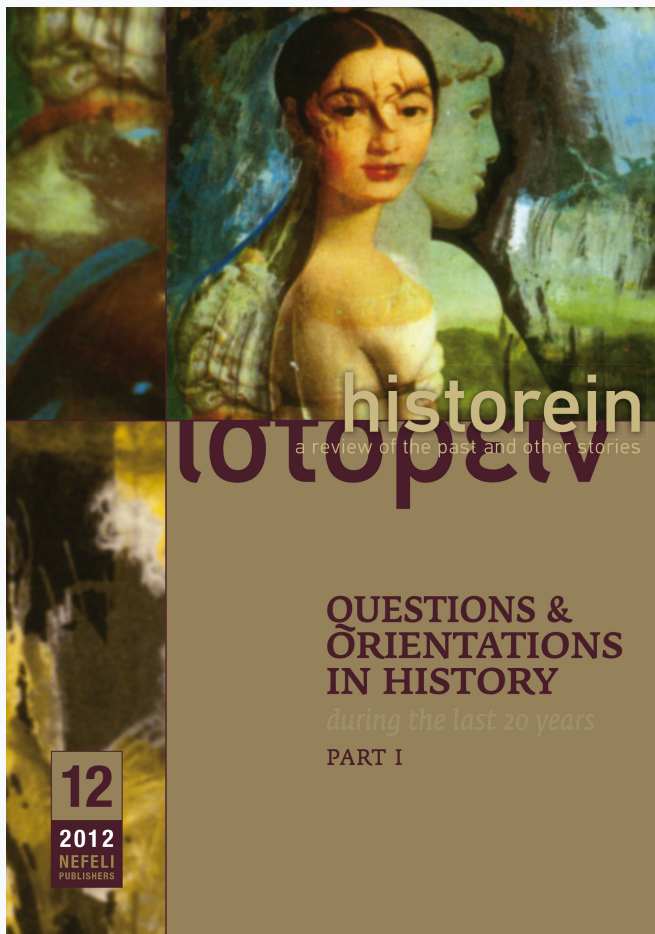


Historein

Vol 12 (2012)

Questions and Orientations in History during the last 20 years. Part 1



Perdus dans l'archive:Foucault, l'historien et l'écrivain

Henriette-Rika Benveniste

doi: [10.12681/historein.158](https://doi.org/10.12681/historein.158)

Copyright © 2013, Henriette-Rika Benveniste



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

Benveniste, H.-R. (2013). Perdus dans l'archive:Foucault, l'historien et l'écrivain. *Historein*, 12, 92–110.
<https://doi.org/10.12681/historein.158>

*Perdus dans l'archive : Foucault, l'historien et l'écrivain*¹

Henriette-Rika Benveniste

University of Thessaly

L'archive-problème

Nous, historiens du XXI^e siècle, nous connaissons bien l'archive ! Nous nous considérons comme vaccinés contre les illusions romantiques du jeune Michelet qui, descendant aux « catacombes manuscrites, dans cette admirable nécropole des monuments nationaux », croyait apercevoir les morts ressuscités ; « Ces papiers ne sont pas des papiers mais des vies d'hommes, de provinces, des peuples », écrivait-il². Bien que le contact avec l'archive constitue toujours une étape, un rite de passage même, dans la construction de notre identité professionnelle, nous n'adhérons pas au fétichisme néo-positiviste et réducteur de ceux qui voudraient opposer à la réflexion théorique ou critique l'archive comme unique dépositaire de vérité et d'authenticité.

Une grande partie des historiens d'aujourd'hui perçoivent donc l'archive comme un produit de rapports de force ou comme un instrument des politiques d'identité et de mémoire dans le cadre des usages du passé. Pour éclairer ces points, il suffirait de rappeler deux événements pris dans des contextes différents : la destruction (en août 1989) des dossiers tenus par la police pendant les années de dictature en Grèce et les déclarations du ministre hongrois de la justice en décembre 2010 sur la justification de la destruction des documents de l'ère communiste, puisque « un Etat constitutionnel ne peut pas conserver des renseignements rassemblés par des voies non constitutionnelles, car il s'agit à des *documents immoraux* provenant d'un régime immoral »³ !

Plus de vingt ans sont passés depuis qu'Arlette Farge a parlé de ce « goût de l'archive »⁴ et plus

récemment l'historienne britannique Carolyn Steedman notait que l'attrait que l'archive exerce sur nous est traversé par la fiction moderne de la *poussière*, « cet ensemble immuable et inflexible des croyances qui concernent le monde matériel aussi bien dans le passé que dans le présent », cette poussière qui marque les limites du visible et qui au XIXe siècle, était associée par l'hygiénisme à un ennemi de la santé et de la civilisation⁵. Je rappelle aussi que Jacques Derrida faisait allusion à une dimension de la mémoire freudienne, lorsqu'il parlait de l'archive comme d'un fardeau inconscient (« mal » d'archives, *feaver* en anglais) qui accompagne toutes nos expériences conscientes⁶. Tout compte fait, et même avec des certitudes ébranlées, l'archive, dans sa matérialité ou en tant que métaphore, continue à nous séduire⁷. Lorsque nous considérons la matérialité de l'archive, nous nous mesurons avec ses usages et ses conceptualisations. Dans cette perspective, je voudrais aujourd'hui engager notre interrogation sur une dimension « expérimentale » : l'archive en tant que lieu d'exercice de l'*histoirein*, d'une part de la recherche du passé, et d'autre part de l'art du récit.

Qu'advient-t-il lorsque on tombe sur un *fragment* d'archive, « trace brute de vies qui ne demandaient aucunement à se raconter ainsi, et qui y sont obligées, parce qu'un jour confrontées aux réalités de la police et de la répression »⁸ comme l'écrivait A. Farge ? Que se passe-t-il si l'on décide de suivre ces traces non pas pour rechercher la vie de quelque personnage « infâme » ou « inconnu », qu'il soit commun ou extraordinaire, mais afin de s'interroger sur des structures de croyances qui résistent au passage du temps, afin de réfléchir sur des identités incertaines ? Que se passe-t-il lorsqu'on réfute l'archive en tant que « refuge empirique » pour ouvrir l'espace aux possibilités de l'exercice (parfois même ludique !) de la réflexion épistémologique de l'histoire et plus particulièrement sur les rapports entre le récit historique et le récit de fiction ?⁹ Je me propose de m'aventurer dans cette voie, en m'interrogeant sur la présence ou plutôt l'usage d'une archive médiévale dans une œuvre littéraire contemporaine et sur les usages de cette même archive dans la recherche historiographique.

Revenons d'abord à la conception foucauldienne de l'archive avec une citation souvent reprise de l'*Archéologie du savoir*¹⁰ :

« ... on a dans l'épaisseur des pratiques discursives, des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements ... et des choses ... Ce sont tous ces systèmes d'énoncés (événements pour une part et choses pour une autre) que je propose d'appeler *archive*. Par ce terme, je n'entends pas la somme de tous les textes qu'une culture a gardés par-devers elle comme documents de son propre passé ou comme témoignage de son identité maintenue : je n'entends pas non plus les institutions qui, dans une société donnée, permettent d'enregistrer et de conserver les discours dont on veut garder la mémoire et maintenir libre la disposition ...

[L'Archive est la raison pour laquelle] s'il y a des choses dites – et celles-là seulement –, il ne faut pas en demander la raison immédiate aux choses qui s'y trouvent dites, mais au système de la discursivité, aux possibilités et impossibilités énonciatives qu'il ménage. L'archive c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers. Mais l'archive c'est aussi ce qui fait que toutes les choses dites ne s'amassent pas indéfiniment dans une multitude amorphe, et ne disparaissent pas au seul

hasard d'accidents externes ; mais qu'elles se groupent en figures distinctes, se composent les unes aux autres selon des rapports multiples, se maintiennent ou s'estompent selon des régulations spécifiques ...

... Entre la tradition et l'oubli, elle fait apparaître les règles d'une pratique qui permet aux énoncés à la fois de subsister et de se modifier régulièrement. C'est le système général de la formation et de la transformation des énoncés ».

L'archive, au singulier, c'est alors *la loi qui définit ce qui peut être dit*. Cette qualité ouvre le champ de narrations possibles, historiques, littéraires ou autres. L'*archéologie* selon Foucault consiste à faire surgir l'archive (ou la loi) et ceci en privilégiant ses traces historiques, c'est à dire des textes. Cette pratique intellectuelle nous intéresse, puisqu'en mettant au devant de la scène l'aspect textuel des documents – ou des témoignages – elle affecte aussi bien les « expérimentations » de la recherche historique que celles de la littérature. Dans ces expérimentations, on peut trouver de nouvelles lectures de l'archive ; notons aussi que la notion de *mémoire* entre discrètement dans le jeu de ces lectures ; lorsque Foucault précise que les énoncés subsistent ou se modifient *entre tradition et oubli*, – nous reviendrons sur ce point.

Foucault nous a lui-même offert des exemples de l'usage de l'archive conçue de cette manière dans *Moi, Pierre Rivière...*, dans son livre sur *Le Désordre des familles*, ou aussi dans les *Anormaux*, ses cours prononcés au Collège de France en 1974-75¹¹. Pour s'en tenir à *Pierre Rivière*, je rappelle qu'il s'agissait de traiter l'évènement d'un parricide longuement exposé dans une revue juridico-médicale en 1836. Foucault avait procédé à la composition d'un dossier contenant toutes les traces de l'objet, c'est-à-dire tous les discours prononcés autour du crime : discours médical, discours juridique, discours de Pierre Rivière qui s'avouait lui-même nourri d'une « mémoire populaire » des crimes infâmes. L'approche « archéologique » de Foucault consistait donc à organiser le matériel, à le reclasser, à rétablir des séries à des niveaux différents, à définir des unités, à décrire des rapports ; en d'autres termes, il avait procédé à une élaboration des *traces*. Le mémoire écrit par Pierre Rivière lui-même consistait aussi une trace : il faisait partie du dossier et il nommait l'évènement qu'il annonçait. Il appartient aussi à la littérature, puisque ce type de narration relève d'un genre établi, les récits de crimes au XIXe siècle, les récits des condamnés à mort¹². Foucault n'explique pas, il ne fait pas de commentaire ; il produit et il présente au lecteur un nouveau texte-archive qui ne peut qu'inviter à des interprétations historiques. Foucault a aussi parlé de la version cinématographique de Pierre Rivière, réalisée par René Allio en 1976. Pour marquer les différences avec ce qui peut-être une approche artistique, un film dans ce cas, il dit :

« Je ne pense pas que le film se prétende vrai. Le film ne dit pas : voilà Pierre Rivière. Ce qui est fort historiquement, dans l'entreprise d'Allio, c'est qu'il ne s'est pas agi de reconstituer l'affaire Rivière. Il s'est agi, prenant les documents, prenant le mémoire, prenant ce qui a été dit effectivement par quelqu'un qui s'appelait Pierre Rivière, par sa famille, par des voisins, par des juges, de se demander comment on peut, à l'heure actuelle, replacer ces paroles, ces questions, ces gestes dans la bouche, dans le corps, dans le comportement de gens qui ne sont même pas des acteurs professionnels, des paysans du même endroit qui sont isomorphes à ceux de l'affaire de 1836... Est-ce que Allio fait de l'histoire ? Je ne crois pas. Faire de l'histoire,

c'est une activité savante, nécessairement plus ou moins académique ou universitaire. En revanche, faire passer de l'histoire ou avoir un rapport à l'histoire, ou intensifier des régions de notre mémoire ou de notre oubli, c'est ce que fait Allio, c'est ce que peut faire le cinéma »¹³.

Notons bien que dans cet entretien de 1976 M. Foucault rapproche les notions de mémoire, de travail historique et de travail artistique, tout en évitant leur (con)fusion. Il se sert aussi de l'expression « isomorphes » pour les paysans d'aujourd'hui en rapport avec ceux de 1836. Il y a là un équivalent avec la *mise en intrigue* de Paul Veyne, la manière singulière dont l'historien remplit les vides et les lacunes¹⁴.

Revenons à l'archive. L'archive, telle qu'elle nous intéresse ici, est un événement complexe, jamais donné. Il ne gît pas de l'autre côté de la vitre, il n'est pas le reflet passif d'une réalité institutionnelle, bien que sa matérialité soit produite par des rapports de la sphère sociale. Nous fabriquons l'archive avec nos lectures, en faisant apparaître un ordre des discours et des formations d'énoncés. On pourrait même aller jusqu'à dire que ces lectures construisent la subjectivité du lecteur, qu'il soit historien ou écrivain. Nous adoptons la conception foucauldienne de l'archive pour nous interroger sur les usages du passé dans l'archive constitué en tant que système d'énoncés.

Après cette digression volontaire sur la nature de l'archive, venons-en à l'examen de la présence ou plutôt de l'usage d'un manuscrit du Moyen Age dans une œuvre littéraire contemporaine qui nous conduira à nous interroger sur les usages de cette même source dans la recherche historiographique médiévale.

Une histoire du XXe siècle

Danilo Kiš est un écrivain juif serbo-hongrois. Né en 1935 dans une petite ville de la frontière serbo-hongroise, il s'est toujours affirmé comme « Yougoslave » et il est mort à Paris en 1990. Son livre, *Un Tombeau pour Boris Davidovitch. Sept chapitres d'une même histoire*, (1976, trad. fr. Gallimard 1979) est constitué de sept histoires brèves qui portent chacune sur la vie d'un personnage historique (ou censé l'être) différent, des histoires qui ressemblent à des biographies. Les protagonistes sont écrasés par la violence des mécanismes répressifs des régimes totalitaires. Ils sont parfois obligés de se trahir ou de trahir leurs compagnons.

En Yougoslavie, le livre provoqua un scandale littéraire à sa parution en 1976¹⁵. Son auteur fut accusé, ni plus ni moins, de plagiat. L'originalité de l'œuvre fut mise en doute : parce que les héros du livre étaient des figures inspirées des témoignages sur les goulags rassemblés dans le livre, *7000 jours en Sibérie*, publié quelques années auparavant (à Belgrade, en 1972) par Karlo Štajner, militant communiste yougoslave d'origine autrichienne, ancien fonctionnaire du parti, qui partit en URSS en 1932 sur l'ordre du parti communiste yougoslave et fut libéré après vingt années de prison et de camp¹⁶. A propos du *Tombeau*, Kiš fut aussi accusé d'avoir copié des ouvrages d'historiens. Et tout particulièrement, on attaqua le sixième chapitre de son livre intitulé « Chiens et livres » tiré d'une pièce d'archive, provenant d'un registre de l'Inquisition médiévale conservé au Vatican

– et qui avait déjà été traduit et édité en France –, la persécution inquisitoriale servant de métaphore à la répression stalinienne. Enfin, cette histoire médiévale présente des similitudes extraordinaires avec la nouvelle « Un tombeau pour Boris Davidovitch »¹⁷. Dans une longue note l'écrivain nous informait qu'il l'avait déjà écrite lorsqu'il découvrit le registre médiéval. La figure principale de cette nouvelle se situe dans les années révolutionnaires et à l'époque des purges staliniennes. Le héros est contraint à la confession dans un affrontement avec le juge dans le cadre d'une parodie de procès.

Nous ne nous attarderons pas sur les questions d'originalité ou d'imitation. Nous sommes clairement en présence d'une œuvre qui a les caractéristiques de la littérature dite postmoderne (collage, liberté de réarrangement des textes, des documents etc.) ce qui n'est pas bien entendu un défaut rédhibitoire. Notons quand même l'attitude de l'auteur à l'égard du passé : fragments de vies, biographies, qui se succèdent comme des objets trouvés ; un fragment de biographie médiévale qui s'interpose, porteur d'étrangeté et d'une certaine familiarité en même temps.

Je crois que l'auteur nous fournit sa propre clef pour interpréter sa démarche, avec une proposition polysémique au début de la première nouvelle (« Un couteau au manche en bois de rose ») en se situant au-delà de la vraie histoire et de la fiction, au-delà de la vérité individuelle de l'évènement concret ou de la vérité œcuménique de la fiction :

« Ce récit, né dans le doute et l'incertitude, a le seul malheur (que certains nomment chance) d'être vrai : il a été consigné par des mains honnêtes et d'après des témoignages sûrs. Mais pour atteindre à la vérité dont rêve l'auteur, il devrait être raconté en roumain, hongrois, ukrainien ou en yiddish ; ou plutôt un mélange de toutes les langues »¹⁸.

Incertitudes quant aux rôles et quant aux identités de ses protagonistes, doutes nés des persécutions, des témoignages et des témoins, des langues et de leurs vérités, tout l'univers de D. Kiš se dessine entre les incertitudes du passé et du présent : « Je cherche pour le doute une place au soleil », disait-il dans une interview de 1984¹⁹.

L'écrivain face à l'archive

Le travail de D. Kiš peut être lu comme la constitution d'une archive. Dans *Un Tombeau pour Boris Davidovitch*, l'archive s'organise à des niveaux différents où chaque élément renvoie à un autre, créant un nœud de relations avec une imaginative remise en ordre des données (les citations et les témoignages sont pour la plupart exacts ou presque). L'auteur s'explique lui-même sur l'utilisation des documents : « Ce qui m'a attiré vers Borges donc, c'est avant tout cette innovation technique dans l'emploi de la citation, du document, qui permet de condenser au maximum la matière, ce qui est l'idéal de l'art de la nouvelle ... le document est le moyen le plus sûr d'atteindre au caractère convaincant et à l'impression de véracité »²⁰. La technique de l'intégration d'une histoire médiévale dans le livre renvoie peut-être aussi à l'idée d'une Bibliothèque de Babel dans laquelle on trouve tous les livres déjà écrits ainsi que ceux qui vont l'être. Quant à l'interposition de l'histoire

médiévale, il dit : « J'éprouve le besoin de passer à un autre registre, de mineur en majeur, inversement de même que je ressens le besoin de varier les rythmes dolente et staccato, d'alterner les fragments poétiques, lyriques avec des passages plutôt essayistiques, etc. Dans *Un Tombeau pour Boris Davidovitch* également, des chapitres essayistiques alternent avec des digressions lyriques. La nouvelle centrale, située au XIVe siècle, qui est plus ou moins tout entière une citation littérale, sert avant tout, en dehors du plan de la fable, à faire alterner les registres »²¹. Désir de véricité ou besoin esthétique, Kiš a certainement le mal, l'obsession et/ou le goût de l'archive.

Ailleurs D. Kiš devient même provocateur quant à l'utilisation du vrai lorsqu'il dit : « après tout ce que l'histoire de ce siècle nous a apporté, il est tout à fait clair que l'imagination et avec elle le romantisme ne peut plus avoir aucun sens ... Je suis d'avis que l'écrivain n'a pas le droit de donner libre cours à son imagination ... utiliser les faits authentiques, comme un matériau brut et leur donner grâce à l'imagination une nouvelle forme »²².

Dans son roman *Sablier*²³, le dernier des soixante-sept fragments narratifs qui composent le livre est en effet une pièce authentique, une lettre écrite par le père de l'écrivain avant sa déportation en 1942. A la fin donc du roman, et à travers ce document inséré au texte, le lecteur réalise que les sujets traités, l'alternance des points de vue, les variations de style, tout a été imaginé, développé, retravaillé à partir de ce document²⁴. D. Kiš parle lui-même « d'une tentative de rendre à travers un seul fragment, à travers un unique témoignage, ce que l'on pourrait appeler la condition humaine »²⁵.

On retrouve cette même obsession de l'archive dans son *Encyclopédie des morts*²⁶ et notamment dans la nouvelle du même nom : vers la fin des années 1970 l'héroïne, écrivain serbe, se trouve à Stockholm invitée par la *Fondation pour la Recherche du Théâtre*. Un collègue suédois l'accompagne dans les archives qui contiennent les registres des vies des morts, des tomes conservés depuis des siècles par les scribes d'une secte religieuse. Des archives sélectives qui contiennent les vies d'hommes qui sont morts sans laisser des traces. La visiteuse passe une nuit entière en lisant le registre de son père récemment décédé, et elle y découvre classés les détails et les secrets de sa vie, les adultères qu'il a commis ainsi que le cancer qui l'a tué. Vers la fin, l'archive se transforme en cauchemar où un dessin de la tumeur qui tua son père ressemble à une belle fleur.

Revenons au *Tombeau pour Boris Davidovitch*. Les biographies des héros de D. Kiš se composent comme « évènements d'archive » concrets et vérifiables. Les héros des sept biographies historiques sont des inconnus de l'histoire, des parias, des « anormaux ». Cependant Kiš se différencie de la vision de Borges qui, dans son *Histoire Universelle de l'infamie* se focalise sur « des petites histoires insignifiantes aux problèmes de la société, des bandits new-yorkais, des pirates chinois, de petits truands de province etc. ». D. Kiš affirme que l'histoire universelle de l'infamie, c'est le XXe siècle avec ses camps, et les héros du *Tombeau* sont des personnages de cette histoire de l'infamie²⁷. Michel Foucault aussi bien que les historiens ont montré que l'impression que l'on ne peut généraliser qu'à partir des cas « normaux » est fallacieuse. Et avec les mots de Carlo Ginzburg on pourrait « considérer un individu comme le point d'intersection d'une série d'ensembles différents qui ont chacun des dimensions variables. Un individu appartient à une espèce animale, à un genre sexuel, à une communauté linguistique, politique, professionnelle et ainsi de suite. Par-

mi ces ensembles il y a aussi celui qui se fonde sur les empreintes digitales, et qui comprend un seul individu. Mais identifier un individu par ses seules empreintes digitales n'est licite que dans une optique policière »²⁸.

Nous constatons que l'archive de Danilo Kiš est en train de se constituer, de s'organiser de manière analogue à celle de l'archive de Foucault : des textes, des biographies qui tiennent lieu de *traces* et qui sont définis, conditionnés par la *loi* de ce qui peut être dit. *La loi des camps* dans le *Tombeau*. Sherlock Holmes identifie l'assassin en suivant des traces, le médecin est mené du symptôme à la maladie et le psychanalyste du rêve ou du *lapsus linguae* au désordre psychique. L'écrivain, tout comme l'historien d'ailleurs, en déchiffrant les traces ou les indices d'une réalité opaque, peut arriver à des connexions profondes qui expliquent les phénomènes superficiels. Du collage de biographies qui ont comme dénominateur commun la répression totalitaire surgit une mémoire du vingtième siècle, une mémoire européenne et une mémoire juive. Si l'on suit Paul Ricoeur, l'écriture de l'histoire est une opération complexe qui a pour *terminus a quo* la mémoire saisie à son stade déclaratif et narratif et pour *terminus ad quem* la preuve documentaire²⁹ ; dans la création de D. Kiš nous sommes face à la fabrication d'une archive et la mémoire sert à fournir la mise en intrigue.

Gardons-nous de l'idée d'attribuer un déficit de sens historique à D. Kiš, écoutons-le lorsqu'il donne des conseils au jeune écrivain³⁰ :

« ... Celui qui compare les camps de concentration à la Santé, tu l'envoies promener.
Celui qui affirme que la Kolyma c'est autre chose qu'Auschwitz tu l'envoies au Diable.
Celui qui affirme qu'à Auschwitz on n'a exterminé que des poux et non des hommes tu le jettes dehors.
Avec celui qui prétend que tout ça était une "nécessité historique", même traitement ».

Tout en étant absent, le passé réside en lui, *en résidu amer de l'expérience* ; et l'archive est sa manière à lui d'interroger le présent. Il décontextualise un document médiéval pour l'insérer dans une constellation des histoires tirées d'un autre passé historique. C'est ainsi qu'il constitue sa propre archive, la répression étant alors la loi de ce qui peut être dit.

Une histoire médiévale

On approuve généralement l'idée que le récit et l'interprétation historiques n'arrêtent pas de poser des questions sur les liens entre le document et le contexte pour suggérer un terrain des possibilités historiques ou autrement dit, des rapports historiquement possibles. En d'autres termes, reconstituer l'archive, comme on restaure un tableau, sans cacher mais au contraire en mettant en évidence les parties restaurées. Venons-en maintenant à une histoire médiévale, telle qu'elle peut être racontée par une historienne.

La confession de Baruch l'Allemand (devenu Baruch David Neuman dans le livre de Kiš) occupe plusieurs pages dans le fameux registre de Jacques Fournier³¹, évêque de Pamiers et futur pape

d'Avignon sous le nom de Benoît XII³². Dans l'ouvrage d'Emmanuel Le Roy Ladurie qui rencontra un grand succès, *Montaillou village occitan...*³³, Baruch apparaît dans l'introduction lorsque l'historien fait le portrait de l'inquisiteur comme de celui qui n'épargne pas son temps afin de convaincre un Juif de la vérité chrétienne. Baruch gagnera aussi une petite place dans l'historiographie médiévale grâce à un essai magistral de Y. H. Yerushalmi³⁴.

Quel était donc le crime de Baruch ? Selon le scribe :

« L'an du Seigneur 1320, le 13 du mois du juillet. Attendu qu'il était parvenu à la connaissance de Révérend Père en Christ monseigneur Jacques, par la grâce de Dieu évêque de Pamiers, que Baruch l'Allemand (*teutonicus*), jadis juif avait abandonné l'aveuglement et la perfidie judaïques et s'était converti à la foi du Christ ; qu'il avait reçu le sacrement du baptême dans la ville de Toulouse durant la persécution des Pastoureaux, et par la suite, "comme un chien retourne à son vomit" (II, Pet.2,22) il avait saisi l'occasion, en habitant avec des juifs dans la ville de Pamiers, et en vivant avec eux judaïquement, de retourner à la secte et au rite des juifs, mon dit seigneur évêque le fit arrêter et détenir dans ses prisons. »

Durant l'interrogatoire, il s'avère en effet que Baruch en 1320 se trouvait chez lui à Toulouse lorsque la foule en colère libère des gens arrêtés par les officiers de l'évêque pour avoir tué des juifs. Il s'agissait des participants au mouvement des Pastoureaux, un mouvement populaire aux allures hérétiques, qui se développa au XIIIe siècle en Normandie et qui rêvait de libérer les lieux Saints ; au début du XIVe siècle les Pastoureaux engagèrent leur chemin vers Jérusalem en attaquant sur leur passage à la fois le clergé et des juifs. Dans le récit, la foule s'en prend à Baruch en criant « à mort, à mort ! Qu'on tue tous les juifs ». Baruch est alors traîné hors de sa maison et baptisé de force. Au mois de juillet de la même année, accusé d'être retourné au judaïsme, il est convoqué devant le tribunal de l'Inquisition pour exposer les conditions de son baptême. Il confesse avoir consenti au baptême de peur de perdre la vie. Pressé par l'inquisiteur, il avoue, même, ne pas avoir résisté, ne pas avoir cherché à protester en actes ou en paroles, de peur d'être tué. De plus, il prétend avoir cru que la conversion ne serait pas une situation permanente, qu'il pourrait retourner au judaïsme.

Baruch raconte les conditions du baptême :

« ... Voyant la fureur de ce peuple, et qu'ils tuaient sous mes yeux d'autres juifs qui refusaient d'être baptisés, je répondis que j'aimais mieux être baptisé que d'être tué. Ils se saisirent alors de moi, me firent sortir sur-le-champ de la maison sans me laisser prendre d'autres vêtements, ni quoi que ce fut, et m'emmenèrent tel que j'étais à l'Eglise Saint-Etienne ...

Je m'approchai alors volontairement de la pierre sur laquelle les autres se faisaient baptiser, je me tins devant le curé, et il fit sur moi tout ce que l'on a l'habitude de faire lorsqu'on baptise, à ce que je crois. Cependant, avant que le curé ne commença à lire et à faire ce qu'il fait dans un baptême, les clerks me dirent de dire au curé que c'était de bon cœur que je venais au baptême, et que je faisais ce que je faisais, et que si je ne le disais pas, je serai tué ... Je fus placé dans la pierre dans laquelle il y avait de l'eau, et je fus baptisé, et l'on me fit tout ce qu'on a l'habitude de faire en pareil cas. On me donna le nom de Jean.

... Quand vous vous teniez devant ce curé et qu'il procédait à la cérémonie du baptême, ou quand vous avez été mis sur les fonds baptismaux, et durant l'acte même du baptême, avez-vous protesté en parole ou en acte, ou montré une volonté contraire, en résistant de ne pas être baptisé ? – Non je craignais d'être assassiné en faisant ou en disant cela, et mes parrains me disaient de dire devant le curé que c'était de bon cœur que je venais au baptême, faute de quoi je serais tué. Je crois que le curé m'entendit, et sur ce point je m'en rapporte à son serment et vous supplie de l'interroger ...

– Selon votre Loi ou le Talmud, ou selon votre opinion, pensez-vous qu'un juif, qui croit qu'on ne peut pas se sauver qu'en observant la Loi judaïque, et non la secte des chrétiens ou de païens, doive se laisser tuer plutôt que de se convertir à ces sectes dans lesquelles il ne croit pas pouvoir être sauvé ?

– Si, sans ordre du prince, quelqu'un voulait me tuer, moi ou un autre juif persuadé qu'on ne peut se sauver que dans le judaïsme, à moins de passer au christianisme ou au paganisme, il vaudrait mieux accepter de passer à ces sectes que de se laisser tuer. En effet, il s'agit d'une situation momentanée et passagère, et on peut aussitôt s'en repentir et retourner au judaïsme. Mais si une telle situation venait d'ordre du prince, savoir que les juifs soient tués ou baptisés, alors le juif devrait plutôt se laisser tuer que de se convertir au christianisme ou au paganisme, car l'ordre du prince dure longtemps ».

La première interrogation concerne la validité du baptême et le recours à la force. On lui pose des questions pour savoir si un rituel de retour au judaïsme a eu lieu, et cette question a préoccupé aussi bien les rabbins de l'époque que l'historiographie contemporaine. La discussion théologique sur la conversion des juifs commence au XII^e siècle³⁵ ; dès lors l'inquiétude provoquée par ceux qui retournent au judaïsme, c'est-à-dire *les judaisants*, se répand même lorsque le nombre des *conversi* reste restreint. Les problèmes théologiques créés par le baptême forcé et le retour au judaïsme se sont posés très tôt. Le baptême est un sacrement qui doit se produire sans recours à la violence ; pourtant si un juif se fait baptiser, même s'il y a violence, il est considéré comme chrétien et doit rester chrétien³⁶. Le pape Innocent III a clairement formulé cette position en 1201. La raison en est simple : l'efficacité du baptême dépend de Dieu mais l'autorité de l'Eglise dépend du contrôle des sacrements. Même si le baptême est forcé, le mettre en doute signifierait mettre en doute l'efficacité d'un sacrement, ce qui s'apparente au blasphème. Les papes considèrent alors le baptême comme définitif même s'il est forcé. Avec la bulle « Turbato Corde » (1267), le pape Clément IV décide que les *relapsi* constituent un blasphème pour le christianisme et une menace contre la foi. Dès lors les *judaisants* sont jugés comme hérétiques. C'est la raison pour laquelle Baruch se trouve face à l'inquisiteur Fournier. L'idée que des individus retraversent la frontière religieuse mobilise l'Inquisition qui confie aux Franciscains et aux Dominicains la chasse aux hérétiques.

Quelques clarifications sont, à ce sujet, nécessaires. Les textes médiévaux donnent à la notion de *conversio* le sens d'un processus de perfection spirituelle atteinte au moyen d'une vie contemplative, d'étude et de prière. Pour le fidèle, un moyen de penser les imperfections de sa propre conversion de la lettre à l'esprit qui, selon la métaphore répandue, distingue le chrétien du juif. Le verbe *judaiser* (introduit par Paul, dans son Epître aux Galates, 2:14) signifie, par ailleurs, le glissement

dangereux d'une situation de grâce spirituelle, à celle de la loi, de la lettre et du corps. Mais si la conversion pour le chrétien signale la perfection, pour le juif elle représente un pari perdu d'avance : dans les textes chrétiens, le juif qui se convertit obéit à un miracle, ou bien il n'a jamais été réellement juif, ou alors dans le fond de lui-même il va rester obstinément juif. Les juifs qui sont baptisés confirment et en même temps déstabilisent le sentiment d'une identité chrétienne³⁷. Si le juif est l'autre, le converti est bien l'autre à l'intérieur³⁸. Se convertir implique le franchissement d'une frontière matérielle et symbolique, absolue, et dans l'univers mental de l'époque (et de toujours peut-être) les convertis sont des figures à visage double ; ils mettent la hiérarchie en danger car ils se distinguent mal de ceux à qui ils devraient se soumettre. Les choses se compliquent davantage lorsque la conversion forcée, individuelle et surtout collective, fait naître une population de *relapsi*, suspects potentiels, réels ou imaginaires. Selon Saint-Augustin, le baptême de juifs est rapporté au moment du Jugement Dernier et jusqu'à ce moment, les juifs avec leurs Écritures sont utiles comme témoins de la vérité chrétienne. En réalité, des baptêmes contraints, et même violents, ont eu lieu aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif. Les plus connus sont ceux de l'Espagne wisigothique, de la Rhénanie pendant la première croisade, puis à nouveau en l'Espagne pendant les pogroms de 1391. Ces derniers ont eu comme résultat le bouleversement des certitudes par rapport aux identités chrétiennes ou juives, en provoquant une acmé de l'anxiété et une sorte de « crise d'identité »³⁹. Une population suspecte est alors née, une population qui comprend des juifs convertis qui retournent au judaïsme ou qui l'exercent en secret, une population de relaps réels mais aussi imaginaires avec leurs complices. La bulle papale se veut un remède à cette situation.

Revenons à Baruch. Selon un premier arrêt, étant donné que le baptême n'a pas été reçu par la violence ou par coercition absolue (*non vi vel coactione absoluta*), la loi et la raison (*iura et racionem*) commandent que Baruch observe la foi chrétienne... D'ailleurs, ajoutent les juges, le besoin qui l'a conduit à la foi l'a amené vers le meilleur, et pas vers le pire. Mais s'il persiste dans le judaïsme, il devra être jugé comme hérétique.

« Et incontinent mondit seigneur évêque exhorta le dit maître (*magistrum*) Baruch et l'engagea, attendu que ce baptême, tel qu'il l'avait reçu selon ses dires, qui n'avait été reçu ni de force, ni sous une contrainte absolue (*non vi vel coactione absoluta*), l'obligeait selon le droit et la raison (*iura et racionem*) à observer et croire la foi chrétienne, parce que la nécessité qui l'avait poussé vers la foi l'avait entraîné non vers le pire mais vers le meilleur, d'avoir à croire et à observer à l'avenir la foi chrétienne, faute de quoi il pouvait être assuré que s'il s'obstinait à rester dans le judaïsme, il serait procédé contre lui ainsi que de droit comme contre un hérétique impénitent ».

Le procès prend alors une tournure dramatique. Baruch déclare qu'il connaît bien la Loi et les Prophètes, qu'il les a étudiés pendant des années, qu'il est une autorité non méprisable en ces matières, et qu'il ne peut pas accepter la vérité chrétienne si elle ne lui est pas prouvée par les écritures juives. Autrement il préférerait mourir plutôt que d'abandonner le judaïsme.

Il s'engage alors dans une *disputatio* théologique avec l'évêque, probablement, pour gagner du temps. Cette pratique appartient à une longue tradition des rapports entre juifs et chrétiens. Pen-

dant plus de six semaines, ils débattent sur des questions de dogme. Quinze jours pour débattre de la Sainte Trinité, huit jours pour la nature divine ou humaine de Messie, et plus de trois semaines sur la venue du Messie. Baruch semble être convaincu par l'argumentaire de l'évêque et pendant quinze jours on l'appelle par son nom chrétien : Jean. Et pourtant, au seizième jour, il annonce que, en dépit du fait que l'évêque lui avait bien prouvé la vérité de la foi chrétienne dans la Bible, par la suite, lui grâce à sa propre lecture, il a découvert des contradictions qui ont provoqué ses doutes... Ici notre source s'interrompt assez brusquement. Le scribe ne précise pas quelles mesures ont été prises pour mettre fin aux doutes de Baruch, mais, en septembre, Jean réapparaît au tribunal de l'évêque. On lui lit sa confession, on la lui explique et on lui demande s'il persiste dans ses aveux. On lui pose la question de savoir s'il croit en la vérité de l'enseignement ecclésiastique et il répond par l'affirmative. Il précise même que c'est de sa propre volonté qu'il a refusé la perfidie juive (*perfidia*), la superstition (*superstitio*), les rites de la Loi juive et toute hérésie. Voilà sa confession finale et la décision de la Cour :

« Il répondit qu'il croyait et confessait de bouche que la foi catholique était vraie, ainsi que tous les articles de la foi et tous les sacrements de l'Eglise ; que ce que prêche et enseigne l'Eglise romaine sur les articles de foi, les sacrements et la cessation des obligations légales est conforme à la Loi et aux Prophètes de l'Ancien Testament. Il dit qu'il croyait cette foi de cœur, promit de la croire et de l'enseigner à l'avenir, et dit qu'il croyait que c'était pour le bien de son âme que lui était survenue la persécution qui l'avait fait baptiser ; qu'il ne fut pas amené à croire la foi catholique par la crainte de la mort ou de la torture, par la pression du cachot, par des menaces, des terreurs, des flatteries ou de promesses, mais par les divines Ecritures qui lui furent proposées par monseigneur l'évêque ».

Le 3 décembre de cette même année, *maitre Jean* réapparaît devant l'évêque, il renie le judaïsme, il demande la miséricorde des seigneurs et l'affaire se termine. Nous ne connaissons pas la décision finale de la cour qui a dû être notée dans un registre qui ne nous est pas parvenu. On pourra le croire maintenu en prison, puisque tel était le sort réservé aux hérétiques repentis. Cependant la recherche l'a identifié dans une liste des gens appelés quelques années plus tard à payer une amende, dans une ville voisine...⁴⁰

L'historienne devant l'archive

Supposons pour un moment que c'est Baruch qui nous intéresse, sa biographie, jugée représentative ou exceptionnelle. Notre description même met Baruch sur le devant de la scène. Bien entendu, nous ne sommes pas en mesure de dire : « Voilà Baruch » tout comme Foucault non plus ne pouvait pas dire « Voilà Pierre Rivière ». Cependant, rappelons que dans le livre d'Em. Le Roy Ladurie, Baruch était « coincé » dans une petite note de bas de page. Jacques Fournier aurait pu être lui aussi le centre de notre intérêt. L'étude récente de Karen Sullivan sur « la vie intérieure des inquisiteurs » esquisse les « portraits » de quatre inquisiteurs⁴¹ ; l'historienne avoue qu'elle ne peut pas définir ce qu'ils furent en réalité, comme sujets historiques dans leur monde, mais comment ils se décrivent ou comment les autres les décrivent en tant que sujets littéraires de leur

époque : zélotes, charitables ou sceptiques. Dans notre perspective, Baruch vient au devant de la scène dans le cadre, ou le contexte des problèmes posés par la question du passage de l'oralité à l'écrit, par la tradition des disputes théologiques, par l'histoire des baptêmes forcés. Insistons sur le registre de Fournier non pas en tant que matérialité, mais en tant que système de formation et de transformation d'énoncés et insistons aussi sur la confession en tant que trace historique de l'archive, c'est-à-dire en tant que trace de la loi qui prescrit ce qui peut être dit. De ce point de vue on pourrait se demander : comment l'aventure de Baruch donne-t-elle sens à la recherche historique ? Comment la subjectivité de Baruch se désigne-t-elle ? Dans quelle mesure le procès est-il une source fiable, si on tient compte des préjugés des juges, du fait que les accusations peuvent être fabriquées d'avance, ou que l'aveu peut être une manière d'éviter la torture. Peut-on entendre la voix des accusés dans ces archives ?

La procédure de mise en écrit de la confession comprend plusieurs étapes⁴² : on interroge l'accusé dans sa langue, ses réponses sont notées en latin et puis elles sont réécrites à la troisième personne. On traduit le texte latin à l'accusé afin qu'il puisse confirmer ou bien modifier sa confession. La dernière version est consignée dans le parchemin du manuscrit. Notons que le cas s'avère encore plus compliqué : le registre nous apprend que quelques juifs, parmi les nouveaux baptisés, traduisent à l'évêque les paroles de Baruch et de la Loi puisque ce dernier ne connaît pas bien la langue vulgaire du pays ; ils traduisent aussi les paroles de l'évêque à Baruch. Les questions simples, tout comme le débat théologique, sont soumis à cette procédure complexe. Lorsque Duvernoy fait l'édition du registre et remet les échanges verbaux à la première personne, il contourne ou il évite ce problème et Emmanuel Le Roy Ladurie a recours à de longues citations toujours à la première personne pour rendre l'image plus vivante. Il est pourtant évident que les différentes traductions, les compétences linguistiques des traducteurs et des officiers, les restrictions du passage entre provençal, latin et hébreu, aussi bien que les sélections choisies structurent le texte définitif. Dans son fameux manuel, Bernard Gui propose des critères pour cette sélection⁴³ : *substantia facti* (la substance des faits), *natura facti* (la nature des faits), *veritas* (la vérité), et *concordia* (accord) une sorte d'équilibre entre les dépositions du même registre. Le registre fait alors plus que transmettre des événements et des mots, il fournit la substance d'un archive au sens foucauldien, formé tout à la fois par l'inquisiteur et l'accusé.

Cependant, les registres de l'Inquisition ne peuvent pas être lus comme des simples textes littéraires, ils témoignent toujours des vies, des morts, des souffrances et des sentiments des gens qui ont été mis en procès, qui ont été interrogés, relâchés ou condamnés. Peut-on séparer la technologie du pouvoir de la production des discours de vérité ? L'Inquisition dans le sud de la France était une institution fragmentée mais bien structurée. Dans quelle mesure le mécanisme disciplinaire structure-t-il les paroles, l'identité ou la subjectivité de ses victimes ?

Renato Rosaldo et Dominique La Capra, dans leur critique à Emmanuel Le Roy Ladurie et à Carlo Ginzburg, ont posé la question du pouvoir, c'est-à-dire du dialogue inégal entre le juge et l'accusé, et ils ont insisté sur le fait que l'interrogatoire n'est pas simplement enregistré, il donne forme aux aveux ; ils ont même évoqué le danger de confusion entre la position de l'Inquisiteur et celle de l'historien⁴⁴. De sa part, J. Rancière⁴⁵ insiste sur ce que le registre passe sous silence, sur l'événement de l'Inquisition et sur la mort qui attend tous ceux qui dévient des Ecritures... Transgression

qui trouble la normalité, la tranquillité des mœurs du village et la tranquillité des explications. Il est vrai qu'aujourd'hui, plus de quarante ans après la parution de *Montaillou*, nous sommes plutôt enclins à insister sur la violence de l'Inquisition que sur la normalité du temps qui s'écoulait lentement au village. Dans un texte fameux Carlo Ginzburg a pourtant insisté sur la possibilité de lire « les archives comme des textes dialogiques, puisque dans des cas exceptionnels, nous avons un vrai dialogue, nous pouvons même écouter des voix distinctes, nous pouvons reconnaître des voix différentes en conflit »⁴⁶. Il y a bien entendu des historiens qui insistent sur le silence obstiné des sources plutôt que sur les clins d'œil que nous y détectons ; Mariano d'Alatri parle du silence indigné et inconditionnel de ceux qui jugent et n'acceptent pas une réponse⁴⁷.

Dans un livre plus récent⁴⁸, J. Arnold revient sur l'aspect polyphonique des textes. Il discerne des conflits entre plusieurs voix, qui ne se réduisent pas uniquement à l'affrontement entre juge et accusé. Il fait la distinction entre les discours sur l'hérésie, le crime, le genre, le christianisme etc., ainsi qu'entre les différentes voix articulées dans le cadre de ces discours pour analyser, par exemple, la formation de la subjectivité dans des discours sur la sexualité ou sur la religiosité.

Une étude de la confession sur la conversion de Baruch devrait prendre aussi en considération cette discussion, ses dimensions épistémologiques et politiques. Dans la logique de l'archive foucauldienne, dans ces textes nous pouvons discerner les oppositions entre plusieurs voix : non pas uniquement entre inquisiteur et accusé, mais aussi entre multiples discours sur l'hérésie, le crime, le genre etc., aussi bien que les voix, les énoncés dans le cadre de ces discours : de l'interrogatoire et de la confession, c'est-à-dire dans le cadre de la théologie qui définit le crime de judaïser, dans le cadre de la tradition rhétorique de la dispute etc. Baruch parle aussi avec des voix multiples : celle de la victime dont la vie est en danger, celle de l'autorité religieuse, du père, du bon voisin etc.⁴⁹

Ces voix nous pouvons les examiner, bien que jamais elles ne se distinguent clairement entre elles et ne peuvent jamais être dissociées du cadre inquisitorial. En d'autres termes, elles ne sont pas préalables à l'archive. Le moment de la confession est le moment de la formation de la subjectivité de l'accusé. Nous avons accès non pas à des personnes ou à des consciences mais à des identités, des subjectivités, ou même à des biographies, sinon vraies, du moins culturellement/historiquement probables.

A partir d'un cas singulier (de micro-histoire) on peut passer aux séries et de la biographie au sujet collectif. Nous abordons alors le thème de la mémoire en tant qu'objet historique. Dans notre cas il s'agit bien entendu de la mémoire du crypto-judaïsme, de ces différentes versions, des identités construites par les mécanismes de répression en Espagne et en Amérique Latine, de ses multiples apparitions et réincarnations du XV^e siècle jusqu'à nos jours. Je fais allusion à la mémoire marrane.

La mémoire de ce sujet collectif, les marranes, se construit dans l'espace délimité entre les structures de persécution inquisitoriale, les compromis et les résistances. Tout le long du XV^e siècle, après l'expulsion de l'Espagne, et tout au long du XVI^e siècle depuis le Portugal, les marranes sortent de la Péninsule Ibérique pour suivre les chemins de la Diaspora en Méditerranée, en Europe, mais aussi dans le Nouveau Monde. Un mélange de judaïsme du passé et du christianisme du présent

constituait, selon Y. Yovel, une petite mais non sans importance part de l'expérience espagnole du XVe siècle. Ces formes de dualité ont survécu pendant plusieurs générations plus tard, lorsque les marranes de la diaspora séfarade sont retournés au judaïsme. Ils étaient les premiers à vivre l'expérience de séparation entre la religion juive et l'existence juive, en annonçant la modernité occidentale. Dans son diptyque, *La Foi du Souvenir* et *La Logique des Bûchers*, N. Wachtel, révèle l'existence de ces nouveaux chrétiens judaïsants qui incarnent une Amérique souterraine et quelque peu paradoxale qui s'inscrit, comme enchâssée à l'intérieur du monde européen dominant⁵⁰. N. Wachtel part des traces du passé dans le présent et il suit les indices qui témoignent de la survie (parfois explicitement consciente, parfois inconsciente) d'une longue mémoire marrane qui se manifeste avec une persistance à des habitudes juives et qui va de pair avec les expressions de la croyance chrétienne.

Les traces de cette mémoire nous invitent à réfléchir encore sur l'archive en tant que loi de ce qui peut être dit, donc aussi à la loi des silences.

En guise de conclusion : L'archive-problème comme terrain d'expérimentation, de la littérature et de l'histoire

« Ce qui limite le vrai, ce n'est pas le faux mais l'insignifiant »⁵¹. Bien entendu, la compréhension historique d'un fait (de la conversion d'une personne ou d'un groupe par exemple) ne peut pas ignorer le discours du mécanisme de la répression (torture, documents faux etc.) qui est dans la source même de cet événement. Cependant, l'historienne peut raconter une histoire qui fait surgir l'archive, c'est-à-dire la loi de ce qui peut être dit, les discours dans lesquels s'articulent les voix des sujets. Nous gagnons en profondeur épistémologique quand nous mettons en évidence les lieux communs, la *logique sociale* et les énoncés qui constituent et qui organisent cette archive. En fin de compte cette procédure nous conduit à formuler un récit qui intègre des questions, des « peut-être » et des points de vue. L'ambiguïté des documents n'est pas surmontée en les réordonnant en un *beau récit*, mais en désavouant l'objectivisme et en admettant que le passé nous échappe toujours, que les personnes ne sont jamais identiques aux rôles qu'on leur attribue car, pour parler encore une fois avec les mots d'Arlette Farge, « on ne ressuscite pas les vies échouées en archive. Ce n'est pas une raison pour les faire mourir une deuxième fois. L'espace est étroit pour élaborer un récit qui ne les annule ni ne les dissout, qui les garde disponibles à ce qu'un jour, et ailleurs, une autre narration soit faite de leur énigmatique présence »⁵². Pour paraphraser A. Farge, la présence énigmatique de Baruch a donné naissance à deux narrations : celle de Danilo Kiš et celle des historiens. Dans les cas où l'histoire est fragmentée – et les parias sont les créateurs par excellence des pareilles histoires – l'écriture littéraire travaille d'avantage les lacunes pour rapporter mieux les caractères indéterminables, hasardeux, vains, de leurs vies, les caractères qui ne laissent pas de traces avérées comme telles dans nos sources d'historiens. Très rarement les procès inquisitoriaux nous laissent entrevoir des passions ou des incertitudes... Cependant qui pourrait prétendre que l'histoire est faite de décisions raisonnables et de choix certains ?

L'écrivain qui intègre l'archive dans son récit construit un moyen lui permettant de capter les énigmes de la vie. Peu importe s'il *défait* ou s'il *sur-interprète* le passé. Sa création prend ses ra-

cines dans les silences de l'archive. Il écrit dans les vides, il met en scène des personnages qui agissent là où les silences (la violence de la répression, la résistance, les sentiments, la folie) sont plus fortes que les « dits ». Il fait entendre le témoignage des incertitudes toujours présentes dans une histoire. Il jette la lumière tantôt sur l'individuel tantôt sur l'œcuménique, qui coexistent toujours.

Et cependant, il ne faudrait pas croire que dans ce sens l'archive de l'écrivain est antinomique de l'archive de l'historien. L'entreprise littéraire en fait un compagnon de route qui nous rappelle ce qui nous échappe, qui nous aide à voir en quoi il consiste... et ce n'est pas rien !

Le bon récit historique (mais pas forcément la bonne littérature) s'interroge continuellement sur le rôle du contexte dans les façons de comprendre et d'interpréter. Lorsque par exemple le médiéviste se penche sur la conceptualisation des phénomènes liés à l'Inquisition (dans notre cas la conversion, l'oralité, la localité etc.) il indique le terrain des possibilités historiques c'est-à-dire il indique des rapports probables. La présence des *conversos* dans les archives judiciaires nous invite à une recherche à plusieurs échelles : au niveau microscopique d'un seul témoignage ou au niveau macroscopique des séries qui nous permettent de mieux saisir les procédures de formation d'un sujet collectif. Elle nous invite aussi à opérer plusieurs contextualisations (sociales, politiques, économiques, textuelles, artistiques) pour faire apparaître les tensions entre les parcours individuels et les procédures plus larges.

Nous avons voulu interroger la conception de l'archive dans l'écriture historique et dans celle de la fiction lorsque histoire et littérature se mesurent avec le passé et sa représentation. Tout comme celle de Michel Foucault, l'archive de Danilo Kiš et l'archive des historiens dans le cas de Baruch et de l'Inquisition ne sont pas simplement constitués par des *objets*, c'est-à-dire des documents qui prennent leurs significations dans une matérialité objective. Ce sont aussi le système, l'ordre des discours qui crée les biographies inventées par l'écrivain et qui rend historiquement probables les biographies esquissées par l'historien. Il s'agit là d'une pratique qui ne réordonne pas des documents mais des discours. Elle ouvre la voie à des récits qui s'interrogent sur les causalités qu'ils proposent, sur leur téléologie et sur leurs propres limites.

Michel de Certeau écrivait que la fiction est *l'autre réprimé* de l'Histoire⁵³. En effet, la littérature propose des dimensions de la réalité que les historiens ne reconnaissaient pas et elle développe des techniques d'écriture qui contestent l'écriture réaliste de l'histoire. Il est par ailleurs toujours opportun de se rappeler que l'Histoire en tant que discours sur la réalité est elle aussi un récit qui a recours à des instruments de fiction : elle crée une continuité entre les traces discontinues du passé, elle tresse des fils, elle met des personnages en scène, elle se sert des analogies et des métaphores. On ne peut pas historiciser sans construire un récit ; le mot latin *fictio* à l'origine ne se réfère pas à des inventions poétiques ou à des mensonges mais à l'acte de donner forme à un matériel préexistant, et *fingere* signifie modeler une figure.

Nous ne proposons pas, bien entendu, de soumettre la recherche historique aux ambitions et aux règles de la littérature, d'effacer ou de remplacer le récit historique. Sans nous laisser mutiler par la prise de conscience de *l'illusion référentielle*, nous admettons que la fiction, comme nous le rappelle aussi Sabina Loriga dans son dernier livre, peut rendre le récit historique plus avisé ou

judicieux pour réévaluer les conclusions de la recherche et sa profondeur⁵⁴. Si à l'instar de l'histoire-problème il y a une *archive-problème*, une solution de ce problème se retrouve dans ce *résidu du passé* dans le présent sous la forme de mémoire. De ce point de départ on pourrait alors se faire la main sur les stratégies narratives qui laissent une place pour les désaccords, les conflits et surtout les hasards et les incertitudes du passé. Pour donner voix à ceux qui ont été marginalisés dans la production du savoir, à ceux qui ont été condamnés au silence.

Les archives des deux histoires de Baruch, celle racontée par les historiens et celle racontée par un écrivain du XXe siècle, semblent composer une poétique de la mémoire et une poétique de l'autre. Récit littéraire et récit historique fabriquent les sujets de l'histoire et de la fiction.

Dans *Temps et Récit* Paul Ricoeur fait allusion au besoin d'entreprendre une longue et difficile discussion triangulaire entre l'historiographie, la critique littéraire et la phénoménologie philosophique pour illustrer les problèmes fondamentaux de l'existence, du temps, de l'identité et de la morale⁵⁵. Pour confronter aussi bien le passé que notre propre temporalité, nous avons besoin de la littérature *et* de l'histoire, non pas pour restaurer une tradition des *belles lettres* mais pour inventer des procédés qui problématisent la distinction entre elles et des moyens qui nous font réfléchir sur notre rapport au passé. En fin de compte, peut-être l'archive constitue-t-elle comme sujets aussi bien l'écrivain que l'historien⁵⁶.

post scriptum

Les sept biographies esquissées par Danilo Kiš dans *Un Tombeau pour Boris Davidovitch*, se construisent autour d'une intrigue mise en place par son archive, au sens foucauldien. Dans un essai⁵⁷ Kiš raconte comment lors d'une rencontre avec Karlo Štajner, Kiš lui promet d'effectuer une correction pour ne pas trahir la véracité d'une nouvelle. Kiš et sans doute d'autres écrivains aussi, proposent à l'historien une réflexion sur l'intelligibilité des vies d'autrefois. De manière paradoxale, peut-être, cette constatation nous renvoie à Michelet. Le 3 avril 1869, il notait dans son « Journal » : « Effort insensé ? Non. Trouvé méthode : la vie, d'abord refaire la vie »⁵⁸. Refaire des vies serait alors refaire de l'histoire.

NOTES

- 1 Deux versions de cet article ont été présentées dans le cadre du colloque organisé par *Historiein*, à Athènes, en Novembre 2011, et au séminaire de Sabina Loriga et Olivier Abel à l'EHESS, à Paris, en février 2012. Je tiens à remercier les participants pour leurs commentaires.
- 2 Jules Michelet, « Eclaircissements », postface du tome II de l'*Histoire de France*, 1833.
- 3 cf. Bence Retvari, Parliamentary Secretary of State (Ministry of Justice, Republic of Hungary), December 2010, <http://hungarianarchives.com/theissues/>.

- 4 Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, Paris : Le Seuil, 1989.
- 5 Carolyn Steedman, *Dust : The Archive and Cultural History*, New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press, 2002.
- 6 Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris : Galilée, 1995. Voir aussi E. Roudinesco qui parle de « la relation tragique et inquiète que l'on peut entretenir avec l'archive, avec le spectre de l'archive absolue, avec cette idée folle que l'on pourrait tout archiver », pour signaler ensuite que « si tout est archivé, noté, jugé, l'histoire comme création n'est plus possible, elle est remplacée par l'archive devenue savoir absolu, miroir de soi », Elisabeth Roudinesco, *L'analyse, l'archive*, Paris : BNF, 2001. Sur cette qualité de « spectre » de l'archive et sur l'écriture comme manière contemporaine de pratiquer le deuil voir Jonathan Boulter, *Melancholy and the Archive. Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel*, London : Continuum, 2011.
- 7 cf. Harriet Bradley, « The seductions of the archive : voices lost and found », *History of the Human Sciences*, 12/2 (1999) : 107–122 ; Helen Freshwater, « The Allure of the Archive », *Poetics Today* 24/4 (2003) : 729–758 ; Antoinette Burton (ed.), *Archive Stories. Facts, Fictions and the Writing of History*, Durham et London : Duke UP, 2005.
- 8 Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, 12.
- 9 Voir aussi E. Anheim, O. Poncet, « Fabrique des Archives, Fabrique de l'Histoire », *Revue de Synthèse*, 125 (2004) : 1–14 et E. Anheim, « Singulières archives. Le statut des archives dans l'épistémologie historique. Une discussion de la Mémoire, l'Histoire, l'Oubli », *Revue de Synthèse* 125 (2004) : 153–182.
- 10 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969, 169–171. Voir aussi Adi Ophir, « Des ordres dans l'archive », *Annales ESC* 45:3 (1990) : 735–754.
- 11 Michel Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, Paris : Gallimard, 1976 ; idem, *Le Désordre des familles : Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, coll. « Archives », Paris : Gallimard, 1982 ; idem, *Les Anormaux. Cours au collège de France*, Paris : Seuil, 1999. Voir aussi Collectif Maurice Florence, *Archives de l'infamie*, Paris : Les Prairies ordinaires, 2009.
- 12 cf. Dominique Kalifa, « Usages du faux. Faits divers et romans criminels au XIXe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 54/6 (1999) : 1345–1362.
- 13 Patrice Maniglier, Dork Zabunyan, *Foucault va au cinéma*, Paris : Bayard Centurion, 2011, 152.
- 14 Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, 1re édition, Paris : Seuil, 1971.
- 15 Alexandre Prstojević, « Un certain goût de l'archive (Sur l'obsession documentaire de Danilo Kiš) », *Fabula, La Recherche en Littérature*, <http://www.fabula.org/effet/interventions/13.php>.
- 16 Karlo Štajner, *Sept Mille Journées en Sibérie*, préface de Danilo Kiš, Paris : Gallimard, 1983.
- 17 Voir aussi Katarina Melic, « La fiction de l'histoire dans *Un Tombeau pour Boris Davidovitch* de Danilo Kiš », *Fabula, La Recherche en Littérature*, <http://www.fabula.org/effet/interventions/18.php>.
- 18 Danilo Kiš, *Tombeau*, 7.
- 19 Danilo Kiš, *Le Résidu amer de l'expérience*, traduit du serbo-croate par Pascale Delpech, Paris : Fayard, 1995, 126.
- 20 *ibid.*, 128.
- 21 *ibid.*, 132.
- 22 *ibid.*, 297.

- 23 Danilo Kiš, *Sablier*, traduit du serbo-croate par Pascale Delpech, Paris : Gallimard, 1982.
- 24 Alexandre Prstojević, *Le Roman face à l'Histoire. Essai sur Claude Simon et Danilo Kiš*, Paris : L'Harmattan, 2005, 55–61.
- 25 Danilo Kiš, *Résidu*, 15.
- 26 Danilo Kiš, *Encyclopédie des morts*, traduit du serbo-croate par Pascale Delpech, Paris : Gallimard, 1985. cf. Julia Creet, « The archive and the uncanny. Danilo Kiš's *Encyclopedia of the Dead* and the Fantasy of Hypermnnesia », in Rebecca Comay (ed.), *Lost in the Archives*, Toronto : Alphabet City Media 8, 2002, 265–276.
- 27 Danilo Kiš, *Résidu*, 129.
- 28 Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et Histoire*, Paris : Flammarion, 1989, 139–180.
- 29 Paul Ricoeur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55/4 (2000) : 737.
- 30 Danilo Kiš, *Homo Poeticus*, traduit du serbo-croate par Pascale Delpech, Paris : Fayard, 1993, 98–64.
- 31 Il s'agit du fameux registre 4030 des manuscrits du Vatican, cf. Jean Duvernoy (ed.), *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, Toulouse : Privat, 1965, 3 vols. (en latin) et « Confession de Baruch », in idem, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, préface Em. Le Roy Ladurie, Paris : Mouton & EHESS, 1978, 3 vols. (en français), vol. 1, 222–234.
- 32 Kiš joue avec la similitude des noms Baruch David Neuman, Boris Davidovitch Nevski, mais notons aussi que Baruch signifie Benoît ; faudrait-il alors penser à *il nome et il come*, à la proposition de faire du nom propre l'indice à suivre ? cf. C. Ginzburg et C. Poni, « Il nome e il come. Scambio ineguale e mercato storiografico », *Quaderni Storici* 40 (1979), 181–190.
- 33 Emanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Paris : Gallimard, 1975.
- 34 Yoseph Haim Yerushalmi, « The Inquisition and the Jews of France at the time of Bernard Gui », *Harvard Theological Review* 74/1 (1981), 63–77.
- 35 S. Eisen Murphy, « Concern about Judaizing in Academic Treatises on the Law, c.1130–c.1230 », *Speculum* 82 (2007), 560–594.
- 36 Benjamin Ravid, « The Forced Baptism of Jews in Christian Europe. An Introductory Overview », G. Armstrong et I. N. Wood (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout : Brepols, 2000, 157–167.
- 37 Stephen F. Kruger, *The Spectral Jew. Conversion and Embodiment in Medieval Europe*, Minneapolis, London : University of Minnesota Press, 2006. D. Nirenberg, « Enmity and Assimilation. Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain », *Common Knowledge* 9/1 (2003) : 137–155.
- 38 Yirmiyahu Yovel, *L'aventure marrane : Judaïsme et modernité*, Paris : Seuil 2011.
- 39 D. Nirenberg, « Mass Conversion and Genealogical Mentalities : Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain », *Past and Present* 174 (feb. 2002), 3–41.
- 40 Annette Pales-Gobillard, « L'Inquisition et les Juifs. Le cas de Jacques Fournier », *Juifs et Judaïsme de Languedoc, Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977), 97–114.
- 41 Karen Sullivan, *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*, Chicago : University of Chicago Press, 2011.

- 42 cf. Caterina Bruschi, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge : Cambridge UP, 2009, 11–49.
- 43 Caterina Bruschi, « Magna diligentia est habenda per inquisitorem. Precautions before reading Doat 21–26 », C. Bruschi et P. Biller (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York : York Medieval Press, 2003, 89.
- 44 Renato Rosaldo, « From the door of his tent : the fieldworker and the inquisitor », James Clifford et G. Marcus (eds), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press, 1986, 77–97 ; Dominique La Capra, « The cheese and the worms : the cosmos of a twentieth century historian », *History and Criticism*, Ithaca et London : Cornell UP, 1985, 45–69.
- 45 Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris : Seuil, 1992.
- 46 Carlo Ginzburg, « The inquisitor as anthropologist », *Clues, Myths and the Historical Method*, Baltimore, MD : Johns Hopkins UP, 1992, 156–167.
- 47 Mariano d'Alatri, *L'Inquisizione francescana nell'Italia centrale del Decento con il testo del "Liber Inquisitionis" di Orvieto, trascritto da Egidio Bonanno*, « Biblioteca serapho-capuccina » 49, Rome : Istituto storico dei Cappuccini, 1996, 157.
- 48 John Arnold, *Inquisition and Power. Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2001.
- 49 cf. Carlo Ginzburg, « Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après », D. Thouard (ed.), *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Lille : Presses Universitaires de Septentrion, 2007, 37–47.
- 50 Natan Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris : Seuil 2001 ; idem, *La logique des bûchers*, Paris : Seuil, 2009.
- 51 René Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, Paris : Flammarion, 1993, 132.
- 52 Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, 145.
- 53 Michel de Certeau, « History : Science and Fiction », *Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986, 199–224.
- 54 Sabina Loriga, *Le petit x. De la biographie à l'histoire*, Paris : Seuil, 2010, 271–272.
- 55 Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, Paris : Seuil, 1983–1985, vol. 3, 125. Voir aussi Raphael Baroni et al., « Historiographie, littérature et philosophie : une longue et difficile conversation triangulaire », *A contrario* 14/2 (2010), 3–9.
- 56 cf. Arlette Farge, « L'archive moyen de communication et constitution du sujet historique. Un voyage à travers les archives judiciaires du XVIIe siècle », *Réseaux* 46–47 (1991), 41–46 ; G.E. Kirsch, L. Ronan (eds.), *Beyond the Archives. Research as a Lived Process*, Carbondale : Southern Illinois, UP, 2008.
- 57 Danilo Kiš, *Homo Poeticus*, 38.
- 58 Jules Michelet, *Histoire de France*, vol. 4, 110, cité par François Hartog dans *Evidence de l'Histoire. Ce que voient les Historiens*, Paris : Gallimard, 2005, 192.