrament confraternities, so that membership could be combined with adherence to the Rosary confraternities, especially in larger towns, became increasingly diverse over time; they were not static but, as the frequent changes of name suggests, muta-

contemporaries, especially in larger towns, became increasingly diverse over time; they were not static but, as the frequent changes of name suggests, muta-



Saint-Benoit de Nursie

Where Jesuit-inspired Eucharistic confraternities were relatively exclusive, others which were also new to the Catholic Reformation were more inclusive, and proved attractive to female parish *dévôtes*. Some were 'Marian' rather than Eucharistic in focus. The confraternities of the Rosary were among the most successful of all Catholic Reformation revivals, since they could fit easily into the shoes of older 'Notre Dame' confraternities. Entry was free, and the devotions themselves were tailored to the capacities of small-town and village parishioners. They were often founded at the end of a preaching mission for the purpose of perpetuating the devotional élan generated by the mission. The greatest period of growth and expansion seems to be the generation or two after 1620, across central France at least. By the early 1700s, women formed the majority of their membership – a pattern that would continue for the next two centuries¹⁴. Attempts at diffusing Eucharistic confraternities into small town or rural France seem – almost inevitably – to have been less successful, but from approximately 1650 onwards the expansion of the

tendencies in many instances¹⁵. However, emphasising new trends should not make historians forget the persistence of the old, and that maxim holds true in the case with confraternities. Early modern communities were still regularly faced with the spectre of plague, natural catastrophes and high mortality rates, against which they sought supernatural protection. Consequently, the older confraternities survived, while mutating to some degree, as confraternities of intercession. Thus, innumerable confraternities continued to bear names such as 'the Good Death' or 'Our Lady of the Dying', their members performing the traditional acts of charity towards the dying and the dead. But here, too, innovation was not necessarily excluded: a newer, elite version of these societies, sometimes called that of Saint Joseph, encouraged its members to prepare for their own death through a life of prayer and spiritual effort¹⁶.

The confraternal world of early modern France was extensively populated, not least because the forms of association, action and devotion available to

ted far more than is commonly imagined. As early as 1621, Paris was reported as having 337 confraternities; in 1710, Marseille had 128, of which seventy-four were old-style confraternities of intercession despite the changes that had occurred in the previous century¹⁷. Many of the new devotions began life within the communities of religious orders, which gradually reconfigured them for use by laypeople beyond the cloister; it was often preachers or missionaries from the orders concerned who brought them into local communities, at a time when the secular parish clergy would have not yet been capable of such innovation. Jean de Viguerie calculated that by the early 1700s France's confraternities had some 1.5 million members – approximately eight percent of the population¹⁸. However problematic such a projection may be, it suggests that the second 'great age of confraternities' identified by Gabriel Le Bras was indeed a historical reality which requires further research.

References

1. Gabriel Le Bras, "Les Confréries chrétiennes : problèmes et méthodes", in Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 vols (Paris 1956), ii, 423-62; Maurice Agulhon, *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne France* (Paris, 1968).
2. Michel Vovelle, "Géographie des confréries des pénitents à l'époque moderne", in *Les Confréries de pénitents (Dauphiné-Provence)* (Valence, 1988), p. 17-33.
3. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries à l'époque moderne* (Paris, 2006) for a wide-ranging survey.
4. R. N. Swanson, *Religion and devotion in Europe, c 1215- c 1515* (Cambridge 1995), 116ff. Also helpful is Christopher Black, *Italian confraternities in the sixteenth century* (Cambridge, 1989), ch. 2, 'confraternities: what, where, for whom?'
5. Catherine Vincent, *Des Charités bien ordonnées. Les Confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle* (Paris, 1988); Philippe Goujard, *Un Catholicisme bien tempéré* (Paris, 1996), ch. 5.
6. Anne Bonzon, "Faire corps face aux pouvoirs", *Revue du Nord*, 81 (1999), 689-703; Jean-Claude Meyer, "La Réforme spirituelle du clergé. L'Aa de Toulouse", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 101 (2000), 149-80.
7. Keith Luria, *Territories of grace* (Los Angeles, 1991), 32-3; Antoine Follain, "Charités et communautés rurales en Normandie", in Claude Langlois and Philippe Goujard, eds, *Les confréries du Moyen Âge à nos jours* (Rouen, 1995), 83-91.
8. See Marc Venard, "Qu'est-ce qu'une confrérie de dévotion?", in Venard, *Le Catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle* (Paris, 2000), 237-48.
9. Marc Venard, "La Crise des confréries au XVI^e siècle", in *op. cit.*, 249-68.
10. Robert R. Harding, "The Mobilization of confraternities against the Reformation in France", *Sixteenth-Century Journal*, 11 (1980), 85-107.
11. Marie-Hélène and Michel Froeschlé-Chopard, *Atlas de la réforme pastorale en France, de 1550 à 1790* (Paris 1986), 66-7, 196-7.
12. Michel Cassan, "Confréries et ordres religieux dans les combats confessionnels des XVI^e-XVII^e siècles", in *Les Mouvements laïques des ordres religieux* (Saint-Étienne, 1996), 301-23.
13. Louis Châtellier, *L'Europe des dévots* (Paris, 1987) is the standard work on the Jesuits.
14. Froeschlé-Chopard, *op. cit.*, ch. 3-6.
15. Bernard Dompnier, "Un Aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des Quarante-Heures", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 67 (1981), 5-31.
16. Froeschlé-Chopard, *op. cit.*, ch. 6 (ii-iv); Stefano Simiz, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)* (Lille, 2002), 235-7.
17. Froeschlé-Chopard, *op. cit.*, 149-55, 174-8.
18. Jean de Viguerie, *Le Catholicisme des français dans l'ancienne France* (Paris, 1988), 162.



DISPUTE SUR DES MOTS¹ ? VICE ET VERTU DANS LA POLÉ-

Ioana Manea | résidente à l'IEA de Nantes

Ioana Manea a été pensionnaire étrangère de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm et allocataire de recherche de l'université Paris-Sorbonne (Paris IV). En 2008, elle a obtenu le titre de docteur de l'université Paris-Sorbonne pour sa thèse intitulée La pensée de l'autorité chez F. de La Mothe Le Vayer. Elle a par la suite développé un nouveau projet qui a pour objet la vertu des païens au XVII^e siècle. Pour effectuer des recherches en vue de son projet, elle a bénéficié d'une résidence de création à l'Institut Culturel Roumain de Paris (2010) et d'un stage de recherche à l'université de Fribourg (2011-2012).



« Mais je crois qu'il est arrivé dans cette controverse la même chose dont il y a longtemps qu'on s'est plaint en d'autres disputes, où l'on allait à de grandes extrémités faute de s'entendre². » Selon La Mothe Le Vayer, auteur du traité *De la Vertu des païens*, publié pour la première fois en 1641 et réédité en 1647 avec des « preuves des citations », la polémique qui l'oppose à ses adversaires augustiniens ne repose pas sur des idées, mais sur des mots. Pourtant, comme il le démontre dans le traité posthume intitulé *De la Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, l'un de ses principaux adversaires, Antoine Arnauld, est beaucoup moins disposé à minimiser les différences qui semblent les séparer. À croire Arnauld, « Horasius Tubero », pseudonyme de La Mothe Le Vayer, fait partie des « libertins et des impies³ » qui agissent en vue de l'« abominable dessein » consistant à travailler sournoisement pour miner la religion chrétienne. En proposant comme modèles de vie les philosophes païens, ils espèrent introduire, « au moins dans les cœurs et les esprits », une religion « à leur mode », dont les préceptes sont la reconnaissance d'un premier auteur de l'univers, la vie selon la nature et le respect de lois

civiles⁴. S'agit-il entre La Mothe Le Vayer et Antoine Arnauld d'une simple controverse sur des mots ? Notre article essayera de répondre à cette question à partir du problème du mélange de vertu et de vice qui participe du scepticisme propre à La Mothe Le Vayer et qui est considéré comme « monstrueux » par Arnauld⁵.

Apparemment, dans la vision de La Mothe Le Vayer, la polémique avec les disciples de saint Augustin à propos de la vertu des païens n'a pas lieu d'être. Elle n'est qu'une dispute inutile sur des mots car, au fond, contrairement aux accusations de ses adversaires, il défend la même position qu'eux : les vertus des païens ne sont pas seulement inférieures aux vertus des chrétiens mais, de plus, elles sont aussi incapables de leur procurer le salut. Toujours est-il qu'en insistant sur l'accord avec ses critiques augustiniens à propos de la question de la vertu des païens, l'écrivain semble passer sous silence un aspect essentiel : quelle est sa conception de la vertu et quelle est la leur ? En ce qui le concerne, il semble envisager la vertu dans une perspective stoïcienne : la vertu consiste à agir selon une loi naturelle qui se fait connaître à travers la raison permettant

de discerner le vrai et de faire le bien⁶. Mais tout en étant la plus manifeste, cette conception de la vertu n'en exclut pas d'autres. Certes, il est loin d'écrire en philosophe pyrrhonien, comme il le fait à maintes reprises dans d'autres ouvrages, et de mettre ensemble diverses théories de la vertu, car il évoque seulement en passant quelques-unes qui ont appartenu à saint Augustin, saint Thomas, Socrate, Cicéron, ou Aristote⁷. Toutefois, parmi ces théories, celle d'Aristote semble retenir davantage son attention car, entre autres, elle est de nouveau évoquée dans les « preuves des citations » : la vertu est une « habitude élective, ou de la volonté, qui consiste dans une médiocrité raisonnable⁸ ». La mise en parallèle des définitions stoïciennes et aristotéliciennes de la vertu est l'expression d'un éclectisme qui procède du scepticisme et qui permet à La Mothe Le Vayer de composer son propre système à partir des opinions philosophiques lui semblant les plus vraisemblables⁹.

Or, le probabilisme¹⁰ qui, jusqu'à un certain point, sous-tend sa perception générale de la vertu, se manifeste davantage lorsqu'il est question de la mise en pratique de la vertu. Probablement tributaire d'une distinc-

sulfureux que Julien l'Apostat, dont certains vices sont indiscutables. Du point de vue strictement moral, le reproche le plus grave qui puisse peut-être être adressé à l'Apostat relève du fait d'avoir persécuté les siens, les chrétiens, contre lesquels il s'est tourné après avoir été l'un des leurs. Pour autant, cela n'empêche pas La Mothe Le Vayer de combattre la manière dont Julien est perçu par les chrétiens et de donner des arguments en faveur d'un certain degré de moralité qu'il ait pu atteindre à travers la possession des vertus comme la tempérance, la force ou la justice.

Plus généralement, au-delà des exemples aussi extrêmes que celui de l'Apostat, grâce à la théorie sur la coexistence des vertus et des vices, La Mothe Le Vayer semble parvenir à diminuer l'écart entre la vertu des païens et la vertu des chrétiens que, par ailleurs, il affirme ne pas mettre en question. Aussi ébauche-t-il une comparaison entre les vertus des païens, par définition imparfaites parce que dépourvues de la foi en Dieu et de la grâce et les vertus des chrétiens qui seraient, elles aussi, entachées par le vice : « C'est pourquoi comme les Fidèles ne laissent pas d'être assez souvent vicieux, il n'est pas impos-

leur sensibilité, Arnauld n'hésite pas à accabler d'accusations ceux qu'il critique et à présenter leur position sous une lumière crue. Dans son opinion, le mélange de vertu et de vice est « monstrueux » et heurte les principes élémentaires de la morale. La véritable vertu est inconciliable avec le vice et leur mélange ne peut être conçu qu'en jugeant selon des apparences.

S'inspirant de saint Augustin, dont les livres X et XIX de la *Cité de Dieu* sont essentiels à ce propos, Arnauld soutient que les païens ne peuvent pas avoir de vraies vertus. Selon l'auteur du traité *De la Nécessité de la foi en Jésus Christ pour être sauvé*, l'élément essentiel pour l'existence de la vertu est l'intention qui se trouve à son origine. Pour être véritable, la vertu doit être rapportée à Dieu. En l'absence de la foi en Dieu et en Jésus-Christ, les païens sont dépourvus de la grâce qui permettrait à leur nature corrompue par le péché originel d'orienter vers Dieu la pratique de la vertu. Par conséquent, dans la vision d'Arnauld, les prétendues vertus des païens ne sont dignes d'appréciation que si elles sont jugées de l'extérieur : « toutes ces vertus, qui paraissent belles et dignes d'estime, à n'y considérer que le dehors, ne laissent

La véritable vertu est aussi incompatible avec le vice que la lumière l'est avec les ténèbres, qui ont été séparés par Dieu dès le premier jour de la création du monde. À croire Arnauld, un personnage comme Julien l'Apostat, qui a commis ouvertement des « actions abominables », « à la vue du peuple et à la face du soleil », ne peut être réhabilité que par des auteurs ayant accordé plus d'attention aux ouvrages de Sextus Empiricus ou de Julien lui-même qu'aux « excellents ouvrages » de saint Augustin.

tion entre le degré de certitude des différentes disciplines qui remonte à l'*Éthique à Nicomaque* (I, 1 1094b 25-30), La Mothe Le Vayer soutient que la morale ne doit pas être assujettie aux mathématiques et que, par conséquent, les vertus peuvent coexister avec les vices¹¹. L'absence de la « vertu héroïque » ou de la perfection morale n'est pas synonyme de l'absence de toute vertu. Du fait que la morale n'est pas gouvernée par des règles aussi strictes que les mathématiques, une même personne peut avoir à la fois des vices et des vertus, qui ne sont pas nécessairement incompatibles. Pour illustrer sa théorie du mélange de vertu et de vice, La Mothe Le Vayer va jusqu'à essayer de réhabiliter un personnage aussi

sible non plus qu'un Infidèle ne puisse exercer quelques vertus, quoiqu'elles ne soient pas accompagnées du mérite que donne la grâce qui vient de la Foi¹² ». Ce faisant, il ne semble pas s'apercevoir qu'il compare deux termes qui appartiennent à des registres complètement différents : à l'encontre des vertus morales des païens, qui sont naturelles, les vertus des chrétiens sont surnaturelles et participent de la grâce.

Toujours est-il que l'ambiguïté à laquelle aboutit la comparaison entre les vertus des païens et les vertus des chrétiens n'échappe pas à la vigilance d'Antoine Arnauld¹³. Contrairement à La Mothe Le Vayer, qui prétend respecter ses adversaires et ménager

pas d'être ordinairement fausses et honteuses du côté de l'intention ; puisqu'elles servent d'esclaves à la cupidité, qui est la plus basse des passions¹⁴. » Dans le cas des philosophes païens qui sont proposés comme modèles de conduite, la cupidité ou la concupiscence¹⁵, qui domine l'homme déchu et dénué de la grâce, prend la forme de l'orgueil. Aussi sont-ils diffamés par Arnauld comme des « monstres d'orgueil¹⁶ », qui se laissent dominer par une vanité excessive. Participant de l'orgueil, les vertus des philosophes païens sont, en réalité, des vices et n'ont rien de commun avec la vertu des chrétiens. Quant aux vices qui, semblerait-il, sont mêlés aux vertus des païens, ils ne peuvent pas, non plus, être

MIQUE À PROPOS DE LA VERTU DES PAÏENS (1641-1647)

comparés aux imperfections qui accompagnent toujours la vertu des chrétiens. Les défauts que la vertu chrétienne ne parvient jamais à éliminer en entier ne sont ni des vices, ni des péchés mortels et ne peuvent pas être rapprochés des vices qui, semblerait-il, sont mêlés aux prétenues vertus des païens.

La véritable vertu est aussi incompatible avec le vice que la lumière l'est avec les ténèbres, qui ont été séparés par Dieu dès le premier jour de la création du monde¹⁷. À croire Arnauld, un personnage comme Julien l'Apostat, qui a commis ouvertement des « actions abominables », « à la vue du peuple et à la face du soleil », ne peut être réhabilité que par des auteurs ayant accordé plus d'attention aux ouvrages de Sextus Empiricus ou de Julien lui-même qu'aux « excellents ouvrages » de saint Augustin¹⁸. Ainsi, Arnauld ne fait pas seulement allusion à La Mothe Le Vayer, grand admirateur d'un auteur comme Sextus Empiricus, fondamental pour la tradition sceptique, mais met aussi en question ses compétences en matière de théologie. En participant au débat théologique sur la vertu des païens, La Mothe Le Vayer se fonde davantage sur des philosophes sceptiques comme Sextus que sur des théologiens.

Certes, La Mothe Le Vayer n'est pas le seul philosophe qui défend la vertu des païens et qui, de ce fait, est mentionné par Antoine Arnauld¹⁹. Pourtant, ce n'est peut-être pas par hasard qu'Arnauld se réfère le plus souvent à lui, car il pourrait être le plus audacieux. Malgré ce que prétend La Mothe Le Vayer, la polémique qui l'oppose à Arnauld n'est pas une simple dispute sur des mots. L'exemple représenté par la question du mélange de vertu et de vice démontre à quel point sa vision de la morale diffère de celle de son adversaire. Certes, on ne peut faire que des suppositions sur l'intention qui anime la démarche de La Mothe Le Vayer visant la reconnaissance de la vertu des païens. Mais il est certain que sa position mène à un paradoxe, qui est mis en évidence par Arnauld : si les vertus des philosophes païens étaient véritables, leur philosophie pourrait remplacer les Écritures et leur exemple celui du Christ²⁰.

Références

1. Pour désigner ses adversaires, La Mothe Le Vayer utilise un terme grec (*οὐοατούχοντες*), qu'il emprunte à Clément d'Alexandrie et qui peut se traduire comme « disputeurs de mots » (*Les Stromates*, II, VII, 33, 1, introd. et notes par P. Th. Camelot,

texte grec et trad. par Cl. Montdésert, Paris, CERF, SC 38, 2006 (1954), p. 59). Voir La Mothe Le Vayer, « Preuves des citations », *De la Vertu des païens*, op. cit., 1647, p. 3 / 1641 (Paris, F. Targa), 4. Ici et dans la suite de cet article le premier chiffre renvoie à l'édition

d'Arnay, 1777, p. 322.

5. *Ibid.*, p. 307.

6. La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des païens*, op. cit., 1647, p. 3 / 1641 (Paris, F. Targa), 4. Ici et dans la suite de cet article le premier chiffre renvoie à l'édition

des anciens, éd. par A. Pessel, Paris, Fayard, 1988, p. 121.

10. Voir Gianni Paganini, *Scepti moderna. Interpretazioni dello scepticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza, 1991, p. 74.

Modern French Thought, Oxford University Press, 2011, p. 214.

14. Antoine Arnauld, *De la Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, op. cit., p. 308.

15. Voir, à propos de la cupidité et



Statue de Julien l'Apostat, Musée de Cluny, Paris

2. La Mothe Le Vayer, « Preuves des citations », *De la Vertu des païens*, op. cit., p. 349. Ici et après nous avons modernisé l'orthographe, mais nous avons gardé la ponctuation d'origine.
3. Les deux termes désignent un manque de respect à l'égard de la religion. Voir les entrées « impie » et « libertin » dans Furetière, *Dictionnaire universel*, t. II, La Haye, Rotterdam, A. et R. Leers, 1701 (1690).
4. Antoine Arnauld, *De la Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, dans *Oeuvres*, t. X, Paris, Lausanne, S.

de 1647, le deuxième à celle de 1641. Voir les entrées « Stoïcisme ancien » et « Stoïcisme jusqu'au XVII^e siècle », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, PUF, Paris, 2004 (1996).
7. La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des païens*, op. cit., p. 13-14/15-16.
8. La Mothe Le Vayer, « Preuves des citations », *De la Vertu des païens*, op. cit., p. 350. Voir *Éthique à Nicomaque*, trad. par J. Tricot, II, 6, Paris, Vrin, 1994.
9. La Mothe Le Vayer, *De la Vie privée, Dialogues faits à l'imitation*

11. La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des païens*, op. cit., p. 299-300 / 361-362 et « Preuves des citations », op. cit., p. 364. Voir L. Daston, « Probability and Evidence », dans D. Garber, M. Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, 1998, p. 1108-1144.
12. La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des païens*, op. cit., p. 3-4/4.
13. Voir Michael Moriarty, « Arnauld versus La Mothe Le Vayer », *Distinguished Vices. Theories of Virtue in Early*

de la concupiscence

Philippe Sellier, « La royauté de la cupidité », *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995 (1970), p. 140-196.

16. Antoine Arnauld, *De la Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, op. cit., p. 126.

17. *Ibid.*, p. 307. Voir aussi Genèse (Bible de Sacy), I, 4.

18. *Ibid.*, p. 307-308.

19. *Ibid.*, 371.

20. *Ibid.*, p. 341.

LES LÉGENDIERS EN VERNACULAIRE, MIROIRS DE LA SPIRITUALITÉ

Piotr Tylus | résident à l'IEA de Paris

Piotr Tylus est médiéviste et philologue, professeur à la Faculté Philologique de l'université Jagellonne (Cracovie). Ses principaux domaines d'intérêt sont la littérature française médiévale, l'histoire de la langue française, la tradition manuscrite des textes français médiévaux et modernes. Il dirige le groupe de recherches FIBULA dont il est le fondateur, avec lequel il a analysé les manuscrits en langues romanes appartenant à la collection berlinoise de la Bibliothèque Jagellonne. Il a été boursier de la Fondation Mellon, ainsi que de la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme à Paris. Parmi ses publications, on peut citer Histoire de la

Les recherches relatives à la spiritualité du Moyen Âge, y compris celles qui ont été dédiées à la spiritualité des laïcs à la fin de cette époque-là, se multiplient depuis quelques décennies¹, mais on n'a pas cerné la spiritualité en question dans la perspective globale du témoignage fourni par les grands recueils des vies de saints et de saintes, en français, qui surgissent depuis la fin du XIII^e et dont la vogue continue tout au long du XIV^e et du XV^e siècles. Il s'agit bien des légendiers, recueils volumineux, contenant de nombreuses légendes hagiographiques ainsi que des chapitres concernant les fêtes majeures de l'Église (la Nativité, l'Épiphanie, la Descente de l'Esprit Saint, et ainsi de suite)².

Cet élan a été donné, d'abord, par les recueils latins qui s'inscrivent dans le courant de la *legenda nova*, pratiquée, à partir du XIII^e siècle, avant tout par les auteurs dominicains : Jean de Mailly (*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*), l'éminent encyclopédiste français Vincent de Beauvais (*Speculum historiale*), Jacques de Voragine (*Legenda aurea*), Barthélémy de Trente (*Liber epilogorum in gesta sanctorum*), Roderic de Cerrato (*Vitas sanctorum*), et, au début du siècle suivant, le *Speculum sanctorale* de Bernard Gui³. Le recueil le plus important parmi ceux-ci est, sans aucun doute, la *Legenda aurea* du bienheureux Jacques de Voragine. Conservé aujourd'hui en plus d'un millier de manuscrits, ce fut, au Moyen Âge, un ouvrage le plus fréquemment copié et lu après la Bible. On le mettait à profit même dans l'enseignement universitaire, ce que prouvent certains manuscrits qui portent les annotations de *pecia*. Le but principal, mais non pas unique, de ces recueils latins c'était leur utilité pour la prédication errante (composés par les dominicains, ils s'adressaient en premier lieu aux dominicains qui, en tant que membres de l'Ordre des Prêcheurs – *Ordo Praedicatorum* – excellaient dans la prédication errante), ce qui était favorisé par la forme brève des articles formant les recueils en question – il s'agit bien de la forme que l'on appelle *legenda nova* (susmentionnée). On utilisait ces recueils aussi pour la formation des novices. Leurs divers usages dans les milieux ecclésiastiques sont incontestables. Mais le fait qu'ils ont été remaniés en langues vernaculaires (sans que ce soient des traductions au sens moderne), et ceci parfois



Huit moments de La Chanson de Roland sur une enluminure.

à plusieurs reprises dans le cas d'un légendier donné, prouve bien qu'ils se répandaient aussi dans les milieux laïcs, principalement parmi ceux des laïcs qui n'avaient pas de compétences suffisantes pour lire en latin. La période de la composition des recueils latins (surtout le XIII^e siècle), et celle de la composition des recueils vernaculaires, qui va jusqu'au XV^e siècle, répond, en même temps, à la période d'une grande éclosion de la spiritualité des laïcs qui se traduisait par l'essor des confréries de toute sorte (par exemple les Confréries du Rosaire), par diverses formes du mysticisme pratiqué surtout dans le Nord de la France, aux Pays-Bas et dans les pays rhénans, par de nouvelles pratiques spirituelles, par la présence des béguines et bégards, par le renouveau de l'Église entre autres avec la participation des laïcs (il s'agit du renouveau qui ne voulait innover ni rompre), etc. Étant donné

que les légendiers en langues vernaculaires s'adressaient aux laïcs (les ecclésiastiques avaient recours aux recueils en latin), ces ouvrages furent l'un des facteurs qui nourrissaient la spiritualité de ceux-là, en la formant, d'une certaine façon, et en constituant, d'autre part, son reflet.

Comme il vient d'être dit, les légendiers latins n'ont pas été traduits mais remaniés en langues vernaculaires, ils ont été appropriés et adaptés aux besoins de nouveaux destinataires / commanditaires laïcs, ayant subi nombre de modifications diverses au niveau du contenu et par là, parfois, au niveau du message transmis. De plus, le choix des légendes hagiographiques pour les recueils vernaculaires, leur sélection, ne répond jamais exactement (ou presque jamais) à ce qu'on trouve dans les originaux latins : parfois, nombreux articles présents dans ceux-ci font défaut dans leurs

correspondants vernaculaires qui en procèdent ; d'autre part, ont apparu des légendes nouvelles (absentes dans les originaux latins) ayant souvent rapport à des saints locaux, régionalistes, ce qui répondait aux besoins, aux préférences et aux pratiques spirituelles de ces nouveaux destinataires / commanditaires.

Les légendiers médiévaux composés en français (d'une certaine façon et non pas d'une autre, en fonction des destinataires laïcs) sont bien représentatifs pour les phénomènes concernés. Le courant hagiographique dans les lettres françaises médiévales était très fort, dont le niveau est comparable seulement à la littérature italienne de ladite époque. Évidemment, c'est un champ très riche dans la zone française, mais, d'une façon générale, on peut y distinguer trois groupes principaux de manuscrits⁴ : ceux qui contiennent les diverses versions

françaises de la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, ceux qui transmettent la version française de l'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* de Jean de Mailly, et ceux qui ne doivent rien ni à l'un ni à l'autre, en contenant des légendes de provenances diverses.

La *Legenda aurea* possédait un caractère universel, tandis que l'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* était un ouvrage proprement français – composé dans la zone française et contenant, dès la version latine originale, nombre de saints locaux, des saints français. Aussi bien l'original latin de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine que celui de l'*Abbrégé des gestes et miracles des saints* de Jean de Mailly ont été créés au XIII^e siècle (pour ce qui est de la datation précise, celle établie par Giovanni Paolo Maggioni pour la *Legenda aurea* et celle proposée par Antoine Dondaine pour l'*Abbreviatio in*

TUALITÉ DES LAÏCS DU MOYEN ÂGE FINISSANT

Reine Berthe et du Roy Pepin, mise en prose d'une chanson de geste, *édition critique par Piotr Tylus (Droz, 2001)*; Légendes dominicaines dans la littérature française médiévale. Tradition manuscrite, transformations, diffusion, accueil (*Jagiellonian University Press, 2007*) ou Une légende de saint Dominique en moyen français. Etude du texte accompagnée de son édition critique, avec notes, glossaire et index des noms propres, (*„Fibula IV”, 2012*).

gestis et miraculis sanctorum sont les plus fiables aujourd'hui). La version latine de l'*Abrégué des gestes et miracles des saints* est conservée en une vingtaine de manuscrits, s'étalant du XIII^e au XV^e siècles, tandis que celle de la *Légende dorée*, comme il a été dit, compte plus d'un millier de codices, ce qui est certainement dû à son caractère universel. En ce qui concerne la date de la composition de la version française de l'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, il faut la situer encore au XIII^e siècle. Le fait que le recueil a été de bonne heure traduit en français prouve suffisamment l'intérêt qu'y ont porté les laïcs. En revanche, les nombreuses versions françaises de la *Legenda aurea* (plus d'une dizaine) ont été exécutées principalement aux XIV^e et XV^e siècles. La vogue de celle-ci parmi les laïcs est prouvée exactement par le nombre de versions françaises et de manuscrits qui les contiennent.

Le traitement de ces deux recueils dans une même étude est bien justifié. L'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* est, en fait, une première *légende dorée* qui a précédé celle de Jacques de Voragine, mais il s'agit des œuvres de caractère distinct. Comme il vient d'être dit, celle de Jean de Mailly possède un caractère régionaliste, tandis que celle de Jacques de Voragine propose principalement les saints de l'Église universelle (deux cas mis à part). Examiner l'influence d'un recueil régionaliste sur la spiritualité des laïcs, et ceci en rapport avec l'influence d'un recueil universel, et, simultanément, démontrer comment un recueil universel se régionalise (en vernaculaire) pour exercer son influence dans la zone française, ce sont des questions importantes à résoudre pour l'histoire de la culture spirituelle en France, qui a influencé, en même temps, la spiritualité européenne au sens large.

Le troisième groupe de légendiers vient s'ajouter en guise d'un complément, mais aussi comme un troisième volet. Il s'agit des recueils français indépendants aussi bien de la *Légende dorée* que de l'*Abrégué des gestes et miracles des saints*, comme il vient d'être dit.

On a à faire ici aux recueils qui n'ont pas joui des honneurs de l'impression. Seulement la version française de la *Légende dorée* par Jean de Vignay existe en incunables et post-incunables,

mais le plus fréquemment était imprimé un état du texte de Jean, qui avait été révisé par Jean Batallier. C'est bien cet état du texte qui a été publié, à l'époque contemporaine, par Brenda Dunn-Lardeau⁵. Un autre état de la version de Jean de Vignay existe dans une édition incunable dite « des Pays-Bas ». Il faut, pourtant, remarquer que chaque manuscrit contenant la version de Jean possède un caractère qui lui est propre, distinct des autres manuscrits et des éditions susmentionnées, et le contenu de ces témoins est, dans une certaine mesure, distinct dans chaque cas. Ni les éditions incunables ou post-incunables, ni l'édition de Brenda Dunn-Lardeau ne rendent pas compte de cette diversité, car elles n'embrassent pas cette bien riche tradition manuscrite dans son ensemble. Chacun des manuscrits de la version de Jean de Vignay mérite donc un examen séparé. En ce qui concerne toutes les autres versions, autrement

plus généralement, les premiers propriétaires (parfois, il s'agit de dons, de cadeaux – alors les commanditaires ne furent pas possesseurs), bref, les destinataires des légendiers étudiés. Seuls les manuscrits usités sont fiables, c'est-à-dire non pas ceux qui constituaient exclusivement des objets de luxe et de prestige, mais ceux qui ont été mis à profit fréquemment et qui ont effectivement influencé la vie spirituelle à l'époque en question.

L'autre aspect important, qui doit être examiné en détail, concerne le choix des saints présents dans les légendiers. On a à faire ici à des recueils qui constituent des mélanges, par exemple quelques dizaines de chapitres, ou bien plus d'une centaine, ou encore seulement deux ou trois, ou presque tous proviennent de la *Légende dorée* et sont mêlés aux chapitres qui proviennent des autres sources, et des sources diverses. Les articles relatifs aux saints locaux méritent une atten-

manuscrits donnés – tout ceci porte un sens. Ainsi, comment les auteurs français ont-ils traité la lettre latine ? quelles libertés se sont-ils permis ? quelles sont les suppressions opérées et les additions introduites par eux ? et pourquoi ? et par là, quelle était la réception des saints donnés à une période donnée et sur un territoire donné de la francophonie ? – ce sont bien ces modifications qui montrent comment les saints donnés ont été reçus dans l'aire francophone. Leur accueil, ou bien plutôt la façon de les accueillir porte un témoignage sur une spiritualité.

Et le dernier aspect qui est important, c'est le contexte dans lequel apparaissent les légendes hagiographiques, car leur présence dans un contexte donné est porteuse de sens, le contexte lui-même est porteur de sens, donc il faut présenter le contexte pour comprendre davantage. Or, certains légendiers constituent des anthologies en contenant, en

« Le légendier médiéval est une chanson de geste sacrée », disait le Père Dondaine⁶. Rien d'étonnant donc que l'âme du peuple des fidèles se reflète dans les légendiers comme dans un miroir... et la Foi, ainsi qu'elle a trouvé son expression, auparavant, dans les chansons de geste glorifiant les exploits des Roland, des Vivien et des Guillaume, martyrs et saints à leur propre façon.

dit tous les autres remaniements français du légendier de Jacques de Voragine, ils sont conservés seulement en manuscrits. La même remarque s'applique aussi à l'*Abrégué des gestes et miracles des saints*, ainsi qu'aux manuscrits appartenant au troisième groupe. Il s'agit bien d'une littérature qui mérite, enfin, d'être vulgarisée parmi un large public.

On a consacré à ces légendiers, jusqu'à présent, un certain nombre de publications qui sont d'une très grande importance et dont les auteurs ont sorti ces bijoux des ténèbres, de l'oubli, et qui constituent, d'une certaine façon, des jalons⁶. Dans le cadre de mes recherches menées présentement, je tiens à explorer un aspect que celles-là n'ont pas explicité : les rapports de ces recueils avec la spiritualité des laïcs à qui ils ont été destinés, au cours de la période en question.

Une partie de mes recherches est dédiée aux destinataires / commanditaires des légendiers étudiés. Il paraît très important de cerner les milieux laïcs dans lesquels ces recueils ont été diffusés, alors, en premier lieu, les commanditaires, soit,

tion particulière, car ils possèdent un caractère régionaliste, propre à un certain milieu de destinataires. Leur présence témoigne de leur importance pour ceux-ci. De la même façon et du même point de vue, la hiérarchie des saints dans le cas des légendiers hiérarchiques⁷ est très significative.

Alors, le choix des légendes relatives à tels ou tels saints / telles ou telles saintes, et non pas tels / telles autres, le choix effectué par le rédacteur du recueil pour une personne représentant un certain milieu, ou bien pour un groupe de personnes, dans une région géographique donnée (selon la provenance du manuscrit) – ce choix porte un témoignage bien important.

L'autre aspect, mis à l'examen, qui fournit des renseignements sur la spiritualité des laïcs à l'époque en question, concerne les modifications dans le contenu des légendes. Les différences textuelles entre le modèle latin et le texte français donné, avec les variantes entre les manuscrits français qui transmettent un texte donné, et ceci en rapport avec les personnages de destinataires / commanditaires des

tiques et expériences religieuses, Les Editions du Cerf, Paris, 1987. On pourrait évoquer, en outre, à titre d'exemples : E. Delaruelle, « La spiritualité aux XIV^e et XV^e siècles », in *Cahiers d'Histoire Mondiale* 5 (1959), p. 59-70 ; Dom Jean Leclercq, Dom François Vandebroucke, Louis Bouyer, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, 1961 ; Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, PUF, Paris, 1971 ; *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, sous la direction de Bernard Plongeron, Paris, 1976 ; Gilles Meersseman, in collaboration con Gian Piero Pacini, *Ordo Fraternitatis, confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Italia Sacra, Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica (24, 25, 26), Roma, 1977 ; Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Les dominicains et les confrères du Rosaire », in *Les mouvements laïques des ordres religieux*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, p. 355-375 ; Piotr Tylus, *Légendes dominicaines dans la littérature française du Moyen Âge. Tradition manuscrite, transformations, diffusion, accueil*, Presses de l'Université Jagellonne, Kraków, 2007.

2. On emploie ici le terme de *légende* dans le sens ancien, ce qui va de soi. Donc, il ne s'agit pas des récits fabuleux. Les *legende* (du lat. *legere*) c'étaient, d'une façon générale, des récits des vies de saint(e)s destinés à être lus au cours des Offices. Telle n'était habituellement pas la destination des textes vernaculaires (qui proviennent des *legenda* latines) bien que le nom de *légendes* leur soit aussi appliqué.

3. Faussement présenté par Umberto Eco dans son *Nom de la Rose* comme un inquisiteur sanguinaire.

4. Je dis « manuscrits », car il s'agit, en principe, des œuvres qui n'ont pas joui des honneurs de l'impression (cf. infra).

5. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, édition critique, dans la révision de 1476 par Jean Batallier, d'après la traduction de Jean de Vignay (1333-1348) de la *Legenda aurea* (c. 1261-1266), publiée par Brenda Dunn-Lardeau, Champion, Paris 1997.

6. À ces publications-là on pourrait ajouter éventuellement mon modeste livre cité ci-dessus (*Les légendes dominicaines ...*), dans lequel je présente (occasionnellement) une vue globale sur ces légendiers.

7. Les légendiers hiérarchiques se distinguent par le fait que les saints et les saintes ne sont pas classé(e)s d'après les dates de leurs fêtes dans le calendrier liturgique (comme c'est le cas des légendiers liturgiques), mais d'après leur importance (parfois, plus ou moins subjective).

8. Cf. Jean de Mailly O P, *Abrégué des gestes et miracles des saints*, traduit du latin par Antoine Dondaine O P, Paris, 1947, Introduction, p. 22.

Références

- Il faut citer, en premier lieu, les travaux de M. André Vauchez, et, dans le contexte des laïcs, surtout son livre *Les laïcs au Moyen Âge. Pra-*

UNE NOUVELLE HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE MODERNE

Csaba Pléh | résident au Collégium de Lyon

Csaba Pléh est un psychologue, linguiste, neurologue, membre de l'Académie hongroise des Sciences et de l'Academia Europae, professeur du Département de psychologie, Eszterházy College, Eger, Hongrie et créateur d'écoles de recherches dans le domaine des sciences cognitives. Ses recherches se concentrent sur la philosophie et l'histoire des sciences cognitives et psychologiques, l'apprentissage de la langue maternelle, le traitement des données de linguistique cognitive et la psychologie évolutionniste.



L'histoire de la psychologie moderne a été déjà décrite maintes fois. Pourquoi donc l'étudier à nouveau ? La motivation pour ce projet que je réalise au Collégium de Lyon se base sur plusieurs facteurs. L'historiographie de la psychologie a survécu à plusieurs défis depuis les années 1980. La tendance traditionnelle des psychologues, représentée par les « text-books » tels que ceux d'Edwin Boring, était disciplinaire. Les représentants de ce point de vue ont proposé une vision uni-centrique de la psychologie expérimentale des laboratoires, et leur fonction pratique a assisté à la socialisation des générations de nouveaux psychologues. La

nouvelle tendance, l'historiographie professionnelle, a été développée par les historiens il y a une génération. Les fondateurs principaux étaient Kurt Danziger, Mitchell Ash et Martin Kusch. Ils ont appliqué quelques idées du « programme fort » (*strong program*) du mouvement de la sociologie des sciences (*science studies*), présent surtout à Edinburgh. Pour les participants de ce mouvement, les disciplines font l'objet de l'histoire sociale et doivent être étudiées équitablement sans les préjugés du progrès scientifique. Concernant les méthodes préférées, la nouvelle historiographie critique requiert la combinaison de la recherche des sources

primaires (des publications originales, des matériaux archivés) et d'une vision plus large de la fonction et de la détermination sociale de la discipline. Grâce à ce défi lancé par les historiens de la sociologie des sciences, la pratique de l'historiographie faite par les psychologues eux-mêmes commence non seulement à utiliser plus de données primaires mais également à analyser la symbolique sociale des pratiques professionnelles ainsi que leur déterminant social. De plus, elle applique une image de soi plus réflexive.

Cependant, cette tendance ne doit pas oublier que nous avons affaire à trois contextes de la

science et de la pratique professionnelle : (i) à la société, (ii) aux idées et (iii) aux psychologues individuels avec leur vie, leurs motivations et leur encerclement social.

Les descriptions historiques traditionnelles de la psychologie étaient trop internalistes. Elles ont exploré exclusivement les changements de théories, ajoutant un peu d'épices pour les aspects institutionnels. De plus, les changements étaient interprétés comme inhérents aux théories.

Mon livre essaie de faire la balance entre le point de vue des psychologues et celui des historiens en prenant en compte trois niveaux d'interprétation : (i) la sphère intellectuelle, (ii) la sphère personnelle et (iii) la sphère sociale. Ces trois critères doivent être entièrement considérés comme faisant partie des aspects de la vie réelle des psychologues.

La tendance professionnelle et critique de la sociologie des sciences combinée à l'utilisation des données primaires (ex. les anciens journaux digitalisés), devenues plus accessibles, nous permet de contrôler quelques idées reçues.

Prenons pour exemple la prédominance des publications. Contrairement aux attentes théoriques, cultivées aussi par les manuels classiques de l'histoire de la psychologie, dans la psychologie dite classique (1880-1910), les publications avec un contenu introspectif n'étaient pas prépondérantes. À l'époque du behaviorisme (1920-1950), les manuels suggéraient une prédominance des études animalières. Mais en réalité, les publications traitant des animaux ne primaient pas, même aux États-Unis.

Les représentants du programme fort aiment bien cette constatation : l'histoire des sciences traditionnelle est pleine de préjugés gratuits. Néanmoins, l'analyse plus profonde de la question montre un écart entre l'idéal et la pratique. À l'époque classique, l'idéal était l'introspection tandis qu'à l'époque du behaviorisme américain, c'était le modèle et l'expérimentation animaliers. La contradiction entre l'idéal et la pratique était toujours une raison potentielle de changements idéologiques.

En utilisant la nouvelle approche de la professionnalisation

historique de l'historiographie de la psychologie, j'essaie toujours de faire une histoire par un psychologue et pour les psychologues.

Mon point de vue est caractérisé par les facteurs suivants :

- La question de l'origine de l'histoire de la psychologie est en elle-même une question de point de vue. Je la commence à partir de l'institutionnalisation de la psychologie, c'est-à-dire à partir de 1870. C'est l'époque où commence l'interaction éternelle entre les intérêts de la profession et de la science, qui est la dynamique prédominante de notre profession.
- La combinaison de la théorie des idées et de l'histoire sociale. Les théories et les pratiques sont nées dans un contexte social mais les idées elles-mêmes font partie de ce contexte.
- La vision pluri-centrique de la naissance et du développement de la psychologie. J'utilise cette perspective, introduite par Kurt Danziger, concernant les rôles et les situations professionnels.
- Il y a toujours des centres alternatifs et des modèles pour des rôles alternatifs.
- La relation permanente entre science et profession
- La prise en compte d'autres professions et d'autres sciences telles que les alliées et les rivaux de la psychologie.

Le livre est organisé autour de la notion des trois modèles de rôles et de l'hybridation développés par Danziger.

- Le reclus de *laboratoire* avec les rôles de l'expérimentateur et du sujet. Il existe une combinaison de l'attitude des sciences naturelles et de la philosophie. C'est le modèle de Wilhelm Wundt qui domine la psychologie académique jusqu'à nos jours.
- Le domaine ou le territoire de la *clinique* avec la combinaison : (i) des attitudes médico-herméneutiques, (ii) des rôles de l'interrogateur (iii) des rôles de l'interprète des symptômes et du patient. C'est le modèle de Charcot, de Binet, de Freud, pratiqué non seulement sur le territoire de la clinique classique mais dans tous les domaines de la guidance.
- La *vie quotidienne* avec ses questions pratiques (qui est le bon travailleur, écolier, soldat, etc.) et avec les collections de données en masse. Dans ce cas, on trouve une combinaison de la prise en compte de la vie quotidienne et de celle de la biologie évolutionnaire. Les rôles sont :

le psychologue comme *businessman* fournisseur et l'homme de la rue, l'homme moyen de l'autre côté, avec les réquisitions de la société comme rôle tiers. Mais l'approche dans le livre utilise une vision plus pluri-centrique dans deux autres sens.

LA PRISE EN COMPTE DES AUTRES SCIENCES

Le livre place les développements de la psychologie dans le contexte des autres sciences sociales (anthropologie, sociologie, éducation, linguistique) et dans celui des disciplines philosophiques (logique, épistémologie, philosophie des sciences). Il relie l'histoire de la psychologie aux sciences naturelles, surtout à la biologie. Les cadres traditionnels se sont concentrés sur la physiologie et surtout sur ce qui s'appelle aujourd'hui la neuroscience. Je n'ignore pas la centralité de la neuroscience dans le développement de la psychologie mais je ne considère pas la physiologie comme un cadre de référence unique.

J'essaie également de montrer la convergence et l'influence mutuelle entre *les mouvements de l'art moderne et la psychologie*. Nous pouvons remarquer les convergences entre les modèles décomposés de la vision humaine et la décomposition dans la peinture moderne. Ou découvrir des parallèles intéressants entre les crises culturelles de la tradition avec la modernisation et les essais de l'écriture nouvelle de Joyce, Proust, Musil, Gide et les théories de la mémoire. Plus près de notre temps, nous trouvons des parallèles entre les pratiques, les théories narratives des écrivains (Kundera, Lodge), les théories narratives des philosophes (Ricœur, Dennett), les recherches narratives dans la psychologie d'aujourd'hui ainsi que les métathéories narratives proposées par Bruner.

Les cadres du livre mettent un autre point de pluralité en lumière : la *psychologie européenne* est une composante active même après des premières décennies de notre science. La tendance traditionnelle a considéré la psychologie comme une affaire américaine depuis les années 1920. La tendance traditionnelle a formé un mouvement descriptif vers l'internationalisation de l'histoire de la psychologie dans les années 2000. J'accepte leurs données et leur défi. En revanche, en reconnaissant l'importance de la psychologie non-anglophone, je considère le mouvement et la transformation des idées comme aspects centraux de l'internationalisation. L'interprétation de Piaget, par exemple, était radicalement

différente aux États-Unis et en Union Soviétique

LE PROBLÈME DU PRÉSENTISME

Dans l'histoire traditionnelle de la psychologie, il existait un écart entre approche antiquarien et approche présentiste.

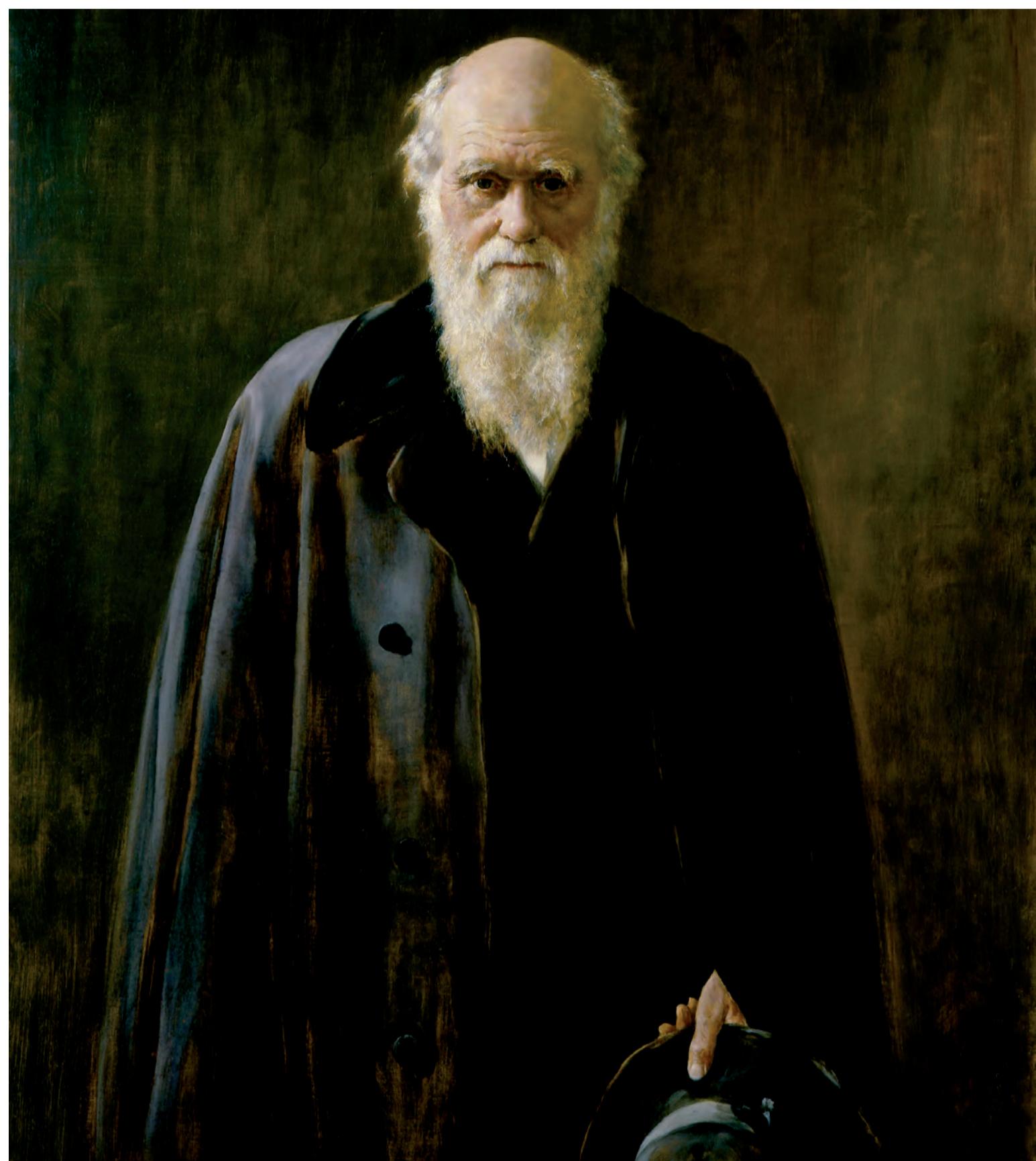
Le mien est la combinaison de l'approche évolutionnaire et de la reconnaissance de la centralité des cadres sociaux de l'esprit humain. Sans distorsion du récit plutôt narratif de l'histoire que je présente, j'exprime mes préférences quand je montre plus en détails la continuité ou la réé-

comparative avec ses débats concernant la continuité et le progrès : de Romanes et Thorndike à l'éthologie classique et contemporaine.

- *Différences individuelles* : de Galton à Cloninger.
- *Message épistémologique* : même l'esprit humain est préfi-

de *domaine de jeux est le plus productif*. Darwin n'en a connu qu'un seul mais j'en montre trois [...]. Ces trois sont : *l'instinct, l'habit et l'intellect*.

Un autre aspect favorisé par l'auteur : les théories négligeant les *influences sociales*. Le livre présente l'école française de



Charles Darwin, John Collier, 1883

L'avenir de l'attitude historique professionnelle au domaine de l'histoire de la psychologie nous suggère la victoire de l'approche antiquarien. Nous comprenons et interprétons le passé *sine ira et studio*. Néanmoins, nous rencontrons plusieurs problèmes. Premièrement, dans notre histoire courte, en utilisant la phrase fameuse de l'Ebbinghaus, l'historien est toujours l'enfant de son temps, et emploie toujours un point de vue. Il n'existe pas de narration sans point de vue.

mergence de quelques thèmes favorisés par l'auteur.

LE MESSAGE DE DARWINISME UNIVERSEL

J'examinerai l'impact de Darwin sur la psychologie et sur l'image de l'homme en général de manière plus approfondie. Nous pouvons différencier trois interprétations de Darwin à partir des années 1880.

- Toutes les caractéristiques mentales ont une *histoire évolutionnaire* : la psychologie

guré. Il est possible de reconstruire une tradition philosophique de Mach, Popper et Dennett, ainsi qu'une tradition qui interprète le bébé comme chercheur, de Baldwin à Tomassello ou Gergely.

Concernant la troisième tradition, la tradition épistémologique, j'essaie de montrer le rôle central de Karl Bühler qui a insisté en 1922 sur la prépondérance des modèles sélectifs à plusieurs niveaux : « Pour moi, dans le Darwinisme, le concept

l'influence sociale (Tarde, Marcel Mauss, Charles Blondel et Maurice Halbwachs), et les rôles théoriques des débats concernant les relations entre psychologie et sociologie de l'école de Durkheim. Les problèmes issus des débats sur le relativisme au temps de Lévy-Bruhl, du jeune Piaget et de Whorf seraient comparés à la réémergence du problème du relativisme concernant le relativisme linguistique.



WHAT THE AXON TELLS US ABOUT NEURONAL EXCITABILITY

Juan José Garrido Jurado | résident à l'IMéRA de Marseille

Juan José Garrido Jurado has studied Biological Sciences at the Universidad Complutense of Madrid. He started to work on the role of neuropeptides in the regulation of immune cells and the nervous system and neurons. Since 2004, he holds a permanent position at Instituto Cajal, CSIC, where he established his research group to study the mechanisms that control and modulate axonal elongation and axon initial segment development and function. He collaborates with INSERM research teams Neurobiologie des canaux ioniques et de la synapse in Marseille.

Our movements, sensory perceptions of what happen around us and the generation of an answer to them depends on a complex network of neurons in our central and peripheral nervous system. Santiago Ramón y Cajal was the first to postulate the existence of the neuron as a basic unit of brain function. The name ‘neuron’ was proposed by the German Anatomist Heinrich W. Waldeyer. Ramón y Cajal proposed in his law of dynamic polarization that nerve impulse transmission always occurs from the protoplasmic branches and cell body to the axon or functional expansion, and that every neuron has, therefore, a receiving device, the soma and extensions protoplasmic (dendrites), an emission apparatus, the axon, and a dispensing apparatus, the nerve terminal arborization¹. With this idea, Ramón y Cajal opened two issues that are now important research fields. First, how is the morphology/structure of a neuron acquired and second, what are the cellular and molecular mechanisms that enable the transmission of nerve impulses from one neuron to another. Even more, this complex neuronal network is also modulated by other type of brain cells, glial cells (astrocytes, microglia, oligodendrocytes and Schwann cells). Glial cells support neuronal survival and modulate nerve impulse transmission between neurons. Even if we know the existence of neurons and different types of glial cells since the end of the 19th century, we do not yet fully understand the mechanisms that regulate their development and participation in brain physiological and pathological states.

Due to the growing complexity of the study in human brains, cellular and animal models are useful tools to study these diseases and to find therapeutic targets. Brain diseases represent a high direct and indirect economic cost for states, but also an emotional cost for patients and their families. Psychiatric diseases that affect neuronal connectivity and excitability represent between 1 and 3% of the population, depending on disease type and geographical location. It is calculated that around 1% of the population suffers a kind of schizophrenia, while the number is around 3% for epileptic seizures, and higher for depression. The exact cause of the appearance of some of the psychiatric diseases is not known, but a neurodevelopmental hypothesis has

arisen proposing that they are generated early in development due viral infections or genetic modifications. On another hand, the cause of most of the neurodegenerative diseases is unknown, which renders it difficult to find a cure for them.

The neuron is the cell type with a higher morphological and functional complexity. The acquisition of this complexity begins with the specification of one of the initial neurites as the axon and its elongation. Thus, the neuron acquires its morphological polarity, differentiating a somatodendritic domain (postsynaptic) and an axonal domain (presynaptic). The specification of an axon during neuronal polarization is an essential stage for the correct transfer of synaptic information in the nervous system. This idea was designed by Santiago Ramón y Cajal about 120 years ago (*cf. figure 1*).

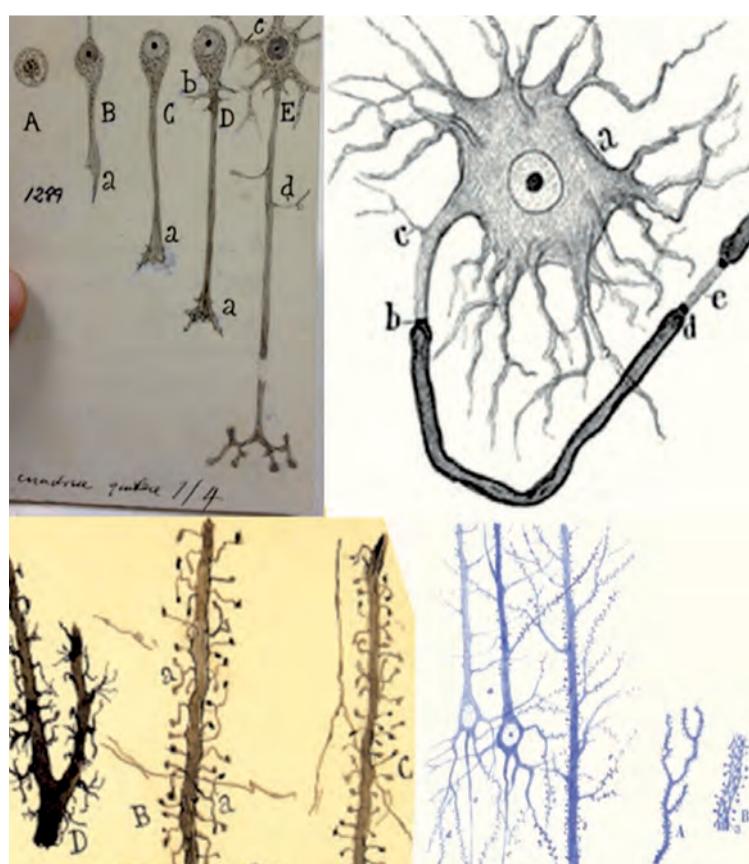


Figure 1. Cajal hand designs of neuronal polarity establishment, axon myelination and dendritic spines. Legado Cajal. Instituto Cajal, CSIC. Madrid.

Over the past 30 years, numerous studies have explored the molecular and cellular mechanisms regulating the neuronal polarity. The intracellular mechanisms that regulate axon specification and further growth are still poorly understood. Moreover, Interactions of glial cells (oligodendrocytes or Schwann cells) and neurons have been shown to be critical not only for axon development, but also for efficient and rapid (saltatory) propagation of action potentials along the axon through the myelin sheath enwrapping the axon (*cf. Figure 2, p. 22*).

Despite the known data on neuronal morphogenesis *in situ*, the understanding of the regulatory intracellular mechanisms involved in neuritogenesis and axon elongation requires experimental systems where neurons can be manipulated during differentiation. The generation of a standardized culture of hippocampal neurons, with defined stages, allowed advancing in the study of the molecular mechanisms responsible for the formation and elongation of the axon (figure 2). This model has confirmed Cajal’s idea of neuronal polarization and reproduces functional and morphological changes observed in neurons *in situ*. It has extensively contributed to the research and understanding of neuronal functions².

At present, we know with greater accuracy how neuronal polarity and axon formation are established. In this phenom-

soma, is integrated into the AIS, generating an action potential, which is transmitted along the axon and maintained by nodes of Ranvier until it reaches the presynaptic terminals that liberate neurotransmitters. For this machine to work properly, each domain of the neuron (somatodendritic, AIS, nodes of Ranvier and presynaptic terminals) must fulfill its specific function and therefore needs its own specific set of functional proteins (neurotransmitter receptors, ion channels and proteins capable of anchoring them at a particular precise position). Therefore, deregulation of cytoskeletal signaling, the absence or lack of protein function or an inaccurate localization of these proteins can generate a dysfunction of the neuronal network, causing mental or neurodegenerative diseases. A better knowledge of axon structure and function will allow a better understanding of neuronal plasticity and excitability at the level of the axon, and a more comprehensive search of strategies to eliminate or to bypass the defects that generate diseases affecting the nervous system.

Along axon structure the axon initial segment (AIS) is the most important axonal subdomain. Several evidences support this idea. First, integrity of AIS is necessary to confer the axonal identity, and its disruption gives axon some dendritic properties, as the appearance of dendritic spines³. Second, the AIS is the place where neuronal action potentials are generated due to the high concentration of voltage gated ion channels.

The structure of the AIS shows a unique composition from its cytoskeleton to its plasmatic membrane and function. The scaffold holding the AIS is composed by microtubules, with special characteristics in their organization and composition, and by a dense actin microfilaments cytoskeleton. This cytoskeleton scaffold controls proteins traffic towards the axon and serves as a barrier to define axonal protein composition, a function that is complementary with the protein diffusion barrier properties of AIS plasmatic membrane. This membrane is characterized by a high density concentration of adhesion molecules, glycoproteins and ion channels. It is this high concentration of ion channels what allows the generation of action potentials. Three main types of ion channels are densely concentrated at the AIS,

voltage gated sodium channels (Na_v), necessary to launch the action potential, voltage gated potassium channels (K_v), which control the action potential, and voltage gated calcium channels (Ca_v), that mediate calcium influx in response to membrane depolarization, shaping the action potential and controlling patterns of repetitive firing. These channels are concentrated and distributed all along the AIS or show a proximal or distal distribution at the AIS depending on their different subtypes. Concentration at the AIS is due to an adaptor or scaffold protein called ankyrinG that interacts and retains sodium and potassium channels through the AIS motif⁴. Other adaptor proteins such as β IV-spectrin contribute to the stabilization of the AIS, and recently different kinases have been described to play an important role in AIS regulation. The combination of the different ion channels, their differential distribution and their activation at different membrane potentials allows the neuron to control neuronal excitability and the generation of different replies depending on input signals. Moreover, the ion channels composition is different in different types of neurons.

One important question has arisen during the last 5 years: how is modulated the expression of ion channels at the axon and AIS membrane, the nodes of Ranvier, or the presynaptic terminals. The answer to this question is necessary to understand how neuronal excitability is deregulated not only in different types of psychiatric diseases, but also in some neurodegenerative diseases or after brain trauma, such as brain vascular accidents.

Altered activity or expression of ion channels at the axon generates brain and neuromuscular diseases. For example, Angelman syndrome is a neuro-genetic brain disease characterized by intellectual, developmental, motor and behavioral disorders, epilepsy or autism. This syndrome is due to a deletion in the *UBE3A* gene and at present there is no cure. A mouse model of this syndrome has recently contributed to the understanding of some neuronal alterations. In fact, voltage gated sodium channels and the scaffolding protein ankyrinG show a significantly higher expression at the AIS of hippocampal neurons⁵. Another disease that affects neuronal excitability is the Benign

AND BRAIN DISEASES

familial neonatal epilepsy caused by mutations in Kv7 potassium channels and characterized by neuronal hyperexcitability. This hyperexcitability is also observed when Kv1 potassium channels are inactivated, as shown by Dominique Debanne's laboratory (INSERM UNIS 1072, Unité de Neurobiologie des canaux Ioniques et de la Synapse, Marseille⁶). Even more, brain vascular accidents cause a disruption of the AIS which compromise neuronal function or viability. One of the ways to find a therapeutic cure to the pathologies should be go through the comprehension of the mechanisms deregulated in these alterations and how to compensate them.

In this sense, my laboratory and other research groups are working to understand how the AIS is formed and regulated. Our research group has described the role of GSK3 (Glycogen synthase kinase) and beta-catenin in the regulation of ankyrinG and voltage gated ion channels at the AIS. Both are necessary to maintain physiological neuronal excitability⁷, and their inhibition or suppression reduces the number of AIS sodium channels and neuronal excitability. Interestingly, GSK3 is a kinase involved in neurodegenerative and psychiatric diseases and in the target of lithium, a treatment commonly used in psychiatric disorders. In fact, modifications in GSK3 and ankyrinG expression levels have been described in schizophrenic patients 'postmortem' brains (*cf.* reference 7). Further work is necessary to understand how GSK3 is regulated at the AIS and how this can influence the appearance of psychiatric or neurodegenerative diseases, such as Alzheimer's disease. Furthermore, other kinases such as CK2 (casein kinase 2), cdk5 (cyclin dependent kinase 5) and probably phosphatases do play an important role in the regulation of the AIS. Another important research line that is being developed is the role of the AIS plasticity/movement along the axon which regulates the response generated by the axon. Briefly, AIS can elongate or modify its distance to the soma generating adapted response. It is expected that this type of modifications also need also regulation of the microtubules and of the actin cytoskeleton that supports the AIS. In this sense, our work has described that AIS microtubules show differential characteristics compared to the rest of the axon, and this is due to the absence of HDAC6 (tubulin deacetylase) expression at the AIS⁸. Other scientific

works suggest that AIS's length and position depends on scaffolding proteins at the axon that determines the end of the AIS⁹. It seems that calcium channels may also play a role in this plasticity, and it would be nec-

essary to better understand the role of calcium in the diseases and physiology of AIS. Some information arising involves a calcium dependent protease—calpain—in the cleavage of ankyrinG and sodium channels, but also in AIS integrity. Calcium entry in neurons is mediated by different membrane receptors and ion channels. The best known are the ionotropic glutamate receptors (i.e. AMPA, NMDA receptors) and voltage-gated calcium channels, but calcium can enter neurons by other regulated mechanisms, such as store-operated intracellular calcium entry (SOCE), TRP channels (transient receptor potential channels), and others. Our group has been working during the last years on a type of purinergic receptors, P2X, that modulate calcium entry in axons and are activated by extracellular ATP, liberated by neurons, glial cells and cell death in brain injury. One of these receptors, P2X7 modulates in a negative way axonal growth, and the inhibition of its activity promotes axonal elongation¹⁰. P2X7 antagonists are at present considered as therapeutic agents to promote

axonal regeneration after spinal cord damage. The role of this ATP-operated calcium channel remains mostly unknown in neurons and may have important implications in the regulation of axonal structure and

References

1. Ramón y Cajal S., 'Comunicación acerca de la significación fisiológica de las expansiones protoplásmicas y nerviosas de la sustancia gris', in *Primer Congreso Médico-Farmacéutico regional*, Valencia, 1891.
2. Cudmore RH, Fronzaroli -Moliner L, Giraud P, Debanne D, 'Spike-time precision and network synchrony are controlled by the homeostatic regulation of the D-type potassium current' in *Journal of Neuroscience* 30(38):12885-95 (2010).
3. Revista de Ciencias Médicas de Barcelona, 17, 671-679, 715-723 (1891); Ramón y Cajal S., 'Leyes de la morfología y el dinamismo de las células nerviosas'. *Revista Trimestral Micrográfica*, 2, 1-28 (1897).
4. Dotti, C. G., Sullivan, C. A. and Bunker, G. A. (1988), 'The establishment of polarity by hippocampal neurons in culture' in *Journal of Neuroscience* 8, 1454-68; Goslin, K. and Bunker, G. (1989). *Experimental observations on the development of polarity by hippocampal neurons in culture*, in *J Cell Biol* 108, 1507-16; Kaech, S. and Bunker, G. (2006). *Culturing hippocampal neurons*, Nat Protoc 1, 2406-15.
5. Schafer DP, Jha S, Liu F, Akella T, McCullough LD, Rasband MN, 'Disruption of the AIS cytoskeleton is a new mechanism for neuronal injury' in *Journal of Neuroscience* 29(42):13242-54 (2009).
6. Garrido JJ, Giraud P, Carlier E, Fernandes F, Moussif A, Fache MP, Debanne D, Dargent B., 'A targeting motif involved in sodium channel clustering at the axonal initial segment' in *Science* 300(5628):2091-4 (2003).
7. Tapia M, Del Puerto A, Puime A, Sánchez-Ponce D, Fronzaroli-Moliner L, Pallas-Bazarría N, Carlier E, Giraud P, Debanne D, Wandosell F, Garrido JJ, 'GSK3 and β-catenin determines functional expression of sodium channels at the AIS', in *Cell Mol Life Sci* 70 (1):105-20 (2013).
8. Tapia M, Wandosell F, Garrido JJ, 'Impaired function of HDAC6 slows down axonal growth and interferes with AIS development', in *PLoS One*, 2010 Sep 23;5(9):e12908.
9. Galiano MR, Jha S, Ho TS, Zhang C, Ogawa Y, Chang KJ, Stankewich MC, Mohler PJ, Rasband MN, 'A distal axonal cytoskeleton forms an intra-axonal boundary that controls AIS assembly' in *Cell*. 2012 May 25; 149(5):1125-39.
10. del Puerto A, Díaz-Hernández JJ, Tapia M, Gómez-Villafuertes R, Benítez MJ, Zhang J, Miras-Portugal MT, Wandosell F, Díaz-Hernández M, Garrido JJ, 'Adenylate cyclase 5 coordinates the action of ADP, P2Y1, P2Y13 and ATP-gated P2X7 receptors on axonal elongation' in *Journal of Cell Sci.* 1;125:176-88 (2012).
11. Sánchez-Ponce D, DeFelipe J, Garrido JJ, Muñoz A., 'In vitro maturation of the cisternal organelle in the hippocampal neuron's AIS' in *Mol Cell Neurosci* 48(1):104-16 (2011).

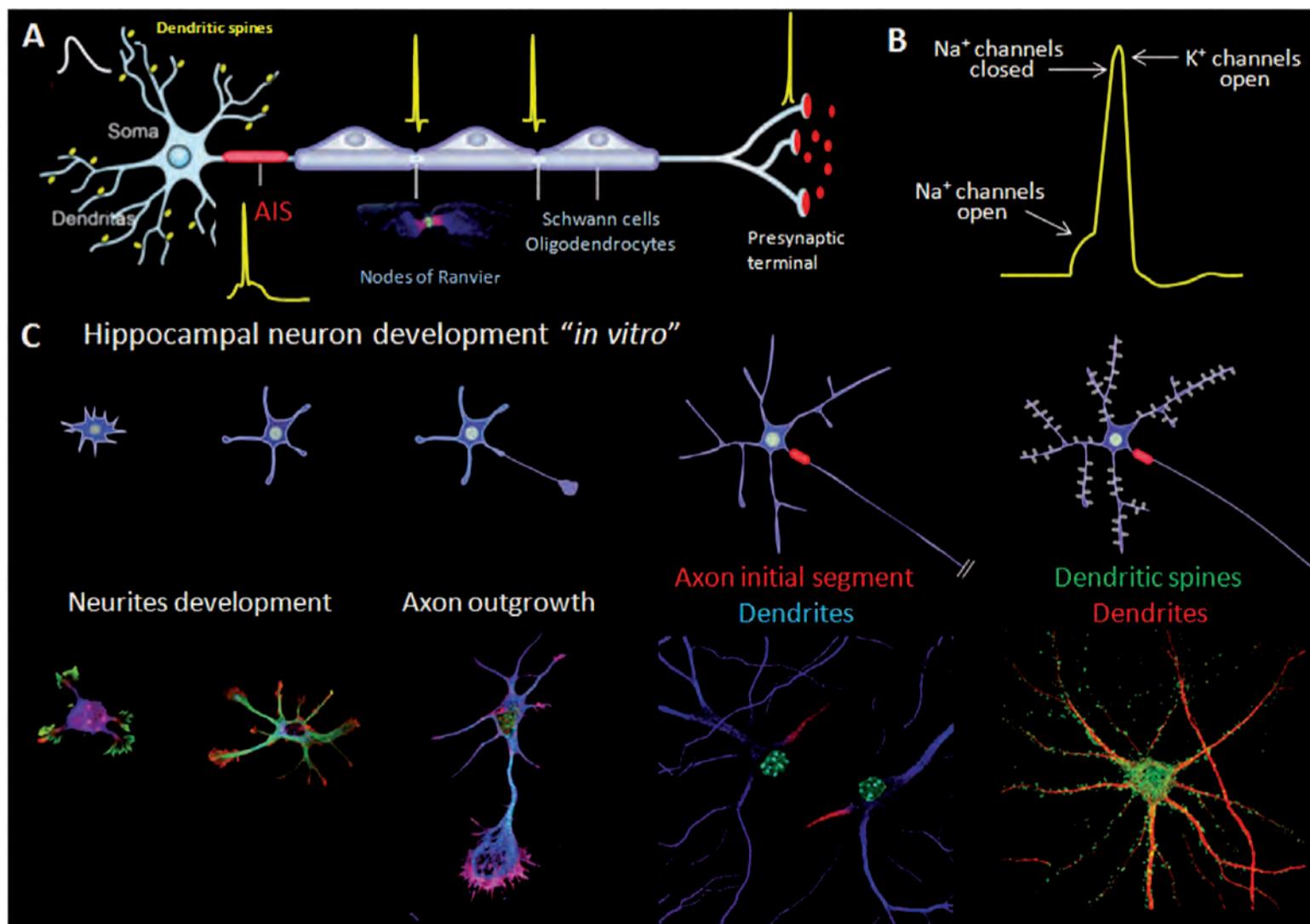


Figure 2. (A) Schematic representation of a central nervous system neuron. Dendritic spines (yellow) and dendrites receive signals from other neurons, which change the membrane potential. These changes are transmitted along the dendrites and soma arriving to the AIS (red) that generate an action potential. Axon ensheathment by glial cells (Schwann cells or oligodendrocytes) allow the formation of nodes of Ranvier between these cells that allow action potential propagation until nerve terminals (red) that liberate neurotransmitters. (B) Action potential representation. (C) Schematic representation of neuronal development and sample images.

function. The questions arising from these studies are what proteins regulate calcium balance, how is calcium balance modulated, where does it take place, and which specific functions does calcium regulation exert on the AIS. At least one of these questions can be answered, the cisternal organelle in AIS shares multiple characteristics with the calcium store compartments in dendritic spines, and probably acts in a similar way, modulating intracellular calcium concentration in the AIS, and serving as a buffering compartment¹¹. Our working group presently tries to answer some of these questions in order to understand neuronal excitability regulation in AIS. A plethora of questions remains unanswered and these answers are essential to understanding and fighting brain diseases. Let me also add that all private and governmental contributions to this effort are necessary and will, in the future, return to society as therapies for diseases that we do not understand at present. Just think of how past efforts in biological and medical studies have contributed to our present welfare.

perspectives n. 9 — printemps | spring 2013

CLIMATE CHANGE: A CHALLENGE TO THE GEOGRAPHERS

Philippe Forêt | ancien résident à l'IEA de Nantes

Le géographe Philippe Forêt est actuellement titulaire de la chaire d'études chinoises de l'université de Saint-Gall (Suisse). Ses travaux portent sur l'histoire de l'environnement et sur la géographie historique de l'Asie centrale chinoise. Ils remontent au séjour qu'il a fait en 2007-2008 au Swedish Collegium for Advanced Study de Suède (Uppsala).

In this paper, I will both challenge current assumptions held on progress in climate studies, and reexamine past assumptions on the environment of ancient civilizations. I will touch on important themes, such as science policy in the early 20th century and the relationship that Europe had with colonial Asia and with the past environment of China, Turkestan and Persia. With its uniquely rich collections and experts on Asia, London was assuming one hundred years ago the prime responsibility of mapping the natural history of a continent the 'Britishers' had largely colonized. The Geological Survey of China, the British Survey of India, scholarly societies in Berlin and Paris, private libraries in Yale and Stockholm were the privileged venues where new information and concepts were created, exchanged, assessed and recast. The explorers sponsored by the Royal Geographical Society of London (RGS) built a professional network that connected the deserts of Central Asia to mighty Europe and nurtured a relationship between London and peripheral centers of knowledge production. Scientific travel was one tool among many to expand the British Empire and add to its prestige, but exploration results could become irrelevant if they somehow challenged the colonial order by proposing disquieting theories on past trends.

Since my objective is to deconstruct the notion of the stability of Asia that the geography community seemed to cherish one century ago, I must report on the ways in which fieldwork-based studies yielded a consensus that data on climate could not possibly back up. To examine the first debate geographers had on climate change I am intertwining scientific reports with the conceptual history of climate. Like Stephen Jay Gould, the main protagonist of the 'Darwin Wars,' I believe that biographies offer the most compelling way to present the emergence of theories that challenge conventional views. On the basis of extensive archives in London and Stockholm, I intend to provide a biographical account of the independent scholars who engaged a learned society as it disputed the existence and significance of climate change. Through them, I explain why and how the RGS challenged one key finding that emerged from repeated topographical

expeditions: that the course of human history is linked to some degree, to climate change and environmental crises?

Often confused with global warming, climate change has become a label, both convenient and misleading, for a wide-range of processes that connect the natural and human drivers of change. Archeological sites and dynastic archives have chronicled the drama of societal collapse reenacted whenever inappropriate policies and practices colluded with high rates of environmental change. Rich in controversies, the present debate on global warming has now entered its fifth decade. In 1958, Charles David Keeling from the Scripps Institution of Oceanography began measuring carbon dioxide abundance in a locale he thought as uncontaminated as possible, the Mauna Loa volcano in Hawai'i. Few scholars are aware of the positions held on climate and civilization cycles before that date. The discovery that climate was not stable began actually around 1904 with academic lectures in London, provocative publications in Boston and New Haven, and cautious reports from the explorers of Asia. At the turn of the 20th century, concepts on climate and history were tested through the repeated survey of oases and terminal lakes, the personnel experience of the physical terrain, and vigorous questioning and reviews led by the 'gentlemen of science' who belonged to the Royal Geographical Society of London.

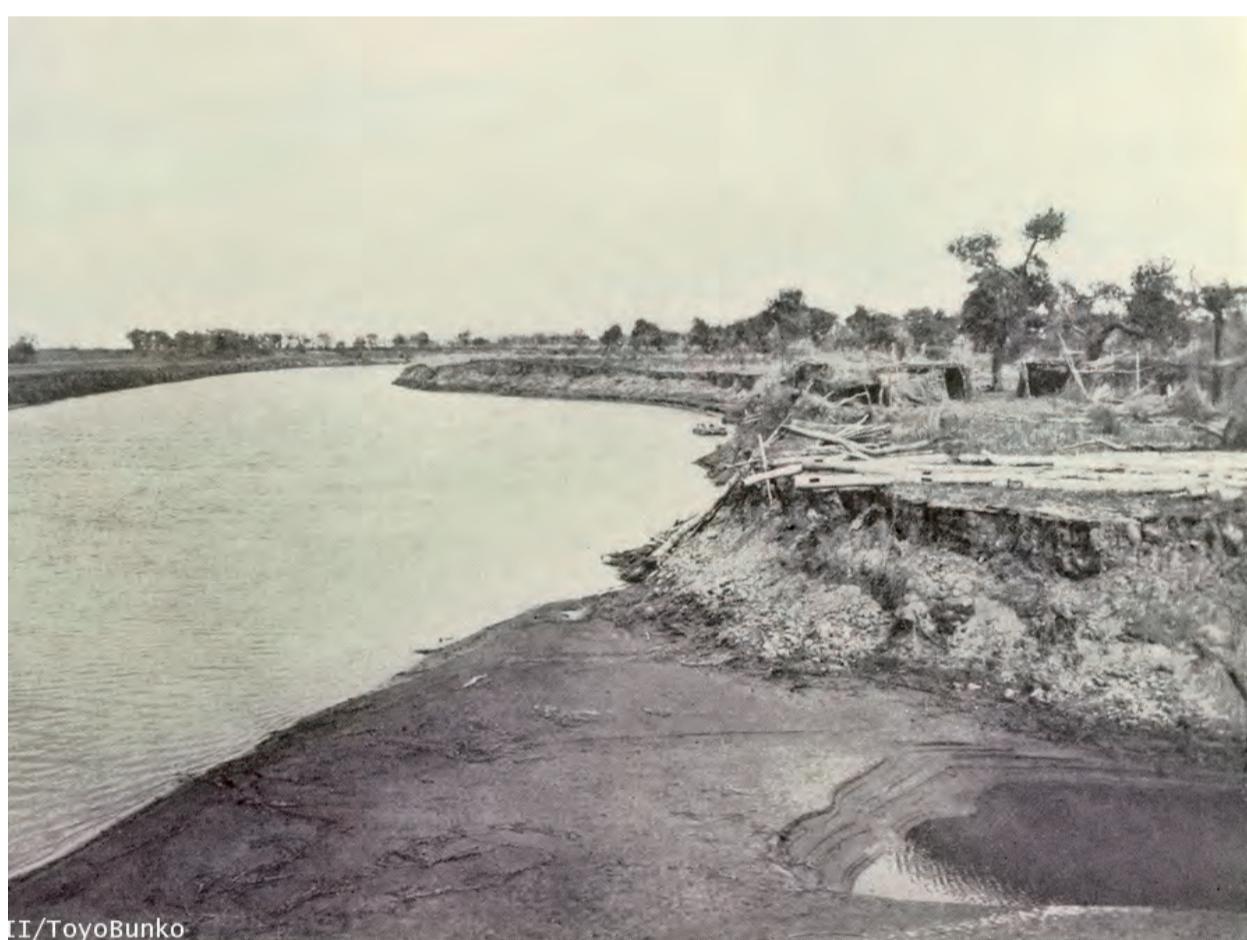
The literature on the discovery, existence, causes and consequences of climate change, while copious, suffers from several flaws. Not much seems secure about climate and history since the relationship between the two is always evolving, history being not the less slippery term. True, the public can consult several excellent books on the human experience of climate change in Europe since the Middle Ages. Emmanuel Le Roy Ladurie and Christian Pfister have in 1983 and 1984 adroitly interpreted past climatic conditions from French and Swiss documentary records; their publications are too many to be quoted here. Scholars like Pfister, who has dared to examine empirically both the history of climate change and the micro-history of human responses to past climate crises, have remained excessively rare. To my knowledge,

no comprehensive work of the same quality exists for the Asian continent. The early-20th century has besides remained largely neglected by historians of climate studies, even if Nico Stehr, a sociologist, and Hans von Storch, a climatologist, edited ten years ago Brückner's writings on anthropogenic climate change.

James Rodger Fleming's *Historical Perspectives on Climate Change* provided in 1998 the first authoritative account on the development of climate

disappointing. Weart rightly presents the discovery as a social product, but wrongly believes that it is a recent outcome. According to him, no community of scientists studied climate change before the 1950's. The latest victim of 'American exceptionalism,' Weart neglects in his analysis the gray literature of interdisciplinary networks and backroom discussions, ignores the strategy developed by scholarly societies to appropriate the topic, and cannot bring himself to say anything on contributions that came either from Europe

and followed the publication of their travelogues and richly illustrated reports from the field, I can find out how conclusions were reached and data reinterpreted for final approval by the RGS by probing the depths of the Royal Geographical Society archives, the Stein collections in London and Oxford, the Hedin collections in Stockholm, and the Huntington collections in New Haven CT and Pasadena CA. Meeting minutes and private correspondence may help understand why, for instance, the RGS asked Hedin to assess



II/ToyoBunko

The lower reaches of the Tarim River (Xinjiang), Sven Hedin, 1934 © Digital Silk Road Project, National Institute of Informatics. Source: Makiko Onishi and Asanobu Kitamoto. «Hedin, the

research. Unfortunately for us, his chapter on the early 20th century dealt only with the scientists who elaborated the carbon dioxide theory of climate change. His review of how the concept of climate change entered the scientific discourse did not mention Eduard Brückner's work and added Ellsworth Huntington to 'a healthy population of kooks and cranks.' Fleming, like other scholars before and after him, ignored the results from topographical fieldwork in Asia. A literature review should mention Spencer Weart, the historian of physics at Harvard, whose very influential *The Discovery of Global Warming* is supported by an extensive website and has been published in six languages since 2003 and 2008. The accessible history he has written on how the view of our planet shifted from balanced to potentially dangerous is rather

or Asia. This is precisely why I find *The Discovery of Global Warming* so valuable: by being so a-historical, Weart has left largely empty the subfield he has created.

The three main protagonists of my climate change story were prodigious writers who penned together maybe more than 200.000 pages. In 1909-1910, Sven Hedin, alone, published four volumes, *Trans-Himalaya* and *Öfver land till Indien*, totaling 2.385 pages, as a prelude to the seventeen volumes of *Southern Tibet* and the three volumes of *Eine Routenaufnahme durch Ost-Persien*. These explorers were all avid data collectors who hired knowledgeable informants to note down the names of every possible geographical feature seen during their journeys. From the manuscripts, notes, diaries, letters, etc. that preceded

Huntington's work and later emptied Hedin's personal file from the Society's records. Leading journals other than *The Geographical Journal*, such as the *Annales de Géographie* (Paris), *Petermanns Geographische Mitteilungen* (Gotha), *Ymer* (Stockholm), *Bulletin of the American Geographical Society* (New York), and *Harper's Magazine* (New York), assist with the reconstruction of this first debate on global warming.

My interest in the debate is born from a vexing question: why was the need for stability reiterated when the data from the field proved that climate was anything but stable? Two examples will suffice to illustrate an apparent contradiction between observation and interpretation: The first comprehensive maps of the oases and terminal lakes of Asia were significant because

OF COLONIAL ASIA

they highlighted the physical features that defined the last 2,500 years in environmental history. Skirting the largest continental basin of Asia, the Tarim River used to feed Lake Lop-nor, whose shifting caused the ruin of the Silk Road city of Loulan. Sven Hedin published a series of maps of Lake Lop-nor, which he surveyed in 1899–1900. Since it should have been obvious to him that the fluctuation of water levels implied something about changing weather patterns, why did Hedin cling to the belief that climate was constant and wrote as late as 1944 that ‘men and camels, country and climate — none has undergone any change worth mentioning?’ Taken when they

of Asia. How did the Royal Geographical Society, then a powerful institution at the forefront of knowledge, approach the whole notion of climate change? We can gain so much from reviewing earlier writings and from listening to both sides of a story. Lord Conzen stated publicly in 1914 that something, which had been silenced during the Society’s lectures, ought to be said for climate change. Away from the field, the scientific phalanx of the RGS argued that climate change in historical times was improbable and, in any event, of no significance as far Asia was concerned. Colonial geographers used to defend positions at odds with data. They coined new terms to interpret

British Empire and participated in the Great Game, whether or not they approved of the RGS presidents’ intellects, politics and views on the ‘British race.’ The correspondence surrounding books like Hedin’s *Overland to India* and *Routenauftnahme durch Ost-Persien* is informing me on the mechanisms of scientific work and professional friendships. The reports, lectures, discussions that accompanied topographical expeditions abroad were as crucial to the dispute geographers were having as they were for the creation of an epistemic community of professional geographers. (My understanding of ‘epistemic community’ goes back in time to the analysis that

greenhouse effect. Although comparisons were quickly made with the American Southwest, the Sahara and the Levant, evidence on the history of climate came primarily from continental Asia. The early 20th century saw long expeditions undertaken to survey the region’s topography. For instance, Sven Hedin’s expeditions of 1894–1897 and 1899–1902 totaled no fewer than 1,876 days. The Swedish geographer took weather measurements and tabulated meteorological observations several times a day. The publications in London, Paris, Berlin, Stockholm, Saint-Petersburg and New York of notes, results, and travelogues that portrayed ‘Old Lands and New Conditions’ quickly followed. When they came back to our civilization, the press lionized travelers like Ellsworth Huntington, Aurel Stein and Sven Hedin. In effect, independent scholars active at a pivotal point in the professionalization of geography, these three men, all single, politically conservative, devoted to their research pursuits, and adored by their readers, had relations strained at times with their colleagues. For their unexpected discoveries on the Silk Road, the RGS showered Sir Hedin and Sir Stein with the highest honors. The British geographers who welcomed Hedin in London in 1909 voiced however strong misgivings when he lectured on the Transhimalayan mountain range that he had just mapped. In 1915, despite his previous intelligence activities for British India, the RGS expelled the Swedish geographer and has since held him in quarantine.

A rebel to the discipline, Huntington knew a fate worse from his two colleagues when he formulated a cyclical theory on climate. Being still an academic pariah has not prevented the recent reprint of Huntington’s books, many being available today in the Kindle Edition format. In 1906, then a student at Harvard, he published a report in the *Geographical Journal* that confirmed Kropotkin’s deductions. During his years of doctoral fieldwork he had seen in progress a desiccation, ‘which is the last faint undulation of the great climatic waves of the Glacial Period.’ The spectacle of the old shorelines of Lake Lop-nor had incited Ellsworth Huntington to speak about a succession of epochs of expansion and contraction, whose timing would correspond to those of the lakes of Iran and Utah. In 1907, he wrote two long articles on Lop-nor, where he boldly criticized Sven Hedin for thinking

that wind erosion could alter the course of the Tarim River and eventually the size of the terminal lake. *The Pulse of Asia. A Journey in Central Asia Illustrating the Geographic Basis of History*, which was published the same year drew from New York a review laced with superlatives: ‘Best geographical exposition of the time [with] novel and interesting conclusions adduced from the array of evidence.’

Is there in Asia a definite and measurable recurrence of certain phases of climate? At the RGS, Colonel Thomas Holdich clearly did not think so when he reviewed Huntington’s work in 1909. His survey of Lop-nor was beyond dispute, but still inferior to Stein’s ‘more scientifically elaborate maps.’ A not very new proposition, a dubious theory, but still a most delightful reading, was Holdich’s conclusion on *The Pulse of Asia*. Huntington demanded that field geographers summed up their observations on the average elevations of old lake strands, and on the relation of these strands to the glacial period, to similar strands elsewhere in the world, and to changes of climate in historic times. Huntington’s recommendations that their accounts of lake fluctuations had to be connected with a general thesis went unnoticed. Back from Asia, individual travelers like him usually failed to make an impression on the shared sense of professional solidarity at the RGS. We can therefore easily imagine the smiles of incredulity which greeted Huntington’s sweeping generalization: ‘With every throb of the climate pulse which we have felt in Central Asia, the center of civilization has moved this way or that.’

Himself the victim of a cabal, Griffith Taylor noted that field geographers, who spoke the local languages and for years traveled alone with a *caravan bashi* and a party of native surveyors, held on ancient history and human races views that were often more nuanced than those defended by the established scholars of Europe. For his famous *Orientalism* essay, Edward Said could have mined in the geographical literature of the time a number of useful quotations on the virtues, ‘not of the higher type,’ of the inhabitants of Turkestan. My close examination of personal archives has revealed however that the geographers who physically engaged Said’s ‘real Orient’ held diverse opinions on Asian peoples and cultures, which were usually friendly, nuanced, appreciative, and well-informed. They of course knew that their accounts would be read to comfort rather than



Man who Solved the Mystery of the Wandering Lake: Lop Nor and Lou-lan», Silk Road in Rare Books, Tokyo: Digital Silk Road Project, National Institute of Informatics, July 29, 2005.

were vacationing in Flims in 1893, a photograph portrays geographers Eduard Brückner and Albrecht Penck, two friends who were so close that professor Brückner replaced professor Penck at the University of Vienna. Brückner had already determined that climatic variations occurred on the human time scale. His *Climate Change since 1700* was indeed published in 1890, and was very probably read by Hedin. Since Penck knew Brückner’s and Hedin’s works so well, why did he write in 1930 that Man’s surroundings had undergone no significant change in Asia?

The story of how an academic discipline forged its consensus on climate will remain incomplete as long as we ignore the contributions made by the geographers who carefully surveyed the past landscape

observations on climate change, and convey their reservations on the implications of climate instability. The geography community almost consistently misinterpreted results from fieldwork, dismissed the notion that climate was changing, and rejected any connection between the evolution of human society and climate crises. Experts built a consensus on climate change and reconciled data on the dynamism of the geographical milieu of Asia with the belief common in colonial times that the cultural milieu of the continent had remained inert and adverse to change for centuries.

Geographers were scholars who published in geographical journals and were members of geographical societies — Stein, an archeologist, thus becomes a geographer in my plot. Colonial geographers worked for the

Michel Foucault made in 1966 of *épistémè* and *limites du monde*, which Pierre Bourdieu implicitly criticized in his ‘Le métier du savant’ lecture of 2001 at the Collège de France.)

In 1904, Prince Piotr Kropotkin launched a debate on the pace and extension of climate change and on the human responses in the distant past to climatic variations. Kropotkin lectured on the evolving conditions he had observed decades ago in the steppes around the Caspian Sea. In 1888, Brückner had made similar deductions from the Caspian Sea level fluctuations. The RGS had until then apparently ignored the debate about climate variability in the German-speaking world, which was led by Eduard Brückner, Julius Hann and Svante Arrhenius, the Swedish Nobel Prize winner who theorized the

CLIMATE CHANGE: A CHALLENGE TO THE GEOGRAPHERS OF COLONIAL ASIA | PHILIPPE FORÊT

confront the prejudices that academic Europe harbored on colonial Asia and the decadence of its civilizations. Many colleagues in London, who were not familiar with the requirements of route-mapping and position-locating in unexplored areas, were moreover prompt at doubting the reliability of their data and quickly declared outdated explorers' techniques for ground route mapping. The directors of the British Survey of India felt compelled to make it known to the editors of *The Geographical Journal* that they did not share this low opinion of route mapping. Although Hedin described at length his mapping methods in *Eine Routenaufnahme durch Ost-Persien* in 1927, Filchner closed the gap in the English-speaking literature on map quality only in 1957, which far too late to influence the debate.

Professor J.W. Gregory who asked again in the winter of 1914 if the Earth was drying up had by 1930 come to believe that Central Asia was undergoing a progressive climate change, and not a cyclical one. Colonel Reginald Schomberg found extremely doubtful those old simple ideas of a general drying up when, in 1930 and 1932, he revisited the issue of river variation and climate desiccation in Xinjiang. The Society called for more papers to instruct geographers on what is really happening, if anything, with climate. Sven Hedin returned to Lake Lop-nor during the Sino-Swedish Expedition of 1927-1935. He himself chose not to mention Huntington's name in the expedition reports, but the younger geologists who surveyed the area quoted approvingly the American geographer. In 1951, Rhoads Murphey summarized the general opinion of the profession when he wrote in the *Annals of Association of American Geographers* that the very slight changes he had noticed in the climate of Roman North Africa could not have resulted in the decline of classical civilization. No change to speak of: thus ended this early debate on climate.

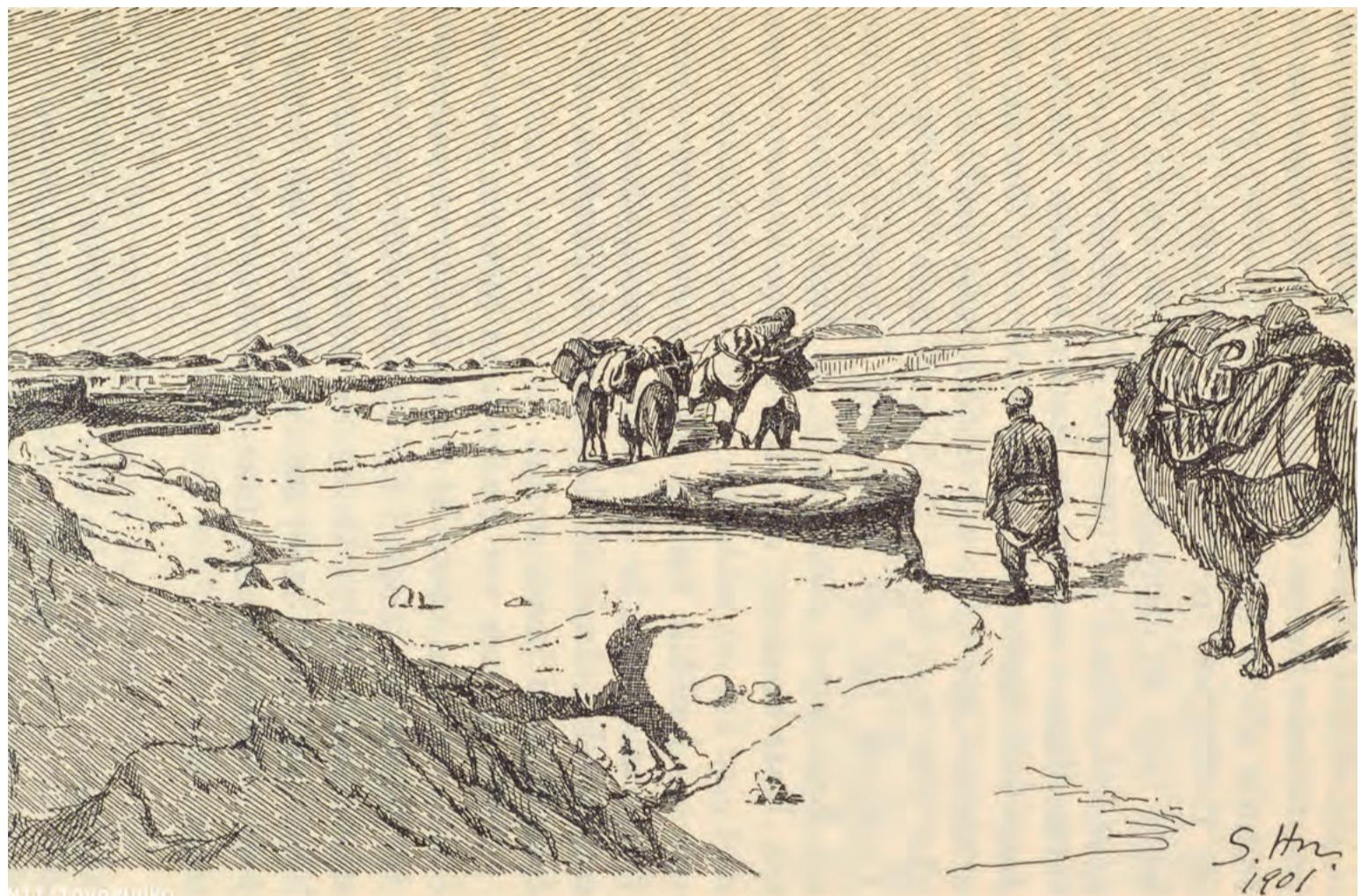
I am of course aware of the discrepancy that exists between our paradigms and those of one hundred years ago when progressing toward planimetric accuracy normally granted legitimacy to the claims cartographers made. Accurate elevations were crucial in the formulation of a theory of 'wandering lakes,' whose migrations would happen independently from climate change. The competing theories on 'climatic pulsations' or 'progressive desiccation' would become meaningless if the locations of past lakes could confirm the oscillation theory. This obsession for

topographical detail was justified by the explanatory power attributed to maps, which were expected to provide definitive

in the paleo-environment have been dated with precision, and, yes, climate calamities have disrupted ancient civilizations.

in colonial Asia made possible extensive journeys, which provided scholars with topographical, environmental and archeological

the recognition by the general public of a direct link between climate and history, which is five decades before physicists



Drawing made in March 1900 by Sven Hedin of the dry riverbed of the Kuruk-daria (Tarim River) that feeds Lop Nor Lake. The drawing and the picture the page before were used to support the "Wandering Lake" theory and prove that climate had remained stable in historical times. Source: Sven Hedin, "I mars 1900 drog min karavan genom den sedan 1600 år torra bädden av Kuruk-daria, samma bådd på vilken vi nu, i april och maj 1934, drove med kanoter", *Den vandrande sjön*, Vol. 1. Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1937, p. 339 © Digital Silk Road Project, National Institute of Informatics.

answers. Lake oscillation, climate pulsation and earth desiccation shared through these maps a same methodology and visual language. Precision went as far as pinpointing poplar trees that floods had carried

Nobody would claim that the extreme weather of CE 535-536 was the single cause of an offensive against the Roman Empire, but we are more willing than before to consider climate's salient role when a society is

information that were critical to review new theories on climate change. The long discussions that the RGS conducted have been overlooked until now first because Hedin, Huntington and Stein's maps, data and publica-

tion noted changes in the chemistry of the atmosphere. Mediated by new technologies and not led by geographers, today's debate on global warming has reaffirmed several of Huntington's prophecies on climate change and human history.

We are now in a better position to comment on the concept of change in Ellsworth Huntington's definition of "civilization and climate" — a definition so provoking and flawed that environmental historians of Asia like Mark Elvin have found it convenient to do without. Let's hope that the rediscovery of the climate theories of colonial geography will raise stimulating questions on the boundaries we assign to scientific knowledge.

away centuries ago. We should not underestimate today the degree of accuracy achieved by field geographers: Hedin's maps of the Lop desert and the Tarim basin displayed contour lines of one meter only. Hedin noted in 1905 that his elevation at Camp CLXV, right in the middle of nowhere, was 1,732 millimeters below the starting point of his journey.

The deserts that geographers used to explore on foot serve again as proxies for the projection of climate scenarios. What we have developed from ice cores in Greenland and the gravel pits of the Jura is a new appreciation of the instability of the Holocene. Abrupt changes

delicately poised, just like ours is today. The renewed interest in Ellsworth Huntington's historical studies and climatic research, which Andrew Goudie at Oxford has called 'high quality,' is therefore not surprising. That said, the data from Stein and Hedin's expeditions may not be provide us with new and important information on patterns of change. The physical history of the Taklamakan and Gobi deserts holds no key to their future because, in response to global warming, the mechanisms of climate variability in the world's desert have themselves gained in unpredictability. The financial, logistical and technical support that came from various institutions active

tions were not fully compatible with their contemporaries' views on the passive nature of Asian societies, and second, with the passing of time, because their qualitative data have become meaningless and their quantitative data impossible to exploit by climate scientists. The self-conscious RGS moved to delete Huntington's theory of climate cycles. That Huntington, an untenured lecturer at Yale, failed to convince the Society may at first seem trivial. That the same Huntington wrote 180 articles and 29 books, like the popular *Civilization and Climate*, is important because he invited in 1915 all his readers to join the debate carried out until then by experts only. His writings led to

This short paper on the mapping of climate cycles in the 1900's, on the failure to appreciate the topography, cultures and climate of Asia as dynamic entities, and on the RGS' desire to match present Asia with past Asia regardless of the evidence could be a valuable contribution to current discussions on the discovery of global warming, on the relationship between nature and culture, and, more generally, on the geography of knowledge. We are now in a better position to comment on the concept of change in Ellsworth Huntington's definition of 'civilization and climate' — a definition so provoking and flawed that environmental historians of Asia like Mark Elvin have found it convenient to do without. Let's hope that the rediscovery of the climate theories of colonial geography will raise stimulating questions on the boundaries we assign to scientific knowledge.

RÉSIDENTS 01/13 - 07/13

• COLLEGIUM DE LYON

Michalis AVEROF* Does regeneration reset the age clock ?

James BLEVINS* Morphological Complexity

Salvatore COSTANZA* Horasis. Témoins et documents de l'épiphanie gréco-romaine

Edgar FERNANDEZ Biodiversity's genetic resources at the crossroads between property rights and public goods

Orly GOLDWASSER* The landscape of the Ancient Egyptian mind seen through the classifier system of the Egyptian script

Martha HOWELL Voices from the Counting House : the ego-documents of late medieval merchants

Benedek LÁNG* A social history of cryptography and secrecy in East-Central Europe – 1400-1700

Claire MALWE Biodiversity's genetic resources at the crossroads between property rights and public goods

Giulio PALUMBI* Développement des « sociétés complexes » du sud du Caucase et d'Anatolie Orientale au Chalcolithique et au Bronze ancien

Csaba PLEH* Nouvelle histoire de la psychologie moderne

Akira SUEHIRO* Comparative study of industrial promotion policies and industrial clusters in East Asia and Europe

Serge ZENKINE* Le corps, le comportement et la littérature au XIX^e siècle

• IMÉRA AIX-MARSEILLE

Sabine BRAUCKMANN Picturing Cells in Embryos at the Mediterranean Sea

Bryan CONNELL* GR2013 Hiking Trail Project: Marking The Trail

Anne DU BOISTESSELIN* 11111-13000 (codes postaux Bab el Louk Le Caire et Marseille)

Juan Jose Garrido JURADO* Role of P2X7 purinergic receptors and GSK3 in the regulation of voltage gated ionic channels and neuronal excitability

Claude WENDELL-HORTON* Approche Académique du Projet ITER

Guila Clara KESSOUS Adaptation théâtrale de la Mulâtresse Solitude d'André Schwarz-Bart

Patrick Juvet LOWÉ GNINTE-DEM* L'analyse économique du droit OHADA : de la pratique à la théorie

Nicola MAI* Embodied Cosmopolisms: Migration, Gender and Sexuality in the global Sex Trade

Timothy PERKIS* Sonification of Complex Data

Damien PESSESE Contraintes sociales et environnementales : de l'Aurignacien au Gravettien

Equipe Projet audio-tactile

Michelle STEWART Film Circuits: Cinema, Cultural Policy and Production of Multiculturalism in France

Victoria VESNA* Sounds of Thinking: Bioacoustics in Human / Animal Relations

• IEA DE NANTES

Perry ANDERSON Une philosophie comparative du concept

d'hégémonie

Abdullah Hussein AYAD Théorie de l'esthétique dans l'art du design

Joseph BERGIN Politique et religion en France, de la fin des guerres de religion à la crise janséniste (1590-1730)

Hans Christoph BUCH Sylla le Magnifique : la vie d'un Haïtiano-allemand qui fit fortune en France

Tatiana BULGAKOVA Les conséquences sociales de l'échange humain-spirituel chamanique : étude de cas des Nanays

Sudhir CHANDRA Au-delà de la modernité : Religion, Culture, Nation et le Rêve de Non-Violence

Chikouna CISSÉ Des colporteurs de kola aux entrepreneurs politiques : mise en perspective historique des mutations du monde jula en Côte d'Ivoire (XIX^e-XXI^e siècles)

Emmanuel DROIT Pour une histoire transnationale et croisée du Bloc de l'Est. La coopération entre les polices politiques communistes (1956-1990)

Barbara DUDEN Une étude du « gène familial » dans la perspective de l'historien des sens

Ahmed EL BORAI La dimension sociale du Printemps Arabe

Henrique ESPADA LIMA Trajectoires Africaines au Brésil Méridional

Roberto FRAGALE Système de formation, système de recrutement et mobilité professionnelle

Parvis Ghassem FACHANDI Une ethnographie du travail religieux dans une communauté musulmane indienne

Katherine E. HOFFMAN eurias Le Miroir de l'âme : Droit coutumier et Islam dans la transformation du système judiciaire au Maroc depuis 1930

Xuelei HUANG Le cloaque et le Jardin de Roses : La vie sociale de l'odorat dans la Chine moderne, dans les années 1840-1940

Ioana MANEA La vertu des païens. Théologie et éthique au XVII^e siècle (1601-1699)

Gérard MINAUD Entreprises et profit économique en Occident, de l'Antiquité au Moyen Âge : rationalités, normes et quantifications

T. C. A. RANGACHARI L'ascension de la Chine et le système international

Vidya RAO Pleureuses, martyrs et témoins : les lamentations de Moharram selon les sexes

Zekeria Ahmed SALEM Vivre et contester l'esclavage en Afrique et dans le monde musulman contemporain

Safa SARACOGLU Nizami Suresh SHARMA Word and Image

Ousmane SIDIBÉ La protection sociale en Afrique : le défi de l'extension

Mourad SULEIMAN Croisades et Djihad

Ibrahima THIOUB Identités chromatiques en Afrique : histoires, héritages et actualité

Chaohua WANG Au delà de la richesse et du pouvoir : les séjours européens de Cai Yuanpei et les réformes en Chine, 1907-1930

• IEA DE PARIS

Sara BEAM* La torture judiciaire en Europe occidentale

Maria Elena BARRAL* Religion catholique, conflictualité politique et guerre au Rio de la Plata (1780-1850)

Jens BECKERT* Futurs imaginaires

Eduardo BRONDIZIO Familles rurales, les communautés et les villes l'émergence de la complexité socio-écologique de l'Amazonie

Anthony CERULLI* eurias Curriculum Samskrta : La Formation de la tradition médicale dans les Gurukulas et les Collèges

John DAVIS Projecting Mediterranean Democracies: the 1812 Constitution of Cadiz, the Trento Liberal and the Italian Revolutions of 1820-21

Michel MAQDISSI La production céramologique syrienne de l'âge de Bronze

Michela NACCI* Le caractère des démocraties. Essai sur Gustave de Beaumont

Jorge PAVEZ Les bureaux ethnographiques en Amérique latine : fondations dialogiques de l'anthropologie latinoaméricaine, 1880-1950

Drago ROTAR* Les effets de la circulation culturelle et intellectuelle entre la France et l'Europe centrale (1848-1918)

Krzysztof RZEPKOWSKI* Moulin et meunier dans la culture de l'Ouest : une perspective anthropologique

Farzana SHAIKH* Re-penser les politiques du soufisme au Pakistan

Gianluigi SIMONETTI* Les « écritures de frontière ». Périmètres du champ littéraire contemporain

Viktoria SMIRNOVA Recueils cisterciens d'*exempla* en France aux XII^e-XV^e siècles : diffusion et transmission, témoins et chronologie, aspects littéraires et historiques

Gabor SONKOLY* Le « paysage urbain historique » : l'analyse critique de la génèse d'un terme récent (1976-2011)

Piotr TYLUS La spiritualité des laïcs du Moyen Âge finissant – d'après les légendiers

* Résidences cofinancées LABEX RFIEA+

MISCELLANÉES

• COLLEGIUM DE LYON

Luigi DELIA

Ancien résident au Collegium, il vient de publier *Penser la peine à l'âge des Lumières*, Presses universitaires de Bordeaux, en collaboration avec Gabrielle Radica.

Christophe BERTOSSI

ancien résident au Collegium, il va publier avec John Bowen *European States and their Muslim Citizens, The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

• IMÉRA AIX-MARSEILLE

Équipe EUROMATH

L'équipe vient de publier *Des mathématiciens et des guerres, Histoires de confrontations (XIX^e-XX^e siècle)*, ouvrage collectif sous la direction d'Antonin Durand, Laurent Mazliak et Rossana Tazzioli, résidents de l'IMÉRA en 2011 dans le cadre de la résidence de l'équipe Euromath composée de chercheurs français et italiens.

Bryan CONNELL

L'œuvre issue de la résidence de recherche de l'artiste Bryan Connell à l'IMÉRA (de septembre à décembre 2012) est exposée au Palais de la Bourse, à Marseille, dans le cadre de l'exposition *Le Palais et le Sentier* qui porte sur le chemin de grande randonnée GR2013 (12 mars-12 mai 2013). Bryan Connell était accueilli à l'IMÉRA en partenariat avec Marseille-Provence Capitale européenne de la culture.

• IEA DE NANTES

Chikouna CISSÉ

vient de publier *Migrations et mise en valeur de la Basse Côte d'Ivoire (1920-1960)* aux éditions l'Harmattan.

Augustin EMANE

Membre correspondant de l'IEA, il vient de faire paraître *Docteur Schweitzer, une icône africaine* aux éditions Fayard. Une table ronde autour de son ouvrage se déroulera le 11 juin à 18h dans l'amphithéâtre Simone Weil de l'IEA de Nantes.

• IEA DE PARIS

Michela NACCI

Elle a publié en 2012 *Strade per la felicità. Il pensiero politico di Bertrand Russell*, Nuova cultura, Roma, 2012, p. 420.

Michel AL MAQDISSI

Il vient de publier avec Philippe Quenet « *L'heure immobile* entre ciel et terre : mélanges en l'honneur d'Antoine Souleiman », Brepols, Turnhout, 2012.

• RFIEA

RFIEA

Le RFIEA coordonne depuis 2010 le programme de mobilité européenne EURIAS et vient de se voir attribuer par la Commission Européenne / Bourses Marie Curie une subvention de 5,9m€ pour prolonger le programme de cinq années supplémentaires. Ce programme implique les 16 instituts d'études avancées de Berlin, Bologne, Budapest, Cambridge, Delmenhorst, Freiburg, Helsinki, Jérusalem, Lyon, Marseille, Paris, Uppsala, Vienne, Wassenaar et Zürich.

EURIAS

L'appel à candidatures 2014-2015 du programme EURIAS de résidence dans les instituts d'études avancées européens est ouvert jusqu'au 5 juillet 2013. Il offre 39 *fellowships* de 10 mois pour l'année académique 2014-2015 dans l'un des 16 IEA participants. Vingt résidences seront attribuées à des chercheurs juniors, dix-neuf à des chercheurs seniors. **Plus d'informations sur <http://www.eurias-fp.eu>**

CONTACTS

RÉSEAU FRANÇAIS DES INSTITUTS D'ÉTUDES AVANCÉES

Président : Jacques Commaille

Directeur : Olivier Bouin

Secrétaire générale : Mylène Trouvé

Administration :

Martine-Sophie Montbrun

Projets européens :

Raquel Sanz Barrio

Communication :

Julien Ténédos

190-198 avenue de France,

75013 Paris

T. : +33 (0)1 49 54 22 55

contact@rfiea.fr

www.rfiea.fr

COLLEGIUM DE LYON

Président : Olivier Faron

Directeur : Alain Peyraube

15, parvis René-Descartes,

69007 Lyon

T. : +33 (0)4 37 37 66 50

marie-jeanne.barrier@collegium-lyon.fr

www.collegium-lyon.fr

INSTITUT

MÉDiterranéen de RECHERCHES AVANCÉES, AIX-MARSEILLE

Directeur : Nicolas Morales

2,

LITTÉRATURE ET COMPORTEMENT ROMANTIQUE

Serge Zenkine | résident au Collégium de Lyon

Serge Zenkine, né en 1954, est professeur de l'université des sciences humaines de Moscou (RGGU). Il est l'auteur de plus de 400 publications sur la théorie littéraire, l'histoire de la littérature française et l'histoire des idées. Il a publié « Madame Bovary » et l'opposition réaliste, Université de Clermont-Ferrand, 1996 ; L'expérience du relatif : Le romantisme français et l'idée de culture, Classiques Garnier, 2011 ou encore Théophile Gautier, Voyage en Russie, Honoré Champion, 2007 (édition critique).

La littérature et les arts (surtout les arts du spectacle), non seulement « reproduisent » la réalité sociale mais sont susceptibles de la « programmer », si bien que les hommes se conduisent quelquefois dans la vie et accomplissent de grands actes héroïques et/ou criminels en imitant tel ou tel modèle esthétique. La culture romantique, c'est-à-dire celle du XIX^e siècle, en France semble avoir été particulièrement prédisposée à cette sorte d'imitation, et en même temps à la réflexion sur celle-ci : en témoigne par exemple *Madame Bovary*, histoire d'une femme imitant les romans jusqu'à en mourir... Sociologiquement, le goût d'imitation esthétisante peut s'expliquer par l'atomisation de la société post-révolutionnaire, par le manque de modèles de conduite traditionnels, distribués selon les états sociaux. L'homme doit se chercher lui-même des figures et des actes exemplaires, et il finit souvent par en puiser dans les lettres et les arts. En même temps ceux-ci se constituent en champs autonomes¹, produisant des œuvres et des significations sans égard aux valeurs dominantes (bourgeoises).

Le phénomène des modèles esthétiques et littéraires qui se réalisent dans la vie a été décrit dès le début du XX^e siècle², mais il a fallu attendre la sémiotique structurale pour qu'il soit théorisé dans les années 1970, surtout avec les articles pionniers de Iouri Lotman en Union Soviétique³. Lotman a fondé la « poétique du comportement », une discipline qui devait analyser, avec des méthodes rigoureuses, l'aspect signifiant des actes humains et en particulier cette espèce de mimésis inverse où la « vie » imite « l'art ». Il s'agirait moins d'imitations légères relevant de la mode, que d'actes sérieux et responsables, tel un suicide pour des causes politiques, mis en scène d'après des modèles de la tragédie classique. Les vies « auto-construites » d'écrivains, d'artistes, etc., qui le sont souvent selon des codes sémiotiques d'origine littéraire et artistique, relèvent elles aussi de la même catégorie des faits.

L'entreprise inaugurée par Lotman réunit l'histoire et la théorie, la « littérature » et les idéologies et pratiques sociales, examinées d'un point de vue sémiotique qui n'est pas exactement celui de la sociologie. Elle progresse toujours en Russie ; aux États-Unis dans les années 1980, elle

a donné une impulsion au développement du *New Historicism* ; en France elle semble méconnue, probablement à cause de la concurrence d'une sociologie non-sémiotique. En revanche, elle est appuyée de certaines recherches philosophiques et esthétiques, d'inspiration herméneutique (chez Paul Ricœur dès les années 1970⁴) ou phénoménologique (chez Marielle Macé tout récemment⁵). Ces recherches tendent à problématiser l'opposition des *textes* et des *actes* – soit en démontrant qu'un acte humain peut être analysé à l'instar d'un énoncé verbal, soit en accentuant le caractère productif et formateur de la lecture, qui peut changer le « style de vie » du lecteur.

La tâche s'impose, en reprenant les résultats déjà acquis, de préciser les possibilités et les perspectives de cette approche du comportement, dans une recherche de méthode appliquée à l'histoire culturelle du XIX^e siècle. Il s'agit de mettre en rapport d'une part les théories sémiotiques d'origine linguistique, qui réduisent le comportement humain à une espèce de « texte » régi par des codes conventionnels, et d'autre part les approches sociologiques et philosophiques qui privilient dans le même comportement des *actes* non-conventionnels et engageant profondément le sujet.

Au-delà des modèles sémiotiques, s'esquisse encore une possibilité d'étude du comportement romantique, celle qui s'applique aux modèles *corporels*. On a beaucoup écrit sur la représentation du corps humain dans la littérature du XIX^e siècle⁶ ; ce qui semble moins connu, c'est l'impact produit par des modèles littéraires et, plus généralement, esthétiques sur les formes de présentation du corps « dans la vie », en dehors des œuvres littéraires ou artistiques. Or il se trouve par exemple que l'attitude « réaliste » des écrivains vis-à-vis du corps féminin qu'ils envisageaient comme un objet de description idéalisée et/ou comme une machine hystérique, se reflétait curieusement dans le comportement réel de certaines femmes de l'époque, surtout celles qui ont joué le rôle des « muses » d'auteurs romantiques et réalistes. Il s'agit là moins de transcodages sémiotiques que de transpositions mimétiques, essentiellement propres aux pratiques du corps, et l'étude de ces transpositions permettrait non seulement de rendre compte

d'un problème historique mais aussi de préciser les limites disciplinaires de la sémiotique définies par l'expérience du corps.

Ainsi, la recherche du comportement historique ne peut être qu'interdisciplinaire au sens fort du terme : elle doit relever de l'histoire littéraire mais aussi de la sociologie et des études

scènes à dialogues, etc.), en déployant des modèles de comportement particulièrement faciles à imiter.

2) À l'époque romantique la mimesis sociale, qui est à l'œuvre dans toute société, prend des formes historiques, l'imitateur et son modèle se situant sur un axe temporel. Cette mimesis peut aller jusqu'à structurer des évé-

genre. Ces stratégies vitales, qui peuvent être tragiques, comme celle de Charles Baudelaire, ou comiques (« goguenarde »), comme souvent chez Théophile Gautier, ont un point commun : il s'agit toujours de conduites dépendantes, voire sacrificielles, contraires aux habitudes d'accumulation dominant dans la société bourgeoise.

4) Enfin, une forme spécifique d'imitation esthétique a été déjà mentionnée plus haut : elle s'observe dans l'entourage des grands écrivains, surtout chez les femmes qui, souvent sans faire elles-mêmes de littérature écrite, s'appliquent à modeler leurs vies et les images de leur corps d'après des moules « littéraires ». Parmi ces comportements féminins il faut prêter une attention particulière aux auto-présentations corporelles des « muses » (post)romantiques telles que Louise Colet (qui était une poétesse) ou Apollonie Sabatier (qui ne l'était pas).

« La quotidienneté [...] c'est le résidu et le produit du tragique et du destin. C'est le tragique étouffé, inaperçu, méconnu », remarquait Henri Lefebvre, il y a déjà plus d'un demi-siècle⁸. Grâce aux recherches réalisées dans différentes disciplines depuis quelques décennies, nous sommes en mesure d'apprécier la variabilité des modèles esthétiques (non seulement tragiques) qui structurent la « quotidienneté » d'une époque historique, et d'approfondir la dialectique des rapports entre cette vie quotidienne et la grande culture des lettres et des spectacles.

Références

- Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art*, Le Seuil, Paris, 1992.
- Voir Louis Maigron, *Le romantisme et les mœurs*, Honoré Champion, Paris, 1910.
- En traduction française : Iouri Lotman et Boris Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1990.
- Voir en particulier Paul Ricœur, « L'action sensée considérée comme un texte », dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Le Seuil, Paris, 1986.
- Voir Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Gallimard, Paris, 2011.
- Citons un seul ouvrage parmi d'autres : Peter Brooks, *Body Work*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- Michel de Certeau, *Arts de faire (L'Invention du quotidien, I)*, UGE, 1980, p. 138.
- Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. 2, L'Arche, 1961, p. 141.



Baudelaire par Nadar, 1855-1856

culturelles portant sur l'histoire d'usages et d'images du corps humain, en tenant compte des nouvelles idées philosophiques qui cherchent à expliciter la structure sémantique de l'action. Dans l'évolution littéraire et culturelle de la France au XIX^e siècle, plusieurs éléments peuvent être isolés, qui servent de cadre à l'interaction de la « littérature » et de la « vie ». 1) D'abord, c'est le tournant « réaliste » dans la littérature : celle-ci « se mue en répertoire [des] pratiques dépourvues de copyright technologique »⁷. Ce tournant socio-descriptif de la fiction romanesque se manifeste entre autres, au niveau formel, par une « théâtralisation », le roman se mettant massivement à reproduire les structures du spectacle théâtral (longues

nements politiques de grande envergure (les révolutions françaises du XIX^e siècle imitant la « grande » révolution de 1789) ; elle entraîne l'invention de nouvelles notions – telle la « génération » qui prétend saisir le mouvement historique comme une série d'expériences collectives. 3) Dans ce contexte-là, on assiste à l'emploi de plus en plus large des stratégies esthétiques de comportement chez les gens de lettres. Ces derniers mettent un soin particulier à se présenter dans la vie comme des « artistes », des « danseuses », des « flâneurs » détachés de l'existence commune des « bourgeois ». L'influence de la littérature prend le plus souvent une forme « générique » : on imite moins un auteur ou un personnage qu'un certain