



HAL
open science

Le fossile de Joinville, ou comment vivre avec l'hier dans le royaume latin de Jérusalem

Florian Besson

► **To cite this version:**

Florian Besson. Le fossile de Joinville, ou comment vivre avec l'hier dans le royaume latin de Jérusalem. Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales : Actes du XLVIIIe Congrès de la SHMESp, Paris, PUPS, 2018, pp.295-308, 2018. hal-03655924

HAL Id: hal-03655924

<https://hal.science/hal-03655924>

Submitted on 9 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le fossile de Joinville, ou comment vivre avec l'hier dans le royaume de Jérusalem

Florian Besson – Université Paris-Sorbonne, UMR Roland Mousnier

Jean de Joinville, dans sa célèbre *Vie de Saint Louis*, raconte longuement la croisade du roi et son long séjour en Orient entre 1250 et 1254. Dans une anecdote passée largement inaperçue, Joinville rapporte qu'on offrit au roi, alors qu'il était à Sidon, une pierre étonnante :

Une pierre qui se levoit pas escales, la plus merveilleuse du monde, car quant l'en levoit une escale, l'en trouvoit entre les II pierres la forme d'un poisson de mer. De pierre estoit le poisson, mes il ne failloit riens en sa fourme, ne yex ne areste ne couleur ne autre, que il ne feust autretel come s'il feust vif [...] Li rois me dona une pierre, et trouvai une tanche dedans, de brune colour, et de tel façon come tanche doit estre¹.

Cet objet est évidemment un fossile. Joinville ne peut pas l'identifier comme tel, car le terme même, venu du latin *fossilis* qui veut dire « enfoui dans le sol », n'apparaît en ancien français qu'en 1556². Quant à l'idée de l'origine organique de ces vestiges, elle n'apparaît clairement qu'au XVII^e siècle ; il faut attendre le début du XIX^e siècle pour que le terme fossile perde son sens général de « ce qui est extrait de la terre » pour prendre son sens contemporain de « restes d'êtres vivants conservés dans des roches³ ». Enfin, ce n'est qu'avec Darwin et la théorie de la sélection des espèces que cet objet devient véritablement intelligible. En l'occurrence, le fossile présenté à saint Louis vient très probablement des gisements fossilifères situés vers Byblos, à 30 km de Beyrouth⁴ ; le poisson de pierre que manipule avec émerveillement le roi de

¹ JEAN DE JOINVILLE, *Vie de Saint Louis*, trad. fr. J. MONFRIN, Paris, Garnier, 1995, p. 298, § 602.

² M. BASTIDE, « Joinville et Saint Louis sémanticiens », *L'Information Grammaticale*, n° 75, 1997, p. 46-48, ici p. 47.

³ Voir J.P. CHAMBON, J. DUCOS, C. THOMASSET, éd., *Aux origines de la géologie, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, Honoré Chambon, 2010 (Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières, 12).

⁴ P. THOMAS, « Fossiles de poissons, volants ou plus classiques, du Cénomaniens (Crétacé supérieur) du Liban », publié en avril 2016 (<http://planet-terre.ens-lyon.fr/image-de-la-semaine/Img528-2016-04-04.xml>, ressource accédée le 15 avril 2017) ; M. GAYET, P. ABI SAAD, O. GAUDANT, *Les Poissons fossiles : Liban, mémoire du temps*, Méolans-Revel, Désiris, 2003.

France a plus de cent millions d'années, évoquant un sombre abîme de temps⁵ plus profond face auquel l'historien des sociétés humaines ne peut que rester humble.

Pour Joinville, pas de mémoire géologique et biologique dans la roche, mais un concept au plus haut point médiéval, celui de « merveille ». Dérivé du latin *mirabilia*, la chose admirable, la merveille est avant tout un objet que l'on regarde, que l'on contemple, qui suscite l'admiration. Au Moyen Âge, le mot prend à la fois le sens d'objet rare, de curiosité divertissante et d'objet mystérieux. Une merveille est, comme l'écrit Gervais de Tilbury, « ce qui échappe à notre compréhension, bien que naturel⁶ ». Francis Dubost souligne que la merveille peut venir d'un ailleurs, d'un autre, ou d'un autrefois⁷. Présenté à saint Louis, ce poisson de pierre est l'un de ces trésors de l'Orient, qui en font une terre à la fois séduisante, dangereuse, exotique, bref, autre. L'emploi du terme de « merveille » est d'autant plus intéressant que l'on sait, par les travaux de Stephen Greenblatt, que le sentiment « d'émerveillement » est le mode principal d'appréhension et d'appropriation de l'altérité lors des Grandes Découvertes⁸. En s'émerveillant devant le poisson de roche, Joinville découvre l'Orient et se l'approprié, par la manipulation manuelle et par la description textuelle.

Une merveille, donc. Mais ce fossile joue aussi comme un beau symbole du royaume latin de Jérusalem, un territoire où se mêlent plusieurs temporalités, où le passé remonte à chaque strate, où l'hier est littéralement incrusté dans la pierre. En partant de cet objet, il s'agira donc de se demander comment s'articulent les rapports entre les morts et les vivants dans cette terre si particulière.

Vivre avec le souvenir du Christ

⁵ Pour reprendre le beau titre de l'ouvrage de L. OLIVIER, *Le Sombre abîme du temps : mémoire et archéologie*, Paris, Seuil, 2008 (La Couleur des Idées).

⁶ GERVAIS DE TILBURY, *Le Livre des Merveilles. Divertissement pour un empereur (troisième partie)*, trad. fr. A. DUCHESNE, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (La Roue à Livres, 15), p. 19.

⁷ F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XI^e XIII^e siècles) : l'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 15) ; *idem*, *La Merveille médiévale*, Paris, Honoré Champion, 2016 (Essais sur le Moyen Âge, 60).

⁸ S. GREENBLATT, *Marvellous Possessions: the Wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

Le poisson, Joinville est trop instruit pour l'ignorer, est également une image du Christ, la première image utilisée historiquement par les communautés chrétiennes. Ce que symbolise cette pierre merveilleuse, c'est une terre qui est tellement marquée par le Christ que même les pierres portent, à des siècles de distance, son image – et pas seulement les pierres : une vieille tradition syrienne baptise ainsi les bananes « pommes du paradis » puisque lorsqu'on les coupe, on y voit la forme d'un Christ en croix⁹. Dans les fruits ou dans les roches, la Terre sainte est toute entière imprégnée de la vie du Christ : comme l'écrit Robert le Moine, l'un des chroniqueurs de la première croisade, « le Rédempteur du genre humain l'a illustrée par sa venue, honorée de sa résidence, consacrée par sa Passion, rachetée par sa mort, signalée par sa sépulture¹⁰ ».

Pour les pèlerins, les souvenirs des textes saints sont partout : les croisés marchent littéralement dans les pages de la Bible, chaque lieu étant marqué par l'acte d'un patriarche, d'un apôtre, d'un martyr – jusqu'aux cartes de l'Orient qui reproduisent visuellement, par des vignettes ou des légendes, cette présence matérielle du temps biblique¹¹. Les morts sont partout, moins sur le mode de la hantise que du guide. Rédigé à la fin du XII^e siècle, le *Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane* propose ainsi un long paragraphe glosant tous les lieux en les reliant à un ou plusieurs événements bibliques. Il s'achève par une constatation lucide : « comme le rappellent l'Ancien et le Nouveau Testament, il n'y ni montagne ni vallée, ni plaine, ni rivière, ni ruisseau, ni fontaine qui n'a pas été visité par les miracles des prophètes, des apôtres ou du Christ lui-même¹² ».

C'est ainsi que se fabrique ce que Maurice Halbwachs appelait une « topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte¹³ », qui elle-même soutient et structure la construction d'une mémoire collective fonctionnant à plusieurs échelles. On le voit très bien en lisant les chroniques de la première croisade : tous les lieux sont identifiés par leur passé biblique – leurs passés bibliques, faudrait-il dire, car ces mémoires sont plurielles. Si les chroniqueurs latins insistent ainsi sur le Nouveau Testament, un pèlerin juif comme Benjamin de Tudèle parle davantage de Moïse, d'Abraham, d'Élie. La toponymie peut dès lors recouvrir des enjeux d'appropriation de l'espace sacré : selon Benjamin de

⁹ A. DE GUBERNATIS, *La Mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, Paris, Maxtor, 2011, p. 21-24.

¹⁰ ROBERT LE MOINE, *Historia Iherosolimitana*, dans *Recueil des Historiens des Croisades* (désormais abrégé en *RHC*), *Historiens Occidentaux*, tome III, Paris, Imprimerie impériale, 1866, p. 717-882, ici livre I, chap. 2, p. 729 : « *Hanc redemptor humani generis suo illustravit adventu, decoravit conversatione, sacrauit passione, morte redemit, sepultura insignivit* ».

¹¹ E. VAGNON, *Cartographie et représentations de l'Orient méditerranéen en Occident (du milieu du XIII^e à la fin du XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2013 (Terrarum Orbis, 11), p. 71.

¹² B. Z. KEDAR, « The *Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane* », *The Crusades and their sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, éd. J. FRANCE et W. G. ZAJAC, Taylor, Routledge, 1998, p. 111-133, ici p. 127 : « *et ut scriptura veteris et novi testamenti solerter revolvatur, nullus mons, nulla vallis, nulla campestris, nullus fluvius, nullus fons, nullum stagnum a visitatione prophetarum et apostolorum et ipsius Christi vacant miracula* ».

¹³ M. HALBWACHS, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte : étude de mémoire collective*, Paris, PUF, 2017 (Quadrige).

Tudèle, les quatre portes de Jérusalem sont nommées « porte de David, porte d'Abraham, porte de Sion et porte de Josaphat¹⁴ » ; selon Ernoul, qui écrit vers 1220, elles sont nommées « porte de David, porte Dorée, porte de Saint-Etienne et porte de Tibériade¹⁵ ». Dans le décalage entre ces noms, on entend en réalité des stratégies d'appropriation, qui permettent d'inscrire son histoire sainte dans l'espace. Au contraire, pour les auteurs musulmans, la conquête des Latins est une rupture : selon al-Harawi, « sur le Mont des Oliviers, il y a des emplacements bénis et de nombreuses tombes de justes et de saints, mais on ne peut plus les identifier depuis que les Francs se sont emparés du pays¹⁶ ». La conquête brise la mémoire des lieux saints, elle rend l'espace inintelligible : on ne sait plus qui sont les morts. Faut-il y entendre un message symbolique, au sens où la conquête des Francs, au cœur du Dar al-Islam, aurait plongé le monde dans le chaos, ou cela renvoie-t-il à une vraie pratique de désislamisation des tombes ? Les Francs ont-ils, tel Harald à la Dent Bleue¹⁷, profané les tombes musulmanes pour mieux effacer l'histoire islamique de Jérusalem ? Lors du siège d'Alep en 1123, l'historien Ibn Abī Tayyī' mentionne que les Francs tentent de faire plier la population de la ville en profanant les tombes qui s'étendent autour des murailles ; ce chantage aux morts échoue lorsque le cadī commence, en retour, à détruire les églises¹⁸. Baudouin II renonce au siège et « fait refermer les tombes », préférant la préservation des lieux de vie chrétiens à la destruction des lieux de mort musulmans.

De fait, on sait que les Latins n'hésitent pas à réécrire les épitaphes. Jean de Würzburg, dans son récit de pèlerinage, rapporte ainsi que les « Français » ont modifié l'épitaphe d'un croisé de la première croisade, près de l'église de Saint-Jean-Baptiste : il était allemand, ils en ont fait un Français, pour mieux s'approprier la gloire de la croisade¹⁹. Vivre avec les morts, c'est donc d'abord vivre avec ses morts, afin de s'approprier l'espace, quitte à en exclure les autres²⁰.

L'Orient latin se présente ainsi comme une terre saturée de souvenirs, qui peuvent être opposés les uns aux autres. La Terre sainte est dès lors un espace familier, alors même que l'Orient est étranger : quand Guibert de Nogent raconte la prise de Jérusalem, il écrit que les croisés se précipitent dans toutes

¹⁴ BENJAMIN DE TUDELE, *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary*, éd. M. N. ADLER, Londres, H. Frowde, 1907, p. 23.

¹⁵ *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, trad. fr. L. DE MAS LATRIE, Paris, J. Renouard, 1871, p. 192-202.

¹⁶ ABU'L-HASAN 'ALI B. ABI BAKR AL-HARAWI, *Guide des lieux de pèlerinage*, trad. fr. J. SOURDEL-THOMIME, Damas, Institut français de Damas, 1957, p. 68.

¹⁷ Voir la communication de Lucie Malbos dans ce volume.

¹⁸ IBN ABI TAYYI', dans IBN AL-FURAT, *Ta'riḫh*. Cité dans A.M. EDDE et F. MICHEAU, *L'Orient au temps des croisades. Textes arabes présentés et traduits*, Paris, Flammarion, 2002, p. 352- 353.

¹⁹ JEAN DE WÜRZBURG, *Description of the Holy Land*, trad. ang. A. STEWART, Londres, Adelphi, 1890, chap. 13, p. 40.

²⁰ Voir sur ce point l'article de D. IOGNA-PRAT, « La Terre sainte disputée », *Médiévales*, n° 41, 2001, p. 83-112.

les églises, « chacune étant objet de souvenirs²¹ ». Même si la grande majorité des croisés n'ont jamais vu le Saint-Sépulcre ou l'Esplanade du Temple, ils se les rappellent, ils s'en souviennent. Quand le *Tractatus de locis* veut dire que les Écritures associent un sens à chaque lieu, il emploie de même le terme « *revolvantur*²² », littéralement revenir en arrière, ramener. La Terre sainte devient ainsi une vaste machine de mémoire²³, les croisés se déplaçant dans un espace à la fois physique et textuel, marqué par la présence d'un passé sans cesse réactualisé. De fait, l'Orient latin n'est pas seulement un espace où le passé est présent, mais un espace où le passé ne cesse de revenir. Theoderic, pèlerin allemand qui visite la Terre sainte vers 1172, écrit qu'une fois par an, au jour anniversaire de la destruction de Sodome et de Gomorrhe, on voit flotter des débris sur la mer Morte²⁴ : le miracle est ainsi rappelé, réactualisé.

Fusionner les temps

Ce retour du miracle n'est pas lui-même un miracle, car il est au contraire banal, réinscrit dans la normalité puisque voué à se répéter chaque année. Il joue alors comme un souvenir, rappelant à la fragile mémoire des vivants la réalité et l'effectivité du texte biblique, convoquant le temps biblique dans le temps historique.

Les chroniqueurs de la première croisade pensent le temps selon deux grandes représentations. Raymond d'Aguilers souligne, dans une attente eschatologique très forte, que la prise de Jérusalem en 1099 marque une étape-clé vers la fin des temps²⁵. Mais Guibert de Nogent pense quant à lui la croisade sur le modèle d'un retour dans le temps, les chrétiens revenant à la source du christianisme comme si tous les fleuves remontaient à leur source, et Jérusalem redevenant enfin chrétienne²⁶. Entre attente des temps futurs et retour des temps passés, les différentes temporalités se confondent et fusionnent, comme dans cette célèbre enluminure qui met en parallèle la Crucifixion et la prise de

²¹ GUIBERT DE NOGENT, *Gesta Dei per Francos*, dans *RHC, Historiens occidentaux*, tome IV, Paris, Imprimerie Nationale, 1879, p. 113-263, livre VII, chap. 9, p. 228 : « *per singula memoriarum momenta* ».

²² Voir plus haut, note 10.

²³ Au sens de M. CARRUTHERS, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 (Bibliothèque des histoires).

²⁴ THEODERICH, *Theoderich's Description of the Holy Places*, trad. ang. A. STEWART, Londres, Adelphi, 1896, p. 54.

²⁵ RAYMOND D'AGUILERS, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, dans *RHC, Historiens Occidentaux*, tome III, Paris, Imprimerie impériale, 1866, p. 231-309, ici p. 296.

²⁶ GUIBERT DE NOGENT, *op. cit.*, livre I, chap. 4, p. 138.

Jérusalem²⁷ : on a l'impression que les croisés se ruent au secours du Christ, comme pour le délivrer avant le moment fatidique²⁸. Foucher de Chartres date quant à lui la prise de Jérusalem par rapport à la mort de Charlemagne et de Guillaume le Conquérant, pour l'inscrire dans la continuité d'une histoire royale et héroïque²⁹. À chaque fois, l'espace et le temps se replient l'un sur l'autre, comme si Jérusalem, la ville du Christ, était un véritable portail temporel ramenant sans cesse l'hier dans l'aujourd'hui et l'aujourd'hui vers l'hier³⁰.

À l'autre bout du siècle, lorsque Saladin reconquiert Jérusalem et menace de faire disparaître l'ensemble des États latins, on observe un même repli. Sicard de Crémone livre ainsi quelques lignes très denses et très riches : parlant de la Sainte Croix, il note qu'elle a été jadis récupérée sous l'empereur Héraclius, puis perdue sous le patriarche Héraclius lorsque Jérusalem fut prise par les musulmans ; quant à Jérusalem, elle a été récupérée sous un pape Urbain, et perdue sous un autre pape Urbain³¹. La comparaison est significative : la perte de Jérusalem en 1187 est explicitement rapprochée de celle de 637/638, alors que les premiers croisés sont présentés comme les héritiers d'Héraclius. Cette comparaison n'est pas neuve : si on la trouve déjà dans certaines chroniques de la première croisade, c'est surtout la traduction et continuation en ancien français de Guillaume de Tyr, intitulée *l'Estoire d'Eracles empereur et la conquête de la Terre d'outremer*, qui dut populariser l'image en Occident³². Le jeu sur les prénoms – deux Héraclius, deux Urbain – donne l'impression d'une profonde continuité, qui peut renvoyer à l'idée d'un plan divin orientant l'histoire des hommes. Mais la répétition des prénoms et l'insistance sur l'identité des ennemis peuvent aussi jouer comme un écho de l'histoire, comme si celle-ci se répétait, forçant les chrétiens à entreprendre sans cesse les mêmes luttes contre les mêmes adversaires.

Le souvenir historique peut remonter plus loin encore : Michel le Syrien va jusqu'à faire de Saladin un nouveau Pharaon, réduisant les Francs en esclavage et les emmenant en Égypte pour qu'ils y construisent des briques³³. Or

²⁷ BNF ms FR 352 fol. 62 (Manuscrit de l'*Historia* de Guillaume de Tyr, copié à Paris au début du XIV^e siècle) ; accessible à cette adresse : <http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=IFN-07830576&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=C> (ressource accédée le 16 mai 2017).

²⁸ Pour d'autres exemples littéraires de cette coïncidence temporelle entre la Crucifixion et la prise de Jérusalem, voir S. A. THROOP, *Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216*, Farnham, Ashgate, 2011, p. 61.

²⁹ FOUCHER DE CHARTRES, *Historia Iherosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem Peregrinantium*, dans *RHC, Historiens Occidentaux*, tome III, Paris, Imprimerie impériale, 1866, p. 311-485, livre I, chap. 30, p. 361 : « *Idus erat Julii, anno ab obitu Caroli Magni ducentesimo et octuagesimo quinto, et morte Guillelmi Angliae regis primi anno duodecimo* ».

³⁰ On pourra se reporter, sur ce sujet, aux belles remarques de P. BAYARD, *Comment parler des lieux où l'on n'a pas été ?*, Paris, Éditions de Minuit, 2012 (Paradoxe), p. 124 : « percevoir l'espace dans sa dimension temporelle, c'est-à-dire dans son essentielle mobilité chronologique, une mobilité qui le fait appartenir simultanément à plusieurs époques apparemment éloignées, dont la réunion transitoire dans l'écriture l'éclaire et le constitue en profondeur ».

³¹ SICARD DE CREMONE, *Chronicon*, dans *Patrologie Latine*, éd. J.P. MIGNE, tome CCXIII, 1855, p. 518 : « *et vide quod per Heraclium imperatorem crux fuit recuperata; sed sub Heraclio eodem fuit postea Hierusalem a Machumetinis invasa; et nunc sub Urbano papa recuperata, nunc sub Urbano per eosdem barbaros est subjugata* ».

³² P. HANDYSIDE, *The Old French William of Tyre*, Leiden, Brill, 2015.

³³ MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, dans *RHC, Documents Arméniens*, tome I, Paris, Imprimerie impériale, 1869, p. 309-409, ici p. 398.

la première croisade était fréquemment comparée à un nouvel Exode : l'histoire se déroule ici à l'envers, la captivité succédant à l'Exode et non l'inverse. La prise de Jérusalem en 1187 est dès lors un événement en quelque sorte anti-historique, qui fait remonter le temps en arrière ; la métaphore du Pharaon, pour discrète qu'elle soit, est donc ici un puissant moyen de traduire une impression de désordre, de confusion.

Si, chez al-Harawi, on ne savait plus qui était où, ici on ne sait plus quand on est. Les temps se mélangent, se fondent les uns dans les autres, dans une image ou une métaphore. On comprend mieux pourquoi les débris de Sodome ne cessent de réapparaître à la surface de la mer Morte : cette histoire-là n'est pas terminée.

Des morts qui reviennent

Terre de remembrance, la Terre Sainte devient alors également une terre de revenance. De la revenance aux revenants, il n'y a qu'un pas, vite franchi en Orient latin, où les morts ont tendance à revenir à la vie. Lors de la prise de Jérusalem, selon Raymond d'Aguilers, l'évêque Adhémar du Puy, mort depuis plusieurs mois, « fut vu dans la ville par beaucoup de chrétiens, et un grand nombre de personnes attestent qu'il fut le premier à monter sur la muraille et invita ses compagnons et le peuple à monter après lui³⁴ ». L'emploi du verbe *ascendere* par le chroniqueur ne doit rien au hasard, et contribue là aussi à confondre la Jérusalem terrestre, dont il faut prendre les murailles, et la Jérusalem céleste, vers laquelle les martyrs monteront. Pour mieux en redescendre : pendant la première croisade, les croisés morts sur la route de Jérusalem reviennent en effet pour aider leurs frères à triompher des ennemis, ce que montrent de nombreuses enluminures³⁵. Raymond d'Aguilers fait déclarer à saint André, à la veille d'une bataille décisive : « tous vos frères qui sont morts depuis le commencement de cette expédition seront avec vous dans cette bataille³⁶ ». On retrouve la confusion des temps, puisque ce retour des morts annonce la résurrection de tous qui accompagnera la Parousie. On voit également que les limites habituelles entre morts et vivants se brouillent : en

³⁴ RAYMOND D'AGUILERS, *op. cit.*, p. 300 : « *in hac die domnus Ademarus, Podiensis episcopus, a multis in civitate visus est ; etiam multi de eo testantur, quod ipse primus murum ascendens, ad ascendendum socios atque populum invitabat* ».

³⁵ Voir par exemple La Haye, KB KA 20, fol. 32v. Sur ce sujet, voir E. LAPINA, « Crusades, Memory and Visual Culture: Representations of the Miracle of Intervention of Saints in Battle », *Remembering the Crusades and Crusading*, éd. M. CASSIDY-WELCH, Londres, Routledge, 2016, p. 49-72.

³⁶ RAYMOND D'AGUILERS, *op. cit.*, p. 258 : « *omnes fratres vestri, qui obierunt ab incepto itinere, aderunt vobiscum in hac pugna* ».

mourant pendant la croisade, les chevaliers sont devenus des martyrs, autrement dit, pour reprendre une expression fréquemment utilisée par les chroniqueurs, ont obtenu la vie éternelle. La mort mène donc à la vie éternelle ; mais on peut également en revenir, pour mieux sauver les vivants.

Ce ne sont pas seulement les martyrs qui jouissent du privilège de revenir d'entre les morts, et j'en prendrai plusieurs exemples.

En 1133, les Latins ont ainsi la surprise de voir revenir à Jérusalem Godefroy de la Tour, capturé en 1100 par les Égyptiens – un retour qui pose de nombreux problèmes juridiques, d'ailleurs, ses biens ayant été entre temps distribués. Les deux colophons jacobites qui enregistrent l'affaire sont clairs sur la façon dont ce retour a pu être interprété : « lorsque Gounefar se présenta au roi et à ses seigneurs, ceux-ci le considérèrent comme un mort, qui, sorti du tombeau, revenait à eux³⁷ ». On les comprend : après trente-trois ans d'absence, tout le monde devait effectivement penser qu'il était mort... La suite du texte souligne que Godefroy est accueilli avec joie, puisqu'il est l'un des « premiers », comprenons l'un des premiers croisés. L'homme devient alors, par son retour miraculeux, une mémoire vivante, un souvenir incarné, un fossile, en quelque sorte, rappelant aux Latins de 1133 l'origine même du royaume de Jérusalem. La réaction des Latins face au chevalier revenu évoque celle des apôtres face au Christ ressuscité³⁸ ; quant à la durée de l'absence du chevalier, trente-trois ans, elle reprend trop celle de la vie de Jésus pour ne pas être suspecte, soulignant là encore l'interférence du filtre biblique dans la façon de percevoir et de raconter l'histoire.

Deuxième exemple : en 1119, les chanoines d'Hébron inventent la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, un événement majeur de la vie religieuse de l'Orient latin, qui se reflète dans de nombreuses chroniques tant latines que musulmanes³⁹. En 1173, al-Harawi rapporte avec émerveillement avoir parlé avec un vieux chevalier franc qui aurait, à l'occasion de cette découverte, « vu Abraham, Isaac et Jacob en réalité et non en songe⁴⁰ ». En réalité : les trois patriarches, dont on connaît l'importance dans l'islam, étaient là, dans cette grotte sous l'église d'Hébron.

Le troisième exemple est le plus extrême. Vers 1140, Rainier de Pise, le fils d'un riche marchand pisan, devient ermite dans le royaume de Jérusalem,

³⁷ Les deux colophons sont édités et analysés par A. MARTIN, « Les Premiers princes croisés et les Syriens jacobites de Jérusalem (suite) », *Journal asiatique*, 8^e série, n° 13, 1889, p. 33-79, ici p. 65.

³⁸ *Luc 24:37* (*Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 1805).

³⁹ Voir P.E. Riant, « Invention de la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron le 25 juin 1119 », *Archives de l'Orient latin*, I, Paris, Leroux, 1884, p. 411-421 ; tout récemment, H. BARBE, *Hébron 1119. L'invention du tombeau des Patriarches*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

⁴⁰ ABU'L-HASAN 'ALI B. ABI BAKR AL-HARAWI, *op. cit.*, p. 74.

renonçant à la fortune familiale dans un geste qui anticipe sur celui de François d'Assise. Après plusieurs jeûnes et visions, il en vient à être convaincu qu'il est le nouveau Christ, la nouvelle Incarnation de Dieu⁴¹. Cette identification au divin ressemble à ce que les médecins contemporains appellent le « syndrome de Jérusalem », des crises d'exaltation mystique qui frappent aujourd'hui encore plusieurs pèlerins chaque année⁴². Elle vient surtout du contact intense avec le sacré, permis par le statut spécifique de la Terre sainte et magnifié, au Moyen Âge, dans l'idéologie de croisade : dans sa chronique, Raymond d'Aguilers propose une longue glose d'une vision christique envoyée à un paysan, lors de laquelle le Christ explique que les chevaliers qui ont pris la croix sont « comme lui », puisque prêts à sacrifier leur vie pour le défendre ; Raymond va jusqu'à faire dire au Christ que « ils sont semblables à moi, car je n'ai point hésité à affronter les glaives, les lances, le fouet, les bâtons et enfin la croix : ils meurent pour moi ; moi aussi je suis mort pour eux ; je suis en eux et ils sont en moi⁴³ ». On retrouve ce rapport ambigu entre les vivants et ce mort paradoxal qu'est le Christ : les croisés meurent pour le Christ comme le Christ est mort pour eux, mais le Christ revit en eux, et eux revivent, après leur mort, dans le Christ... La vie et la mort s'entremêlent, exactement comme le passé et le présent.

Les frontières des vivants et des morts

Tous ces textes ont en commun d'avoir été écrits par des clercs : ces rapports ont-ils un réel impact sur la vie quotidienne, autrement dit sur ce que l'historien peut en voir malgré les filtres des sources, à savoir les configurations sociales et les pratiques de pouvoir ?

Cette présence du passé en Terre sainte profite avant tout aux rois de Jérusalem, qui savent cristalliser ce capital symbolique pour mieux construire leur légitimité. Ceux-ci savent d'abord se rattacher aux glorieux défunts, forger leur propre « mémoire des héros » comme l'a montré Florian Mazel⁴⁴. En particulier les rois latins de Jérusalem reprennent l'image à la fois de Charlemagne, dont ils descendent *via* Godefroy de Bouillon et dont ils

⁴¹ B. Z. KEDAR, « A Second Incarnation in Frankish Jerusalem », *The Experience of Crusading*, vol. 2, *Defining the Crusader Kingdom*, éd. P. EDBURY et J. PHILLIPS, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 79-92.

⁴² Voir M. KALIAN et E. WITZTUM, « Facing a Holy Space: Psychiatric Hospitalization of Tourists in Jerusalem », *Sacred Space: Shrine, City, Land*, éd. B. KEDAR et Z. WERBLOWSKY, New York, New York University Press, 1998, p. 316-330.

⁴³ RAYMOND D'AGUILERS, *op. cit.*, p. 279 : « *ordo iste mihi similis est : ego enim veni in Iherusalem, gladios et lanceas, fustes et baculos, demum et crucem non dubitavi. Moriuntur pro me ; egoque pro eis mortuus sum : et ego sum in eis, et ipsi sunt in me* ».

⁴⁴ Voir sa contribution dans ce volume.

prolongent le légendaire protectorat sur les lieux saints⁴⁵ ; de Vespasien, dont ils répètent l'acte vengeur en prenant Jérusalem ; et surtout de David, dont ils prolongent le règne. En s'inscrivant dans la continuité de la lignée davidique, les rois de Jérusalem deviennent *de facto* les héritiers du Christ, ce qui légitime puissamment leur domination sur la ville sainte : peu importe qu'ils soient venus de la lointaine Lotharingie, ils sont des héritiers, destinés par leur naissance à monter sur le trône de Jérusalem. David joue ainsi pour la royauté latine d'Orient le même rôle, à une moindre intensité, que Charlemagne pour la royauté capétienne⁴⁶ ou Arthur pour les Plantagenêts⁴⁷ : une figure mythique qui vient sous-tendre l'idéologie et l'identité royales. Cette construction politico-mémorielle est tellement efficace qu'elle déborde des sources latines orientales : on la trouve dans des chroniques arméniennes ou grecques ou encore dans les lettres qu'Anselme de Canterbury écrit à Baudouin I^{er}.

Ces fusions, qui résultent à la fois d'une propagande consciemment orchestrée par la monarchie latine et d'échos inconscients dans les imaginaires collectifs, passent également par des rites. On peut en effet rappeler que la monarchie latine est une monarchie sacrée, un rite très peu répandu à l'époque et qui apporte donc un capital de prestige non négligeable⁴⁸. Or le sacre est un rite emprunté à l'Ancien Testament, et qui évoque également les Carolingiens, première dynastie à en avoir fait un usage systématique et mis en scène : il contribue dès lors à faire des rois de Jérusalem les héritiers à la fois de David et de Charlemagne. La dynastie des rois de Jérusalem devient ainsi le prolongement des deux races royales par excellence, au carrefour des Carolingiens et du lignage du Christ, s'inscrivant dans la continuité d'une histoire à la fois sacrée et monarchique. En outre, le rituel de l'onction prend probablement un sens tout particulier pour les rois de Jérusalem, dès lors qu'il est pratiqué dans l'église de la Nativité ou de la Résurrection : en effet, non seulement le rite de l'onction renvoie à la monarchie israélite de l'Ancien testament, mais surtout le terme même de Christ veut dire « Oint ». Recevoir l'onction sur les lieux où est né et mort le Christ a donc forcément une résonance plus profonde que la recevoir à Reims ou à Canterbury, ce qui participe de ce « mystère des rois de Jérusalem » qui contribue à fonder leur légitimité⁴⁹.

Cette place des Lieux saints dans les pratiques de pouvoir des rois latins se retrouve à travers un autre rite : Daniel, un pèlerin russe, rapporte que le roi

⁴⁵ Voir M. GABRIELE, *An Empire of Memory. The Legend of Charlemagne, the Franks and Jerusalem before the First Crusade*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁴⁶ J. KRYNEN, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1993 (Bibliothèque des histoires), p. 23-51.

⁴⁷ Voir A. CHAUOU, *L'Idéologie Plantagenêt : royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt, XII^e-XIII^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001 (Histoire).

⁴⁸ A. BOUREAU et C. INGERFLOM dir., *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales, 1992 (L'histoire et ses représentations, 3).

⁴⁹ É. CROUZET-PAVAN, *Le Mystère des rois de Jérusalem*, Paris, Albin Michel, 2013 (Bibliothèque histoire).

de Jérusalem place son sceau sur les portes du Sépulcre⁵⁰ – puissante association, tant le sceau entretient des liens étroits avec l’identité de celui qui en use⁵¹. En scellant le Sépulcre, le roi prend possession de l’espace le plus sacré de la chrétienté et affirme, ne serait-ce que symboliquement, son contrôle sur les pèlerinages. L’association est d’autant plus riche en significations que les rois de Jérusalem sont enterrés dans une crypte placée en dessous du Sépulcre, et que c’est également l’église du Sépulcre qui conserve les couronnes royales : l’Église de la Résurrection accueille à la fois les corps des rois défunts, l’image du roi vivant, inscrite sur son sceau, le symbole de sa royauté, incarnée dans les couronnes, et enfin, lors des grandes fêtes religieuses, le roi lui-même – quadruple présence articulée autour d’un tombeau dont toute la gloire est d’être vide.

Les pratiques de pouvoir, au moins pour ce qui concerne la légitimation de la monarchie latine, puisent ainsi dans le souvenir biblique qui imprègne la Terre sainte. Mais celui-ci a également des conséquences concrètes dans les pratiques sociales, comme on peut le voir à travers l’exemple des lépreux. Au XII^e siècle, ceux-ci sont très mal considérés en Occident : non seulement la maladie est le plus souvent perçue comme une punition divine répondant à des péchés⁵², mais surtout les malades sont considérés comme de véritables morts vivants – le rite, attesté plus tardivement, de la « séparation des lépreux » fait ainsi assister le malade à ses propres obsèques⁵³. Or, rien de tel en Orient latin. La création de l’ordre de Saint-Lazare, au tout début du XII^e siècle⁵⁴, permet aux lépreux de continuer à vivre en communauté malgré leur maladie ; on n’a aucune preuve de stigmatisation sociale ou morale des lépreux en Orient⁵⁵ ; enfin et surtout, on a plusieurs exemples de seigneurs qui continuent d’exercer leurs fonctions politiques et militaires malgré la maladie, le plus célèbre étant bien sûr Baudouin IV lui-même. En Orient latin, on peut vivre en lépreux, alors que la maladie est synonyme de mort sociale en Occident.

Comment comprendre cette différence ? Si l’on peut penser à une influence de la médecine arabe, il faut probablement regarder également du côté du passé biblique de l’Orient latin : la Terre sainte est pensée, depuis le haut

⁵⁰ *Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe*, dans *Itinéraires russes en Orient*, éd. B. DE KHITROWO, Genève, Imprimerie Flick, 1889, p. 3-83, ici p. 78.

⁵¹ B. BEDOS-REZAK, « Medieval Identity: a Sign and a Concept », *Medieval Coins and Seals. Constructing Identity, Signifying Power*, éd. S. SOLWAY, Turnhout, Brepols, 2015, p. 23-64.

⁵² S. BRODY, *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

⁵³ P. RICHARDS, *The Medieval Leper and his Northern Heirs*, Cambridge, D.S. Brewer, 1977, en particulier p. 50 et suivantes. À nuancer et à compléter par C. RAWCLIFFE, *Leprosy in Medieval England*, Woodbridge, Boydell et Brewer, 2006.

⁵⁴ Voir F.O. TOUATI, « De prima origine Sancti Lazari Hierosolymitani », *Chemins d’outre-mer. Études d’histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, dir. D. COULON, C. OTTEN-FROUX, P. PAGES, D. VALERIAN, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 801-812.

⁵⁵ S. SHAHAR, « Des Lépreux pas comme les autres. L’ordre de Saint-Lazare dans le royaume latin de Jérusalem », *Revue historique*, vol. 267, n° 541, 1982, p. 19-41.

Moyen Âge, comme un lieu où l'on vient guérir de plusieurs maladies, et notamment de la lèpre, une vision qui vient de l'épisode des Évangiles – la guérison de Naaman ou plusieurs actions de Jésus⁵⁶. Pendant toute la période médiévale, on attribue des vertus de guérison au Jourdain ou à des sources chaudes près de Tibériade ou d'Édesse, fréquentées par des chrétiens, des juifs et des musulmans⁵⁷. Ces pratiques curatives sans doute très anciennes sont ainsi reprises par les Latins qui s'installent en Orient, en même temps que les conceptions de la maladie qu'elles sous-tendent.

Le bon traitement des lépreux en Orient latin, sensiblement différent de celui qui a cours en Occident au même moment, peut ainsi s'expliquer, au moins en partie, par cette présence du passé en général et du temps biblique en particulier. Pour les contemporains, on comprend qu'il ait semblé profondément illogique, voire même blasphématoire, d'exclure des malades de la société quand cette société s'était installée sur les seuls lieux où ces malades pouvaient guérir. La confusion relative de l'Orient latin, surtout du royaume de Jérusalem, avec la Terre sainte en général et avec le patrimoine du Christ en particulier ont ainsi des conséquences concrètes dans les pratiques sociales et culturelles des sociétés qui s'y construisent.

En Orient latin, le passé ne cesse de refaire surface – au sens propre, comme sur la mer Morte où flottent encore les débris de Sodome et Gomorrhe – et l'histoire semble marcher à l'envers, de l'Exode à Pharaon. Cette présence du passé profite avant tout au roi de Jérusalem, capable de canaliser et de cristalliser le capital symbolique de la royauté davidique, de l'onction et du Saint-Sépulcre ; mais il a également des conséquences concrètes, en poussant notamment à adopter un régime plus souple vis-à-vis des lépreux. Les morts et les vivants, le passé et le présent, l'hier et l'avenir, tous se confondent, se croisent, se recouvrent, comme ces couches de roche qu'il faut lentement enlever pour voir se dessiner, peu à peu, un poisson de pierre. En décrivant ce poisson fossile, Joinville note qu'il était « comme s'il avait été vivant ». C'est bien par sa nature hybride qu'il échappe à la compréhension : poisson de mer et de pierre, de mort et de vie. Le fossile, pierre merveilleuse, est ainsi le symbole du brouillement des rapports entre les morts et les vivants, caractéristique de la Terre sainte, de l'Orient latin et du royaume de Jérusalem.

⁵⁶ *Rois* 2:5-14; *Luc* 17:11-19 (*Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 507 et p. 1792).

⁵⁷ M. DOLS, « The Leper in Medieval Islamic Society », *Speculum*, vol. 58, n° 4, 1983, p. 891-916, ici p. 904.