

VIOLENCE ET SORCELLERIE ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE

ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE (note critique)

Philippe Buc

Communities of Violence est un ouvrage fondamental et, comme les recensions déjà publiées en témoignent, à dessein provocateur. Le sous-titre, probablement imposé par l'éditeur, est trompeur dans la mesure où David Nirenberg tient à analyser la violence (et non pas une quelconque « persécution ») entre les groupes religieux (« majoritaires » et « minoritaires », musulmans, juifs et chrétiens) ou juridiques (comme les lépreux) dans un contexte précis, celui du royaume d'Aragon au 14^e siècle. Si les archives aragonaises sont richement et intelligemment mises à contribution, l'ouvrage n'en a pas moins une portée historiographique qui dépasse l'aire de sa base documentaire — comme l'a reconnu le jury du prix Premio del Rey 1996 (décerné au meilleur ouvrage en anglais portant sur l'histoire de l'Espagne entre 500 et 1515). Il se veut en effet une réfutation¹ d'un modèle influent dans l'historiographie anglo-saxonne auquel se sont ralliés certains Européens, celui de la « société persécutrice », illustré en particulier (mais pas uniquement) par l'ouvrage de Robert I. Moore². Selon cette problématique, dont l'horizon historiographique ultime est

* A propos de David NIRENBERG, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 301 p.

1. Jeffrey RICHARDS, dans un compte rendu paru dans *Religion*, 26, 4, 1996, p. 400, qualifie *Communities of Violence*... d'« ouvrage explicitement et franchement révisionniste ».

2. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987 (trad. frise : *La persécution*, Les Belles Lettres, 1991), dans la lignée duquel on citera la collection récente d'articles édités par Scott L. WAUGH, Peter D. DIEHL, *Christendom and its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge, 1996. Voir aussi Norman COHN, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1975 (trad. frise : *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age*, Paris, 1982), dont la problématique sert de point de départ et de point d'aboutissement à Françoise BÉRIAC, « La persécution des lépreux dans la France méridionale en 1321 », *Le Moyen Age*, 93, 2, 1987, pp. 203-221. Le corps de son article, pourtant, insiste (comme D. Nirenberg, voir plus bas) sur les luttes entre juridictions locales et royales et sur l'initiative de la société politique languedocienne ! F. Bériac emprunte le terme « persécution », semble-t-il, à G. LAVERGNE, « La persécution et la spoliation des lépreux en 1321 », *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, 2 vols, Paris, 1955, 2, pp. 107-113. Survol des productions récentes sur l'histoire des juifs au Moyen Age dans Anna Sapir ABULAFIA, « From Northern Europe to Southern Europe and from the General to the Particular: Recent Research on Jewish-Christian Coexistence in Medieval Europe », *Journal of Medieval History*, 23, 2, 1997, pp. 179-190.

1243

Annales HSS, novembre-décembre 1998, n° 6, pp. 1243-1249.

l'holocauste nazi³, une mentalité ou culture collective « persécutrice », qui deviendra caractéristique de l'Occident dans la longue durée, se serait développée au cours du Moyen Age central — pour R. I. Moore aux 12^e et 13^e siècles, pour Carlo Ginzburg au 14^e siècle⁴. La « persécution » des minorités (chez R. I. Moore, lépreux, juifs, homosexuels et prostituées) a pour rôle, selon une variante du modèle, de servir plus ou moins intentionnellement des intérêts de classe (Moore), et selon une autre, de subvenir fonctionnellement (et souvent en dehors du conscient des individus, « irrationnellement ») à des besoins psychologiques, politico-sociaux, ou religieux (Ginzburg, Langmuir, Richards)⁵. L'auteur en prend le contre-pied en explorant (d'abord à des fins heuristiques, cf. p. 43) une alternative « intentionnaliste » et praxéologique : chaque acteur du jeu social en Aragon au 14^e siècle utilise les discours existant sur les groupes religieux à ses fins individuelles. Les possibilités d'utilisations, et leurs potentiels de réussite, dépendent avant tout du contexte local et non d'une quelconque mentalité pan-européenne.

Les trois premiers chapitres le démontrent avec brio. Ils retracent les avatars contrastés de deux phénomènes, le mouvement des pastoureaux de 1320 et le soi-disant « complot d'empoisonnement » de 1321. Dans l'hypothèse d'une mentalité collective déterministe, ils devraient véhiculer les mêmes formes culturelles d'hostilité envers les juifs et les lépreux lorsqu'ils franchissent les Pyrénées et passent du royaume de France à celui d'Aragon. Rappelons l'image de synthèse que D. Nirenberg critique, explicite chez Carlo Ginzburg : 1320-1321 verrait la naissance du mythe d'un complot international entre musulmans, juifs, et lépreux pour anéantir la chrétienté par le poison. Ce fantasme deviendrait permanent et déboucherait de nouveau sur la violence lors de la Grande Peste avant de s'étendre à de nouveaux conspirateurs, les sorcières. Mais « vérité en deçà des Pyrénées [...] » : la synthèse est démentie par la remise en contexte de chaque événement ; la croisade des pastoureaux et la rumeur du complot des lépreux prennent des formes pratiques et engendrent des conséquences très différentes selon les royaumes. En Languedoc, la violence envers les juifs et les lépreux est simultanément une critique du pouvoir royal capétien, dont la fiscalité utilise les juifs et qui prétend guérir le corps social de ses plaies et maladies. Les pastoureaux attaquent les juifs et reçoivent l'aide des populations

3. Ainsi que le remarque dans son compte rendu Johannes FRIED, *Historische Zeitschrift*, 264, 1997, pp. 445-446. Cf. l'ouvrage de Norman COHN que D. Nirenberg prend à partie dès son introduction : *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the Protocol of the Elders of Zion*, New York, 1975.

4. Cf. Carlo GINZBURG, *Storia Noturna*, Turin, 1989 ; trad. américaine, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, New York, 1991 (trad. fr. : *Le sabbat des sorcières*, Paris, 1992). Gavin Langmuir place la césure entre, d'une part, « l'anti-judaïsme », raisonnable dans l'optique du vieux christianisme et rarement violent et, de l'autre, « l'antisémitisme », caractérisé par son irrationalité et capable d'engendrer d'énormes violences, au 12^e siècle. Pour lui, une des fonctions de l'antisémitisme est de déplacer sur les juifs les doutes que les chrétiens eux-mêmes ressentent face au nouveau dogme de la présence réelle. Cf. ses deux ouvrages, *Toward a Definition of Antisemitism* et *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, 1991, ainsi que Robert STACEY, « History, Religion, and Medieval Antisemitism: A Response to Gavin Langmuir », *Religious Studies Review*, 20, 2, 1994, pp. 95-101.

5. Jeffrey RICHARDS, *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*, Londres, 1990, pp. 13-14, 18-21, propose une variante du modèle de R. I. Moore : l'intensité de la persécution est due aux images sexuelles qui s'attachent aux groupes minoritaires dans des périodes de forte transformation, qu'elles soient caractérisées par la croissance étatique (Moyen Age central) ou par la crise (Bas Moyen Age). Comme R. I. MOORE (et d'ailleurs D. NIRENBERG, cf. *infra*, à la n. 12), J. RICHARDS invoque l'anthropologue Mary DOUGLAS, *Purity and Danger*, Londres, 1966.

locales parce que ces derniers sont perçus comme étant les associés du roi dans la ponction fiscale. Les municipalités utilisent ces violences pour combattre l'accroissement du pouvoir royal. Pour tous, il est plus facile d'attaquer les juifs que le roi — et surtout moins dangereux. On retrouve la même configuration et le même conflit sous-jacent en 1321. En France, les accusations d'empoisonnement des puits sont, elles aussi, le fruit d'initiatives locales aux relents anti-royalistes — les consuls s'opposent à la procédure inquisitoriale et à l'usurpation par les officiels du roi d'une juridiction sur des cas normalement traités par les tribunaux locaux. On pourrait être tenté de croire que Philippe V mène la danse (et donc s'imaginer que ce sont ses agents qui l'ont montée pour accroître les revenus royaux ou l'emprise des tribunaux du roi). Mais en fait, ce sont les élites du Languedoc qui déclenchent l'affaire. Le Capétien, pour ne pas perdre la face, est obligé de suivre le mouvement, d'accepter les actions des municipalités, et de prétendre, dans son ordonnance du 21 juin 1321, les avoir mises en marche par ses ordres⁶. Les profils de 1320 et 1321 sont tout différents en Aragon. La violence contre les juifs déclenchée par les pastoureaux tombe immédiatement après une explosion initiale (le massacre de Montclus), car les populations se rendent compte que le roi utilisera toute violence possible contre les juifs pour étendre sa fiscalité *via* la répression judiciaire des violences. Et parce qu'en 1321 le roi Jacques II désigne comme dangers potentiels les lépreux (sans mentionner les juifs ou les musulmans) et ordonne de saisir leurs propriétés, ce sont ces derniers, et ceux que des adversaires locaux tentent de faire passer pour lépreux pour faire avancer leurs propres stratégies locales, qui pâtissent, bien plus que les minorités religieuses⁷.

Première thèse illustrée par ces chapitres : la violence, qu'elle soit directe et physique, ou (plus souvent) qu'elle utilise les procédures des tribunaux, n'est pas « irrationnelle » ; elle est un des moyens « rationnels » de stratégies sociales « rationnelles », dont les acteurs prennent en compte au jour le jour les champs de forces politico-sociaux. On subodore ici une prise de position par rapport aux catégories du « rationnel », « non-rationnel », et « irrationnel » en matière d'antisémitisme qui sous-tendent les thèses de Gavin Langmuir, dont on aurait aimé une discussion explicite et directement engagée⁸.

Seconde thèse : l'hostilité envers les « minorités » n'est pas nécessairement cumulative, et une explosion de violence ne détermine pas nécessairement la forme des incidents superficiellement similaires qui la suivent dans le temps. En aucune manière les violences de 1320-1321 ne marquent une étape dans le développement d'un discours intolérant. Au cours des quinze années qui suivent, donc à l'aube des violences déclenchées par la Grande Peste de 1348, le langage des émeutes dues aux famines et aux maladies se focalise sur les conseillers municipaux et sur les femmes accusées d'empoisonnement — et non sur les lépreux ni les juifs ou les musulmans.

Troisième thèse : les événements « anti-minoritaires » éclairent autant le fonctionnement des structures potestatives locales « majoritaires » que l'histoire de l'antisémitisme. L'auteur revient à cette idée lorsqu'il examine dans son septième chapitre la violence annuelle, ritualisée, et ordinairement limitée de la Semaine sainte, im-

6. D. Nirenberg suit ici la thèse de F. BÉRIAC, « La persécution... », art. cité, pp. 208, 210-211, 214, 221.

7. Il est amusant de voir comment l'action du bailli aragonais de Teruel pour sauver des juifs est chez C. Ginzburg l'exception qui confirme la règle (*Ecstasies... op. cit.*, pp. 50-51), mais chez D. NIRENBERG, pp. 108-110, exemplaire de la difficulté qu'il y a, dans le micro-contexte aragonais, à impliquer les juifs dans le complot de l'empoisonnement.

8. Je n'ai pu consulter le compte rendu de *Communities* par G. LANGMUIR, *Jewish Quarterly Review*, 87-88, 1998.

pliquant un tumulte urbain anti-juif et la lapidation du quartier réservé (voir *Annales HSS*, « Les juifs, la violence et le sacré », 1995, n° 1, pp. 109-131). Si la signification de cette liturgie violente est directement celle du drame de la Passion (et de sa vengeance dans la prise de Jérusalem par Vespasien et Titus) qu'elle rejoue, chacune de ses représentations est conditionnée par l'hostilité entre le clergé et les instances locales du pouvoir royal, et par la rivalité opposant les élites urbaines ecclésiastiques et municipales. Le rite fournit l'occasion pour ces groupes de tester, d'affirmer, et d'essayer d'accroître leurs pouvoirs respectifs.

C'est sans doute le moment du livre où l'auteur équilibre le mieux les formes culturelles profondes (ici la commémoration et « l'éternel retour » de l'histoire sainte) et la pratique des acteurs sociaux conditionnée par les cadres institutionnels du moment. Séduisante, et en rien apologétique, la démarche a pourtant produit une réaction — violente — de la part de Jeffrey Richards, qui en appelle à la violence ritualisée du football et aux « 22 personnes tuées par les supporters de Liverpool lors du massacre du stade de Heysel » pour ranger implicitement D. Nirenberg parmi les « érudits [qui] peuvent parfois sous-estimer les conséquences pratiques de soi-disant événements rituels »⁹. Au contraire, D. Nirenberg s'attache à démontrer les « conséquences pratiques » de formes culturelles lorsqu'elles sont utilisées dans la « pratique » par des acteurs sociaux, et ceci ne peut que varier. C'est pour la même raison qu'une autre critique — D. Nirenberg minimise « les vieilles accusations de meurtre rituel, d'empoisonnement, de pacte avec le Diable [...] de violences induites par la croisade » contre les juifs comme l'impact sur les mentalités des accusations de déicide et du millénarisme populaire — porte mal¹⁰. Lorsque ces accusations sont utilisées en Aragon, D. Nirenberg en démonte le fonctionnement stratégique — ainsi lorsqu'il montre comment les musulmans en appellent à la mort du Christ pour souligner leur supériorité vis-à-vis des juifs (pp. 195-196).

Cette rivalité entre minorités est le thème du sixième chapitre. La coexistence et la coopération régulière, dans la violence même, entre juifs, chrétiens, et musulmans, si elle ne doit pas ramener l'historiographie vers l'idyllique *convivencia*, doit l'éloigner d'une conception déterministe de la persécution. Les structures locales de la coexistence en Aragon, où les positions des juifs et des musulmans par rapport à la « majorité » chrétienne ne sont pas équivalentes, conditionnent les stratégies (et les violences) opposant les minorités religieuses (ou leurs membres) entre elles. Juifs et musulmans ont les chrétiens pour public et juges, et coulent leur compétition mutuelle dans un cadre rituel ou intellectuel déterminé par le discours majoritaire (pp. 166-199). Chaque groupe se tourne vers le pouvoir royal pour obtenir des arrêts punissant ses femmes pour rapports sexuels avec des non-coreligionnaires. Chaque groupe lutte (parfois de manière sanglante) pour le premier rôle dans les processions célébrant la monarchie. Chaque groupe présente sa foi comme plus proche du christianisme que celle de l'autre.

D. Nirenberg tente également de cerner les spécificités locales des cultures qui fournissent le langage des violences. On applaudira au désir d'éviter l'amalgame pan-européen, poussé à l'extrême par C. Ginzburg ; l'exécution est cependant plus douteuse dans la mesure où elle dérape vers d'autres amalgames. En Languedoc, il y aurait une mentalité liant les juifs au roi, à la lèpre, qui permet par inversion la fabrication d'une critique de la fiscalité royale. Le roi, corrupteur et non plus guérisseur, devrait être « sacrifié » pour sauver la communauté. C'est ce que semble dire la chronique (mais n'est-elle pas septentrionale ?) de Jean de Saint-Victor. Elle

9. J. RICHARDS, compte rendu cité, p. 400.

10. *Id.*

enveloppe dans la phrase de Caïphe condamnant le Christ : « Il faut qu'un seul meure pour tout le peuple », la rumeur de malédictions populaires demandant à Dieu la disparition du roi, et d'un complot princier pour éliminer par le poison un Philippe V dont la fiscalité rapace est source de désordre. L'appel à Hocart, Frazer, et au roi sacré (pp. 60-63) pour expliquer ce détail titillant complique plutôt qu'il n'explique. Dans la première édition du *Rameau d'or*, Frazer avait lui-même situé la mort expiatoire des rois africains sur le fonds du sacrifice du Christ-Roi. Les éditions postérieures ont eu beau gommer le parallèle christique, il n'en a pas moins continué à structurer le modèle frazérien. Quoi d'étonnant donc à ce que le roi sacré puisse venir si facilement servir de glose au roi chrétien ? Mais en dernière analyse une telle redondance logique ne peut apporter aucun gain historiographique. Ici Marc Bloch répondra à D. Nirenberg, qui l'accuse d'avoir méconnu le fait que la culture médiévale attribuait un aspect corrupteur et maléfique au pouvoir royal : « Parmi les premiers missionnaires, beaucoup croyaient retrouver chez les "sauvages" [...] toutes sortes de conceptions chrétiennes. Gardons-nous de commettre l'erreur inverse et ne transportons pas les Antipodes tout entiers à Paris ou à Londres »¹¹.

On peut critiquer un autre appel à l'anthropologie. Dans un excellent chapitre, l'auteur montre comment les individus et les groupes religieux utilisent l'accès sexuel, réel ou attribué, au corps des femmes des autres religions. Les individus le font souvent de manière accusatoire et à des fins stratégiques pour faire tomber un rival ; chaque groupe essaie de limiter l'accès des autres groupes à ses femmes — y compris et surtout aux prostituées — pour préserver son honneur et (fonctionnellement parlant) pour maintenir ses limites identitaires. Pourquoi les prostituées ? La première explication, à savoir qu'elles sont plus susceptibles de contacts avec l'autre, et plus fragiles aux accusations de commerce avec l'autre, suffit. Mais, collant ensemble un texte d'Alphonse X (une chrétienne, même prostituée, étant épouse du Christ ne doit pas s'unir à un juif), un pan de discours médical (on devient un avec son partenaire sexuel), et de l'anthropologie (Mary Douglas : l'intégrité du corps individuel signifie celle du groupe), D. Nirenberg fait de la prostituée chrétienne, qui relie par transitivité les mâles qui la pratiquent entre eux, un symbole du corps social. Aucun texte théologique médiéval, à ma connaissance, ne suivra sur ce dernier point l'historien de Rice University¹².

11. Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges* (rééd. Paris, 1983), p. 54.

12. Le détail n'invalide pas les thèses principales du livre. Ce genre de collage est plus fâcheux lorsqu'il est au cœur d'une démarche intellectuelle. Ainsi l'article récent de Katherine FRENCH, « Competing for Space: Medieval Religious Conflict in the Monastic Parochial Church at Dunster », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 27, 2, 1997, pp. 215-244, transforme en des rituels de rébellion des disputes (majoritairement devant les tribunaux) entre paroissiens et moines portant sur la juridiction sur les revenus attenant à la liturgie et à ses coûts. Un conflit juridique portant sur la liturgie n'est pourtant pas un conflit s'exprimant à travers la liturgie et utilisant cette dernière comme « vocabulaire » (pp. 231, 232). Mais la confusion que l'auteur entretient entre liturgie (latin *ritus*) et le « rituel » de Natalie Z. DAVIS (« Reason of Misrule », dans *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975), ou des anthropologues (invoqués dans les dernières pages en une série d'une dizaine de notes infrapaginales), sert d'opérateur illogique savonnant rhétoriquement ce glissement de sens. Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, « New Approaches to European History 11 », 1997, crée un autre genre de problème en utilisant « rite de passage » comme catégorie excessivement englobante (ainsi, les viols collectifs décrits par Jacques ROSSIAUD, *La prostitution médiévale*, Paris, 1988 sont des « rites de passage » tant pour les jeunes gens que pour les femmes) et comme cadre de l'analyse (chapitre 6 : « The Reformation as a Ritual Process »). Cette confusion entre catégorie et cadre remonte à Victor Turner.

Ces détails n'enlèvent rien à la qualité globale du livre. Ils n'en posent pas moins deux questions fondamentales. Premièrement, l'historien peut-il fabriquer des syllogismes agglutinant des matériaux hétérogènes, médiévaux et anthropologiques ? L'appel à la théorie n'est-il pas trop souvent une forme larvée de comparatisme vulgaire, où l'anthropologie fournit un condensé de pratiques extra-européennes qui permet de boucher les trous là où les documents autochtones manquent¹³ ? Deuxièmement, l'auteur n'a-t-il pas détruit l'amalgame historiographique d'une mentalité persécutrice en recréant ou acceptant tacitement d'autres formes de synthèse totalisantes fournies par l'anthropologie ? En d'autres termes, n'a-t-il pas substitué à un continuum diachronique excessif un continuum théorique tout aussi excessif ? Nous venons de voir qu'il fait appel à un « roi » universel alors même qu'il essaie de contextualiser et différencier les formes idéelles aragonaises et capétiennes. Il fait de même fond sur une « violence » et un « sacrifice » universalisés. D. Nirenberg adopte le renversement théorique (simultanément anti-durkheimien et durkheimien comme Marx est à la fois anti-hégélien et hégélien) opéré par René Girard : la violence ritualisée, sacrificielle, constitue le lien social parce qu'elle présente le danger suprême pour la société¹⁴. Certes, D. Nirenberg va bien au-delà de R. Girard. Il contextualise magistralement tous ses cas de violence. Les avantages et inconvénients de l'appel à cette anthropologie n'en doivent pas moins être explorés.

Pour D. Nirenberg, les groupes religieux produisent « une violence quotidienne de manière systémique », qui a « une fonction stabilisatrice dans la société » (p. 234). Dans les détails du livre, on retrouve aux côtés de R. Girard les théoriciens anglo-saxons que ce dernier a utilisés. Par exemple, Victor Turner est invoqué pour la notion de structure et d'anti-structure¹⁵. Mais tant l'œuvre de Turner que celle de Max Gluckman doivent beaucoup au désir du milieu anglais à l'aube de la décolonisation de trouver un ordre dans le désordre¹⁶. D'où des modèles homéostatiques dans lesquels les sociétés pré-modernes jouissent d'une tendance interne à toujours retrouver leur équilibre malgré les vendettas, et où les rituels violents servent de soupape de sécurité tout en révélant aux indigènes et aux anthropologues les lignes de faille et les antagonismes du système socio-politique. C'est exactement ce que D. Nirenberg obtient en faisant travailler un concept large de la violence, qui est souvent chez lui aussi « rituelle », sur les matériaux aragonais. Les emprunts théoriques à une anthropologie peu tournée vers la diachronie l'aident-ils trop facilement à voir un système revenant plutôt à l'équilibre après chaque accès de violence ?

Autre axiome, qui n'a rien d'évident, le continuum entre violence massive et sanglante (dite « cataclysmique »), violence liturgique, violence quotidienne, et violence légale par l'utilisation des tribunaux. D. Nirenberg semble devoir ce modèle à R. Girard. On comparera le Français, affirmant « l'identité positive de la vengeance, du sacrifice et de la pénalité judiciaire », à l'Américain, pour lequel « la violence cataclysmique ne peut être comprise indépendamment des formes plus ordinaires de violence et d'accusation [judiciaire] qui sont utilisées comme instruments de conflit

13. Ici, de nouveau, Marc BLOCH, dans ses *Rois thaumaturges*, *op. cit.*, pp. 53-54, donne un avertissement salutaire, qu'il faudrait relire en entier. Je n'en cite que trois phrases : « Que vaut ce raisonnement par analogie ? La méthode comparative est extrêmement féconde, mais à condition de ne pas sortir du général ; elle ne peut servir à reconstituer les détails ».

14. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972.

15. Cf. Max GLUCKMAN, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York, 1963, et Victor TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969, dont D. Nirenberg utilise la notion d'anti-structure via son *From Ritual to Theatre*, New York, 1982.

16. Cf. George STOCKING, *Functionalism Historicized*, Madison, 1984.

et de compétition dans une société »¹⁷. Les rites violents mais ordinairement limités de la Semaine sainte (tumulte anti-juif et lapidation du quartier juif) peuvent se transformer en émeutes massivement meurtrières. Comment penser la métamorphose ? D'autres historiens se sont penchés sur des problèmes similaires. Tant *Le Carnaval de Romans* d'Emmanuel Le Roy Ladurie que plus récemment un ouvrage magnifique dû à Edward Muir¹⁸, ont modélisé des débordements « cataclysmiques » de violence sur le fonds de rituels et de coutumes vengeresses compliqués par des luttes très contextualisées (comme D. Nirenberg dans le corps de son livre) et dotées d'une composante de lutte de classe. Les massacres de 1348 et 1391 (terme posé à l'enquête, de manière ouvertement artificielle) peuvent-ils être compris par le même modèle que les agressions rituelles pascales ? Tout en critiquant la non-historicité du modèle girardien (p. 241), c'est à ce dernier que l'auteur finit par faire appel. Chez R. Girard, sous certaines conditions, une violence limitée et ritualisée, dont le but est de maintenir la différence, peut se métamorphoser en violence massive, à l'échelle d'un génocide — la « crise sacrificielle ». En appelant à R. Girard, D. Nirenberg se propose-t-il autre chose qu'une envolée de manche en guise de « fenêtre » ? C'est ce que certains semblent penser. Dans un compte rendu favorable, le spécialiste de l'Espagne qu'est Thomas Glick juge que D. Nirenberg « esquisse une explication de l'expulsion [de 1492] et des pogromes de 1391 »¹⁹. Ou l'auteur veut-il rester consistant avec l'analyse de la Semaine sainte ? 1348 et 1391 seraient des « crises sacrificielles » qui résultent de l'incapacité des rites de sacrifice ordinaire (violence ritualisée comme dans les liturgies violentes de la Semaine sainte) à maintenir la différence entre des groupes similaires et à détourner sur un objet de substitution la violence anarchique interne au groupe (pp. 218, 244-245, cf. *Violence et le sacré*, pp. 63-101). La violence est alors sans mesure, et le meurtre succède au meurtre dans une spirale croissante. Mais une fois la crise conjuguée par les flots de sang et la création de nouveaux mythes, la société retrouve son équilibre — sans que l'histoire, ou dans le modèle de D. Nirenberg, la « mentalité anti-minoritaire », n'avance.

La « violence », de thème permettant de mettre à nu certains aspects de la société aragonaise, et d'objet historiographique dont on doit disputer le sens à R. I. Moore et autres penseurs de la « persécution », devient ainsi (à la manière de R. Girard) la monade fondationnelle principe (et pour qui sait lire, clef explicative) de toutes choses.

Reste que, grâce à cette approche dangereuse, le corps du livre reconstruit brillamment la violence « au quotidien » dans le royaume d'Aragon, et met à mal le paradigme actuellement dominant aux États-Unis. Tant pour ses apports historiographiques que pour les débats théoriques qu'il ouvre ou qu'il clôt, l'historien ne pourra que bénéficier de la lecture de *Communities of Violence*.

Philippe BUC

Netherlands Institute for Advanced Studies

17. R. GIRARD, *La violence...*, op. cit., p. 43 ; D. NIRENBERG, *Communities...*, op. cit., p. 121, cf. pp. 13, 231. L'anthropologie juridique, très en vogue aux États-Unis comme en Grande-Bretagne, aurait pu inspirer le continuum entre violence légale et extra-légale (cf. Simon ROBERTS, *Order and Dispute*, New York, 1979), mais non pas ce que D. Nirenberg appelle « la violence cataclysmique ».

18. Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le Carnaval de Romans*, Paris, 1979 ; Edward MUIR, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore, 1993.

19. Thomas F. GLICK, *Journal of Interdisciplinary History*, 28, 1, 1997, pp. 93-94.

