Yves DELHOYSIE - Georges LAPIERRE

L'INCENDIE MILLENARISTE

OS CANGACEIROS

vous, dans les Epîtres suivants. Dans lequel certaines choses sont difficiles à comprendre, que ceux qui sont ignorants et instables combattront, ainsi qu'ils le font pour les autres Écritures, jusqu'à leur propre destruction.

Mais nous, frères, vous tenons en meilleure estime.

Voici de l'or et de l'argent
Mais cela ne m'appartient pas.
Je ne possède que les scories.
Le feu s'abattra dessus et les consumera, cependant moi-même serai sauvé, ainsi, par le Feu.

Il y a du langage tiré des Écritures à travers ces lignes, mais de livres, chapitres et versets rarement cités.

Voici un roseau agité par le vent, et la voix de quelqu'un qui crie dans le désert.

Recevez cet avertissement éclairé.

«Quelques Douces Gorgées de Vin Spirituel», 1649

Pamphlet d'un Divagateur anglais

L'INCENDIE MILLENARISTE

© Yves DELHOYSIE - Georges LAPIERRE

L'INCENDIE MILLENARISTE

OS CANGACEIROS

INTRODUCTION AU MILLÉNARISME

Et ma vision se poursuivit. Lorsqu'il ouvrit le sixième sceau, alors il se fit un violent tremblement de terre, et le soleil devint aussi noir qu'une étoffe de crin, et la lune devint toute entière comme du sang, et les astres du ciel s'abattirent sur la terre comme des figues avortées que projette un figuier tordu par la bourrasque, et le ciel disparut comme un livre qu'on roule, et les monts et les îles s'arrachèrent de leur place ; et les rois de la terre, et les hauts personnages, et les grands capitaines, et les gens enrichis, et les gens influents, et tous enfin, esclaves ou libres, ils allèrent se terrer dans les cavernes et parmi les rochers des montagnes, disant aux montagnes et aux rochers : «Croulez sur nous et cachez-nous loin de celui qui siège sur le trône et de la colère de l'Agneau.» Car il est arrivé, le Grand Jour de sa colère, et qui donc peut tenir ? *(Apocalypse de Jean)*

La fuite éperdue du monde sur les chemins de Compostelle, le refuge de la prière, l'asile de l'Église, le havre de grâce de la vie monacale n'ont pas été, fort heureusement, les seuls élans des hommes du Moyen-Age vers le salut de la vie éternelle. Un autre courant, tout aussi puissant, a entraîné beaucoup d'entre eux vers un autre désir : la réalisation sur terre du paradis, le retour à l'âge d'or. Ce courant est celui du millénarisme, le rêve d'un Millenium, mille ans de bonheur, autant dire l'éternité, instauré, ou plutôt restauré, sur terre.

A l'encontre de leurs contemporains, les millénaristes n'ont pas pris leurs rêves pour la réalité, ils ont voulu réaliser leurs rêves, ce qui est bien différent et autrement spirituel : jouir enfin de la richesse infinie de l'Esprit. A l'abandon vil, ils ont opposé le refus, l'insurrection, la révolution.

La croyance millénariste se développe sur fond d'apocalypse. L'apocalypse est l'affirmation d'une rénovation décisive : la

Jérusalem céleste descendra sur terre. Le mythe se charge de rêves révolutionnaires ou mieux, les rêves révolutionnaires portent en eux le mythe millénariste. Le mythe millénariste est la conscience de soi de ces mouvements, ils y trouvent leur projet, ils y puisent leur langage commun, ils en reçoivent leur raison et plus encore, leur fondement.

Comme la critique de l'État a pu trop souvent rester sur le terrain de la politique, la critique du monde de la religion a pu être, elle aussi, religieuse. C'est le cas pour bien des mouvements millénaristes qui ont tenté de réaliser la religion sans la supprimer* si bien que réalisation comme suppression sont restées du domaine de l'imaginaire. Cela a permis à bien des historiens, dont Le Goff, de régler leur compte, vite fait bien fait, à ces mouvements avec toute la satisfaction de la bonne conscience bourgeoise ou stalinienne : «Le désir lancinant que le millénarisme révèle d'aller "au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau" n'arrive pas à imaginer un monde vraiment neuf. L'Âge d'or des hommes du Moyen-Âge n'est qu'un retour des origines. Leur avenir était derrière eux. Ils marchaient en tournant la tête en arrière.»

Les rejeter ainsi dans une sorte d'archaïsme religieux, c'est chercher à mettre ces mouvements en dessous de toute critique, nous commençons à deviner pourquoi. Nous pensons, au contraire, qu'ils furent un, sinon le, moment essentiel de la critique du monde. Pour nous, la critique des mouvements millénaristes se trouve de fait au cœur de la pensée critique moderne.

Des éléments radicaux, les Frères du Libre Esprit, les Révolutionnaires londoniens, les Picards de Bohème, les Anabaptistes de Munster, sont apparus à l'intérieur de ces mouvements qui ont tenté de construire une pratique (et une pensée) qui a mis en péril l'ordre du monde. Leurs limites furent leurs défaites, non dans la pensée, mais dans la mort.

Parler des mouvements millénaristes revient donc à reconnaître cette radicalité dont ils étaient porteurs tout en s'interrogeant sur le pouvoir des représentations religieuses qui, dans la majorité des cas, n'ont pu être dépassées et supprimées.

*** Ce qui reste une tentative plus essentiellement révolutionnaire que la tentative inverse qui consiste à vouloir supprimer la religion sans la réaliser.**

L'intérêt révolutionnaire des mouvements millénaristes, par opposition aux hérésies et autres dissidences religieuses, se situe dans le fait que ces mouvements s'en prennent au *monde de la religion* et non simplement comme ce fut le cas pour les vaudois, les cathares, les calixtins et plus tard pour les luthériens, à l'Église catholique, à ses dogmes et pratiques, c'est-à-dire à la religion en tant que partie de la société.

Bien qu'elle dût, dans la plupart des cas, rester religieuse, la critique que représentaient les mouvements millénaristes dépassait le cadre restreint et institutionnalisé de la théologie. Ils ne proposaient ni une réforme de l'Église, ni l'institution d'un nouveau dogmatisme, bien que cela ait pu constituer le point de départ de certains mouvements comme dans le cas des hussites par exemple, mais la transformation radicale d'un monde où la religion «se présentait à la fois comme la société même, comme partie de la société, et comme instrument d'unification.»*

En résumé nous pouvons dire que leur opposition n'était pas «formelle» mais religieuse dans la mesure où il s'agissait pour eux de réaliser la religion, que cette opposition est restée religieuse parce que cette critique *amorcée* de la religion a été défaite par les armes. Ce qui les concernait ce n'était pas la forme de la religion mais son *essence,* ce n'était pas la forme que peut prendre l'aliénation mais sa vérité, (cf. Feuerbach *l'Essence du Christianisme).*

*** G. Debord : au sujet du spectacle** *(La Société du Spectacle).*

La religion contenait tout l'espoir des hommes en une vie autre, elle se présentait parée de beautés inconnues et mystérieuses, son attrait était celui de l'Esprit, sa fascination, irrésistible ; les hommes y côtoyaient l'idée d'un monde. Si l'identification à la religion impliquait l'acceptation du sort terrestre et le refoulement du désir d'en sortir, la critique de la religion, elle, devait impliquer la négation de ce sort commun qui allait alors exister comme quelque chose à ne plus subir. Notons que notre rapport au monde du spectacle se construit dans les mêmes termes et que l'identification au spectacle implique l'acceptation de la vie quotidienne et l'ignorance de sa misère ; avec cependant une différence importante, ce rapport n'est plus d'essence religieuse mais de *nature* religieuse.

Avec la religion l'esprit du monde était nommé, il était connaissable, du moins *pouvait-on encore en parler, et l'on ne s'en privait pas.* Avec la marchandise, l'esprit du monde n'est plus nommé, il est devenu l'extériorité absolue ; Marx a, à la fois, tort et raison de parler du «fétichisme de la marchandise» : la marchandise contient bien tout l'esprit mais comme extériorité, l'esprit est désormais ce qui ne peut être nommé. Le spectacle est la représentation religieuse qui s'est objectivée. Le monde du spectacle, comme le monde de la religion, est le lieu de la conscience séparée et l'unification que le spectacle accomplit reste du domaine de l'imaginaire mais cette identification se fait désormais dans le silence le plus complet*.

Le rêve de la religion était quelque chose de vécu collectivement alors que le rêve de la marchandise, sa promesse de bonheur, est vécu solitairement. La marchandise se présente, parée de tous les attraits du désirable, devant les foules solitaires. Avec la religion, l'aliénation était subjective, à la portée de la pensée de chacun, l'idée de Dieu, ou celle du paradis, restait une idée qui se communiquait. La marchandise est à la portée du regard de chacun mais définitivement hors de portée de la pensée, son idée est parfaitement inaccessible.

Le rapport maître-esclave est directement vécu, c'est justement ce qui n'est pas vécu, la résolution dialectique de ce rapport, qui se trouve éloignée dans une représentation spectaculaire

ou religieuse. Le spectacle en général; comme la religion, se présente comme une inversion concrète, ou imaginaire, de la vie. L'inégalité directement vécue trouve sa résolution fantastique dans la religion de l'égalité en Dieu, autant dire en humanité. La misère d'une activité séparée de son esprit trouve sa résolution fantastique dans le spectacle de la richesse où la réciprocité se fait entre l'argent et la marchandise.

A la fois conséquence d'un rapport social et sa justification, la religion ne peut être séparée de la totalité du monde, humanité imaginée dans un monde sans humanité, la religion est «le cœur de l'irréalisme de la société réelle»**.

*** Autrefois la caste sacerdotale faisait semblant de parler de l'Esprit dans une langue savante et mystérieuse qu'elle voulait inaccessible au commun des mortels afin d'en tirer privilège. Aujourd'hui, les cadres sont réduits à tenter vainement de tirer privilège d'un décorticage maniaque et obsessionnel des mérites de telle marchandise particulière.**

**** G. Debord, au sujet du spectacle.**

Vouloir fonder une activité historique dans le cadre d'une représentation religieuse de la fin de l'histoire, c'était prendre le risque de se fourvoyer dans le domaine de l'imaginaire et de compter sur un secours de l'Au-delà.

Si les mouvements millénaristes dépeignaient toujours le salut comme collectif, les fidèles devant en bénéficier comme collectivité ; terrestre, le salut se réalisant sur terre et non dans un paradis appartenant à un autre monde ; imminent, total, c'est-à-dire devant transformer complètement la vie sur terre ; et universel ; ils vont aussi le dépeindre comme *miraculeux* en ce sens qu'il devait être accompli par des agents surnaturels ou avec leur aide. Ces mouvements se situaient dans le cadre d'une religion du salut qui fut celle des juifs avant d'être celle des chrétiens et qui se définit par l'attente d'un Messie ou celle de son retour.

Toute une tradition religieuse, juive (Le Songe du Livre de Daniel, L'Apocalypse de Baruch, L'Apocalypse d'Esdras) puis

chrétienne (Le Livre des Révélations, le montanisme, les Oracles Sibyllins du M.A) va nourrir un *mythe social,* celui de la fin de l'histoire. C'est cette tradition qui va alimenter la pensée de l'histoire conçue comme transition temporelle, mieux comme passage initiatique, nécessaire à l'accomplissement de l'humanité, à son rachat, avant son retour dans le giron de Dieu*. Nous pouvons parler de mythe social car il s'agit bien d'une représentation dramatique de la fin de l'histoire avec intervention de héros surnaturels.

*** Chez les «primitifs», l'initiation est conçue comme un passage, en général douloureux, d'un monde à un autre monde, de l'innocence à la connaissance. Chez les chrétiens, l'initiation s'étendait considérablement, à la vie pour l'individu, à l'histoire pour la communauté,** *le temps de la Souffrance ;* **d'où la conception de la vie comme passage. Notons que pour le chrétien c'est le désir de la connaissance qui a chassé l'homme du paradis où il vivait en état d'innocence pour le jeter dans l'épreuve de l'histoire.**

Exclue du dogme officiel, la croyance au millénium subsistera dans le monde souterrain de la religion populaire. Cette croyance, chrétienne mais critique, présente une transformation importante de la pensée mythique «primitive». La vie de la communauté va avoir une histoire, elle va connaître un destin puisqu'elle reste ouverte à une intervention surnaturelle qui la transformera radicalement, lui faisant accomplir un saut qualitatif.

L'histoire conçue comme Destin va revêtir une forme mythique qui se définit par le retour, ou la possibilité d'un retour, dans le temps des héros atemporels des mythes. Avec la pensée judéo-chrétienne, le héros légendaire du mythe fait, ou peut faire, son apparition dans l'histoire pour s'incarner dans tel ou tel personnage historique afin d'accomplir sa mission salvatrice ou eschatologique.

«Les religions monothéistes ont été un compromis entre le mythe et l'histoire, entre le temps cyclique et le temps irréversible. Le temps est orienté tout entier vers un seul événement

final : Le royaume de Dieu est proche. Ces religions sont nées sur le sol de l'histoire et s'y sont établies. Mais là encore elles se maintiennent en opposition radicale à l'histoire, la Religion semi-historique établit un point de départ qualitatif dans le temps, la naissance du Christ, la fuite de Mahomet, mais son temps irréversible est en fait inversé dans la pensée religieuse comme un *compte à rebours :* l'attente dans le temps qui diminue, de l'accès à l'autre monde véritable, l'attente du jugement dernier. L'éternité est sortie du temps cyclique. Elle est son au-delà.» (G. Debord, *La Société du Spectacle)*

Le mythe est une représentation dramatique qui se situe dans un passé atemporel et qui définit l'organisation sociale présente*. Avec les religions monothéistes nous avons affaire à une représentation dramatique ouverte dont le commencement se situe dans un passé atemporel, le drame du péché originel et de la chute, et la fin dans un futur atemporel, le drame de l'Apocalypse et du jugement dernier, si bien que le temps historique qui se trouve entre le commencement et la fin est lui-même un temps dramatique, un temps *en l'attente de l'événement final.* C'est un temps ouvert sur le mythe, traversé de miracles, de signes et de prémonitions, où peuvent à tout moment intervenir des héros surnaturels**.

L'Église catholique s'efforcera bien de faire de ce temps un temps sans histoire, où rien de bouleversant ne peut arriver, quelque chose de fini entre deux au-delà, mais ce n'est qu'aujourd'hui que nous connaissons un temps purement profane, un temps sans esprit, irréversible et monotone.

*** Les mythes naissent de la vie sociale et en retour la fondent.**

**** Les chrétiens, puis ensuite les musulmans, vont tenter de mettre fin à cette sacralisation de l'histoire ; les chrétiens imparfaitement puisque le retour du Christ est envisagé, les musulmans avec, relativement, plus de succès puisque Mahomet est présenté comme le dernier prophète. Notons que les protestants vont accomplir dans ce domaine ce que les catholiques ne pouvaient accomplir : faire de la religion une affaire privée, uniquement ; en fait une affaire privée de tout espoir millénariste.**

*

* *

Au début du Ve siècle, Saint Augustin explique dans *La Cité de Dieu* que l'Apocalypse doit être interprétée comme une allégorie spirituelle et que l'Église est la réalisation sans faille du Millenium. L'Église Catholique étant à ce moment institutionnalisée, cette théorie prit valeur de dogme. Quant à la misère sociale qui résulte de la chute, elle ne trouvera sa résolution que dans un futur atemporel : le Royaume de Dieu se situant dans un au-delà du temps, de la vie comme de l'histoire. L'Église qui prétend être la réalisation du Millenium ne représente en fait l'idéal d'égalité que comme idéal : tous les hommes sont égaux devant Dieu. Par contre elle reconnaît ce qui existe, l'inégalité sociale, non seulement comme la conséquence inéluctable du péché originel mais aussi comme un remède contre lui, contre la nature corrompue de l'homme, comme expiation.

Les révoltes millénaristes veulent instaurer le «Royaume de Dieu» sur terre et pour cela il leur faut détruire ce qui existe et donc tout naturellement l'Église garante de ce qui existe, garante de l'inégalité au nom de l'idéal d'égalité qu'elle prétend évoquer.

Le mouvement millénariste, *en tant que mouvement social,* se déploie dans le monde historique dont il entend réaliser la révolution et toute pensée qui réhabilite l'histoire (Joachim de Flore et la théorie des trois états par exemple) sera accueillie avec enthousiasme ; *en tant que mouvement religieux,* il reste prisonnier d'un mythe, d'une représentation dramatique de l'histoire et de son achèvement et il accueillera avec ferveur toutes les prophéties concernant la fin de l'histoire.

*

Les millénaristes devaient perdre parce qu'ils ne pouvaient reconnaître la révolution comme leur propre opération. Le fait qu'ils attendent d'agir sur un signe extérieur de la décision de Dieu est la traduction en pensée d'une pratique

dans laquelle les paysans insurgés suivent des chefs pris hors d'eux-mêmes. La classe paysanne ne pouvait atteindre une conscience juste du fonctionnement de la société et de la façon de mener sa propre lutte : c'est parce qu'elle manquait de ces conditions d'unité dans son action et dans sa conscience qu'elle exprima son projet et mena ses guerres selon l'imagerie du paradis terrestre.» (Guy Debord, *La Société du Spectacle,* thèse 138).

Nous nous proposons de réfuter cette thèse sur les points suivants : Les millénaristes ne se définissaient pas en tant que classe, mais *négativement* en se connaissant le même ennemi.

La guerre des paysans allemands de 1525 à laquelle semble faire référence Debord fut une offensive, traversée d'espérances millénaristes, menée contre les princes pour la sauvegarde des droits ancestraux menacés. En obligeant les seigneurs dans certains cas à prendre leur tête, les paysans ne faisaient que les rappeler à leur devoir. Cette offensive allait devenir clairement un soulèvement millénariste, regroupant paysans, mineurs et ouvriers, en Thuringe avec Mùnzer ; l'ennemi fut alors défini sans la moindre ambiguïté.

La particularité des mouvements millénaristes est de toucher ceux qui sont en passe d'être exclus dans la société : paysans endettés, manouvriers, prolétaires urbains, hommes sans feu, et il est faux d'affirmer qu'ils n'aient pas eu une conscience juste du fonctionnement de la société.

Ce que dit Marx des prolétaires modernes, nous pourrions tout aussi bien le dire des tisserands de Bruges et de Gand, des Ciompi de Florence, des paysans Anglais de 1381 ou des paysans allemands de 1525, «c'est une classe de la société civile qui n'est plus une classe de la société civile.»

Le mythe de l'Âge d'Or a donné une unité d'action et de conscience à ces insurrections que ne connaissent plus les révoltes modernes. Il a apporté à ces mouvements une force de cohésion même si parfois ils ne purent concevoir la révolution comme leur *seule* opération.

Si Debord a raison de signaler qu'il s'agit «déjà d'une tendance révolutionnaire moderne à laquelle manque encore la conscience de n'être qu'historique», il reste cependant prisonnier d'une analyse «marxiste» de l'histoire et de la lutte des classes. Les millénaristes ne se définissaient pas en effet, et avec juste raison, en tant que classe sociale. Rodney Hilton est obligé de le reconnaître, difficilement : «Malgré des différences considérables ces mouvements du Bas Moyen-Âge avaient un trait qui leur était commun : la naissance d'une conscience de classe. Il s'agissait d'une conscience de classe perçue négativement en ce qu'ils ne définissaient pas leur propre classe mais celle de leur ennemi.»

Ils se définissaient bien plus radicalement comme pauvres, comme les exclus d'une communauté passée, et ils ont su se trouver un adversaire, le monde.

Les mouvements millénaristes ont pris naissance dans les régions qui subissaient un processus rapide de changement social dû à l'activité marchande et où l'accroissement de la richesse s'accompagnait d'une paupérisation accrue, d'une exclusion des anciennes communautés paysannes ou urbaines.

«Comme nous n'avons cessé de le voir, écrit Norman Cohn en conclusion de son livre, *Les Fanatiques de l'Apocalypse,* le millénarisme révolutionnaire ne prospère que dans certaines situations sociales précises. Au Moyen-Âge, ceux pour qui il avait le plus d'attrait n'étaient ni les paysans, ni les artisans, solidement intégrés, les uns à la vie du village, les autres à leur corporation ; ils pouvaient se révolter ou accepter leur situation, mais dans l'ensemble ils n'étaient pas enclins à suivre un prophète inspiré dans la quête fiévreuse du Millenium. Les prophètes trouvaient plutôt leurs partisans là où existait une population inorganisée et atomisée, rurale, urbaine ou rurale et urbaine. Le millénarisme révolutionnaire tirait sa force d'une population vivant en marge de la société.»

L'horizon social s'élargissant, la misère et le dénuement cessèrent d'apparaître comme le sort inéluctable du peuple. Le spectacle d'une munificence dont nul n'aurait osé rêver quelques siècles auparavant éveillait un sentiment d'amères frustrations. Nombreux furent ceux qui se contentèrent d'acquérir de nouveaux besoins sans pouvoir les satisfaire.» (Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse.)*

Nombreux furent ceux qui acquérirent le goût de la richesse et le désir de le satisfaire.

C'est bien en effet le contraste entre le dénuement le plus extrême et le goût pour la richesse la plus totale qui caractérise dès leur début les mouvements millénaristes. La richesse absolue est spirituelle.

C'est, dès la première croisade, le Peuple des *Tafurs* qui se proclame le peuple élu du Seigneur et n'admet en son sein que les va-nu-pied, inspirant une crainte superstitieuse non seulement aux musulmans mais aussi aux croisés, et qui va se perdre superbement pour les trésors de Jérusalem : «Que m'importe la mort si je fais ce que je veux !»

Ce sont les fidèles de messies improvisés qui vont vivre de pillage à l'exemple des adeptes de *Tanchelm dAnvers* ou du Christ breton *Eudo de Stella* dont on nous dit qu'«ils vivaient eux-mêmes dans le luxe, vêtus magnifiquement, ne travaillant pas et toujours dans un état de joie parfaite.»

C'est Loy Pruystinck, ce libertin spirituel du XVIe, qui va revêtu de robes ressemblant à des guenilles mais cousues de diamants.

Les millénaristes montraient un goût pour la richesse infinie, ce qui n'a décidément rien à voir avec la satisfaction de nouveaux besoins.

Ces hommes et ces femmes, en réserve d'une richesse sociale qui se constitue à partir de leur propre misère sociale, en se définissant d'une façon totalement négative comme pauvres montrent une conscience beaucoup plus juste

que semble le supposer Debord du fonctionnement de la société. En témoigne la haine mortelle qu'ils vouaient aux prêtres, aux riches bourgeois et aux puissants «liés comme des œufs de crapaud» par leurs soucis communs de s'attribuer la richesse du monde à leur profit exclusif.

«Il persécutera les prêtres avec tant d'acharnement que, ne sachant plus comment masquer leur tonsure, ils se couvriront le crâne de bouse de vaches.» dit-on du Futur Frédéric.

«Bonnes gens les choses ne peuvent bien aller en Angleterre ni iront jusqu'à tant que les biens iront tout de commun et qu'il ne sera ni vilain ni gentilhomme, que nous ne serons tous unis.» (Sermon attribué à John Bail).

«Les riches et les puissants en préservant obstinément l'ordre établi avec l'aide du clergé s'empêchent et empêchent les autres d'atteindre à la vraie foi.» (Miinzer, *Le dévoilement explicite des fausses croyances du monde infidèle.)*

«Jetez bas leurs donjons, tant qu'ils vivront vous ne pourrez jamais vous débarrasser de la peur des hommes.» (Mùnzer au cours de la révolte des paysans de Thuringe.)

«Tout ce qui a servi les fins de la propriété égoïste et privée, comme la vente et l'achat, le travail rémunéré, la pratique de l'intérêt et de l'usure, de manger et de boire la sueur des pauvres, tous ces maux sont abolis parmi nous.» proclament les insurgés de Munster.

L'affirmation de Debord selon laquelle ils devaient perdre parce qu'ils ne pouvaient reconnaître la révolution comme leur propre opération doit être nuancée sinon réfutée. Les millénaristes voulaient réaliser la religion, ils pensaient donc, avec juste raison, avoir Dieu avec eux ; ils voulaient fonder une société où tous seraient égaux en humanité, ils pensaient donc, avec juste raison, avoir toute la puissance de l'esprit avec eux. «Ce qui est vrai ce n'est ni l'individu, ni le genre, mais le passage et le passage déjà effectué (la préhistoire terminée, qui est

histoire de ce passage dans l'effectivité) de l'individu dans le genre et de celui-ci dans celui-là.»* Parce que ce passage n'a pu s'effectuer, l'individu et le genre sont restés tragiquement séparés. C'est dans l'écrasement, l'isolement, le désespoir, que les millénaristes attendent un secours du Christ ou de l'Empereur des Derniers Jours, dernier avatar surnaturel du genre.

S'ils ne purent envisager la révolution comme leur seule opération, du moins purent-ils *concevoir cent* opération, ce qui est déjà beaucoup. Ils l'ont conçue comme inséparabilité de l'individu et du genre, c'est-à-dire comme publicité.

* **J.P. Voyer,** *Introduction à la Science de la Publicité.*

Les mythes de l'Apocalypse apparaissent comme une revanche de l'imaginaire sur la réalité : *les victoires des armées célestes naissent sur le sol des défaites.*

Le Songe du Livre de Daniel, rédigé vers 165 av. J.C. au moment de la révolte des Maccabées, soulèvement populaire déclenché par l'interdiction des rites judaïques, est à la fois l'expression, exacerbée par les attaques dont il est l'objet, du sentiment religieux du peuple juif et sa riposte imaginaire.

L'Apocalypse de Baruch (comme celle d'Esdras) écrite au moment de l'occupation romaine de Palestine, exprime tout à la fois l'éveil, qui se veut victorieux, du sentiment national et son impuissance pratique.

Comme les juifs, les premiers chrétiens vont réagir à l'oppression en proclamant leur foi dans l'imminence de l'Ere messianique. *V Apocalypse de Jean* (Livre des Révélations) où la puissance du sentiment triomphe allègrement de l'impuissance réelle est la réponse imaginaire aux persécutions dont ils sont les victimes.

Il en va de même pour *L Apocalypse de Paul,* écrite en grec probablement vers 250 : «Quand le Christ que tu prêches viendra pour régner, la première terre sera détruite par décision

divine et la terre promise apparaîtra comme la rosée et les nuages... Ce qui s'accomplit au ciel, s'accomplit aussi sur la terre.»

La Tiburtina (IVe), le plus ancien texte sibyllin de l'Europe médiévale, apporte une compensation aux inquiétudes des catholiques après la victoire de Constance II d'orient sur Constant 1er d'occident.

Le Pseudo-Méthodius (VIP) se propose, à l'origine, d'apporter un réconfort à la minorité chrétienne de Syrie qui souffre de sa position insolite en terre musulmane.

Religieux dans son essence, le mythe apocalyptique manifeste pleinement la puissance du sentiment face à l'impuissance réelle. Inversion imaginaire d'une situation concrète, ce mythe nous permet de comprendre la genèse du sentiment religieux : le sentiment religieux naît d'une impuissance pratique à transformer la réalité. Le recours à un sauveur, Messie ou Empereur des Derniers Jours, être surhumain, roi guerrier doté de pouvoirs surnaturels, se présente comme la revanche du subjectif sur les conditions objectives.

A la fin du Moyen-Âge, nous retrouvons l'expression de cette revanche de l'imaginaire sur la réalité dans les manifestes pour l'avènement d'un Nouveau Frédéric, futur Empereur des Derniers Jours. *Le Gamaléon* (début XVe) parle d'un futur Empereur germanique qui renversera la monarchie française et la papauté. *La Réforme de Sigismond* (XVe) parle d'un Nouvel Empereur, prêtre roi, qui éliminera et précipitera dans les flammes les hommes corrompus par l'argent, les prélats simoniaques et les marchands cupides. *Le Livre aux Cents Chapitres* (Début du XVIe) dû au «Révolutionnaire du Haut-Rhin» annonce la venue de l'Empereur du peuple élu, le peuple allemand, qui, par le massacre et la terreur, «bientôt nous boirons du sang au lieu du vin», imposera un régime égalitaire.

Tout se passe comme si la Religion de l'Être, l'Empereur des Derniers Jours, ou Religion de l'État devait sauver les gens du monde de la religion. C'est ce qui a eu lieu, dans une certaine mesure, en France avec l'avènement des monarchies capétiennes et en Angleterre avec les Plantagenêts où, à l'écart du grand conflit de l'Église et de l'Empereur, nous voyons la Religion de

l'État prendre peu à peu le pas sur le monde de la religion sans le supprimer pour autant : c'est l'État Chrétien, religieux par rapport à la politique et politique par rapport à la religion. Peu à peu une autorité surnaturelle va s'attacher à la monarchie française (cf. Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges)* qui concentrera en elle les derniers espoirs messianiques avec Philippe Auguste, Louis VII, Louis IX.

Les croisades offrent un exemple particulièrement net de cette critique religieuse du monde de la religion : «Les paupères sentaient que le Dernier Empereur était indispensable à la réalisation de leurs espoirs les plus profonds, si bien qu'ils en virent l'incarnation non seulement dans l'ombre de Charlemagne ressuscité mais aussi, parfois, dans les chefs effectifs des croisades.» (Godefroy de Bouillon, Duc de Basse Lorraine, Raymond de St Gilles, Comte de Toulouse... Baudoin, Comte de Flandre, Empereur de Constantinople.)

«Les paupères qui prirent part à la croisade du peuple voyaient leurs victimes aussi bien que leurs chefs en fonction de cette eschatologie dont ils avaient fait leur mythe social : les sarrasins qui menaçaient Jérusalem étaient assimilés aux armées de l'Antéchrist assemblées pour la lutte finale. Les juifs étaient les plus fidèles partisans de l'Antéchrist et célébraient en lui le Messie appelé à reconstituer leur nation.» (Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse.)*

Selon Marx, le chrétien est le juif théorique et le juif, le chrétien pratique. Avec les croisades nous nous trouvons au centre d'une confrontation religieuse entre religion théorique et religion pratique.

«Les massacres de juifs devaient caractériser toutes les croisades populaires par opposition à celles des nobles...

Les attaques les plus violentes eurent lieu dans les villes épiscopales de la vallée du Rhin où comme dans les grands itinéraires commerciaux de l'Europe Occidentale, les marchands juifs

s'étaient établis depuis des siècles (sous la protection des évêques).» (N. Cohn)

Le christianisme pose théoriquement le principe d'égalité et de fraternité c'est-à-dire le principe universel de la richesse comme communication, le judaïsme fait de la richesse une affaire *exclusive* (rapport exclusif du peuple élu avec Dieu) en fait, une affaire privée de communication*. A la richesse théorique s'oppose la richesse privée, la passion de l'argent. Bientôt, d'ailleurs, l'ennemi ne sera plus uniquement le juif mais tous ceux qui montreront une passion immodérée pour l'argent, pour l'accumulation privée de la richese : le prêtre simoniaque et le marchand.

En 1251, lors de la première croisade des Pastoureaux, ceux-ci s'en prennent au clergé des villes qu'ils traversent : Paris, Tours, Orléans, Bourges, avant que la reine mère ne les proclame hors-la-loi.

En 1320, une nouvelle croisade des Pastoureaux rencontre un accueil enthousiaste de la part des populations des villes traversées, Paris, Toulouse, Albi. Après avoir massacré les juifs, les Pastoureaux s'en prennent aux prêtres. Dans le Palais des Papes, à Avignon, c'est la panique ; le pape Jean XXII les excommunie : «Plus qu'aucune autre croisade, celle-ci fut ressentie comme une menace contre la structure de la société féodale.»

*** Le protestantisme en faisant de la religion une affaire exclusive entre l'individu et Dieu apparaît comme l'aboutissement du judaïsme. Il s'empare de ce qu'il y a d'universel dans le catholicisme pour le particulariser à l'extrême. Il universalise la religion chrétienne en supprimant toute médiation entre Dieu et les hommes pour tomber dans le particularisme de la religion juive en faisant de ce rapport une affaire strictement privée. En universalisant le particulier, tous les hommes sont égaux en Dieu, et en particularisant l'universel, chacun entretient un rapport exclusif avec Dieu, le protestantisme met fin dans la pensée et dans la pratique à l'idée de public qui était contenue comme particulier dans le judaïsme et comme universel dans le catholicisme.**

Il serait intéressant de déterminer dans quelle mesure le mythe de l'Apocalypse subsiste ainsi que le recours à un héros surnaturel quand la révolte des pauvres prend la dimension, comme ce fut le cas de la croisade des Pastoureaux, d'un véritable mouvement social.

Norman Cohn reconnaît d'ailleurs en conclusion de son livre que l'expression religieuse à laquelle ont recours les millénaristes n'est qu'un aspect ou moment d'une critique sociale qui porte, elle, directement sur l'organisation de la société, en fait sur le seul rapport social qui existe effectivement, le rapport maître-esclave.

«Quant aux groupes millénaristes anarcho-communistes qui fleurissent vers la fin du Moyen-Âge, ce fut toujours au milieu d'un mouvement social bien plus large qu'ils apparurent au grand jour. C'est le cas de John Bail et de ses partisans dans la Révolte des paysans anglais de 1381 ; des Taborites et des Adamites au cours de la révolution hussite de Bohème en 1419-1421 ; de Thomas Mûnzer et de la Ligue des Élus dans la révolte des paysans allemands de 1525 ; et c'est tout aussi vrai pour les Anabaptistes radicaux de Munster.»

Comme le mythe, la religion naît de la vie sociale et en retour la fonde, elle naît des rapports sociaux existants et en retour elle les cautionne. La religion judéo-chrétienne naît du rapport maître-esclave et en retour elle fonde ce rapport qui est toute la vie sociale, alors que pour l'Antiquité, jusqu'à la fin de l'Empire romain, ce rapport ne fut qu'un aspect particulier de la vie sociale. Critiquer la vie sociale c'est donc aussi critiquer la religion et inversement, critiquer la religion c'est aussi critiquer la vie sociale.

La radicalité des millénaristes qui consiste à dire que le monde est de nature religieuse et qu'il ne s'agit pas de dénoncer la nature religieuse du monde mais de l'épuiser, de réaliser la

religion*, a pu s'exprimer hors de toute représentation religieuse de la fin du monde soit au cours des grands mouvements sociaux du Bas Moyen-Âge, soit d'une façon plus individuelle avec les Frères du Libre Esprit.

«Si on admet généralement que les trois grands soulèvements paysans du XIVe - Flandre Maritime (1323-1328), Jacquerie de 1358, Angleterre 1381 - se proposaient tous des objectifs limités** d'ordre social, on peut cependant suggérer que des espérances chiliastiques étaient peut-être cachées derrière certains aspects secondaires les plus surprenants de la Révolte de Londres comme l'incendie du Palais de Savoie et la destruction de tous les trésors qu'il contenait par les londoniens qui ne voulurent rien prendre pour eux-mêmes.» (N. Cohn)

Il serait d'ailleurs plus à propos d'inverser les termes de cette phrase et dire que derrière des revendications immédiates et secondaires, se développait une pensée radicale qui se proposait de changer la face du monde : «Il dit voir ! il dit voir ! Honni soit celui par qui il demeurera que tous les gentilhommes ne soient détruits.» (Les Jacques - propos rapportés par Froissart) Est-ce là un «des objectifs limités d'ordre social» dont parle N. Cohn ?

Ce furent en 1180 *les Caputiati,* organisation révolutionnaire de pauvres dans le Massif Central, qui proclamèrent l'égalité universelle et exigèrent pour tous la liberté ; de 1360 à 1380, les *Tuchins* en Auvergne et en Languedoc, dont les «proies» favorites étaient les hommes d'église, les nobles et les marchands. Ils surent bien souvent se venger du sort qu'ils avaient dû subir.

Mais c'est surtout le mouvement *Taborite* qui, par sa complexité et par son ampleur, doit retenir notre attention. Ce fut en apparence un mouvement à la fois nationaliste - lutte des tchèques contre la domination d'une minorité allemande, religieux - réforme de l'Église qui devient une église nationale, et sociale - révolte des pauvres et des guildes contre les patriciens.

Au fur et à mesure de son développement vont apparaître des divergences de plus en plus importantes entre une tendance réformiste qui cherchera un compromis à tout prix et un noyau qui se radicalisera de plus en plus. La guerre contre l'Empire

permettra à la tendance réformiste de l'emporter, à ses dépens d'ailleurs, sur l'aile radicale.

En juillet 1419, la population de Prague se souleva, prit d'assaut l'Hôtel de Ville et jeta les nouveaux conseillers par la fenêtre. Le radicalisme du mouvement obtint aussitôt l'appui massif des paysans.

A partir de ce moment, les radicaux du mouvement hussite commencèrent à se séparer des calixtins (ou utraquistes***) et à évoluer selon leur propre ligne, des communautés se formèrent, embryons d'une société entièrement extérieure au monde féodal : les Taborites. Ceux-ci semblent avoir été en relations étroites avec les adeptes du Libre Esprit bien que la tendance vaudoise ait dominé au début. Ces communautés se distinguaient par la mise en commun de tout et par le refus du travail.

Les calixtins s'unirent bientôt aux catholiques conservateurs pour persécuter les taborites dont le mouvement se radicalisa pour entrer en guerre ouverte contre tous ceux qui n'étaient pas de leur bord.

En mars 1420 la trêve pris fin entre les hussites modérés et l'Empereur Sigismond ; une armée catholique envahit la Bohème ; le pays entra en guerre sous le commandement de Jan Zizka, il devait repousser l'envahisseur bataille après bataille. Zizka était taborite et se furent les taborites qui soutinrent le plus fort du combat.

Pour les taborites, le Millenium allait être caractérisé par le retour à une communauté perdue : «Tous les hommes vivront ensemble comme des frères, aucun ne sera assujetti à autrui.» Et par la restauration mondiale de cette communauté.

Mais à l'intérieur même de Tabor on en vint à abandonner l'expérience de la liberté absolue et *les Pikarti* qui partageaient la doctrine des Frères du Libre Esprit furent expulsés. Ils allaient devenir célèbres sous le nom que leur ont donné leurs ennemis, les Adamites de Bohème. Zizka interrompit une campagne pour disposer des pikarti dont les survivants se réfugièrent sur une île de la rivière Nézarka d'où ils allaient se livrer à de constantes sorties nocturnes : «Qui n'est pas avec nous est contre nous.» Il furent exterminés le 21 octobre 1421.

L'année suivante une contre-révolution mit un terme au mouvement taborite et le pouvoir effectif se concentra de plus en plus aux mains de la noblesse.

Au-delà des frontières, partout, les riches et les privilégiés, clercs et laïcs, étaient obsédés par la peur de voir l'influence des taborites s'étendre et engendrer une révolution qui aurait bouleversé l'ordre social de fond en comble. On retrouve l'influence des taborites dans la région du Haut-Rhin dans des mouvements connus sous le nom collectif du *Bundschuh* qui regroupaient les paysans et les pauvres des villes. La révolte Bundschuh éclata dans le diocèse de Spire en 1502, toute autorité devait être renversée ; quoique le mouvement fût écrasé, il y eut des soulèvements similaires en 1513-1517.

*** «Il ne s'agit pas de dénoncer l'abstraction de la richesse mais de l'épuiser. Il s'agit de réaliser la marchandise.» (Les Fossoyeurs du Vieux Monde - Revue n° 4)**

**** Chronologie de ces mouvements sociaux :**
— 1325-1328 guerre acharnée des paysans des Flandres Maritimes et des tisserands de Bruges contre leurs seigneurs ecclésiastiques et séculiers. Les «rebelles» furent vaincus au Mont Cassel par le roi de France Philippe VI de Valois.
— 1320-1380 insurrections incessantes des tisserands de Gand, Bruges, Ypres.
— 1379 les tisserands de Gand s'assurèrent le contrôle de toutes les Flandres, allant jusqu'à renverser le Comte. Ils ne furent vaincus que 3 ans plus tard à Rosebecke par l'armée française. Au cours de ces mêmes années le Nord de la France, Paris, les villes de Picardie et de Normandie, dont Rouen, furent le théâtre d'une série de révoltes populaires au cri de ralliement de «Vive Gand».
— 1358 La Grande Jacquerie : originaires de Picardie, les *Effrois* (nom que les nobles donnèrent à la révolte) s'étendirent dans toutes les directions, de l'Artois au nord à l'Orléanais et l'Auxerrois au sud en touchant la Brie et la Normandie. Les Jacques furent vaincus trois semaines plus tard à Clermont.
— 1381 révolte des paysans du Sud-Est de l'Angleterre, région où le commerce était développé. Cette révolte qui eut le soutien des prolétaires de Londres fut dirigée contre les hommes de loi et les conseillers du roi mais aussi contre les nobles et les abbayes et certains marchands en particulier les marchands flamands.

***** Réformateurs religieux partisans de la communion sous les deux espèces, le pain et le vin.**

Nous retrouvons la même radicalité parmi les «révolutionnaires» du mouvement *anabaptiste :* refus de la propriété privée, communauté des biens, rejet absolu des institutions étatiques ou religieuses, catholiques ou protestan-

tes ; il s'agissait pour les anabaptistes de prendre au mot l'idéal chrétien et millénariste d'égalité et de fraternité. A Munster, dès octobre 1533, Rothmann brandissait le prétendu communisme de l'Église primitive comme idéal de communauté véritablement chrétienne.

«Tout porte à croire que les chômeurs et inorganisés étaient à la fois plus nombreux et plus désespérés qu'auparavant. C'est chez eux que l'Anabaptisme triompha sous sa forme la plus militante et la plus grossièrement (sic) millénariste ; et c'étaient eux qui affluaient maintenant vers Munster. Face à cette menace, les catholiques et les luthériens serrèrent les rangs.» (N. Cohn)

Les anabaptistes obtinrent la reconnaissance de leur communauté déjà vaste et puissante ; tous les riches luthériens quittèrent la ville, remplacés par des anabaptistes venus de tous les coins de Hollande et d'Allemagne. Jan Matthys de Haarlem venant d'arriver s'imposa bientôt comme le prophète inspiré de la révolution avec ses partisans dont Bockelson (Jan de Leyde).

Au matin du 27 février 1534, les luthériens et les catholiques furent expulsés. Le 28, le siège de la ville par l'évêque commença. La ville dut organiser sa défense en même temps que s'ébauchait une révolution sociale : la propriété privée de l'argent fut effectivement abolie, les portes des maisons durent rester ouvertes nuit et jour.

D'Anvers, un érudit pouvait écrire à Erasme : «Dans ce pays nous vivons dans une affreuse angoisse en raison de la manière dont la révolte des anabaptistes a éclaté, car elle a réellement jailli comme un incendie. Il n'y a pas, je pense, de village ou de ville où la torche ne brûle pas en secret. Ils prêchent la communauté des biens, si bien que tous ceux qui n'ont rien arrivent en foule.»

L'anabaptisme fut déclaré péché capital et le massacre des anabaptistes s'organisa dans toute l'Europe.

A la mort de Matthys, tué lors d'une sortie, Bockelson et ses partisans organisèrent la société de Munster dans les moindres détails. En août, à la suite d'unp victoire sur les troupes de l'évêque, Bockelson fut proclamé rèi. Il élabora une pompe specta-

culaire pour lui-même, ses femmes et ses amis. Divara, l'épouse principale, fut proclamée reine de la Nouvelle Jérusalem et disposa, elle aussi, d'une suite et d'une cour somptueuses.

L'évêque se remit difficilement de sa défaite mais grâce à l'aide des états voisins la ville fut à nouveau encerclée quelques semaines plus tard.

La propagande des anabaptistes à l'extérieur eut des effets considérables mais éphémères. En janvier 1535, un millier d'anabaptistes armés s'assemblèrent à Gronigue avec l'intention de marcher sur Munster, ils furent battus et dispersés par les troupes du Duc de Gueldre. En mars, quelques 800 anabaptistes prirent un monastère en Frise Occidentale, ils furent exterminés. Trois navires armés par les anabaptistes remontant l'Yssel furent coulés. Au mois de mai, un émissaire de Munster fomenta un soulèvement à Amsterdam ; avec ses partisans, ils s'empara de l'Hôtel de Ville et ne céda qu'après un dur combat. A Aminden l'essai d'instauration d'une communauté anabaptiste échoua.

L'union sacrée des États allemands se fit autour de l'évêque et le blocus de la ville fut total à partir de janvier 1535. En avril, la famine faisait rage. Dans la nuit du 24 juin 1535, les assiégeants pénétrèrent par surprise dans la ville : le massacre dura plusieurs jours, la reine Divara, ayant refusé de se renier, fut décapitée ; Jean de Leyde et les quelques survivants furent torturés à mort.

En 1567 certains qui ont pu s'échapper et d'autres avec Willemsen s'attaquèrent aux résidences des nobles et des prêtres dans la région de Wesel et de Clèves ; ils furent capturés et exécutés en 1580.

Dans tous les mouvements sociaux du Bas Moyen Âge on trouve l'influence d'une pensée critique qui s'exprime à la fois dans une théorie cohérente et dans une pratique conséquente. Il s'agissait pour *les Frères du Libre Esprit* de réaliser en eux la religion et pour cela devenir Dieu : «Tout homme serait et se saurait divin.»

Nous trouvons chez les Frères du Libre Esprit une revendication de liberté si audacieuse, si absolue, qu'elle équivalait à un refus total de toute contrainte, de toute limitation. Que l'on reconnût seulement sa propre divinité et l'on ressuscitait spirituel : «La divine essence est mon essence et mon essence la divine essence», «Avec Dieu, je me suis créé et ai créé toutes choses... Sans moi rien n'existe.» En revanche, l'ignorance de sa propre divinité constituait un péché mortel, le seul péché mortel en vérité. Telle était la signification de l'Enfer que l'on portait avec soi dans la vie d'ici-bas : «Un homme qui possède une conscience est à lui-même Diable, Enfer et Purgatoire : il ne cesse de se tourmenter. Celui qui est libre en esprit échappe à tout ceci.»

«Que le monde entier soit détruit et périsse totalement plutôt qu'un homme libre s'abstienne de faire une seule action que sa nature le pousse à accomplir.»

En 1317 l'évêque de Strasbourg écrivait : «Ils croient que tout appartient à tous, d'où ils concluent que le vol leur est permis.» Ce que confirme Jean Hartmann arrêté à Erfurt : «Toutes choses lui appartiennent, et il a le droit de se servir de toutes celles qui lui plaisent. Si quelqu'un l'en empêche, l'homme libre a le droit de le tuer et de prendre ses biens.»

Cette exigence de liberté les conduisit très vite à mener une vie totalement émancipée des convenances, des lois, des normes et de la morale, vie jugée bien sûr irrespectueuse et scandaleuse par leurs contemporains partisans de l'ordre établi. C'est Calvin, parmi tant d'autres, qui s'offusque de la liberté des rapports qu'ils avaient entre eux. Pour les subtils en esprit les rapports amoureux ne pouvaient en aucun cas constituer un péché : certains attribuaient une valeur toute particulière à l'acte sexuel qu'ils appelaient le Délice du Paradis ou l'acclivité (ravissement) ; c'est aussi ce clerc anonyme exposant ses griefs : «Ils n'ont pas d'uniforme, ils s'habillent tantôt d'une manière coûteuse et dissolue, tantôt de la façon la plus misérable, selon le temps et le lieu ; ils s'estiment vraiment autorisés à adopter des vêtements de toutes sortes.»

Un adepte du Libre Esprit était libre de manger dans une

auberge et de refuser de payer ; si l'aubergiste lui réclamait de l'argent, il méritait d'être battu. S'il «trouvait» de l'argent, c'était pour le dépenser avec ses autres frères même si son propriétaire le réclamait ou essayait de le prendre par la force. Que le propriétaire ou l'adepte trouvât la mort dans la dispute n'avait aucune importance. Mais si l'argent était rendu, cela signifiait que l'adepte avait régressé de l'éternel dans le temporel. Lorsqu'un adepte portait secours à un homme malade, il avait coutume de lui demander l'aumône, si on la lui refusait, il était libre de la prendre de force. La ruse, le brigandage, le vol à main armée, tout était justifié. Jean de Brûnn reconnaissait avoir commis tous ces forfaits, et disait qu'ils étaient pratique courante chez les quelques deux cents Bégards qu'il connaissait. Dieu, disait-il, était libre et avait créé par conséquent toutes choses pour qu'elles fussent propriété commune.

«CE QUE L'OEIL VOIT ET CONVOITE, QUE LA MAIN S'EN SAISISSE.»

Ce mouvement revêt une forme d'ascèse, personnelle et collective extrêmement sévère, qui devait conduire par étapes successives à l'union mystique à Dieu. Nous connaissons les doctrines du Libre Esprit d'après leur source principale, le *Mirouer des simples âmes* de Marguerite Porete.

«Touchée par la grâce», l'âme se mortifie dans une ascèse sévère, elle observe les commandements (1er état), puis les conseils (2e état) et s'astreint à l'obéissance (3e état). Elle parvient ainsi à l'éblouissement (4e état). Dans le cinquième état, l'âme est transformée en Dieu «par la vertu de parfaite charité» : «Je suis Dieu, dit Amour, car Amour est Dieu, et Dieu est Amour ; et cette Ame est Dieu par condicion d'amour, et je suis Dieu par nature divine, et cette Ame l'est par droiture d'amour.» Dans le sixième état, l'âme est absorbée dans la «déité» «or est ceste Ame en l'estre de ce premier estre qui est son estre», il n'y a plus que Dieu. Le septième état est celui de la béatitude du paradis. L'âme est une avec Dieu, comme la flamme avec le feu «Il fait de luy et de la matere une chose, non mye deux, mais une.» En

restituant à Dieu son libre arbitre, l'âme est réintégrée dans *l'état d'innocence* du paradis perdu et toutes les conséquences du péché originel sont effacées. L'âme parfaite n'a plus de volonté propre car sa volonté s'identifie totalement au vouloir divin. «Ils ne font nulle chose se il ne leur plaist, et se ilz le font ils toile paix, franchise et noblesse a eulx mesmes. Car l'Ame n'est affinée jusques ad ce qu'elle fait ce qu'il luy plaist et qu'elle n'est point reprinse de faire sa plaisance... car tout est leur à leur voulenté et à leur nécessité, pour eulx et pour leurs proesmes, sans reprendement de Raison». L'âme est désormais incapable de pécher. Le remords est le signe de l'âme imparfaite. Il n'y a plus de problème moral, ni de distinction du bien et du mal. Pour *les parfaits* l'ascèse, la prière, les sacrements, les œuvres de charité, l'intercession de la Vierge et des saints et même toute l'œuvre de rédemption ne gardent plus aucune utilité. «Ceste fille de Syon ne désire ne messes ne sermons, ne jeunes ne oraisons... Pourquoy desireroit celle Ame ces choses..., puisque Dieu est aussi bien partout sans ce comme avec ce ?»

Les frères du Libre Esprit ne constituèrent jamais une secte au sens précis du terme. Il s'agit bien plutôt d'un mouvement mystique propagé par des adeptes qui répandaient la parole libératrice, «initiaient» les personnes disposées à les accueillir soit par prédication publique ou entretiens individuels, soit par des réunions secrètes ou des écrits de diverse nature, le *Miroir* était peut-être une sorte de manuel d'initiation destiné à la lecture publique («Vous auditeurs», est-il dit plusieurs fois).

«A l'hypothèse de L. Oliger qui veut voir partout des mouvements autonomes et indépendants, nous préférons celle d'un mouvement plus un, qui à la fin de XIIIe et pendant tout le XIVe s'étend au nord de la France, en Belgique et au Pays Bas, en Rhénanie et au sud de l'Allemagne, en Silésie, dans l'Italie du Nord et du Centre... Pour la plupart des historiens, c'est de l'Université de Paris (Amaury de Bène et les Amauriciens) que le mouvement s'est répandu en Flandre et en Rhénanie, puis des vallées du Rhin et du Danube s'est infiltré en Italie.» (Guanieri, *Dictionnaire de Spiritualité)*

A la fin du XIIIe siècle l'hérésie du Libre Esprit fut répandue

par les *Bégards* qui constituaient le pendant officieux et laïc des ordres mendiants : «Du pain pour l'amour de Dieu !» Le mouvement dut beaucoup aux femmes connues sous le nom de *Béguines.* Elles constituèrent des communautés groupées dans certaines maisons ou quartiers. A Schweidnitz, diocèse de Breslau, il y a eu en 1332 une «congratio paupérum». L'union était dirigée par une certaine Heilbig qui gouvernait d'autres communautés analogues (Breslau, Prague, Goslar, Gôlitz, Leipzig, Erfurt, peut-être aussi Cologne, Aix-la-Chapelle, Fribourg-en-Brisgau). Des liens existaient entre chaque maison : statuts communs, aide financière, «sœurs» passant d'une communauté à une autre. Des communautés pareilles sont signalées dès le début du XIVe à Cologne (la communauté de Jean de Brùnn), à Strasbourg, elles se recrutaient jusqu'en Bohème.

Dans ces communautés, la distinction était nette entre les «incipientes», les «proficientes» et les «perfecti», ceux-ci avaient atteint le terme, ils étaient déifiés. Les parfaits s'habillaient avec recherche et luxe. Bloemardinne s'asseyait sur un trône d'argent, Walter Lollard, les supérieurs de Schweidnitz se revêtaient de lin et de vêtements précieux, de même Jean de Brùnn, Jean Hartmann. Ces parfaits se disaient rois et reines.

Les membres de ces communautés pratiquaient aussi la vie errante. On pérégrinait à travers toute l'Europe, et même du Danemark à la Palestine, se recevant les uns les autres. On avait conscience de former une véritable église, l'Église Spirituelle. Pour Marguerite Porete, il y a l'Église des parfaits, des subtiles, la «Saincte Église la grant» et la petite, celle des «grossi, des asnes, très asnes», l'âme libre est «celle sur qui toute saincte Esglise est fondée». (Miroir)

Dans un premier temps, les frères du Libre Esprit n'hésitaient pas à prêcher dans les grands centres comme Anvers, Erfurt, Mayence, Bruxelles, Valenciennes, Strasbourg, Cologne, Florence, Pérouse. Lorsqu'on les pourchassait, ils se réfugiaient dans les forêts et les montagnes, vivant d'aumônes ou de rapines. Ils se recrutaient aussi bien parmi les aristocrates des villes,

les marchands, les clercs, et les apostats que parmi les pauvres des campagnes ou des villes. Ils se libéraient de tout lien de famille, de société, de conscience. Les vrais saints c'étaient eux et ils sanctifiaient ; ils rendaient la virginité à la femme dont ils s'approchaient mais ils étaient capables aussi de se grouper en armées redoutables.

Les Béguines furent condamnées en même temps que les Bégards par la concile de l'archevêque de Mayence dès 1259, puis bien plus tard, en 1310. Arrêtée en 1309, Marguerite Porete fut jugée le 11 avril 1310, le 30 mai, elle fut condamnée comme relapse ; livrée au bras séculier, elle mourut sur le bûcher le lendemain. Le concile de Vienne (1311) allait entériner la condamnation des doctrines du *Miroir.*

Jean XXII, pour en terminer avec eux, répondit par une condamnation en 1320. Les «Saints Mendiants» furent excommuniés, ce qui provoqua une dispersion des affiliés vers Cologne, la Hesse, la Saxe... Pour échapper aux persécutions, le mouvement dut passer dans la clandestinité : «Le Millenium du Libre Esprit s'était mû en un empire invisible fondé sur les liens affectifs, souvent erotiques, entre hommes et femmes.»

Le Libre Esprit restait un sujet de grave inquiétude pour l'Église qui allait nommer des inquisiteurs et interdire leur formule rituelle «Du pain pour l'amour de Dieu» sous peine de mort. En 1322 Walter Lollard, hollandais, membre important du Libre Esprit, est brûlé à Cologne où, entre 1325 et 1328 bon nombre de Begards sont brûlés ou noyés. Clément VI, appuyé par l'Empereur Charles IV, organise l'inquisition papale pour les réduire, Urbain V la renforce en 1364-65. Quatre ans plus tard, l'inquisiteur Walter Kerling instruit le procès de Jean Hartmann à Erfurt.

A la fin du XIVe le célèbre mystique Ruysbroek «l'Admirable» ne cessa d'attaquer les frères du Libre Esprit dans ses livres et ce jusqu'à sa mort. A Paris, on arrêta en 1372 certains membres de la «Société des Pauvres» que l'on désignait alors sous le sobriquet de *Turlupins.* En 1395 eut lieu à Vienne le procès de Nicolas de Baie, en 1407 celui de William Thorpe, en Angleterre. Ce fut en 1418 que les «hommes de l'intelligence», persécutés, par-

tirent de Lille et de Tournai pour la Bohème en révolution ; ils allaient y être connus sous le nom de *Picards.*

Au XVIe siècle les Pays Bas et le nord de la France assistèrent aux progrès de la doctrine dite de Liberté spirituelle qui horrifiait autant les réformateurs que les catholiques. Ce fut le tailleur Quintin qui fonda à Lille vers 1525 les *Quintinistes* qui allaient faire de nombreux adeptes chez les réformés ; Calvin les combattra à outrance, il les appelle les libertins spirituels dans son traité «Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels.»

Les liens entre les *Alumbrados* d'Espagne et le Libre Esprit n'ont pas été encore suffisamment élucidés pour qu'on en tire des conclusions nettes, cependant les doctrines des Alumbrados de Tolède, en 1512-1530, ont beaucoup de points communs avec celles du *Miroir.* Notons enfin le succès étonnant que rencontre le *Mirror of simple Soûls* en Angleterre de 1550 à 1650 et plus particulièrement chez les *Ranters* ou Divagateurs dont la radicalité théorique et pratique rappelle en tous points celle des frères du Libre Esprit du Bas Moyen Âge.

«Durant les derniers siècles du Moyen-Âge, les adeptes du Libre Esprit furent les seuls chez qui existât, faisant partie de leur doctrine d'émancipation totale, une théorie sociale profondément révolutionnaire. C'est de leur sein que sortirent les théoriciens de la tentative la plus audacieuse de révolution sociale absolue dont l'Europe médiévale devait être le témoin.» (N. Cohn)

Les frères du Libre Esprit ont trouvé le mode d'emploi des concepts de leur temps, Dieu, Ame... Ils ont conçu la liberté comme l'union du particulier et de l'universel, de l'individu et du genre, comme le passage de l'existence dans l'essence et de l'essence dans l'existence : «Dieu mesmes qui est, et dont toute chose est, et ce qui est, c'est Dieu mesmes et pource ne voit elle (l'âme) sinon elle mesmes, car qui voit ce qui est, il ne voit fors Dieu mesmes, qui se voit en cette ame mesmes de sa majesté divine.» *(Mirouer des simples ames).*

Ils sont parvenus à la conscience de soi, à la conscience de leur propre souvenaineté à partir de laquelle toute pratique se trouve fondée rationnellement. C'est ce que signifient toutes les expressions, «La liberté de l'esprit» - «La liberté dans l'esprit» -«l'esprit de la liberté» - «L'esprit dans la liberté», qu'ils ont employées pour se qualifier, et qui toutes définissent une activité rationnelle. Ils ont fait usage des mots de leur époque.

Aussi est-il assez vain d'inventorier tous les courants qui ont alimenté le mouvement ou qui en sont nés. En orient, dès le IVe siècle, l'Église Arménienne a dû faire face à la secte mystique des Euchites ou *Messaliens* qui se caractérisait par l'exaltation de soi et l'auto-déification. En Espagne du IXe au XIIe, diverses cités dont Séville furent les témoins des activités des Fraternités mystiques musulmanes, *les Soufis* ou «Saints Mendiants» ; une fois sorti du noviciat durant lequel il devait une obéissance absolue, le Soufi pénétrait dans le monde de la liberté totale.

Les Apostoliques de Tanchelm d'Anvers, puis ceux d'Arnold et de ses adeptes venus de Flandres et brûlés à Cologne seraient probablement les prédécesseurs immédiats des frères du Libre Esprit, s'ils ne constituent pas eux-mêmes une branche de la «secte».

Nous pouvons rapprocher de leur mouvement celui des Apostolici de Gérard Ségarelli puis de Dolcino de Novare qui résistèrent deux ans aux armées coalisées des évêques de Verceil et de Novare et du marquis de Montferrât. Selon certains historiens, les véritables héritiers de Joachim de Flore ne sont pas les Spirituels franciscains mais les frères du Libre Esprit. Ils furent sans aucun doute les héritiers directs d'Amaury de Bène ou, plus exactement, des Amauriciens.

Ils constituèrent le noyau le plus radical de la révolution de Bohème et leur activité y fut déterminante. Leur influence, enfin, déborda largement, nous l'avons vu, le Bas Moyen Âge pour se prolonger jusqu'au XVIIe siècle en Angleterre avec les Divagateurs.

Ce fut l'avantage d'une époque d'avoir donné des mots dont on pût s'emparer, d'avoir fourni des concepts qui ne fussent pas si éloignés de nous que nous ne pussions nous en approprier le sens. *Le monde de la Religion était à la merci de sa vérité.*

La religion constituait bien toute l'expérience du monde dans le sens où elle était *la pensée de la séparation ;* et l'expérience du monde était effectivement celle de la séparation «ou l'un seulement est ce qui est reconnu et l'autre seulement ce qui reconnaît» ; et cette séparation privait effectivement les hommes de leur humanité «où ils se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement». Mais la religion ne la présentait pas comme totalement achevée, dans la tragédie terrestre de la séparation, elle apportait l'espoir du Salut, l'Église était la preuve temporelle, tangible de ce salut puisqu'elle était la médiatrice entre l'homme et Dieu : la séparation de l'homme de son essence n'était ni absolue ni définitive, entre les deux il y avait les sacrements, comme la séparation entre le seigneur et le serf n'était plus celle qui avait existé entre le maître et l'esclave puisqu'entre les deux il y avait un serment d'allégeance : «Le premier (temps) a été l'obéissance servile, le second la servitude filiale, le troisième sera la liberté... Le premier a été la crainte, le second la foi, le troisième l'amour. Le premier a été l'âge des esclaves, le second celui des fils, le troisième sera celui des amis.» (Joachim de Flore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* -1200).

La religion était à la fois la pensée de la séparation et celle de la rédemption, de la suppression de la séparation. Il n'était pas question pour elle de critiquer la séparation puisqu'elle situait sa suppression dans un au-delà, du moins tant que la féodalité était suffisamment puissante pour rejeter dans l'au-delà tout espoir millénariste. Mais déjà, dès la fin du XIIe, Joachim de Flore et Amaury de Bène, l'un abbé éminent, l'autre Maître à l'université de Paris, annoncent l'un et l'autre la venue d'un troisième âge, celui de la liberté.

La société médiévale était d'essence religieuse, elle contenait à la fois une pensée et un projet social. La réalisation de ce projet

pouvait bien être reportée dans un futur indéterminé ou dans l'au-delà, ce projet n'en existait pas moins comme pensée ; et ce projet était commun, immédiatement saisissable parce qu'il s'appuyait sur l'expérience du monde qui était commune à tous et surtout sur la pensée de cette expérience. L'unité d'action et de conscience qui se constituait à partir de lui n'était pas abstraite mais bien réelle, le sens des mots y participait : «Le Saint Esprit incarné en eux, à ce qu'ils disaient, leur révélait toutes choses, et cette révélation c'était la résurrection des morts. En conséquence, ils se proclamaient déjà ressuscites. Ils excluaient la foi et l'espérance se déclarant soumis à la seule science.» (Décret du concile de Paris de 1210 pris contre les disciples d'Amaury)

Mêmes constatations dans *Contra Amaurianos :* «L'enfer c'est l'ignorance, le paradis c'est la connaissance de la vérité qu'ils se vantent d'avoir. Cette connaissance est la vrai résurrection, et il ne faut pas en attendre une autre... Que peut-on conférer de plus, demandent-ils, que la sanctification dans la vie courante et la gloire dans la société ? Eh bien c'est ce qu'apporte la connaissance de la vérité sans qu'il soit besoin de sacrements !»

*

L'incendie millénariste va s'éteindre peu à peu en même temps que s'achèvera le monde de la religion, non comme le voulaient les millénaristes par sa réalisation mais par sa mutation en monde du spectacle, non avec eux mais contre eux. Ils furent d'abord écrasés par les armes puis, dans la pensée par l'Etat et la Marchandise.

Quand la marchandise comme rapport social pénètre en profondeur le monde féodal pour, à partir du XVIe et XVIIe, le transformer radicalement, la religion devient séparée de la nouvelle expérience sociale qui s'instaure ; elle disparaît comme conscience de soi de la société et donc comme instrument d'unification. A partir du moment où elle n'est plus la pensée de l'expérience du monde, elle passe en son contraire dans toutes ses déterminations. Alors qu'elle était porteuse d'une vérité sur

Les quatre cavaliers de l'Apocalypse, gravure sur bois de Hans Holbein,

le monde, elle ne sera plus qu'un facteur d'obscurcissement, quand elle ne sera pas une simple police de la pensée comme idéologie ou une simple police des mœurs comme morale. D'instrument d'unification qu'elle était, elle devient instrument de division : les guerres de religion succèdent aux révolutions millénaristes. Pensée de la séparation, elle devient, comme pensée séparée, agent de la séparation. Les classes dominantes feront de la religion un usage politique.

Le sens des mots s'obscurcit. L'État y participe. L'État va se substituer à la religion mais comme réalisation imaginaire de l'Être générique : «Autrefois le roi n'avais pas d'autres fêtes que celles de ses sujets mais voici qu'avec la construction de l'État moderne et son appareil de représentation, les sujets doivent célébrer les fêtes de leur prince.» Dès le début du XVIIe s'opère le transfert de la «monarchie de droit divin» à «la nature divine de la monarchie». Louis XIV est l'Être générique qui se donne à voir ; ce qui est absolu en lui c'est son extériorité, l'Être n'est plus pensé, il est vu. Ce qui est absolu c'est l'amputation *dans la pensée* de l'individu et du genre. Le spectacle est bien l'héritier de la religion mais avec cette conséquence funeste pour les pauvres qu'il ne peut être pensé.

Néanmoins cette visibilité de la nature divine de l'État peut donner à penser et c'est encore trop. Il s'agira pour la bourgeoisie d'organiser son invisibilité, «la monarchie était l'expression achevée de cette aliénation, la république en est la négation à l'intérieur de sa propre sphère»*. La séparation de l'Église et de l'État marque le passage de la nature religieuse de l'État dans l'invisibilité : c'est ainsi que la religion comme partie de la société fut utilisée pour masquer la nature religieuse de l'État comme elle le fut pour nier la spiritualité de la marchandise et de l'argent.

Ce passage dans l'invisibilité fut en fait permis par la mutation du rôle de l'État : l'État n'a été la réalisation imaginaire de l'Être générique que le temps de permettre la génération de la marchandise. A la spectaculaire séparation de l'Église et de

* **Marx,** *Critique de l'Etat hégélien.*

l'État correspond dans la réalité la substitution de l'État à l'Église en tant que médiateur entre l'activité générique de la marchandise et les individus.

L'essence de l'homme n'apparaît plus aujourd'hui comme Être engendrant l'Être, comme quelque chose de statique, comme *état* (Dieu omniprésent et immobile). La marchandise circule, se transforme en argent, et l'argent en marchandise, elle s'échange continuellement, l'immobilité pour elle est comparable à la mort, elle est avant tout une activité ; l'essence de l'homme apparaît, désormais, comme *activité sociale engendrant l'activité sociale,* comme communication. Les millénaristes ont conçu la révolution comme l'union de l'individu et du genre, comme accès à sa propre souveraineté, à la conscience de soi. Cette connaissance devait aboutir à une activité sociale qui était celle de *la reconnaissance* mutuelle ; mais ils se sont trouvés étrangement démunis lorsqu'ils durent organiser les conditions pratiques de cette reconnaissance ; ils ne purent la concevoir comme communication, comme activité sociale qui se construit rationnellement. Le fait qu'ils se reconnaissaient la plupart du temps comme élus devait bien souvent les isoler dans la société.

Au Moyen-Age, nous avions affaire à une pensée rationnelle qui s'exprimait sous une forme irrationnelle, mais c'était cette rationalité qui faisait que cette pensée se communiquait - ce qui nous a fait dire que le monde de la Religion était à la merci de sa vérité. Aujourd'hui c'est toute notre expérience du monde qui est irrationnelle, qui n'a pas de sens, donc qui ne se communique pas ; tout simplement parce que sa rationalité se trouve hors de nous, hors du champ de notre pensée, c'est le propre de l'extériorité. Quand l'emploi des mots s'est perdu dans les choses, quand les choses ont l'usage des mots, leur sens a disparu pour nous. Quand les marchandises communiquent, l'État peut alors s'emparer du mot communication sans crainte, nous en avons perdu l'emploi.

L'État joue aujourd'hui, dans la pensée, le même rôle que TÉglise autrefois, il fait en sorte que le principe du monde soit et demeure incritiquable, mais avec plus de facilité dans la mesure où celui-ci a accédé à l'objectivité : l'argent est le moyen par lequel le principe, l'argent, se réalise en tant que principe... Pour notre malheur.

Lorsqu'il ouvrit le troisième sceau, j'entendis le troisième Vivant crier : «Viens !» Et voici qu'apparut à mes yeux un cheval noir ; celui qui le montait tenait à la main une balance ; et j'entendis comme une voix, du milieu des quatre Vivants, qui annonçait : «Un litre de blé pour un denier, trois litres d'orge pour un denier ! Quant à l'huile et au vin, ne les gâche pas !

Georges **LAPIERRE**

LE MILLÉNARISME ET LA CHUTE DU MONDE CHRÉTIEN

Le christianisme fut avant tout une gigantesque entreprise de récupération. Son succès fut d'entraîner la participation des pauvres à l'édification d'un monde qui n'était pas le leur.

Il a ainsi existé un monde chrétien, dont l'apogée, qui allait signifier la perte, se situe vers les XIe et XIIe siècles. Ce monde avait ceci *d'imparfait* qu'il était à la recherche de sa vérité, hors de lui. C'était un monde où la vie prenait sa signification à travers une représentation unique, celle de Dieu.

C'était aussi un monde qui *contenait* une aspiration, qui lui faisait place : celle du royaume de Dieu, du Millenium. C'étaient des hommes qui avaient trouvé cette religion, qui avaient créé ce dieu : il y avait donc quelque chose de *rationnel* dans leurs croyances, dans leurs aspirations.

En cela ils se différencient des créatures qui habitent le monde moderne. Dans la société édifiée par l'argent et la marchandise, ce sont désormais *les choses* qui se donnent en spectacle, qui créent toute représentation ; il n'y a plus rien de rationnel qui soit *posé par les hommes,* l'humanité est totalement absente de la surface de la terre. Le mouvement de la pensée est passé dans les choses, et l'oppression est presque parfaite.

Le christianisme avait pu s'imposer comme un langage uni-

versel, et c'est pourquoi, en fin du monde chrétien, les pauvres purent le détourner.

Aussi l'apogée de la Chrétienté devait être identiquement sa fin : elle devait fatalement déchaîner toutes les aspirations, encore insatisfaites, sur lesquelles elle avait fondé son essor. Celles-ci allaient non seulement lui échapper, mais se retourner contre elle.

En fin du monde chrétien et en début du monde moderne, Dieu est mort. Les millénaristes en ont fini avec cette idée : ils l'ont réalisée, et ce fut leur fin.

L'aventure deJ-C se déroula en opposition entière à l'esprit du peuple Juif, dont il était sorti. Les Juifs récriminaient contre l'oppression romaine : J-C s'efforça de leur prouver qu'ils portaient la cause de leur malheur *en eux.* Leur asservissement à la puissance étrangère de Rome n'était rien, comparé à l'asservissement à la Loi, objective et extérieure, qui *définissait leur communauté.* Celle-ci n'était pas fondée dans une activité libre : aussi J-C méprisa les rites juifs, qui exigeaient l'obéissance aveugle au commandement divin. Il voulut *fonder* la communauté, et pour cela il fit appel à l'inspiration de chacun, à l'esprit de conciliation, à l'amour du prochain. A l'égoïsme et à tous les buts profanes auxquels se résoud l'activité pratique chez les Juifs, il opposa la nécessité d'abandonner tout cela dans la seule recherche d'une communauté parfaite. Transformez-vous car le royaume de Dieu est proche" annonça-t-il d'abord. En chassant les marchands du Temple, il dénonça leur égoïsme, leur attachement à l'intérêt privé comme la source des malheurs présents qui accablaient ses semblables.

Le peuple Juif aspirait seulement à se libérer de la domination étrangère - ses espoirs étaient politiques. Son désir d'indépendance était seulement le désir de dépendre de quelque chose qui lui fut particulier. Il n'y avait aucune disposition à la liberté de l'esprit dans un peuple qui fondait son existence sur l'exclusion de tous les autres. Encore moins en aurait-il ressenti le besoin. J-C aspirait à ce que ce peuple, le sien, se libère de ses

chaînes en s'émancipant de la servitude qu'il portait en lui-même. Les Juifs visaient l'indépendance politique et voulaient bien faire l'effort de retrouver leur esprit national, mais pas celui d'accéder à un esprit universel comme les y engageait J-C. Quand il eut compris, après avoir envoyé ses proches annoncer en vain le royaume de Dieu, que ce projet ne serait réalisable qu'au prix d'une lutte terrible, il se refusa à engager le combat. Il se sépara abstraitement du monde où se déployait le destin juif, qu'il avait rejeté, coupant toute attache avec lui.

A cause de la souillure de la vie, qui portait la marque infamante d'un monde sans esprit, le Royaume de Dieu ne pouvait dès lors exister que dans le cœur de J-C. Il n'entra plus en rapport avec les hommes que *pour les édifier.* Dans le monde existant, il dut *fuir* tous les rapports vivants, parce que tous étaient soumis à la loi de mort, parce que tous ses semblables étaient soumis à la réalité juive. Ayant fui le nécessaire affrontement, il ne put trouver l'esprit et la liberté que *dans le vide.* Il se replia dans l'intérieur de sa communauté, qui mena de la sorte une existence solitaire. Sans doute on y avait proscrit la propriété privée, la fortune et les liens traditionnels de la famille juive : mais on ne pouvait s'y élever à un principe supérieur du monde. J-C et ses fidèles firent seulement abstraction de ces choses auxquelles les Juifs étaient si furieusement attachés. Parce que leur Royaume de Dieu n'avait pu trouver place sur terre, ils décidèrent de le transférer au ciel.

«L'existence de Jésus consista donc à se séparer du monde, et à trouver un refuge dans le ciel, à reconstituer dans l'idéalité une vie déçue, à rappeler, dans chaque conflit, le souvenir de Dieu et à élever les yeux vers lui ; mais aussi pour une part à actualiser le divin et, dans cette mesure, à lutter contre le destin, soit en accroissant le Royaume de Dieu, dans la représentation duquel le royaume du monde tout entier s'écroulait et disparaissait, soit en réagissant immédiatement contre des aspects particuliers du destin dans le moment où il en subissait le choc, à l'exception de cet aspect sous lequel le destin apparaissait immédiatement comme Etat et se présentait aussi comme tel à la conscience de Jésus et vis-à-vis duquel il se conduisit passivement» écrivit

Hegel, qui a aussi noté : «... puisque l'Etat existait et que ni Jésus ni sa communauté ne pouvaient le supprimer, le destin de Jésus, et de sa communauté qui lui demeurait fidèle en cela, fut une perte de liberté, une limitation de la vie, la passivité en face de la domination d'une puissance étrangère que l'on méprisait, mais qui pourtant accordait à Jésus le peu qu'il lui demandait : vivre parmi son peuple».* Mais plus les temps présents étaient lourds de l'oppression exercée par Rome, plus le peuple de Judée manifestait avec ferveur l'espoir en une victoire future, qui serait remportée sous la conduite d'un Messie. J-C était trop étranger à l'esprit des Juifs pour que ceux-ci aient pu reconnaître en lui ce Messie. Suite à son échec initial et à son repli, il dit de «Rendre à César ce qui est à César», relativement à l'impôt obligatoire que certains contestaient. En même temps, il proclamait partout que son royaume n'était pas de ce monde. Il contraria ainsi les espoirs politiques des Juifs, qui lui étaient indifférents, et affirma ce faisant qu'il reconnaissait l'autorité étrangère, ou tout au moins s'en accomodait - puisque ses seuls rapports avec l'Etat furent de rester dans les limites de la légalité.

En Judée, d'autres Messies apparurent qui répondaient aux aspirations politiques des Juifs. Les Judéo-Chrétiens, parce qu'ils avaient la violence en horreur, ne participèrent pas à la grande révolte juive : ils quittèrent Jérusalem en 66 pour n'y revenir qu'après sa chute, en 70. En 132 eut lieu la dernière révolte, conduite par Simon Bar Kochba, et qui dura trois ans et demi. En moins d'un an, il avait réussi à rassembler une vaste troupe qui conquit 50 cités fortifiées et un millier de bourgs et villages. 52 batailles furent nécessaires aux Romains pour l'écraser définitivement. Alors se produisit la Diaspora. Les Juifs disséminés dans tout l'Empire devaient vivre pendant près de 2000 ans avec pour unique obsession celle du Retour.

Le bouleversement de l'ordre existant allait se produire, dans la pensée : et celle-ci, face à l'impitoyable réalité du monde romain, fit appel au sentiment de chacun, à la souffrance individuelle qu'elle voulait transcender dans l'amour du prochain. La

* *«L' esprit du Christianisme et son destin».*

vie elle-même devait se conformer à ce principe ; le rapport au monde était nécessairement devenu la crainte de subir son contact, la crainte de toute forme déterminée de la vie. C'est pourquoi le monde rêvé de l'esprit et de la liberté, le Royaume de Dieu, resta exilé dans l'au-delà en direction duquel toute énergie et tout besoin devaient se tendre, dans un état de vide parfait. Ainsi, la religion allait transformer le monde ; mais elle le transforma en monde de la religion, en monde chrétien.

La tentative de J-C, de ressaisir tout le destin de son peuple et de l'émanciper de sa servitude spirituelle, avait échoué nécessairement à l'intérieur de ce peuple, et il en fut la victime. Mais sa mort, qui aurait pu signifier celle de son enseignement, fournit justement l'élément décisif autour duquel s'organisa la religion nouvelle. L'esprit de la communauté chrétienne ne devint religion qu'en se manifestant sous une forme objective : la réalité subjective, et en premier lieu le sentiment, devait se fondre dans une représentation universelle, susceptible d'être adorée partout. Les fidèles de J-C devaient alors s'unir autour d'une figure objective, et non plus seulement en une communauté particulière. Leur maître à penser, agonisant sur sa croix, fournit l'image écœurante indispensable à ce nouveau culte. Alors s'éleva le christianisme, trouvant audience dans le reste du monde, auprès d'hommes qui n'avaient aucune part liée au destin historique et n'avaient rien à défendre de particulier.

Au moment où apparurent les premiers chrétiens, l'Empire Romain se trouvait dans l'état qui conditionne tôt ou tard le succès d'une révolution. La privation de toute liberté substantielle allait de pair avec l'absence d'espoir, et cela trouvait à s'exprimer dans une mollesse et une démoralisation générale. Les riches se tenaient à l'écart de la vie publique : jouir de leur fortune les comblait suffisamment, la passion des intrigues privées se chargeant de dissiper l'ennui inévitable. Les hommes que l'on appelait «libres» avaient quant à eux le pain et les jeux garantis à Rome, mais uniquement là. Les paysans libres arrivaient à végéter. Enfin, les esclaves, dans l'impossibilité de se libérer, et souvent descendants d'hommes-libres. Depuis l'écra-

sèment de la grande révolte de Spartacus, la haine de leur condition semblait vouée à l'impuissance.

Le présent était insupportable, l'avenir s'annonçait menaçant. Aucune issue praticable ne semblait s'ouvrir. Il n'y avait qu'à désespérer, ou se réfugier, pour ceux qui le pouvaient, dans la plus vulgaire jouissance et tomber dans la soumission veule à l'ordre des choses. Les gens cherchaient en compensation une délivrance spirituelle, que rien ne leur apportait encore. De plus, l'Empire avait détruit toutes les religions naturelles des tribus et nations occupées. Et ceux qui aspiraient le plus à s'évader du monde extérieur vers le monde intérieur étaient les esclaves.

Dans cette situation de désagrégation apparut le christianisme, s'opposant radicalement à toutes les religions antérieures. La ségrégation religieuse, conséquence de l'importance accordée au cérémonial et aux interdits, avait été une des causes de l'effondrement du monde oriental. Le christianisme ignora d'emblée tout cela, et en rejetant ainsi toutes les religions tribales et nationales, il devenait lui-même la première religion universelle praticable. Les Juifs aussi avaient un Dieu unique, et avaient ainsi fait un pas vers cela : mais ils continuaient à se définir comme le peuple élu, aussi leur tentative de faire du prosélytisme, après la Diaspora, sombra très vite dans l'impasse. Un certain nombre de Juifs rallièrent la nouvelle religion : il fallut donc que le christianisme se débarasse de l'idée de la prééminence des chrétiens d'origine juive pour pouvoir prétendre pleinement à l'universalité.

Ensuite, il fît appel à la culpabilité de chacun dans le malheur général, dont la reconnaissance était la condition préalable de la rédemption spirituelle qu'il annonçait en même temps. Le mal historique était ainsi *intériorisé* dans la subjectivité chrétienne. La souffrance individuelle était ainsi renvoyée à elle-même, sous forme de pénitence, comme châtiment divin. A la notion du sacrifice expiatoire par lequel l'homme se concilie la divinité offensée, s'ajouta celle du médiateur effaçant une fois pour toutes, par son propre sacrifice sur la croix, les péchés de l'humanité. L'idée que les dieux, offensés par les actions misérables des hommes, pouvaient être apaisés par des sacrifices était com-

mune à toutes les religions antérieures, chez les Sémites comme chez les Européens. La première idée nouvelle et fondamentale du christianisme fut que, par Tunique grand sacrifice volontaire d'un médiateur, les péchés de tous les temps étaient absous pour les fidèles du Christ. Ainsi disparaissait la nécessité de tout sacrifice ultérieur, et par là la base de nombre de cérémonies religieuses. La condition première d'une religion universelle était de se débarasser de ces cérémonies expiatoires qui entravaient, et parfois même interdisaient le commerce entre des hommes aux croyances différentes. Avec le christianisme, *le sacrifice était désormais intériorisé* dans la personne de chaque fidèle.

Parmi quelles gens les premiers chrétiens furent-ils recrutés ? Parmi les «laborieux et accablés». Dans les villes, ce furent les hommes-libres déchus ; dans les latifundia d'Italie, de Sicile et d'Afrique du Nord, ce furent les esclaves, et dans les campagnes de provinces, des petits paysans de plus en plus asservis par les dettes. Il n'existait aucune voie commune d'émancipation pour tant d'éléments divers. Pour tous, le paradis perdu était derrière eux, et ils vivaient dans la nostalgie d'un Age d'Or. L'issue commune fut offerte par la religion chrétienne, qui éleva au rang du concept les notions pré-existantes de peine et de récom-^ pense dans l'autre monde, et créa Ciel et Enfer. Ainsi fut trouvée la voie par où conduire les laborieux et accablés de cette vallée de larmes au paradis éternel. Le christianisme se fonda sur les aspirations des opprimés, auxquels il annonça une délivrance prochaine de la servitude et de la misère, dans l'au-delà. Il fallait s'emparer de cet espoir de la créature opprimée, pour arriver à élever le renoncement au monde et l'ascétisme stoïcien au rang de principe éthique fondamental d'une religion capable d'entraîner l'adhésion des masses opprimées. Mais le Royaume de Dieu ne pouvait se conquérir qu'à la suite d'ardentes luttes que les premiers chrétiens se représentaient comme imminentes. Jean désigne d'emblée son livre comme *la révélation :* «Ne scelle point les paroles de la prophétie de ce livre, car le temps est proche». La Bible allait être pour longtemps le seul livre dont l'humanité disposerait (dans bien des régions du monde, des gens

ont cru, récemment encore, que c'était le seul livre existant). Dans ce livre unique cohabitaient des éléments divergents et parfois même antagoniques, allant de passages prêchant la soumission et l'esprit de pardon à d'autres prônant la rébellion et la vengeance. La Bible n'a jamais constitué un tout homogène, livré d'un bloc : ce fut l'assemblage disparate de fragments divers, et dont le judaïsme avait fourni les bases et la philosophie gréco-romaine le développement. L'Apocalypse de Jean donne un aperçu de ce qu'était le christianisme dans sa forme primitive : un fanatisme forcené et confus, à peine des embryons de dogme, comme morale uniquement la mortification de la chair - par contre, des visions et des prophéties en masse. L'élaboration définitive des dogmes et de la morale devait se faire plus tard, quand furent écrits les Evangiles et les Epîtres, qui se succédèrent de façon interdépendante dans le temps. Les dogmes allaient alors s'affirmer en liaison avec la légende évangélique de Jésus, en cours d'élaboration, et dans la lutte entre les chrétiens d'origine juive et païenne.

Les textes prophétiques juifs qui abondent dans l'Ancien Testament avaient déjà imposé l'idée du Jugement Dernier qui viendrait, un jour, châtier les riches et les puissants et instaurer par suite le Royaume des Justes. Avec les Apocalypses, l'exaltation fut portée à son paroxysme : «Les rois et les puissants, en ce temps-là, périront et seront livrés aux mains des justes et des saints... parce que la colère du Seigneur s'appesantira sur eux et que son glaive s'enivrera d'eux... par l'injustice qu'ils ont commise sur la terre, ils périront» était-il écrit dans le Livre d'Enoch. La Terre, gouvernée par des puissances mauvaises et tyranniques, serait alors purifiée et les opprimés accéderaient à un royaume de félicité totale : mais le signal de cette rédemption devrait être donné par un envoyé divin, un Messie guerrier aux pouvoirs miraculeux, et à qui incomberait la tâche d'exterminer les oppresseurs. «Au temps de ces Rois, le Dieu du Ciel dressera un royaume qui jamais ne sera détruit, et ce royaume ne passera pas à un autre peuple. Il écrasera et anéantira tous ces royaumes, et lui-même subsistera à jamais» annonçait l'Apocalypse de

Daniel, en 165 avant J-C. Mais les révoltes juives devaient fatalement tourner court, leur messianisme restant exclusif : en opposition aux riches et aux membres de la noblesse sacerdotale juive, qui pactisaient avec l'occupant, les meneurs de ces révoltes entendaient revenir à un judaïsme purifié et encore plus strict que celui pratiqué sous l'oppression étrangère. L'esprit universel du christianisme permit de donner tout leur sens aux espoirs messianiques : alors les Elus ne seraient pas le seul peuple Juif asservi à l'étranger, mais tous les pauvres, les «laborieux et accablés» de l'Empire romain.

Dès les premières pages de l'Apocalypse de Jean, la différence est saisissante entre ce christianisme-ci et la religion universelle de Constantin formulée plus tard par le Concile de Nicée. C'est le langage de l'époque des persécutions. Il s'en dégage déjà la conception fondamentale qui allait permettre au christianisme de s'épanouir en religion universelle : mais nulle trace dans ce livre du dogme du péché originel. Le christianisme n'y a pas encore atteint la conscience de soi : le judaïsme de l'auteur affleure encore, quoique différent de l'ancien. L'éthique chrétienne proprement dite est absente de ces lignes. Il s'y exprime par contre le sentiment d'être en lutte contre tout un monde, et la certitude d'en sortir finalement vainqueur. Le ton est belliqueux : il n'y est nullement question de la «religion de l'amour». Tout au contraire, l'auteur ne cesse de prêcher ouvertement la vengeance à tirer des persécuteurs, et il en va ainsi tout du long. Il ne cesse de se réjouir en annonçant les fléaux innombrables que Dieu ne va pas manquer d'envoyer sur les hommes qui ne se transforment toujours pas, et que le Christ va gouverner par le fer et par le sang. Babylone, c'est Rome, ivre du sang des martyrs : au terme de leur persécution et au comble de l'impiété se livrera la bataille décisive, les martyrs seront vengés par la destruction de Babylone et de tous ses partisans. «Après quoi je vis descendre du ciel un autre Ange, de grande autorité, et la terre fut illuminée de sa splendeur. Il s'écria de toutes ses forces : "Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande ; elle s'est changée en repaire de démons, en refuge pour toutes sortes d'esprits impurs, en refuge pour toutes sortes

d'oiseaux impurs et dégoûtants. Car au vin de ses prostitutions se sont abreuvées toutes les nations et les rois de la terre ont forniqué avec elle, et les trafiquants de la terre se sont enrichis de son luxe effréné." Puis j'entendis une autre voix qui disait, du ciel : "Sortez, ô mon peuple, quittez-là, de peur que, solidaires de ses fautes, vous n'ayez à pâtir de ses plaies" !»

Alors s'opère une première résurrection, celle des saints et des martyrs qui vont régner *sur terre* pendant mille ans. Puis, «les mille ans écoulés, Satan, relâché de sa prison, s'en ira séduire les nations des quatre coins de la terre, Gog et Magog, et les rassembler pour la guerre, aussi nombreux que le sable de la mer ; ils montèrent sur toute l'étendue du pays, puis ils investirent le camp des saints, la Cité bien-aimée. Mais un feu descendit du ciel et les dévora» (Apocalypse XX 1-5) Au terme de cette bataille finale, le reste des morts comparait devant le trône de Dieu, chacun étant jugé selon ses œuvres : c'est la seconde Résurrection, les fidèles entrent dans une nouvelle Jérusalem pour la vie éternelle : «Ils n'auront plus ni faim ni soif, jamais plus le soleil ni la chaleur ne les accableront, parce que l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les mènera aux sources d'eaux vives ; et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux». Mais le livre dit aussi, plus loin : «Mais les lâches, les renégats, les dépravés, les assassins, les impurs, les sorciers, les idolâtres ; bref tous les hommes de mensonge, leur lot se trouve dans l'étang brûlant de feu et de soufre - c'est la seconde mort.»

L'Apocalypse est un chant de guerre, où le désespoir des temps présents est porté à un tel paroxysme qu'il ne peut plus que se renverser en espoir, en attente messianique du Christ guerrier qui viendra instaurer le Millenium par le feu et le sang. L'histoire est divisée en trois temps : d'abord, le temps de l'oppression ; ensuite, le temps de la résistance ; et finalement, le temps de la libération. Dans le premier temps, l'oppression ne cesse d'empirer : au royaume d'or a succédé le royaume d'argent, puis un royaume de bronze et enfin, un royaume de fer et d'argile. L'oppression, non seulement politique mais spirituelle, devient alors absolue. Ensuite, commence la résistance : celui des prophéties. Des combats sont livrés sur la terre, mais

sans succès. La coupe de la colère divine est pleine. C'est le temps des martyrs, de la fuite, de la solitude. Le refus est encore isolé. L'écœurement et l'impatience vont grandissant. Alors arrive le temps de la libération :
«Mais les deux et la terre d'à présent, la même parole les a mis de côté et en réserve pour le feu, en vue du jour du Jugement et de la ruine des hommes impies.

Mais voici un point, très cher, que vous ne devez pas ignorer : c'est que devant le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour. Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de ce qu'il a promis, comme certains l'accusent de retard, mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir.

Il viendra le Jour du Seigneur, comme un voleur ; en ce jour, les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, la terre avec les œuvres qu'elle renferme sera consumée». (11° Epître de Pierre). De même que l'oppression avait dépassé toute limite dans l'ignominie, le sabbat millénaire sera absolu «...et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni travail car ce qui était auparavant sera passé». (Apocalypse de Jean). Les ressuscites régneront dans la Cité «la sainte Jérusalem qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu... sa lumière était semblable à une pierre très précieuse telle qu'une pierre de jaspe, transparente comme du cristal» annonce encore Jean.

L'Apocalypse ne connaît pas le dogme de la justification par la foi : celle de ces premières communautés belliqueuses diffère totalement de celle de l'Eglise triomphante postérieure. A côté du sacrifice expiatoire, le prochain retour du Christ et l'imminence du règne millénaire en font le contenu essentiel et ce par quoi il se manifeste, c'est l'active propagande, la lutte sans relâche contre l'ennemi du dedans et du dehors, le fier aveu de ses convictions révolutionnaires devant ses juges païens, le martyre courageusement enduré dans la certitude de la victoire. Les visions qui forment ce contenu ont été empruntées en partie aux prophètes de l'Ancien Testament et en partie aux apocalypses juives postérieures. De chrétien, il ne s'y trouve que l'accent mis avec insistance sur l'imminence du royaume de J-C et sur la féli-

Les hordes de l'Antéchrist en action, miniature du Beatus de St Sever d'après le XIe passage de l'Apocalypse.

cité des martyrs ressuscites. L'Apocalypse de Jean est le plus ancien texte de toute la littérature chrétienne (67/68 après JC). Le germe de la religion universelle y est déjà présent, mais il renferme encore à l'état indifférencié les innombrables possibilités de développement ultérieur. Jusqu'au IVe, les chrétiens se disputèrent sur la question de savoir si le Millenium se réaliserait sur Terre, ou si ce n'était là qu'une allégorie. Les signes d'un effondrement prochain de l'Empire étaient alors favorablement interprétés ; mais quand cessèrent les persécutions, l'Eglise commençant de constituer un pouvoir cohérent dans la société imposa un coup d'arrêt à ces querelles. Une fois ce débat clos s'établirent définitivement les dogmes officiels de la religion chrétienne. Alors fut prononcée la condamnation sans équivoque de toute croyance à un Millenium terrestre. L'épuration des idées fut menée sans faiblesse. Dès le IIIe, le théologien le plus influent de l'époque, Origène, s'en prenait violemment à l'idée du Millenium, condamnée officiellement en 431 au Concile d'Ephése. Au début du Ve, Augustin écrivait dans «la Cité de Dieu» : «l'Apocalypse... n'a pas été comprise par certains d'entre nous, et a même été tournée en ridicule par certaines interprétations fallacieuses... Les Millénaristes, à cause de ces mots de ce livre (Apoc. XX 1-6) ont supposé une première résurrection corporelle : ils y ont été poussés, entre autres motifs, surtout par ce nombre de mille années, comme s'il convenait qu'un sabbat d'une telle durée prenne place ainsi dans les saints, savoir un saint repos après les 6000 ans de labeur depuis le moment où l'homme a été créé et chassé du paradis de félicité pour tomber du fait du péché dans les affres de notre condition mortelle... Cette opinion pourrait être admise si l'on croyait que durant ce 7e millénaire les saints jouiront de délices spirituelles du fait de la présence du Seigneur, et j'ai été moi-même autrefois de ce sentiment. Mais comme ceux qui l'adoptent disent que les saints seront occupés de festins charnels et sans limites, de sorte que non seulement ils ne conservent aucune mesure mais encore dépassent la mesure de ceux même qui n'ont pas la foi, il n'y a, pour être de leur avis que des âmes charnelles...» Les Pères de l'Eglise Romaine, et en premier lieu

Augustin, avaient ainsi pris la mesure du péril.

La révolte des Circoncellions, au IVe, en Afrique du Nord, manifesta avec vigueur la persistance des espoirs millénaristes parmi les «laborieux et accablés». Ces Circoncellions, ouvriers agricoles saisonniers et semi-nomades devaient surgir à partir de 325 dans les plaines de Numidie, où ils se répandirent en violences dirigées contre les propriétaires terriens, les créanciers et les contremaîtres. «Des bandes insensées d'individus sans foi ni loi troublaient le repos des innocents... Quel maître n'a pas été contraint, alors, de craindre son esclave qui allait se mettre sous leur protection ? Qui pouvait exiger des remboursements de ceux qui pillaient ses celliers ?... Par crainte des gourdins, des incendies, on déchirait les actes d'achat des pires esclaves, pour les rendre libres. Arrachées de force, les créances étaient rendues aux débiteurs» rapporte un témoin. Les Circoncellions se battaient donc contre la forme antique de l'oppression sociale, l'esclavage et contre la forme moderne qui s'imposait à travers l'endettement, la nécessité de l'argent. Leur agitation prenait un caractère religieux : les Circoncellions s'appellèrent mutuellement les Saints. Ils étaient les «milites Christi» et leurs morts seraient honorés comme des martyrs chrétiens. «Personne n'était tranquille au sujet de ses terres ; les reconnaissances de dette n'avaient plus de valeur... tout le monde était frappé de terreur par les lettres de ceux qui se vantaient d'être les chefs des saints. Si l'on tardait à leur obéir, une bande en délire s'abattait soudain... Chacun se hâtait de renoncer à ses créances, même les plus importantes, et l'on considérait comme un gain d'avoir échappé à leurs coups. Les routes n'étaient plus sûres. Des maîtres jetés à bas de leur voiture durent courir comme des esclaves devant leur valet monté à leur place : la situation était renversée entre les maitres et les esclaves !»

Avec le dogme de la chute, l'Eglise allait reprendre un thème, décisif, qui lui permettrait de vider les aspirations des pauvres de toute leur substance. Il était alors admis que l'homme avait effectivement connu des temps meilleurs, où il ne connaissait que l'abondance et la félicité : mais du fait du péché

originel, il avait sombré dans les affres où il se débattait présentement - le labeur étant son châtiment infini. En faisant de ce dogme un élément central de son discours, l'Eglise sanctionnait sa propre installation dans l'ordre du monde et faisait de l'obéissance une obligation spirituelle. «La mission de l'Eglise n'est pas de rendre les esclaves libres mais de les rendre bons» avait précisé Augustin (l'Eglise elle-même en était venue à posséder d'immenses propriétés mises en valeur par des esclaves, et plus tard par des serfs).

Le christianisme était devenu une religion d'Etat. Sa naissance avait elle-même suivi de peu celle de l'Etat romain totalitaire : comme l'Etat impérial, elle unifia le monde. Avec la lente décomposition intérieure de ce monde, les deux conjuguèrent leurs efforts : l'Etat qui s'affaiblissait, et l'Eglise qui s'instituait. Dès la fin du premier siècle, l'Eglise s'organisa selon le principe hiérarchique : Clément de Rome proposait la légion romaine comme modèle de la société chrétienne. Si la communauté des fidèles de J-C avait été égalitaire, le clergé ne le fut jamais. Comme religion universelle, le christianisme apparut, au IVe comme la seule force capable de ralentir la dislocation inexorable de l'Empire (Constantin fut alors le premier empereur chrétien). L'Eglise non seulement conserva en elle-même le principe de l'Etat totalitaire romain, mais elle le porta à un stade encore plus élevé. Le clergé romain s'arrogeait le droit de se mêler ouvertement des affaires politiques jusque dans leur moindre détail ; en même temps, des violentes querelles opposaient diverses fractions du clergé entre elles, et qui portaient sur des questions de pouvoir dans l'Eglise que chacune disputait âprement aux autres. Pour finir, les chefs de l'Eglise entreprirent d'imposer le christianisme comme seule et unique religion par la force des armes là ou cela n'avait pas été déjà fait par la force du mensonge. En 355, le fils de l'empereur Constantin, Constance, lança une vaste campagne anti-païenne sur toute l'étendue de l'Empire. Les lieux de culte païens furent démolis et des églises de campagne furent édifiées à leur place. Un immense réseau ecclésiastique enserra dès lors toutes les populations rurales de l'Empire finissant dans les mailles d'un filet

indéchirable. Le christianisme, religion des pauvres et des opprimés à son début, avait reconnu l'ordre social comme le mal nécessaire que le corps périssable devait se résigner à subir afin de procurer à l'âme les compensations d'une jouissance de béatitudes éternelles : il offrait par là aux possédants le moyen le plus commode de justifier la soumission dans laquelle se trouvaient tous ceux sur qui s'excerçaient leur autorité. Avec l'augmentation des conversions diminueraient les gestes d'insubordination, de révolte ou de fuite : chaque prêtre desservant une paroisse était là pour accroître le nombre des croyants et leur inculquer les principes d'obéissance et de fidélité. De plus, en réunissant les hommes de sa terre autour d'un sanctuaire domestique, le maître les attachait au sol par un lien spirituel, bien plus fort que celui de la simple violence. Le christianisme fut ainsi un des piliers fondateurs de l'ordre féodal.

L'Empire Romain avait continué de se décomposer lentement. L'affaiblissement intérieur des institutions politiques, la disparition presque complète du commerce, étouffé par l'Etat, et les invasions successives firent le reste. Sur les ruines s'installa pour longtemps un nouveau système d'oppression dont la stabilité allait être fondée sur un mensonge religieux universel. Avec l'établissement de nouveaux royaumes en Europe et l'organisation des rapports féodaux s'établit une longue période de *sommeil historique,* qui ne devait commencer de finir qu'à partir du XIIe. Les espérances initiales du christianisme, qu'exprimait l'idée d'un Millenium imminent, étaient dissipées dans la pratique et condamnées dans la pensée. Elles allèrent se réfugier dans le domaine clandestin du rêve collectif.

L'institution à laquelle le christianisme avait donné naissance était devenue une autorité sur terre, par la force du dogme et de la terreur morale et par les moyens politiques que lui délivrait son statut de plus gros propriétaire foncier d'Europe. Vers 1030, Aldabéron, évêque de Laon, définissait ainsi l'ordre du monde : «la maison de Dieu, que l'on croit une, est donc divisée en trois : les uns prient, les autres combattent, les autres enfin travaillent. Ces trois parties qui coexistent ne souffrent pas d'être disjointes ; les services rendus par l'une sont la condition

des œuvres des deux autres ; chacune à son tour se charge de soulager l'ensemble. Ainsi, cet assemblage triple n'en est pas moins un ; et c'est ainsi que la loi a pu triompher, et le monde jouir de la paix». Cette vision tripartite de la société, qui était celle des classes dominantes, ne comprenait guère que la «melior pars», les élites. La troisième fonction, celle du travail, comprenait le plus souvent uniquement les «laboureurs», ceux qui possédaient au moins une paire de bœufs et leurs instruments de travail : les serfs étaient exclus même de la représentation officielle du monde. Cette organisation était alors donnée pour éternelle, et les pauvres durent trouver le temps long - tellement long qu'ils en perdirent la sensation. Aux alentours de l'an Mil, la caste sacerdotale était définitivement constituée en tant que classe autonome. Le retour des aspirations initiales se traduirait alors par la contestation violente de l'autorité spirituelle de l'Eglise, s'en prenant à toutes les représentations religieuses, ce qu'on appella en son temps «les hérésies de l'an Mil».

Réduits au travail forcé, les pauvres menaient une existence rythmée seulement par le temps cyclique de la production agricole, enchaînés dans un système immuable de rapports de dépendance absolue au seigneur. L'histoire, c'est-à-dire le cours irréversible des événements, se jouait exclusivement dans la sphère du pouvoir, à travers les innombrables conflits entre puissants, suivant une logique étrangère aux «laborieux et accablés» de la terre. Ce ne fut qu'en fin du

que l'histoire commença à ronger l'ossature pétrifiée de la société féodale et à faire irruption dans la vie des pauvres : quand débuta, timidement, la circulation des marchandises et de l'argent entre les premières cités libres où affluèrent les immigrants de la campagne ; et surtout quand, pour la première fois les pauvres eurent l'occasion de participer à un événement historique, les Croisades.

Le second millénaire avait débuté dans une atmosphère angoissée. L'ébranlement du monde chrétien n'était encore indiqué que par des signes avant-coureurs. Quelque chose

d'autre était en marche. Pour les chrétiens, le monde commençait à vieillir : «les mille ans accomplis», comme l'avait annoncé l'Apocalypse, commencera alors le temps des tribulations. Mille ans au terme desquels l'Eglise avait su s'imposer comme le seul Royaume de Dieu ; ce pseudo-Millenium n'allait pas tarder à prendre fin. Les aspirations initiales du christianisme allaient refaire surface. De la même façon que Dieu avait fait ce monde, il allait le défaire, pensait-on alors. Les chrétiens *attendaient* donc le Jugement dernier : et tous les événements qui affectaient gravement la vie des hommes de vile condition (invasions, épidémies, famines) étaient perçus comme des signes de cette volonté divine, qui devait arracher chacun à son immobilité.

L'esprit du christianisme était marqué par l'attente : on estimait que le monde était inexorablement appelé à une fin, qui elle-même annoncerait un état supérieur. A partir du XIe, ce sentiment s'était aiguisé et les hommes vécurent alors dans une anxiété latente. L'Eglise s'efforça de répondre à l'inquiétude grandissante et de ralentir l'ébranlement du monde. Elle fit de ces tourments une vertu, afin de *contenir les* aspirations dont ils exprimaient le retour.

La puissance établie de l'Eglise, enracinée dans le malheur des gens, avait fini par donner mauvaise conscience à l'intérieur même de ses propres rangs. La réforme monastique du Xe/XIe s'était efforcée d'y remédier, par un retour à la communauté originelle des premiers chrétiens, quand «la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et une âme ; nul n'appellait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux» (Actes des Apôtres, IV 32). Ce retour devait s'opérer selon l'esprit fondateur du culte chrétien, *hors du monde :* dans des sépulcres que l'on appela monastères. Au même moment se produisirent ça et là des gestes de vandalisme contre des objets du culte, en France, en Italie du Nord. Pour la première fois, des chrétiens brisèrent des croix et profanèrent des images sacrées. Le clergé commençait à être en butte à de virulentes attaques, encore sporadiques. Des sectes se formèrent, qui avaient en commun le refus du rituel. Des prédicateurs isolés mais qui recueillaient l'approba-

tion publique recommandèrent de refuser les sacrements*. Mais tout cela n'était encore qu'une suite de prémisses éparses.

Durant le XIe et le XIIe, l'Eglise s'employa à resserrer ses rangs et moderniser son mensonge. D'une part, la réforme grégorienne entreprise à partir de 1075 devait assurer un retour à l'indépendance originelle de l'institution ecclésiastique face à la classe des guerriers. Rome entendait restaurer l'autonomie et la puissance de la classe des prêtres. Grégoire VII voulait la régénérer et lui donner *une conscience politique d'elle-même* (d'où la lutte contre la simonie et l'instauration du célibat des prêtres, destiné à garantir d'indivisibilité des richesses de l'Eglise) et la soustraire à toute autorité autre (désignation des évêques par Rome) : le pouvoir politique des seigneurs devait se soumettre à celui des prêtres. D'autre part, l'Eglise joua à fond un rôle *réformiste* dans la société féodale, en cherchant à équilibrer les relations entre les pauvres, auxquels elle apportait de menus secours tout en continuant de leur enseigner patience et résignation, et les seigneurs auxquels elle faisait la morale en les incitant à pratiquer l'aumône. Le danger était clairement ressenti d'une explosion intérieure du monde chrétien : que la communauté fantastique des fidèles en vienne à se déchirer sur terre, et l'Eglise qui en était la garantie suprême, courait alors à sa ruine. Aussi la Papauté décida la Trêve de Dieu : on ne devait plus se faire la guerre ni pratiquer l'usure entre chrétiens. Elle organisa même de grandes manifestations de réconciliation au nom de la paix, qui attirèrent des foules considérables sur les parvis des cathédrales. Au cours de ces rassemblements, l'assistance éprouvait la conviction de conclure un pacte solennel avec Dieu, qui devenait ainsi le garant d'un ordre social plus juste. Ce christianisme populaire était eschatologique, tendu vers le retour du Christ, enrichi des mythes de l'Empereur des Derniers Jours. Il

*** Telle l'hérésie découverte en 1022 à Orléans, et dont le chroniqueur Raoul Glaber rapporta avec effroi les idées : «Le ciel et la terre tels qu'ils s'offrent aux regards n'avaient, disaient-ils, jamais été créés et avaient toujours existé. Et ces insensés, aboyant comme des chiens après la pire de toutes les hérésies, étaient semblables aux hérétiques épicuriens : ils ne croyaient pas que la débauche mérita un châtiment vengeur. Toute l'oeuvre chrétienne de piété et de justice, qui passe pour valoir la récompense éternelle, ils n'y voyaient qu'efforts superflus.» Cette hérésie était de plus répandue par des chanoines !**

L'angoisse du salut : la Résurrection, peinture allemande du XI• siècle.

s'exprimait dans les pèlerinages massifs à travers l'Europe et vers la Terre Sainte. Cette époque marqua irrévocablement l'irruption des pauvres dans les événements du monde dont ils avaient été jusque là tenus absents. Tout porte à penser que la menace latente, sensible dans la sourde et persistante inquiétude qu'exprimaient ces manifestations, était ressentie par le clergé.

Dans ce climat d'exaltation angoissée, le premier appel d'Urbain II à la Croisade, lancé lors d'une de ces «Assemblées de Paix» trouva un écho immense non seulement dans la classe des guerriers, dans la seigneurie, mais chez les pauvres gens : enflammés par des prédicateurs laïcs, ils furent les premiers à partir en vastes bandes pour Jérusalem. La Papauté poursuivait quelques buts politiques arrêtés en lançant un tel appel. D'abord, elle espérait ainsi s'assurer une hégémonie sur le royaume chrétien et néanmoins rival de Byzance, en lui portant assistance contre les Turcs. Ensuite, elle tentait de ressouder l'unité de la Chrétienté, déchirée par les guerres féodales, sous son autorité suprême. Ces objectifs qui lui appartenaient furent complètement transfigurés par les prédications populaires en une expédition contre les cohortes de l'Antéchrist en Terre Sainte, auxquelles répondit l'enthousiasme général. Les Croisades n'avaient aucun but propagandiste ; et on sait que sur le plan du développement commercial qui aurait pu en être attendu, elles devaient être un échec complet (sauf pour les Vénitiens qui louèrent les bateaux). Bien au contraire, il y avait derrière cette initiative une réaction de l'Eglise contre le commerce qui menaçait l'ordre du monde chrétien et féodal, et qui passait en grande partie par le Moyen-Orient (les interdictions papales de commercer avec les Orientaux avaient toujours été ignorées par les cités marchandes italiennes). Pour beaucoup de petits nobles en voie de paupérisation, c'était l'occasion de trouver de nouvelles terres, de nouveaux fiefs. Mais surtout, une raison profonde domine ces expéditions du début à la fin. Il s'agissait tout simplement de répondre *sur terre,* par ces incursions en Orient, aux espoirs messianiques des pauvres, en les canalisant dans la lutte contre le mal absolu, incarné là-bas par l'Islam

occupant Jérusalem. Le principe général des Croisades se résume ainsi : la paix ici, c'est la guerre là-bas.

Lors de la première Croisade, qui devait aboutir à la prise de Jérusalem en 1099 s'accomplit la fusion de ces éléments : exaltant les preux qui espéraient conquérir le Ciel par leurs souffrances, elle glorifia aussi les pauvres auxquels elle *faisait espérer une* revanche dans cette Terre Sainte qui devait constituer pour tous le terme des aspirations messianiques. Parmi ceux qui partirent, en 1096, beaucoup avaient vendu leurs biens, persuadés de partir sans retour et de s'établir définitivement dans le nouveau royaume. Ceux des pauvres qui survécurent à la traversée de l'Europe formèrent en Syrie et Palestine des bandes qui devaient se faire redouter aussi bien des Musulmans que des chevaliers chrétiens, par leur courage et leur férocité. A leur tête régnait un «Roi Tafur» qui aurait, racontait-on longtemps après, pris l'initiative de l'assaut final à Jérusalem dans laquelle ses troupes se livrèrent à un carnage et un pillage en règle. Nu-pieds, hirsutes, vêtus de haillons de bure, couverts de plaie et d'infection, vivant d'herbes et de racines, dévorant même à l'occasion la chair grillée de leurs ennemis, les Tafurs ne laissaient derrière eux qu'une terre totalement dévastée. Trop pauvres pour s'offrir des épées ou des lances, ils maniaient le gourdin plombé, l'épieu, le couteau, la hache et la pelle, la houe, la catapulte. La troupe n'était ouverte qu'aux pauvres : tous ceux sur qui on découvrait de l'argent en étaient exclus et envoyés dans les troupes seigneuriales. Mais quoiqu'ils aient fait vertu de leur indigence, les Tafurs prisaient fort le pillage. Après une bataille devant Antioche, une autre bande, les «Pauperes» provençaux «défilèrent au galop parmi les tentes afin de montrer à leurs compagnons que leur misère touchait à sa fin. D'autres, ayant revêtu deux ou trois tuniques de soie, chantaient à la gloire de Dieu, dispensateur des dons et de la victoire» rapporte Raymond d'Aguilers. Le butin pris aux Infidèles ne faisait que confirmer leur prédestination divine. Lors de l'assaut final contre Jérusalem, le Roi Tafur s'écria : «Où sont les pauvres désireux de posséder des terres ? Qu'ils m'accompagnent, car aujourd'hui, avec l'aide de Dieu, je gagnerai de quoi charger

plus d'une mule !». Pour faire diversion, les assiégés avaient exhibé leurs trésors devant les remparts : la réaction des Tafurs fut à l'avenant «Sommes-nous en prison, que nous n'osons prendre leurs trésors lorsqu'ils nous les apportent ? Que m'importe la mort si je fais ce que je veux !». Les barons eux-mêmes durent admettre qu'ils n'avaient aucun contrôle sur ces hordes dont ils n'osaient même pas s'approcher*.

C'étaient les mêmes qui, au départ de la Croisade, s'étaient livrés à des massacres de Juifs dans plusieurs villes d'Europe Centrale. La même chose se reproduisit au début de la seconde Croisade, en 1146, en Allemagne et en France : même Bernard le prédicateur ne put stopper ces élans malgré son énorme prestige personnel. Les pauvres s'emparaient évidemment de tous les biens des Juifs qu'ils massacraient. Mais surtout, les Juifs payaient là le lourd tribut que devait fatalement leur valoir leur religion de peuple élu et exclusif, et l'isolement hautain qui en résultait : «Venez à nous afin que nous ne formions qu'un seul peuple» leur lançaient ces Croisés au début de la seconde expédition. Ceux des Juifs qui se convertissaient avaient la vie sauve. Pour les autres, la mort. Plusieurs milliers, sinon plus, périrent ainsi (ces massacres étaient condamnés non seulement par l'Eglise, mais par les nobles de la Croisade). Les pauvres mettaient ainsi à exécution les appels à la vengeance de l'Apocalypse.

Au départ des premières Croisades, les pauvres étaient entièrement pénétrés du sentiment de se lancer dans une expédition sans retour dans le monde ancien. Mais celle-ci ne pouvait être menée à son terme que sous la conduite d'un personnage messianique qui incarne le Christ guerrier, l'Empereur ou le Roi des Derniers Jours. Le Roi Tafur avait joué ce rôle, mais aussi des aventuriers comme Raymond de Gilles ou Godefroy de Bouillon, ou encore Emico de Leiningen qui inspira des massacres de Juifs et dont l'expédition échoua lamentablement dans les plaines de Hongrie au début du XIIe. A la 2e Croisade, les espoirs messianiques se portèrent sur le roi Louis VII, qui se garda bien

* Cf. Norman Cohn *«Les fanatiques de l'Apocalypse».*

de les entretenir (avant même qu'il ait eu le temps d'achever ses préparatifs, des bandes d'excités commençaient déjà à massacrer les Juifs en Normandie et en Picardie !). La 3e, en 1189, avait été attisée par des prophéties qui annonçaient une série de cataclysmes sur terre pour l'année suivante. L'année précédente, l'Empereur Frédéric Barberousse avait cristallisé sur lui l'image de ce Christ guerrier : mais son expédition, menée vigoureusement par des troupes aguerries, tourna court quand il trouva la mort accidentellement sur la route de la Terre Sainte. Son souvenir allait alimenter bien des légendes et des mythes prophétiques dans les siècles suivants, en Europe Centrale.

En même temps se produisit une *dégradation de l'idée* de Croisade. De l'appel à la ferveur populaire on était passé aux préparatifs négociés dans le secret des cours royales ; des départs tumultueux de foules incontrôlées et peu rompues à la discipline, on passait à l'usage de troupes bien encadrées de soldats professionnels - sans doute y en avait-il déjà lors de la première expédition, et en grand nombre, mais qui devaient supporter le voisinage des bandes de «Pauperes». Dès la 2e Croisade, la première dont des monarques prenaient la tête, on s'était efforcé de se débarasser au départ de ces troupes improvisées de pauvres. Les Rois de France et d'Angleterre, les Empereurs d'Allemagne entendaient exploiter les espérances messianiques pour les cristalliser sur leur personne, mais que les pauvres restent *à leur place !* Cependant, leurs troupes disciplinées ne réussirent pas à atteindre leur but : la 2e Croisade fut impuissante à dégager Jérusalem encerclée, la 3e, en 1189/1192, dut finalement y renoncer, tant les dissenssions et les rivalités étaient avivées entre les rois et seigneurs commandant les opérations. La 4e tentative devait être une Croisade de pauvres à l'instigation de Foulques de Neuilly, qui mourut peu avant : du coup, elle put être complètement détournée de l'objectif initial par les barons, soudoyés par les marchands vénitiens pour s'emparer de Byzance. Il s'en suivit la Croisade des Enfants, en 1212 : des milliers d'enfants en provenance de l'Ile-de-France et de la vallée du Rhin se mirent en route vers Jérusalem. L'excitation collective avait atteint un tel point que tous croyaient sincèrement

que la Méditerranée allait s'ouvrir devant eux, comme autrefois, dans les temps bibliques, la Mer Rouge s'était ouverte devant les Israélites. L'expédition se termina tragiquement : naufrages, massacres, débâcle générale avant même que d'avoir atteint TOrient - ceux qui y parvinrent furent capturés et réduits en esclavage. Après ça, les pauvres ne mirent plus les pieds sur la Terre Promise. Les ultimes Croisades furent des affaires de rois : Frédéric II obtint la restitution de Jérusalem par une simple négociation diplomatique (les Musulmans la reprirent en 1244). Louis IX, seul, se lança dans des expéditions dont la deuxième lui fut fatale. Ce fut la dernière.

Le monde chrétien avait sa perfection hors de lui : les hommes de ce temps-là avaient cru l'atteindre en Terre Sainte. Les Croisades furent la tentative de la chrétienté de rejoindre son idéal en convergeant sur cette terre lointaine, et leur échec annonce l'effondrement prochain de ce monde. L'Eglise avait voulu, par cette série d'entreprises, mettre *un terme final* aux espoirs messianiques : en s'emparant de cette terre où était mort J-C, le peuple de Dieu retournait à l'expérience qui lui avait servi de fondement et avait le sentiment profond de recommencer cette expérience. Et le peuple élu de Dieu, c'était celui des pauvres («les riches, incapables du don de pénitence, ne sauraient acquérir le royaume de Dieu non plus que la Terre Sainte. Celle-ci est donc promise aux pauvres, ils sont les élus de la Croisade»*). Les premières Croisades étaient dominées par une exaltation systématique de la pauvreté comme seul état spirituel. Dans les prédications, en particulier celles de Foulques de Neuilly, les riches étaient honnis, et tous ceux qui faisaient commerce d'argent vilipendiés. Les pauvres étaient alors identifiés à la personne du Christ, et plus encore les Enfants de la Croisade de 1212. C'était leur entreprise de rédemption, visant à refaire collectivement l'expérience initiale de J-C mais cette fois à main armée, selon les injonctions de l'Apocalypse. Les Croisades furent l'essai de rajeunissement d'un monde vieillissant. Plus

* *«La Chrétienté et l'idée de Croisade»,* **Alphandcry et Dupront.**

encore, elles furent une tentative désespérée de *donner réalité à la chrétienté comme communauté.* Son total échec marqua irrévocablement la limite infranchissable que le monde chrétien portait en lui-même.

L'essence du christianisme, c'était l'aspiration à la communauté condamnée à rester *une pure aspiration,* désespérément tendue vers quelque chose d'extérieur (le Royaume de Dieu). Cette représentation objective *fondait la communication* entre les hommes qui s'y rapportaient : c'est parce qu'ils partageaient la même aspiration *objectivée* dans la représentation de Dieu, de son Royaume futur, qu'ils *se reconnaissaient,* frères, égaux, tous élus. Dans cette *forme religieuse* de la communauté, la scission du sujet et de l'objet était consommée : entre les deux, il y avait un monde. C'est ce qui explique le caractère tourmenté et même morbide, de la conscience religieuse. Les chrétiens du XIe au XIIIe avaient cherché la réconciliation de leur subjectivité souffrante et de la représentation objective du Royaume de Dieu dans une terre sacrée : mais leur passion n'avait pu s'y consumer. L'attente était encore ce qui dominait la conscience des hommes de ce temps. Des gens hors du commun furent ensuite reconnus comme Messie parce qu'ils étaient attendus, qu'on attendait d'eux l'événement décisif, qui réconcilierait les rêves et la vie dans un état supérieur du monde.

Le XIIe vit surgir, parallèlement aux Croisades, de ces personnages exceptionnels qui rallièrent épisodiquement des foules de pauvres autour de leurs prêches subversifs. En 1116, un ancien moine du nom d'Henri sema le trouble au Mans, où après quelques uns de ses sermons dirigés tout spécialement contre le clergé, la population se mit à agresser systématiquement les prêtres dans les rues. Il continua par suite de prêcher en Provence puis en Italie, dénonçant inlassablement «l'imposture ecclésiastique». Il prétendait être directement envoyé de Dieu pour dire tout cela. En 1112, un certain Tanchelm avait opéré comme prédicateur itinérant dans le Brabant, dans la région d'Utrecht et d'Anvers : il commença par s'en prendre lui aussi aux prêtres locaux, puis à l'Eglise toute entière. Les sacrements administrés par les mains indignes des ecclésiastiques, il les

déclara nuls. L'Eglise, il la compara à un bordel. Les gens de la région cessèrent de fréquenter la messe et de payer la dîme (soit un dixième du revenu annuel, à livrer à l'Eglise), ainsi que Tanchelm les y avait encouragés. Cette rébellion sourdait sur un fond de révoltes communales qui balayait alors la vallée du Rhin, le Brabant, les Flandres et le Nord de la France, et qui contestait plus ou moins ouvertement le pouvoir ecclésiastique. Tanchelm d'Anvers en vint rapidement à s'entourer d'une communauté qui lui était aveuglément dévouée, et qui se considérait comme la seule véritable église sur laquelle il régnait tel un roi messianique. Ses partisans les plus ardents provenaient de plus basses couches de la population, paysans, pêcheurs, petits artisans. Ils lui constituèrent une garde armée, qui interdisait à quiconque, même aux seigneurs locaux, de s'approcher de lui autrement qu'en fidèle - et tout ce beau monde de livrer de somptueux banquets. Finalement Tanchelm fut tué lâchement par un prêtre, en 1115 : on ignore si ce forfait fut vengé. En 1145 en Bretagne un laïc nommé Eudo de Stella réussit de même à grouper une confrérie autour de sa personnalité magnétique. Ses adeptes, une fois organisés se mirent à semer la terreur autour d'eux. Cette horde turbulente et violente prenait plaisir à attaquer et détruire monastères, églises et cellules d'ermites. Partout où elle passait, beaucoup mouraient par l'épée ou par la faim. Ces braves gens, eux aussi, passaient leur temps en banquets. Eudo de Stella se disait investi d'une mission divine. Il fut malheureusement arrêté en 1148 par les troupes de l'archevêque de Rouen. Peu après il mourut en prison, et la plupart de ses proches finirent sur le bûcher.

Dans le Londres très peuplé de la fin du XIIe, l'hostilité des pauvres envers les marchands et financiers au pouvoirs explosa en une révolte organisée. L'alderman Guillaume, surnommé «Longue-Barbe», se fit le porte-parole des ouvriers et artisans contre le gouvernement municipal d'une oligarchie de grands bourgeois. En 1196, durant l'absence du roi, une émeute éclata à l'inspiration d'une secte groupée autour de Guillaume Longue-Barbe. Les adeptes y étaient liés par serment. Leur chef prêchait la haine des riches et des puissants et annonçait le châti-

ment prochain de ces créatures. Ce prophète éloquent et audacieux ne déclarait-il pas, à partir d'un verset de la Bible : «Le Sauveur des pauvres, c'est moi. Vous, les pauvres, qui connaissez les mains dures des riches puisez à mes sources les eaux de la doctrine du salut, et faites-le dans la joie. Car vient le temps de votre délivrance. Je séparerai en effet les eaux d'avec les eaux. Les eaux sont les peuples. Je séparerai le peuple humble et fidèle du peuple superbe et perfide ; je séparerai les élus des réprouvés, comme la lumière des ténèbres». Après la répression et l'exécution de Guillaume Longue-Barbe, des miracles, dit-on, se produisirent. De Londres et de province, des foules vinrent à son tombeau et rendirent un culte au gibet où il avait été pendu. Les gens se partagèrent la terre où celui-ci était planté, et il fallut des mesures de police pour disperser ces foules de ce lieu.

D'autres prêcheurs itinérants, en différents endroits d'Europe, continuaient à se présenter comme le Roi des Derniers Jours. En 1225 l'un d'eux alla encore plus loin que tous les autres, au culot. Ça se passait dans les Flandres. Le Comte Baudoin, qui régnait sur cette province, avait été promu au titre de roi de Constantinople (ex-Byzance) après que la 4e Croisade eut enlevé cette ville aux Turcs : mais il avait été destitué et exécuté l'année suivante. Le Roi de France en avait profité pour annexer les Flandres. Il n'en fallut pas plus, dans cette région qui sortait en plus d'une vague de famine terrible, pour fixer sur le souvenir de Baudoin la légende de l'Empereur endormi — il n'était pas mort, il allait revenir et établir le règne de la justice. En 1224, un ermite se présenta pour tel, et fut reconnu et accepté par une partie de la noblesse, qui y trouvait son avantage, mais surtout par les petites gens qui le portèrent en triomphe. Il fut ensuite couronné Comte de Flandres et aussi Roi de Constantinople sous le nom de Baudoin. L'année suivante, le Roi de France réussit à le démasquer et le fit exécuter. «Les pauvres, tisserands et foulons, comptaient parmi ses intimes, et les riches et les gens aisés se lamentaient de toutes parts. Les pauvres allaient répétant qu'ils auraient de l'or et de l'argent... Et ils lui décernaient le titre d'empereur» dit une chronique.

Cette dissidence des pauvres, avec ses messies et ses cohortes incontrôlables s'était déjà manifestée lors des premières Croisades. Les choses commencèrent à se gâter franchement pour les autorités en place lorsque des Croisades de pauvres partirent, non pas pour Jérusalem ou pour chasser les musulmans d'Espagne, mais pour semer le désordre *à l'intérieur même des pays chrétiens.* La première Croisade des Pastoureaux en 1251 fut entraînée à partir de la Picardie par quelques prédicateurs n'ayant aucune autorisation officielle de le faire, et dont le plus séditieux se nommait «le Maître de Hongrie». Le prétexte en avait été d'aller aider le roi de France Louis IX, encerclé en Egypte par les musulmans depuis deux ans. Il jouissait de forts pouvoirs thaumaturgiques auprès des paysans de son royaume. Le noyau initial des bandes réunies dans ce but était composé principalement de jeunes bergers, qui constituaient alors l'élément le plus mobile de la population rurale : de là vint le nom commun de Pastoureaux pour désigner ces croisés. A la tête de plusieurs milliers de ces jeunes, «le Maître de Hongrie» fit une entrée triomphale à Amiens, fêté par le menu peuple et adulé craintivement par les bourgeois de la ville. Le clergé ayant protesté, il ordonna de massacrer les prélats. Ses prédications s'en prenaient furieusement à tous les ecclésiastiques «vagabons, hypocrites, gloutons, vaniteux», qui ne pensaient qu'à «amasser de l'or et jouir de toutes sortes de délices». Au Pape et à la cour romaine étaient promis des outrages «qu'on n'ose pas reproduire» dit la chronique. Ces discours rencontrèrent la plus totale approbation publique. Son armée s'aggrandit considérablement. «De toutes parts accouraient pour se joindre à lui des voleurs, des proscrits, des fugitifs, des excommuniés, tous gens que les Français ont coutume d'appeler vulgairement ribauds. Ses émissaires parcouraient les environs et engageaient les campagnards à venir grossir les rangs de l'armée de libération», raconte le chroniqueur Mathieu Paris. Ils se retrouvèrent 60 000, armés : glaives, couteaux, haches, javelots et poignards. La troupe marcha sur Paris, où la Reine-mère Blanche de Castille les fit recevoir avec les honneurs. Les petites gens leur firent un accueil enthousiaste : les bourgeois se tenaient à carreau ;

l'autorité de l'évêque de Paris fut purement et simplement bafouée et celui-ci eut la prudence de rester caché. Le Maître de Hongrie n'hésita pas à prêcher contre lui de l'intérieur même de la cathédrale, pendant que des bandes de Pastoureaux et de Parisiens associés faisaient la chasse aux prêtres dans les rues. Tout ceci se passait sur la rive droite : quand les Pastoureaux décidèrent de passer rive gauche corriger la jeunesse estudiantine qui les avait boudés, les autorités firent fermer les portes des ponts, et conseiller discrètement aux chefs de la troupe de s'en aller. Ce qu'ils firent, après avoir plumé Paris : ils se divisèrent alors en trois groupes. L'un, sous le commandement du Maître de Hongrie, se dirigea sur Orléans. Un second alla à Bourges. Un troisième marcha sur Rouen, et une bande de plus faible importance se dirigea sur la Bretagne.

Ces joyeuses bandes s'imposaient de force dans les bourgs et les cités, brandissant leurs armes. S'il leur arrivait de manquer de provisions, ils s'en emparaient de force. Leur prophète enseignait à traiter les sacrements religieux avec le mépris le plus complet et à considérer les cérémonies des Pastoureaux comme les seules manifestations authentiques de la vérité. Il se faisait fort d'opérer divers miracles et s'arrogeait le pouvoir d'absoudre de tout péché ; de plus, il procédait au mariage comme au divorce de ses adeptes à leur convenance. Le meurtre d'un prêtre était considéré comme particulièrement méritoire : un verre de vin devait suffire comme expiation. La bande du Maître de Hongrie arriva à Orléans le jour de la Pentecôte. Il se livra aussitôt à une prédication particulièrement violente. Un étudiant qui avait eu l'insolence de l'insulter fut instantanément mis à mort, ce qui donna le signal des réjouissances : les Pastoureaux se répandirent en ville, saccageant et incendiant les maisons des prêtres et des bourgeois. Environ 25 d'entre eux furent égorgés ou noyés par les «Croisés». «Le peuple de la ville voyait toutes ces horreurs avec des yeux de connivence, ou, pour mieux dire, les applaudissait» rapporte avec indignation Mathieu Paris. L'évêque, qui s'était enfui, frappa ensuite la ville d'interdit, traita ses habitants de «race de chiens», coupables d'avoir consenti, favorisé et coopéré à ces actions de salubrité publique. La reine Blan-

che, apprenant tout cela en fut consternée : «je croyais qu'ils iraient conquérir la Terre Sainte dans la simplicité et la sainteté ; mais puisque je vois que ce sont des imposteurs, qu'ils soient excommuniés, pris et anéantis».

Cette bande se porta ensuite sur Tours. Les couvents de la ville furent saccagés, les moines trainés dans la rue à moitié nus et fouettés. Des églises furent profanées, et une statue de la Vierge fut mutilée. Les bourgeois se terraient tandis que les pauvres de la ville fraternisaient joyeusement avec les Pastoureaux. La bande qui avait choisi de porter ses efforts sur la ville de Rouen eut quant à elle la chance d'y arriver le jour où l'archevêque y tenait un synode. L'église où cela se passait fut envahie et les prélats en furent brutalement chassés. On s'empara de l'hostie qui fut jetée dans la rue et piétinée avec maintes insultes, sous les applaudissements de la populace. La bande qui devait aller sur Bourges y fut annoncée avec plusieurs jours d'avance : l'évêque ordonna de fermer les portes, ce que les gens refusèrent d'exécuter. Les Pastoureaux y entrèrent sans mal et «ils commencèrent à faire les maîtres comme ils avaient fait à Paris et dans les autres bonnes villes où tout était livré à leur bon plaisir» raconte une autre chronique. Le clergé local au grand complet avait pris la précaution de s'enfuir auparavant, aussi les Pastoureaux se rabattirent sur les bourgeois auxquels ils imposèrent une lourde amende. La chronique raconte encore que «quand les chefs virent que les gens (les bourgeois) n'exécutaient pas leur volonté, ils commencèrent à briser les coffres et les huches, et à prendre l'or et l'argent et avec cela ils prirent les jeunes dames et les pucelles et les forcèrent à coucher avec eux». Cependant la troupe perdit le moral quand son meneur, un lieutenant du Maître de Hongrie, fut assassiné. Elle se dispersa dans les campagnes environnantes, où des renforts de milice bourgeoise en massacrèrent alors en grand nombre. La bande de l'Ouest avait quant à elle réussi à traverser la Manche et débarqua non loin de Brighton. Là des bandes de paysans anglais se joignirent à eux et marchèrent ensemble sur Londres. Les troupes royales réussirent à les refouler. Quand à la bande du Maître de Hongrie, elle dévalait le Rhône en direction d'Aigues-Mortes : là eut

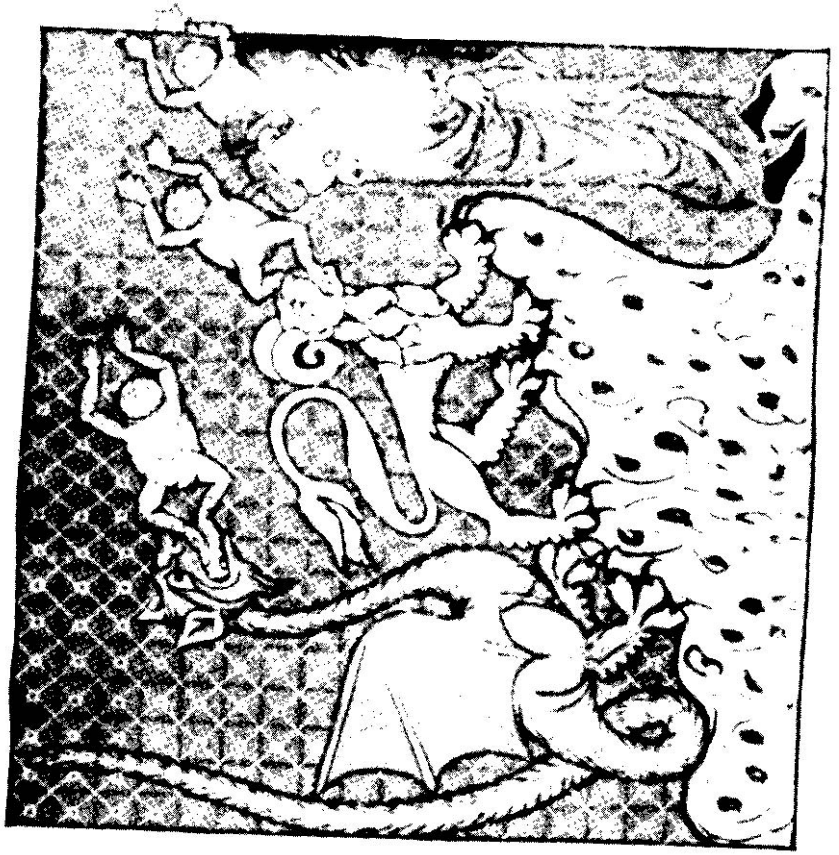
lieu la bataille finale, et ils furent massacrés. Un autre groupe qui s'était dirigé sur Bordeaux y fut également dispersé.

Les Pastoureaux furent les hooligans de la chrétienté. Leur croisade avait été la première manifestation *massive* d'hostilité envers le clergé et les riches citadins. Le Nord de la France et les Flandres, qui avaient été le foyer originel de cette expédition, en virent partir d'autres dans les premières années du XIVe. En 1309, à la suite d'une famine qui avait ravagé la région comprise entre la Somme et le Rhin, des colonnes armées se formèrent, rassemblant paysans, artisans démunis et nobles appauvris. Vivant d'aumônes et de rapines, ces bandes exterminèrent les Juifs sur leur chemin et prirent d'assaut plusieurs châteaux. Elles furent dispersées par les troupes du Duc de Brabant dont elles avaient tenté d'investir le château. En 1315, une famine épouvantable sévit à nouveau, provoquant des épisodes de cannibalisme. Quand cela eut atteint son comble, des prophéties se mirent à circuler : elles annonçaient que les pauvres, tenaillés à ne plus en pouvoir par le besoin, prendraient les armes contre les riches et les puissants avant de renverser l'Eglise et une grande monarchie. Après un bain de sang régénérateur se lèverait un Age nouveau et tous les hommes seraient unis dans l'exaltation spirituelle. Là-dessus le Roi de France proposa du bout des lèvres, en 1320, l'idée d'une nouvelle Croisade - malgré l'opposition immédiate de la Papauté.

L'idée fut aussitôt reprise en chœur par les pauvres désespérés, en Picardie et en Normandie. Deux ex-moines rassemblèrent une troupe autour de leurs prédications. Environ 10 000 personnes, principalement de jeunes, très jeunes campagnards, entreprirent de marcher sur Paris. En apprenant que ces nouveaux Pastoureaux approchaient de la capitale, le roi Philippe V s'inquiéta - il avait sans doute gardé le souvenir de cette journée de janvier 1307 où le roi son père avait dû se réfugier derrière les murailles du Temple pour échapper au petit peuple de la capitale, rendu fou furieux par la dépréciation monétaire qui l'affamait. Ses appréhensions furent encore plus vives quand il apprit que les paysans des environs se joignaient à ces redoutables pèlerins. Il commanda «que nul ne se meuve de son lieu pour nulle

chose» et le prêvot de Paris reçut l'ordre d'arrêter tout contrevenant «paisiblement, sans émouvoir le peuple» et de les emprisonner. Ce qui fut fait. La nouvelle des arrestations préventives déchaîna les Pastoureaux, qui se portèrent sur l'abbaye où étaient incarcérés ces gens, la saccagèrent en insultant la personne du Roi — chose inouïe à l'époque. Après avoir délivré leurs amis, ils s'attaquèrent à la prison du Châtelet, dans Paris même. Le prêvot fut précipité du haut d'un escalier, et il s'en suivit une violente bataille avec les sergents de ville, laissant morts et blessés de part et d'autres. Les personnes incarcérées furent là aussi délivrées, après quoi la troupe des Croisés alla se ranger en ligne de bataille, devant le faubourg Germain, prête à affronter les troupes royales — qui ne vinrent pas. Alors, leur expédition changea brusquement de direction et d'objectifs : eux qui avaient jusque-là paru s'en prendre à l'autorité royale et à la personne même du souverain se portèrent dans le Sud-Ouest du pays massacrer les Juifs qui y étaient assignés à résidence en grand nombre. Très vraisemblablement, pour éloigner de Paris la menace constituée par ces incontrôlés, le Roi leur avait livré en pâture, après arrangement avec les chefs de l'expédition, les Juifs du royaume dont sa trésorerie n'arrivait plus à tirer grand chose. Il s'agissait encore de détourner la révolte des pauvres qui se trouvait au cœur de la société vers des objectifs extérieurs, les Juifs qui ne s'étaient jamais intégrés à l'ordre féodal et dont la fortune attisait l'envie et la haine. De Bordeaux à Toulouse en passant par Albi, des bandes déployées en éventail se livrèrent à un carnage impitoyable, malgré les velléités du clergé local de s'y opposer. Ils le firent avec la complicité active des gens du cru. Pour finir, ils entreprirent de marcher sur Avignon, afin de forcer le Pape à prendre la tête de leur troupe. Jean XXII s'empressa de leur dépêcher quelques colonnes armées qui n'eurent aucun mal à les défaire devant Carcassonne ; les survivants furent achevés dans la région d'Aigues-Mortes.

La Croisade de 1251 avait duré cinq mois, d'avril à août : 60 000 hommes répartis en plusieurs bandes avaient traversé la France du Nord au Sud, saccageant, pillant, tuant sur leur passage. Celle de 1320 avait duré trois mois, et rassemblé jusqu'à



40 000 hommes qui constituèrent à un moment de leur périple un péril pour la royauté elle-même. Les pauvres venaient de faire irruption comme force propre, comme *danger social.*

Dans le haut Moyen-Age, la société s'était identifiée au mensonge religieux : le pouvoir féodal avait été divinisé, la place des laborieux sur terre justifiée par l'Eglise, l'organisation mythique de l'apparence assurant la cohésion de tout l'édifice social. Mais à la fin du XIIIe, l'équilibre général du monde chrétien était ébranlé. Quelque chose l'avait rompu. Le pouvoir était désacralisé du moment qu'une instance supérieure commençait à l'investir : l'argent. Alors le mythe devait cesser d'agir comme un ciment dans les relations entre seigneurs et paysans — quitte à se reporter d'abord sur une créature suprême, Roi ou Empereur des Derniers Jours. L'Eglise qui avait été la clé de voûte du système féodal allait perdre son pouvoir d'illusion, et se découvrir des ennemis mortels parmi les pauvres de toute l'Europe.

Le clergé était totalement compromis dans des activités profanes, politiques et financières. L'accroissement de la circulation de l'argent et le renouveau progressif du commerce avaient conduit la Papauté à élaborer un système fiscal valable pour toute l'Europe occidentale et centrale, placé entre les mains d'une bureaucratie spécialisée qui assurait le recouvrement régulier de la dîme. Quoiqu'elle ait condamné l'usure, elle n'hésitait pas à recourir à tous les moyens imaginables pour amasser l'argent indispensable à l'entretien de l'appareil ecclésiastique. Elle se rendait doublement insupportable par ses prétentions à une autorité spirituelle absolue sur les fidèles, qui se firent valoir par le terrorisme policier de l'Inquisition, pourchassant implacablement la moindre velléité *de discuter.* Les prédicateurs audacieux qui dénonçaient l'indignité du clergé et incitaient à refuser ses sacrements étaient alors assurés de trouver bon accueil.

Quand le monde sacré de la religion eut commencé de s'effacer pour laisser place au monde profane de l'argent, la nature même du mensonge dominant les hommes de ce temps dut

changer. L'hérésie des villes s'en prit à la corruption du clergé, et réclama le rétablissement de la constitution simple de l'Eglise primitive. Il s'agissait, pour les bourgeois qui avaient arraché de haute lutte l'autonomie communale, c'est-à-dire le droit d'organiser le marché de façon indépendante, de réformer *l'institution et le langage* de la religion.

Un courant plus profond vint d'Italie, qui annonça le renversement total de l'ordre du monde. Au passage d'une époque dans une autre, la certitude de se rapprocher de la date du Jugement Dernier se faisait plus obsédante que jamais. Ce thème fut alors développé et organisé en un système théorique conséquent par Joachim de Flore. Moine cistercien de l'abbaye de Curazzo, en Calabre, il s'était fait relever de sa charge d'abbé pour se consacrer à ses travaux, inspirés de prophéties bibliques et principalement de l'Apocalypse. Joachim de Flore divisa l'histoire de l'humanité en trois âges : l'âge de la Loi, l'âge de l'Evangile et l'âge de l'Esprit. Le troisième âge arrivait. Chaque âge avait un commencement et une période de plein épanouissement durant laquelle se préparait l'âge suivant. Les âges s'inter-pénétraient, de sorte que l'histoire était saisie comme un développement continu. Chaque âge comportait une période de calme, et se divisait en sept époques : mais chacun devait aussi s'achever par une crise violente, épreuve pour les bons et châtiments pour les mauvais. Joachim «Le Calabrais» admettait deux apparitions personnelles du Christ, la première avant le Millenium, la seconde après : mais ce ne serait pas un règne personnel du Christ — et d'ailleurs, les 1000 ans ne devaient pas être pris à la lettre, car le troisième âge de l'humanité pouvait être très court. Le monde arrivait au 6e des 7 temps du Nouveau Testament. Très bientôt allait avoir lieu une persécution, un bouleversement général, puis viendrait la période de repos et l'apparition du 3e âge avec le retour à l'unité de la chrétienté.

A partir des recherches de Joachim de Flore, l'attente, ce sentiment diffus qui s'était ensuite transformé en inquiétude, se trouvait fondée *historiquement.* Les textes bibliques, les Evangiles, les Apocalypses, annonçaient qu'un jour le monde existant finirait ; ils contenaient aussi les éléments permettant de

calculer les dates, celle de la Création, celle de l'Incarnation, de ressentir les rythmes de l'histoire. Joachim de Flore en tant que moine était formé aux techniques du comput, c'est-à-dire au calcul des rythmes du temps, pénétré du sentiment que l'histoire était ordonnée sur des cadences régulières : il pouvait élucider le mystère en recourant aux analogies et aux vertus mystiques des nombres. Il en était ainsi arrivé, au terme d'études extrêmement raffinées, à la conclusion que le 2e âge de l'humanité devait finir en 1260.

Joachim le Calabrais mourut en 1202. Les Franciscains Spirituels se rallièrent aussitôt à ses théories, qu'ils propagèrent largement. Cette tendance extrémiste de l'ordre des Frères Mineurs*, créée par François d'Assise, s'opposait alors violem-

*** François d'Assise entendait rappeler les pauvres, prêts à la révolte, dans le peuple de Dieu. Mais pour réintégrer ceux qui étaient exclus dans la société à l'intérieur de la communauté des fidèles, il devait agir dans le cadre d'un ordre reconnu par l'Eglise : ce fut l'ordre des Frères Mineurs, que l'on appela aussi les Franciscains. Nombre de laïcs se tournèrent vers eux, qui ne possédaient pas de biens et de terres comme les autres ordres. Puis on entendit réformer l'ordre, et lui accorder la propriété, foncière et financière : une partie se rebella, estimant trahie la règle qui voulait qu'un Franciscain ne possède rien, aussi bien personnellement, en tant que couvent ou en tant qu'ordre. Certains furent alors emprisonnés. Ils constituèrent le courant des Spirituels, que l'Inquisition condamna en 1307, pêle-mêle avec les Vaudois, les Bégards et les Amauriciens. Il peut paraître surprenant que la Papauté ait cru bon de condamner ainsi des gens qui prêchaient un idéal de pauvreté, qui après tout n'avait rien que de très chrétien. Mais cette tendance constituait une menace pour l'ordre social, en exaltant les pauvres alors qu'il n'y avait plus rien pour les canaliser (le temps des Croisades était fini, et bien fini) : ils pouvaient en déduire toutes sortes de conclusions, d'autant plus que les Spirituels s'étaient fait remarquer en prêchant des thèses franchement subversives, comme Borgo da San Donnino. Ils avaient ce tort d'ajouter, consciemment ou pas, un élément de trouble dans une époque déjà agitée. Certains passage de la Bible étaient utilisés en ce sens, comme la célèbre Epître de Jacques : «Ne sont-ce pas les riches qui vous oppriment et qui vous traînent devant les tribunaux, eux qui blasphèment le beau nom qui vous fut imposé ?... Eh bien maintenant, vous, les riches ! Pleurez, hurlez sur les malheurs qui vous attendent. Vos richesses sont pourries et vos vêtements sont rongés par les vers. Votre or et votre argent sont mangés par la rouille, et**

ment à la Papauté sur l'interprétation des Evangiles. Les descriptions historiques du Calabrais n'attaquaient pas ouvertement l'Eglise, mais elles pouvaient facilement être exploitées dans ce sens — dans un tout autre sens, les propagandistes des monarques français ou allemands s'en servirent, à toutes fins d'attribuer le beau rôle messianique d'Empereur des Derniers Jours à leur souverain : Frédéric de Sicile, protecteur des Franciscains dissidents et alors en conflit avec le pape Boniface VIII se vit ainsi investi de ces espérances par certains adeptes des théories joachimites. Par delà l'apologie de l'état de pauvreté, qui caractérisait les Franciscains, la tendance des Spirituels avait développé un ensemble de propositions relatives à l'ordre social qui devait prendre une tournure franchement subversive. En 1254, un Spirituel, Gherardo da Borgo San Donnino publia à Pise une «Introduction à l'Evangile éternel» qui reprenait en la radicalisant et en la vulgarisant l'eschatologie de Joachim de Flore, en la centrant sur la fameuse année 1260, et qui devait remplacer l'Evangile du Christ dont les paroles n'auraient alors plus de sens. A l'échéance de 1260 devrait disparaître l'Eglise romaine et le pape, qui seraient remplacés par une église spirituelle. Mis à l'index en 1255 par les cardinaux, son livre entraîna du coup la condamnation officielle des thèses joachimites. L'homme qui avait eu l'audace d'annoncer de tels événements le paya très cher : Gherardo da Borgo mourut en 1276 après 18 ans de réclusion. Un autre Spirituel entreprit, dans le Languedoc, de défendre les théories de Joachim le Calabrais, Pierre-Jean Olivi. Pas moins de 60 propositions extraites de son livre commentant

leur rouille portera témoignage contre vous et dévorera vos chairs comme un feu. Vous avez thésaurisé dans les jours derniers ! Voici que crie le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont moissonné vos champs, et les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Seigneur des Armées.» A l'aube d'un monde où l'argent commençait à s'imposer comme principe universel, et où l'Eglise elle-même s'engageait dans la poursuite de la richesse, de tels prêches n'avaient guère besoin d'être ressortis de l'oubli par quelque moine exalté. Certaines bandes de spirituels, connus sous le nom de Fraticelles, et comprenant de véritables hors-la-loi, allèrent en Italie jusqu'à attaquer et piller des monastères.

l'Apocalypse furent condamnées par Rome. Selon Olivi, on en était alors à la 5e époque du monde, qui devait s'étendre jusqu'à la fin du XIIIe. L'Eglise de Rome était celle de la 5e époque et c'était elle Babylone. Elle devrait périr et laisser place à réglise selon l'esprit.

La diffusion de telles prophéties se trouva à l'origine du mouvement des Apostolici, qui secoua l'Italie du Nord de la fin du XIIIe au début du XIVe. Les Apostolici étaient apparus en 1260, Tannée joachimite, sous l'inspiration d'un prédicateur populaire illettré, Gherard Segharelli. Dans cette région où l'activité de la bourgeoisie prospérait, en même temps que les hérésies citadines afférantes, il se mit à faire l'apologie systématique de la pauvreté et à proclamer la déchéance totale de l'Eglise. Il ne reconnaissait ni chefs ni hiérarchie, ni églises, ni cultes, et exhortait ses semblables à en rejeter l'autorité. Incarcéré plusieurs fois, il tomba entre les mains de l'Inquisition en 1287, et périt sur le bûcher en 1300. Alors le mouvement, jusque-là mal organisé, entra dans la clandestinité et reçut une nouvelle impulsion de Fra Dolcino qui en exaspéra l'hostilité au clergé, l'apologie de la désobéissance et reprit toutes les prophéties joachimites. Les Apostolici préconisaient une vie commune abolissant la propriété privée et le mariage. Dolcino avait précipité la situation de tension sociale extrême qui régnait depuis longtemps dans la région, en y introduisant les idées millénaristes. Son mouvement, composé principalement de paysans aidés de quelques rares citadins, succédait ainsi en ligne droite aux révoltes que les diocèses de Verceil, Novare, Brescia, Bergame, Trente et Modène avaient connu durant le XIIIe d'abord contre les nobles, propriétaires terriens et ensuite contre les communes urbaines aux mains desquelles se trouvait concentré le pouvoir politique : les zones rurales se trouvaient assujetties aux cités auxquelles elles apportaient fournitures agricoles à bas prix, impôts communaux et redevances, et de la main-d'œuvre à discrétion. Même les terrains communaux étaient devenus des propriétés dont disposait la classe des marchands qui les louait. Toutes les conditions étaient rassemblées pour qu'apparaisse un mouvement hostile à la propriété privée, à l'argent et au com-

merce. Les partisans de Dolcino, environ 3 000 hommes et femmes armés, restèrent unis 3 ans dans une guerre sanglante, sur les contreforts des Alpes, contre l'évêque de Verceil, les communes urbaines et la noblesse. Ils furent finalement battus et exterminés en 1307, ayant perdu le soutien des communes rurales qu'ils avaient finalement été contraints de rançonner.

La théorie avancée par Dolcino, reprenant en cela les thèses joachimites, envisageait le développement historique d'un point de vue qu'on peut déjà qualifier de dialectique. Elle reconnaissait des éléments positifs et nécessaires dans les âges antérieurs de l'histoire : le premier âge, celui de l'Ancien Testament, des vertueux patriarches et des prophètes, avait décliné du fait des institutions, du mariage et de la propriété privée ; le deuxième âge s'était ouvert sur la rédemption du monde par J-C mais avait pris fin lorsqu'il fut décidé d'édulcorer les principes et l'esprit de l'Eglise primitive ; le troisième était celui des moines et des pèlerins, vaine tentative de régénération. La tâche des Apostolici était d'ouvrir le quatrième Âge.

Les Apostolici furent le premier mouvement de révolte qui, *par ses exigences,* ait mis en cause *l'essentiel* de l'ordre social en place. Ce fut le premier assaut des pauvres dirigé contre les communes urbaines à partir desquelles la classe des marchands devait développer son activité en se soumettant les communes rurales. Les Apostolici s'attaquèrent à la société civile bourgeoise en train de s'affirmer, en combattant son principe, l'abstraction de l'individu et de la communauté. Ils avaient violemment rejeté ces institutions qui enfermaient l'homme dans la poursuite d'une existence purement singulière et qui étaient fondées si^: l'isolement réciproque des individus : la propriété privée et le mariage. Ils avaient rejeté ce fait que l'intérêt privé puisse déterminer toute activité et tout besoin sur terre. Le mariage était un sacrement, et ils le méprisaient en tant que tel : ils estimèrent par la suite de leur aventure que la communauté à laquelle ils étaient parvenus était incomparablement supérieure à toute forme de relation sociale basée sur *la cellule* familiale, et dont le mariage avait eu pour but de consacrer l'existence. La propriété privée était *l'élément organique de la société bour-*

eoise à partir duquel allait ultérieurement se développer l'exploitation moderne du travail d'autrui : à l'appropriation privative des terres communales par les marchands coalisés, les paysans d'Italie du Nord opposèrent la revendication que toute chose terrestre soit commune à tous. Les Apostolici rejetèrent le principe même d'une autorité extérieure à leur communauté. La cohésion intérieure que celle-ci avait pu atteindre grâce à la force d'un tel projet leur permit de constituer une troupe redoutable : contrairement à l'élan spontané mais désordonné des Pastoureaux, qui ne purent opposer de résistance aux armées chargées de les anéantir, les Apostolici, en nombre nettement moindre, purent mener la guerre sociale pendant trois ans.

Nous pouvons établir une ligne de partage entre les hérésies réformistes et les hérésies révolutionnaires. Cette distinction n'est pas de notre fait : elle avait été déjà énoncée par Joachim de Flore, le millénariste que Norman Cohn a justement qualifié d'inventeur de la dialectique prophétique la plus puissante que l'Europe ait connue avant la pensée de Hegel et de Marx. Joachim le Calabrais établissait une distinction fondamentale entre le régime de la *justice en droit,* qui essentiellement signifiait le règlement équitable des rapports sociaux dans une société imparfaite, et le règne de la *liberté* qui était la société parfaite. Le point de départ des hérésies était dans l'effort pour ressaisir les aspirations originelles du christianisme : pour les pauvres du Moyen-Age, il s'agissait encore et toujours de se libérer d'un monde invivable. Ils rejetaient ce qu'aucune hérésie réformiste n'osa jamais remettre en cause, le dogme de la Chute, qui ordonnait obéissance et soumission à l'ordre des choses, tels les Ciompi florentins s'écriant, à la fin du XIVe : «Partout où existe comme chez nous la crainte de la faim et de la prison, celle de l'Enfer ne saurait trouver place.»

Les premières hérésies du Moyen-Age avaient vu converger les aspirations les plus diverses contre le même ennemi, l'autorité de la Papauté. A partir du XIVe, l'histoire des conflits décisifs est marquée par la divergence entre l'hérésie réformiste et l'hérésie révolutionnaire, entre les courants qui anticipaient la

Réforme et ceux qui annonçaient le bouleversement millénariste. Les Cathares voulaient instaurer une nouvelle moralité des mœurs ; les Vaudois faisaient vertu de la pauvreté, et exprimaient la mauvaise conscience des marchands*. Ces deux tendances, et plus spécialement la seconde, influencèrent profondément des gens comme Wycliff et Hus, les deux anticipateurs de la Réforme. Wycliff, malgré les tracasseries dont il fut l'objet de la part de Rome, était l'exemple même d'un modéré accommodant et on gage qu'il dut être épouvanté par les outrances des prédicateurs de la révolte de 1381, dont certains avaient eu auparavant partie liée avec l'hérésie des Lollards, ses plus proches partisans (tel John Bail, qui avait été arrêté pour prédication illégale vingt ans avant le soulèvement de 1381). La même chose peut être dite à propos de Jan Hus, dont une partie des adeptes orthodoxes engagea par suite la croisade contre les extrémistes Taborites. L'année 1525 devait voir la rupture définitive, avec la guerre des paysans allemands.

L'organisation mythique du haut Moyen-Age avait eu pour condition une absence totale de mouvement dans la vie sociale. Cette époque avait été marquée par «une vaste indifférence au temps», conséquence d'une immobilité sociale prolongée (à tel point que les rares innovations techniques étaient mal vues par le clergé, qui y voyait une menace pour l'ordre des choses).

*** Les Vaudois prêchaient une réforme des moeurs à l'intérieur de l'Eglise, les Cathares prêchaient une Eglise, une vision de Dieu et une morale nouvelles. Pour les Cathares, le monde était divisé entre les forces opposées du bien et du mal ; ils avaient constitués une Eglise où l'on distinguait les «parfaits» des simples croyants, et avaient leurs sacrements, leurs rites. Ils avaient établi une hiérarchie rigide et ne songeaient nullement à détruire toute forme de pouvoir. Nombreux furent ceux, membres des classes dirigeantes, seigneurs, gros propriétaires et marchands, qui vinrent grossir les rangs cathares. Ils ne songeaient pas à changer le monde, à partir du moment où ils tenaient l'opposition du «bien» et du «mal» pour éternelle. Les Vaudois au contraire voulaient bâtir un monde nouveau sur un idéal de pauvreté : ils accueillaient ainsi les déshérités et vivaient en communauté, du travail manuel. Ils ne refusaient pas les sacrements de l'Eglise de Rome, contrairement aux Cathares. Ils étaient farouchement non-violents. L'hérésie vaudoise s'apparentait aussi à celle d'Arnaud de Brescia, en Italie du Nord.**

L'essor de l'activité marchande introduisit le mouvement, et avec lui l'inquiétude. Les «effrois» qui secouèrent les campagnes du XIVe au XVIe, les «tumultes» qui agitèrent les cités à la même époque allaient éclater en pleine période de bouleversement. Le réformisme d'aujourd'hui dénonce dans ces mouvements leur aspect purement «réactif» et veut n'y voir qu'un attachement caractériel au passé (sécurité, passivité). La transformation de la vie sociale à partir du bas Moyen-Age n'a jamais été le fruit d'un effort collectif de tous les hommes de ce temps-là, mais quelque chose qui fut imposé par une classe en train de s'affirmer *contre le reste de ces hommes.* Les pauvres le percevaient clairement comme la manifestation d'une puissance étrangère et hostile. Chacune des innovations que ce changement introduisait dans leur existence se chargeait de leur faire sentir : l'avenir appartenait à d'autres, à ceux qui avaient pour seule passion celle des affaires, celle de l'argent. Les pauvres répondirent par leur répulsion à *ce* changement, et refusèrent l'avenir menaçant qu'il annonçait. Les moyens pratiques du changement étaient entre les mains des puissants, car ils n'étaient rien d'autre que les moyens du commerce, de l'industrie et de la politique. A présent que ce changement est totalement achevé et que nous en subissons les résultats, nous comprenons *au nom de quoi* ces révoltes du passé sont calomniées.

Les idées millénaristes étaient profondément imprégnées de sensibilité historique. Les bouleversements aux conséquences tragiques qui eurent lieu au cours du bas Moyen-Age, assortis de calamités interminables qui assombrirent le XIVe, se chargèrent de fait de *donner corps* aux prophéties de l'Apocalypse. Nous avons vu l'historicité de la théorie joachimite, dont se nourrirent la plupart des hérésies révolutionnaires. Les prophéties des Amauriciens, inspirateurs du Libre Esprit, étaient une description lucide de l'époque et du devenir auquel elle était appelée. Quant au mythe de l'Age d'Or, qui se trouve à la source de toutes les aspirations millénaristes, non seulement il ne constituait en rien une croyance réactionnaire, mais il était plutôt la forme populaire de l'Utopie. La question de savoir si l'Age d'Or a

existé une fois, quelque part, est ici hors de propos. La question véritable étant plutôt que des hommes, depuis toujours, ont été fascinés par l'idée d'un temps et d'un monde où l'on vivrait en toute liberté, sans être assujetti au labeur et sans être séparés par le règne de l'argent et de la propriété privée. Ce rêve conserve aujourd'hui encore tout son sens.

La question sociale n'a jamais été celle de l'appropriation de la richesse par les pauvres, mais bien plus simplement celle de *son instauration sur terre.* Les exigences les plus extrêmes de toutes les révoltes passées, dont certaines ont conduit à une ébauche de révolution sociale, n'ont pas d'autre sens. Dans le monde existant, dont l'essor a débuté au bas Moyen-Age par les premières cités commerçantes et avec l'introduction de l'argent dans les relations sociales, la richesse existe *indépendamment des hommes et en dehors d'eux.* A partir du XIIIe, l'argent comme activité spirituelle concurrença la religion (la Réforme allait être d'ailleurs un compromis des deux). A partir de là, l'argent devint l'esprit du monde, bien avant que celui-ci en ait conscience.

Dans le monde chrétien, la richesse et l'esprit s'opposaient. La richesse était conçue comme *dépense particulière,* le privilège des maîtres et seigneurs ; l'esprit était conçu comme *communication,* comme un rapport général de l'homme avec son essence projetée hors de lui en Dieu (tous les hommes égaux devant Dieu). La religion enseignait : l'esprit n'est pas de ce monde. Avec la naissance du monde marchand, l'esprit allait être de ce njpnde ; du prestige féodal on allait passer à la richesse marchande, c'est-à-dire à la richesse incarnée dans une forme universelle, source et but de tout mouvement. Avec la passion de l'argent, le capital, une activité spirituelle s'empara du monde et en fit ce qu'elle voulut. L'esprit comme activité *descendit* sur terre, et à la place de l'adage moyenâgeux «nulle terre sans seigneur» apparut le proverbe moderne «l'argent n'a pas de maître», «où s'exprime toute la domination de la matière inerte sur les hommes» dira plus tard Marx, à ceci près que cette matière est loin d'être inerte, ce qu'il reconnut lui-même lorsqu'il parla de l'argent comme «force divine». Dans l'argent comme acti-

vite, c'est-à-dire dans le capital, l'esprit et la matière se sont rejoints. La richesse n'est plus de la dépense, c'est de l'esprit *coagulé,* du capital : inversement, l'esprit n'est plus dans la communication, mais *dans la circulation* de la richesse, dans l'échange des marchandises.

Dans l'essor des premières cités marchandes du Nord de l'Italie et des Flandres, tous les moyens - monétaires, bancaires, comptables - du capitalisme sont mis en place. La religion avait d'abord condamné théologiquement le commerce et toute forme d'accumulation du capital - ce qui avait imposé aux marchands des techniques comme la lettre de change, destinées à contourner l'interdit. Très vite cependant, l'Eglise s'était mise à jouer elle-même le rôle important d'organisme financier, en engageant ses ressources fiduciaires considérables dans les circuits d'échanges. Elle suivait le mouvement, faute d'avoir pu le ralentir. La mentalité des grands marchands italiens du Trecento et du Quatrocento, radicalement opposée à l'état d'esprit franciscain, considérait le gain, sous la forme argent comme le but suprême et l'accroissement infini de la richesse comme la rationalité ultime de l'existence terrestre. La pauvreté était dès lors considérée comme une tare profonde. A partir du XIVe se déploya sans restriction en Europe ce mouvement de division et d'auto-médiation qui constituait l'activité même de l'esprit (ce que les marchands italiens appelèrent la «ragione») : *le calcul* et le raisonnement étaient devenus la base de l'activité pratique. Le quantitatif était devenu la règle supérieure dans tout rapport social. L'argent était devenu un monde.

En ce début du monde moderne, le capital tendait irrésistiblement à s'éloigner de sa forme commerciale ou industrielle pour se diriger vers sa forme financière, la plus pure et la plus abstraite. Tous les grands marchands de l'époque, les Médicis et les Fugger, se transformaient peu à peu en banquiers, délaissant les activités dans lesquelles ils avaient établi leur fortune, depuis la navigation de commerce jusqu'à l'industrie minière. Les profits réalisés sur la vente des marchandises étaient alors énormes : il s'agissait surtout de produits d'une diffusion res-

treinte, destinés aux classes aisées, et qu'il fallait nécessairement vendre au prix fort pour compenser la faible ouverture du marché. Le marché tendait ainsi à se refermer sur lui-même, et les hommes d'affaires pouvaient en faire très vite le tour. Il leur fallut attendre que l'essor de l'industrie moderne, des siècles plus tard, permette de franchir cette limite, quand le marché s'ouvrit aux pauvres devenus tous salariés (comme Marx le notera, «le besoin *grossier* de l'ouvrier est une source bien plus grande de profit que le besoin *raffiné du* riche»).

Ainsi s'explique l'idéal ascétique présent dans de nombreux mouvements millénaristes. Le christianisme primitif avait exalté les vertus de pauvreté en regard de la pourriture spirituelle des marchands juifs et romains qui sévissaient alors. Le courant de réformation religieuse du XIe au XIIIe avait repris ce credo : les premiers chrétiens étaient pauvres, ils étaients purs et libérés de toute contingence. Les choses changèrent avec les grandes révoltes de la fin du Moyen-Age. Il ne s'agissait plus alors *d'ignorer* la richesse comme l'avaient fait les ordres mendiants, mais de *s'attaquer za* monde de la richesse abstraite. Les révoltés qui faisaient vertu de leur état de pauvres entendaient seulement marquer par là leur distance profonde d'avec ce monde, leur antagonisme inconciliable avec les riches et les puissants. Ils affirmaient ainsi ce qui les séparait du monde. En ces temps du capitalisme mercantile, les marchandises étaient avant tout des produits dont seuls les riches pouvaient faire acquisition et étalage. En aucune manière les pauvres n'y avaient accès. Pour eux, l'opifience était synonyme d'oppression. L'argent était encore loin d'avoir pénétré toute leur vie, même s'il commençait déjà à s'y introduire : ils étaient forcés d'en gagner en vendant leurs surplus à la ville ou en travaillant pour autrui moyennant salaire, *parce qu'on leur en demandait* sous forme d'impôts et autres redevances. De l'argent et de la marchandise, les pauvres ne connaissaient alors que le caractère profane, d'où leur mépris et leur haine contre tout ce qui s'adonnait au culte de ces choses : il s'agissait d'une pensée qui leur restait forcément étrangère, un moment de l'esprit dont ils étaient exclus *par principe.* Les pauvres ne pouvaient s'y introduire que par effraction.

Le pourrissement du monde féodal atteignit son apogée dans le XIVe. Famines, épidémies, guerres, tous maux que les pauvres durent subir sans la moindre protection seigneuriale et sans la moindre consolation religieuse. La relative fermeture du marché des produits agricoles avait privé les paysans d'une partie de leurs ressources, sans qu'ils puissent s'abriter derrière l'organisation traditionnelle des villages, qui avait été déjà bouleversée en profondeur : les famines en furent la conséquence première. Elles encouragèrent la propagation des épidémies, et surtout de la peste noire qui, à partir de 1348, fit littéralement le vide dans des régions entières de l'Europe. Ce que la faim et la maladie avaient épargné, les guerres se chargèrent de le détruire : les rivalités entre la monarchie française et anglaise dévastèrent la campagne en France, celles entre le Pape et l'Empereur d'Allemagne ensanglantèrent les cités d'Italie. Jamais le monde n'avait paru si étranger aux pauvres.

Obsédés par la tragique impuissance de leur condition, torturés par l'imminence du Jugement Dernier et le besoin du salut, les pauvres vivaient avec la mort. Au comble de l'angoisse et de la terreur ils se lancèrent dans des scènes d'expiation où s'exprima tout le sentiment morbide exacerbé par les malheurs du temps : ce furent les Flagellants, dont les processions allaient se reformer lors de chaque calamité. Avec les Flagellants, l'intériorisation de la souffrance fut remplacée par l'extériorisation du sentiment morbide, poussé au paroxysme ; l'appel à la culpabilité de chacun qui avait été la base du christianisme devint l'appel à la culpabilité de tous, par des processions de rue saisissantes. La pénitence était collective et passait outre à toute médiation du clergé, considéré comme indigne. Le mouvement était né en Italie, à Pérouse, au moment de l'échéance joachimite de 1260, rendue particulièrement aiguë par une famine qui y sévit en 1250, une peste en 1259, et une succession sanglante de conflits entre Guelfes et Gibelins. Les outrances des Flagellants furent plusieurs fois condamnées par les autorités, mais malgré la répression qu'ils subirent en Italie (l'un des principaux meneurs, Savi d'Ascoli, périt sur le bûcher en 1334) il s'en trouvait encore à la fin du siècle.

L'angoisse de la mort, miniature d'un commentaire de l'Apocalypse du XP siècle.

Le mouvement des Flagellants se propagea dans toute l'Europe. Le clergé réussit à en prendre le contrôle en Espagne, en France et aux Pays-Bas. Ailleurs, il vira au mouvement séditieux et tout particulièrement en Allemagne où il put s'imposer et s'organiser sur une vaste étendue. Les Flagellants allemands se prétendaient détenteurs d'une «Lettre Céleste» où Dieu déclarait sa ferme intention d'anéantir la Terre et n'aurait suspendu sa sentence qu'à la condition que les humains fassent pénitence. Le mouvement s'embrasa à l'approche de la peste noire. Organisés en bandes de 50 à 500, dirigés par un «maître» ou «père», ils allaient de ville en ville. L'habitant assurait gîte et couvert. Chaque pèlerinage durait 33 jours 1/2, dans la discipline la plus austère. Une ordonnance rituelle présidait à la flagellation collective (2 par jour) et individuelle (1 par nuit). Les prophéties commencèrent à circuler : au bout de 33 années 1/2 une année de saints, issus des Flagellants, introduirait le 3e Age.

Les attaques des Flagellants allemands contre la hiérarchie ecclésiastique leur valut une bulle papale «Contre les Flagellants», en 1349, qui enraya leur essor. Beaucoup finirent alors sur le bûcher. Certains groupes, comme celui de Conrad Schmid, subirent l'influence des Frères du Libre Esprit. En même temps les nobles et bourgeois qui avaient adhéré au début du mouvement Flagellant s'en retirèrent devant l'afflux de paysans et artisans, puis de vagabonds et hors-la-loi qui allèrent donner à ces groupes une allure de contre-société. Les adeptes du Libre Esprit contribuèrent à radicaliser les idées de ce mouvement : violemment hostiles à l'opulente bourgeoisie urbaine, ils estimaient normal de prendre aux riches — les pauvres, qui étaient forcément en état de grâce, en avaient parfaitement le droit, sinon le devoir. Sous leur influence, des groupes de Flagellants s'en étaient pris aux biens du clergé, brutalisant les prêtres et massacrant des Juifs, en 1349. Conrad Schmid, organisateur des Flagellants de Thuringe se proclama roi de la région et il fut salué comme l'Empereur Frédéric ressuscité. Ses partisans les plus proches estimaient que tout le mouvement Flagellant antérieur n'avait été qu'un événement précurseur, et que le g-oupe dont Conrad Schmid se voulait à la fois le Père,

l'Empereur et le Dieu allait déboucher dans le Millenium : la date en était arrêtée pour 1368. L'Inquisition intervint avant, et Schmid monta sur le bûcher. L'Eglise devait d'ailleurs finir par interdire de fixer une date au Jugement Dernier — chaque fois il s'était produit des troubles graves cette année-là !

Dans les Flagellants, l'esprit initial du christianisme était porté à son stade ultime : la souffrance des hommes, le malheur des temps étaient toujours perçus comme des énigmes, que toute notion de péché, de remords, de pénitence était dépassée, difficile d'aller plus loin. Avec la propagation du Libre Esprit en Europe commença le renversement de perspective. De ce mouvement allait émerger l'idée nouvelle que l'homme devait être seul maître de lui-même et refuser toute soumission, toute obéissance à une force extérieure. Les Flagellants cherchaient à s'expurger de toute la misère du monde en s'infligeant pénitence ; les Frères et Sœurs du Libre Esprit se reconnurent eux-mêmes d'une essence divine supérieure à toute contingence et à toute nécessité, celle du travail comme celle de la propriété. Pour chaque adepte du Libre Esprit, il s'agissait de prendre conscience de l'esprit *en lui-même,* au terme d'une expérience douloureuse qui devait conduire à l'état de perfection tel que toute notion de péché, de remords, de pénitence était dépassée.

La Fraternité du Libre Esprit avait constitué un mouvement dont les idées et les pratiques ont été ressenties comme le plus grand danger qu'ait jamais couru l'autorité de l'Eglise jusque-là. Une bulle papale de 1312 livra tous les affiliés du Libre Esprit à l'Inquisition, toutes tendances confondues. Mais les origines mêmgs du Libre Esprit étaient marquées du sceau de la répression. On les trouve dans l'activité d'un groupe de clercs formés à la plus grande école de théologie de la chrétienté occidentale, l'Université de Paris. Découverts et arrêtés en 1209, ils finirent sur le bûcher. Leur maître, Amaury de Béne, avait réussi à passer entre les mailles du filet : il était mort en 1207. Ses théories avaient été condamnées en 1204 par les instances supérieures de l'Université, jugement que confirma le Pape en 1207. A la découverte de l'hérésie qu'avait inspiré sa théorie, un Concile

condamna la personne même de Maître Amaury, du moins ce qu'il en restait : ses os furent exhumés et jetés au vent. Ses disciples annonçaient un règne prochain de l'Esprit : «Avant cinq ans, tous les hommes seront spirituels et chacun pourra dire "je suis l'esprit saint"...» Ce serait alors le 3e Age, celui de l'Esprit de liberté succédant à celui du Père et du Fils. «Au bout de cinq ans viendront quatre fléaux : le premier frappera le peuple que la faim consumera ; le deuxième sera un glaive avec lequel les princes s'entretueront ; sous l'action du troisième, la terre s'ouvrira et engloutira les bourgeois ; le quatrième sera un feu dévorant qui descendra sur les prélats de l'Eglise, ces membres de l'Antéchrist...»

Le mouvement devait prendre forme peu à peu durant le XIIIe, dans les cités de Flandres, d'Allemagne et d'Italie du Nord. L'idée du retour à l'église primitive, illusion qui agissait encore dans le projet des Apostolici, devait totalement disparaître avec le Libre Esprit. Le mouvement se répandit par communication, au fil des pérégrinations des affiliés à travers les régions d'Europe parmi les plus agitées ; il s'organisait autour de communautés autonomes, et connut en particulier une grande fortune parmi ces ordres laïcs qui existaient alors, pendant des ordres mendiants monastiques mais qui jouissaient d'une large indépendance, les Bégards et les Béguines. Regroupés dans de vastes maisons communes ou dans certains quartiers, ils menaient une existence totalement en marge de la société, refusant tout travail et mendiant pour assurer leur subsistance. Le mouvement du Libre Esprit ne fut jamais placé sous une quelconque autorité centrale ; «Aussi, avides de liberté, ne veulent-ils obéir à personne, ni au pape, ni à l'évêque, ni au curé ; et alors même qu'ils en auraient extérieurement l'apparence, ils n'ont aucune soumission intérieure pour qui que ce soit, ni en leur volonté ni en leurs œuvres, car ils sont pleinement dégagés de tout ce qui est du domaine de la sainte Eglise» déplorait le curé mystique Ruysbroeck qui tenta en vain de combattre leur influence. Il s'agissait de fraternités plus ou moins reliées, tournées vers l'intérieur. Le principe du mouvement était d'atteindre le 3e Age, celui de l'esprit et de sa liberté, en eux, entre eux.

Les adeptes du Libre Esprit exaltaient encore la pratique de Tauto-mortification comme *passage* obligé dans le parcours qui devait conduire l'individu à l'état de perfection. En cela ils avaient pu avoir, en certaines régions, partie liée avec les Flagellants. Mais ce n'était chez eux qu'une *étape,* non une fin. Au terme de cette ascèse, l'adepte aboutissait enfin à l'état extatique d'intelligence, de connaissance spirituelle qui *ouvrait la voie* de la liberté sans frein : il cessait alors d'être un «commençant» pour devenir un «parfait». Alors les ponts étaient définitivement coupés avec la mentalité chrétienne faite de sacrifice et d'obéissance. Les «Homines Intelligentiae», groupe du Libre Esprit jugé à Cambrai en 1411 et qui avait opéré à Bruxelles, iront jusqu'à dédaigner toute forme d'ascèse : «Ils n'admettent aucune des rigueurs de la pénitence, estimant que nous n'en manquons pas» diront d'eux les Inquisiteurs. Les adeptes du mouvement étaient recrutés dans toutes les couches de la population, depuis les bourgeois jusqu'aux paysans les plus déshérités : mais quiconque y entrait était tenu de renoncer à la possession et à la jouissance de ses richesses, s'il en avait eu — tout devait être remis à la communauté. En ce sens, le Libre Esprit perpétue le culte de la pauvreté comme état spirituel qui avait marqué incontestablement les idées et les comportements des chrétiens hérétiques dans les siècles précédent. La condition de la liberté spirituelle était de se dépouiller *de tout ce qui rattache* au monde profane. Après seulement, une fois consommée cette rupture avec les occupations sociales, l'adepte pouvait faire ce que bon lui semblait, s'habiller de haillons ou de vêtements luxueux, selon son goût. Johannes Hartmann, bégard affilié au Libre E^rit comparaissait en 1367 devant le tribunal de l'Inquisition à Erfurt. A la question «Un homme libre d'esprit peut-il dérober légitimement une coupe en or à son propriétaire et se l'approprier pour son usage ?», il répondit «Oui. D'ailleurs il serait préférable de voler une coupe en or qu'un tas de guenilles.»

Les Frères et Sœurs du Libre Esprit constituèrent un danger social *par leur style de vie.* Même si leurs débauches étaient contraintes, le plus souvent, de se cacher dans les «béguinages» - la

liberté n'avait pas beaucoup d'autres demeures alors - elles éveillèrent le soupçon maladif des autorités ecclésiastiques. En particulier leur fut reproché ce culte de la nudité, qui s'exprimait dans des séances rituelles où les participants étaient nus, et pouvaient se livrer à toutes sortes d'attouchements que la morale réprouvait. La nudité signifiait pour eux la pureté de l'âme, le retour à l'égalité primitive des hommes et des femmes. L'acte sexuel était considéré comme quelque chose de totalement spirituel pour ceux qui avaient pu accéder à l'état de liberté intérieure. Dans la confession de Jean de Briinn, bégard de la ville de Cologne, datée de 1335, les principes suivants étaient rapportés comme ceux des Frères et Sœurs : «Si on te demande : "Quel est le fondement de la liberté et de la vérité, et comment y parvenir ?", réponds : "J'appartiens à la liberté de nature. Je la satisfais en tout ce qu'elle me réclame et je lui accorde tout en suffisance". Si je sollicite une femme pendant la plus sainte des nuits, c'est sans le moindre scrupule de conscience que j'assouvis ainsi mes appétits. Je ne discerne en cela aucun péché, car, en vertu de ma liberté d'esprit, je suis un homme selon la nature. Il m'appartient donc de satisfaire librement aux œuvres de la nature». Jean de Brùnn rapporte encore : «Si une sœur de la liberté vient chez un frère, après avoir communié, et lui dit : "Frère, je te demande la charité, couche avec moi" qu'il ne dise pas ''J'ai communié" mais qu'il pratique l'œuvre de la nature, courageusement, deux ou quatre fois, pour satisfaire à la nature ; sans scrupule et sans confession. Désire-t-il accomplir l'acte de sodomie avec un homme, qu'il le fasse librement et licitement. Et sans aucun sentiment de faute, sans quoi il ne serait pas libre d'esprit.» Imaginez un peu le scandale ! Johannes Hartmann déclara de son côté «qu'un homme libre d'esprit devient incapable de commettre une faute. Il peut accomplir tout ce qu'il veut et tout ce qui lui Pkdt- Si sa nature l'induit à l'acte d'amour, il peut s'y livrer légitimement avec sa propre sœur ou avec sa mère en quelque lieu que ce soit, même sur l'autel.» D'un groupe du Libre Esprit exterminé dans la vallée du Rhin en 1322, il fut dit qu'il célébrait des sortes de messes nocturnes, à la fin desquelles le prédi-

cateur conviait les participants à se dénuder : suivait un banquet censé imiter la Cène, qui se terminait en orgie. En pleine Réforme, en 1542, Calvin devait s'en prendre à un groupe manifestement pénétré des idées du Libre Esprit, et animé dans le Nord de la France par Quintin Thierry : «Un homme convoite-t-il la femme de son voisin ? Qu'il en jouisse s'il peut. Car il est sûr de ne faire que la volonté de Dieu, et même ce qu'il fera sera un acte divin. Touchant des biens : qui en peut attraper, soit par subtil moyen ou par violence, qu'il s'y emploie hardiment.»

L'état de perfection atteint par les adeptes du Libre Esprit entendait ne subir aucune restriction à la communication qui s'instaurait à l'intérieur de leurs groupes, et qui exigeait une fluidité en toute chose de la vie. En 1311, le pape Clément V pouvait écrire : «Nous avons appris avec une extrême douleur qu'il s'est élevé en Allemagne une secte abominable de quelques hommes malins, appelés Béguins et de quelques femmes infidèles, appelées Béguines qui enseignent les erreurs suivantes :

— Que l'homme pendant cette vie peut acquérir un assez haut degré de perfection pour devenir impeccable et qu'il ne peut plus faire de plus grands progrès dans la grâce car, disent-ils, s'il en pouvait faire davantage il deviendrait plus parfait que J-c.

— Que l'homme ne doit ni jeûner, ni prier quand il a acquis ce degré de perfection, parce que la sensualité est alors si parfaitement soumise à l'Esprit et à la Raison que l'homme peut accorder librement au corps tout ce qui lui plait.

— Que ceux qui ont atteint ce degré de perfection et cet esprit de liberté ne sont plus assujettis à l'obéissance humaine ni engagés par aucune loi de l'Eglise parce que comme ils disent, «là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté».

— Que dès ici-bas l'homme peut être aussi pleinement heureux qu'il le sera dans le Ciel.

— Que toute nature intellectuelle est naturellement heureuse en elle-même et qu'elle n'a pas besoin de la lumière de la gloire pour s'élever à Dieu, pour le voir et pour jouir de lui.

— Que c'est une imperfection que de s'exercer à des actes de vertus et qu'une âme parfaite licencie les vertus.

— Que le baiser d'une femme est un pêche mortel, si l'inclination n'y porte pas, mais que l'acte charnel, quand la nature y porte, n'est pas un péché surtout si celui qui exerce cet acte est tenté... »

La répression fut organisée à grande échelle à partir des premières années du XIVe contre la propagation du mouvement, qui bénéficiait d'appuis très solides dans certaines villes «entre Somme et Rhin», aussi bien dans la masse des pauvres que dans les rangs même de la noblesse (telle Bloermardinne, une béguine de Bruxelles issue d'une haute famille de la ville et dont les inquisiteurs ne purent jamais obtenir la tête, malgré tout le tort qu'elle sut leur causer). Les Frères et Sœurs adoptèrent bien souvent une attitude tout à fait lucide par rapport aux tribunaux de l'Inquisition, n'hésitant pas à abjurer pour sauver leur peau : ils considéraient que le reniement fait devant les sinistres juges n'avait aucune espèce de vérité intérieure ni de conséquence. N'étant pas liés par un serment avec Dieu, comme tous les autres hérétiques — et pour cause, puisque Dieu c'était eux et rien d'autre en dehors — ils pouvaient essayer de s'en tirer en suivant l'attitude la plus rationnelle qui consiste à mentir à tout flic et à tout juge ; la chose était non seulement admise mais encouragée dans beaucoup de Fraternités.

Le mouvement du Libre Esprit annonçait le contenu des insurections paysannes et citadines qui allaient s'en prendre au pouvoir conjugué du clergé, de la noblesse et de la bourgeoisie à la fin du XIVe et ensuite. Par leur façon de vivre, les adeptes réalisaient l'idée d'égalité qui avait toujours hanté la conscience des pauvres du Moyen-Age, et que la religion avait repoussé dans une communauté purement céleste. Pour la première fois l'égalité des hommes et des femmes était accomplie dans une pratique commune. En témoignaient non seulement le grand nombre de femmes parmi les animatrices du mouvement, mais l'absence totale de différenciation hiérarchique, par exemple entre Béguines et Bégards, et la liberté entière qui était faite à chacun comme à chacune de prendre son plaisir avec n'importe

quel Frère ou Sœur. De même qu'ils étaient au-dessus de cette institution détestable du couple, ils étaient au-dessus de celle de la propriété privée. Dans la seconde moitié du XIIIe, les pauvres de la région d'Anvers menaient une guerre d'usure contre l'évêque et sa fiscalité. Ce fut un adepte du Libre Esprit qui exprima leurs aspirations, Willem Cornelisz, et qui laissa avant de mourir, en 1253, des théories qui devaient faire la fureur de l'Inquisition. En particulier : «Nul riche ne peut être sauvé et tout riche est avare - Il est permis de dérober aux riches et de donner aux pauvres - Nul pauvre ne peut être damné mais tous seront sauvés - Il n'y a pas d'Enfer après le jour du Jugement - Comme la rouille est consumée par le feu, tout péché est consumé par la pauvreté et annulé aux yeux de Dieu». Chez de nombreux adeptes du Libre Esprit, le vol était considéré comme un usage parfaitement légitime, selon un principe excellent.

Avec le Libre Esprit, le dépassement de la religion fut sérieusement engagé, mais seulement engagé. Le Libre Esprit posait encore *l'initiation* comme condition d'accession à l'état de félicité et de liberté spirituelle. La notion d'expiation nécessaire était encore là : c'était seulement une fois subie cette épreuve préalable que l'individu pouvait s'adonner à tout. Par là il avait irrévocablement franchi la distance qui séparait le monde de l'esprit du bas-monde où le commun des mortels restait assujetti à des besoins et des activités profanes. Alors était dépassée la scission de l'homme et de son essence, à l'intérieur du groupe. La forme religieuse du mouvement consistait encore en ceci que l'esprit était l'apanage d'une élite de surhommes parvenus à la perfection. Mais par-delà la Fraternité du Libre Esprit, les idées allaient s'infiltrer dans l'époque et prendre toute leur signification révolutionnaire dans les révoltes de la fin du XIVe jusqu'au XVIIe.

De tout temps l'exploitation du travail d'autrui a été la source, en tous cas la possibilité de la richesse. L'exploitation a toujours été le *moyen* terme de l'aliénation. Puis la marchandise s'est emparée de la sphère pluri-millénaire de l'exploitation, qui devint alors quelque chose que l'on calcula en argent. Avec le développement du commerce et de l'industrie dans le bas Moyen-Âge et leurs conséquences sur toute l'organisation de la société féodale, la misère se trouva brusquement dépouillée de son enveloppe mythique. Jusque là, le tort fait aux pauvres apparaissait d'essence divine, désormais il allait apparaître d'essence profane comme un tort *social.* La protestation des pauvres contre leur sort allait s'exprimer à *partir* des rapports d'exploitation. Du temps des Croisades, l'humanité passa au temps des insurrections.

Le bouleversement de l'ordre féodal dans les campagnes procédait du même mouvement qui avait fait la prospérité des cités libres. La noblesse était gagnée par le besoin de l'argent. Les seigneurs se transformèrent nécessairement en hommes d'affaires. Pour pouvoir prendre place dans la société urbaine, il leur fallait du blé : il leur fallait se mettre à entretenir des relations d'argent avec leurs gens. Les nobles bien souvent cessèrent de résider sur leur domaine, renonçant même au château et aux rites de la justice seigneuriale, déléguant un intendant chargé d'encaisser le revenu. Les plus faibles, ruinés, cédaient leurs terres peu à peu à des éléments autres, venus de l'Église, de la bourgeoisie commerçante, voire à des «laboureurs» enrichis. Ces nouveaux maîtres étaient d'une rare âpreté, attentifs à leur dû ; ils ne badinaient pas avec les cens non payés et veillaient de près à la rentabilité des exploitations. Le «noble gaspillage» fit ainsi place à la «bonne gestion» et tout montre que les nouveaux seigneurs de la terre n'en tiraient *aucun prestige.* Les membres de la classe noble eux-mêmes finissaient par être perçus comme de purs étrangers par leurs gens, qui avaient perdu tout lien patriarcal avec leur exploiteur. Partout où un rapport personnel était évincé par un rapport d'argent, un rapport bourgeois remplaçait un rapport féodal. Dans les anciennes relations fondées sur la dépendance et la protection, quelque chose de religieux

atténuait l'hostilité sourde des pauvres contre leurs maîtres. Dans le cours du XIVe, quelque chose de profane allait précipiter l'opposition et ouvrir les hostilités - l'ordre divin du monde était rompu.

Il serait erroné de voir dans ces paysans du Moyen-Âge une masse totalement abrutie par le labeur et incapable d'élever la voix, ne sortant de l'apathie que pour de brèves jacqueries sans lendemain. Certes, ils vivaient toujours au bord de la limite : de la famine, de la maladie, de la mort. Mais ils étaient loin de subir tout cela dans une passivité résignée. Cependant, quoique grinçant des dents sous le joug qui les accablait, les paysans n'avaient pas l'habitude de se lancer dans des révoltes désespérées : la Jacquerie d'Ile-de-France de 1358 fut justement une exception. Leur dispersion rendait extrêmement difficile toute entente commune ; la crainte d'une répression qu'ils savaient par avance atroce, la perte de l'usage des armes dans beaucoup de régions, la succession de calamités et la fatigue infinie que cela engendrait, bref les paysans ne trouvaient pas souvent *la force* de se soulever. Les hostilités restèrent longtemps endémiques.

Le fond de la mentalité paysanne était un perpétuel mécontentement, et une impatience prolongée à laquelle les prophéties millénaristes surent parfaitement répondre. La forme endémique de la lutte des paysans contre leurs oppresseurs avait toujours été la guérilla sourde du maraudage sur les terres du seigneur, du braconnage dans ses forêts, de l'incendie de ses greniers. C'était la résistance par le sabotage des corvées, le refus de livrer les redevances en nature, de payer les taxes. Ce fut parfois la désertion, la fuite dans les forêts ou dans les villes. L'introduction de l'argent avait aussi pour but de réduire cette désobéissance : le premier exemple connu en est celui de l'abbé de Marmoutier, en Alsace, qui prit en 1117 la décision de remplacer les corvées des serfs par une redevance en argent, afin de combattre «l'incurie, l'inutilité, la mollesse et la paresse de ceux qui servent».

La résistance des paysans au travail était telle qu'elle annihilait en partie les effets des progrès techniques en matière d'agri-

culture. Un certain Walter de Henley, écrivant au milieu du XIIIe un traité pour indiquer les moyens d'accroître le rendement agricole multipliait les recommandations sur la surveillance du travail des paysans sur les domaines. Il en arrivait à dire que si la force de travail du cheval était indéniablement supérieure à celle du bœuf, il était toutefois vain de faire cette dépense car «la malice des laboureurs empêche la charrue traînée par le cheval d'aller plus vite que celle tirée par les bœufs». Les progrès techniques signifiaient toujours pour les pauvres une aggravation de leur condition, par une exploitation encore plus rationnelle de leur travail. Leur hostilité envers ces innovations était entière du fait que celles-ci s'accompagnaient toujours d'un monopole de la machine au profit du seigneur qui rendait obligatoire et onéreuse son utilisation (ce qu'on appelait alors la «banalité»). Les nobles comme les abbés firent fréquemment détruire les moulins à bras de leurs gens pour les contraindre à porter les grains à leurs moulins : de sorte que s'ils voulaient avoir du pain, il leur fallait d'abord payer la taxe de meunerie. Les révoltes contre ces moulins «banaux» furent innombrables, le plus souvent sous forme de vandalisme.

Les paysans pauvres entendaient produire juste ce qu'il leur fallait pour subsister, et rien de plus : ils n'avaient aucun espoir de s'enrichir par le travail, sachant fort bien qu'au-delà de leur subsistance ils travaillaient à la richesse de leur maître. Les luttes revendiquant la diminution ou la fixation au minimum des services et redevances dues, sinon même leur abolition pure et simple, avaient ainsi été fréquentes au XIIe et XIIIe. Elles devaient se multiplier encore au fur et à mesure que se dégagea une élite de paysans «laboureurs» ayant des intérêts à engager dans le commerce, et qui pouvaient discuter en termes juridiques. Mais pour les simples manants, les améliorations de leur sort arrachées au XIe et XIIe n'avaient pas estompé le mépris dans lequel ils étaient condamnés à vivre. Asservis ou affranchis, ils étaient de toutes façons exclus dans la société, tant féodale que citadine, où on les considérait comme des créatures hideuses, bestiales, dépourvues de toute humanité. En 1381, un des insurgés anglais s'écriera : «Nous sommes des hommes faits à la ressem-

blance du Christ et on nous traite comme des bêtes sauvages».

Par delà les hostilités endémiques portant sur les redevances, les luttes paysannes du bas Moyen-Âge s'attaquèrent de façon déclarée à la question de la propriété en exigeant la libre jouissance commune des terres. Au-delà des champs que les paysans étaient tenus d'exploiter pour assurer leur subsistance et surtout celle des possédants, s'étendaient des pâturages, des forêts, des montagnes et des rivières. Même si ceux-ci étaient inclus dans tel ou tel titre de propriété d'un grand, les paysans les considéraient comme une sorte de domaine public où tous pouvaient amener paître leurs bêtes, chasser et pêcher pour améliorer l'ordinaire. Cette question pouvait faire l'objet d'une tolérance de la part du seigneur ; elle pouvait aussi, dans le cas contraire, faire l'objet d'une révolte de la part des paysans (elle avait été à l'origine directe de la révolte des serfs normands en 996). Les querelles sur l'accès aux communaux se poursuivirent durant tout le Moyen-Âge pour s'aggraver à partir du XIVe - quand les maîtres du sol eurent fixé un prix à toute chose, même à celles-là. Les exigences sur l'accès libre à toutes les ressources naturelles allaient figurer en bonne place dans les revendications des révoltés de 1381 en Angleterre et de 1525 en Allemagne.

A l'origine de la propriété, dans la nuit des temps, se trouve le fait que les biens du domaine commun puissent être considérés peu à peu comme la chose du souverain, lui-même *incarnation* plus ou moins mythique de la communauté. Cet ensemble collectif dès lors appartint à la tête qui devait le diriger. Ce droit étant reconnu 3g seigneur, il lui devint possible de l'aliéner - il avait en fait la libre disposition du territoire où vivait la communauté. C'est ce que le système féodal instaura comme principe. Le bas Moyen-Âge vit se multiplier les conflits portant sur le libre accès à ce qui restait encore à la disposition des communautés paysannes, les terrains communaux qui de plus en plus tendaient à faire l'objet de transactions commerciales de la part des nobles, sinon à être purement et simplement enclos pour forcer la population au travail salarié. L'idée d'une administration et d'un contrôle des communaux et des droits d'usage s'y rapportant par la communauté rurale avait animé plusieurs

mouvements communalistes dans les campagnes au XIIe et XIIIe : mais les conséquences que les paysans devaient tirer de l'état de fait nouvellement créé à partir du XIVe différèrent grandement selon la place que chacun occupait dans la commune rurale.

Le passage de la conception médiévale du domaine à la conception bourgeoise de la propriété privée allait transformer profondément l'existence des pauvres dans les campagnes. Dans le haut Moyen-Âge, quand un vassal recevait en gage d'alliance un fief, il recevait les «usufruits», fixés par l'usage, se rattachant à la terre : production des réserves, cens des tenures, droits des banalités plus tard. Il recevait *une source de revenu,* plutôt que la terre elle-même en tant que propriété purement privée. Au contraire de la conception moderne, le domaine pourrait se définir selon la conception médiévale comme un ensemble de servitudes et de droits collectifs, s'emboîtant dans un espace plus vaste, réseau complexe d'hommage et de droits coutumiers. Si bien que l'idée d'un usage privé du sol était alors peu concevable. Le seigneur définissait son statut en terme de pouvoir - les paysans étaient effectivement en son pouvoir, qui lui devaient aides, services et redevances en échange de la tenure, servile ou libre, que celui-ci avait concédé.

Dans ce système dominé par le produit rural et la redevance en nature, l'argent, dont l'usage n'avait cessé de se perdre dans le haut Moyen-Âge, était resté longtemps marginal. La notion d'investissement était alors encore plus inconnue. Les relations marchandes ne concernaient que des produits secondaires, non de la terre ou de l'outillage. Et la terre ne constituait pas un capital : elle ne faisait que très exceptionnellement l'objet d'une transaction commerciale. Hors l'héritage seigneurial, la cession du domaine ne pouvait résulter que d'un acte politique ou militaire : les cessions de terre n'étaient que des transferts de revenu et de pouvoir. La monnaie ayant ensuite recommencé à circuler dans la vie sociale à partir de l'an Mil, les processus d'investissement avaient commencé. On commença à faire commerce de la terre, pour disposer de capitaux. Il y avait des surplus agricoles commercialisables, le maître du sol comme les pay-

sans «laboureurs» avaient le moyen d'acquérir l'outillage favorisant de meilleurs rendements. De la main d'œuvre était dès lors disponible. Le profit était réinvesti dans l'exploitation agricole, puis s'en allait vers d'autres placements : grands défrichements, artisanat villageois et urbain. L'essor des villes apparut d'ailleurs comme le plus grand de ces investissements collectifs, où s'employait le revenu d'une production agricole enfin supérieure aux besoins des seuls ruraux. L'artisanat érigé en activité autonome au sein des communautés rurales ou urbaines appelait déjà les capitaux qui procuraient l'outillage et la matière première, et la main d'œuvre salariée.

Sous l'impulsion de l'esprit marchand allait apparaître *l'individualisme agraire,* dont *l'enclosure* fut l'expression effective. Ce processus s'engagea d'abord en Italie du Nord et surtout en Angleterre où l'élevage du mouton pour la commercialisation de la laine était déjà une tradition (les premières enclosures se firent vers 1230). Après la récolte, la terre cessa de retourner à la collectivité - paissage, glanage - mais resta le bien privé de son propriétaire ; il en alla de même pour les communaux - droits collectifs sur les prés, affouage etc - qui furent peu à peu annexés soit par des particuliers soit par l'État royal*. Cet assaut contre les droits collectifs ne se fit nulle part sans rencontrer une opposition farouche de la part des communautés paysannes, et qui se prolongera d'ailleurs bien après le Moyen-Âge. Il annonça la fin de l'organisation féodale au profit d'un nouvel ordre centré sur la propriété *privée.* Cette spoliation des droits de la communauté, fixés par la coutume, au profit du droit privé entraîna des conséquences désastreuses pour les petits paysans et manouvriers qu'elle réduisit à un état de précarité et de nécessité impitoyable.

Les paysans avaient jusque là vécu une certaine sécurité dans l'oppression, qui rendait moins insupportables les effets des multiples calamités naturelles. Quand ceci eut disparu, dès que les seigneurs se mirent à calculer en argent ce que leur devaient leurs manants et que l'intérêt profane fut ainsi devenu la seule

* **Cf. Marc Bloch,** *«Les caractères généraux de l'histoire rurale française».*

substance de leurs relations, ces calamités perdirent alors leur apparence naturelle. En particulier les premières années du XIVe furent d'autant plus tendues que les avantages arrachés dans les deux siècles précédents par les paysans furent contestés par le seigneur qui, ayant besoin d'argent, voulait récupérer des terres (y compris en se servant sur les communaux) et les consacrer à des cultures commerciales, plus lucratives que le cens mal payé ou les abonnements fixés par une coutume à ses yeux dépassée. Alors se dressèrent contre lui deux intérêts : celui des «laboureurs», qui raisonnaient comme lui dans la logique marchande et étaient donc *en concurrence* avec lui, et celui des pauvres pour qui la coutume immuable était le seul recours *face à une évolution menaçante.*

Les pauvres se raccrochèrent alors à la coutume face aux empiétements toujours renouvelés des seigneurs, nobles, ecclésiastiques ou tout simplement propriétaires bourgeois. Les révoltés allemands de 1525 se considéraient eux-mêmes comme les défenseurs de «l'ancienne loi». Les innovations introduites par les maîtres de la terre justifiaient à leurs yeux le refus de rester plus longtemps encore ce qu'ils avaient été jusque là dans la hiérarchie sociale. Un impôt de plus, un de trop, et c'était la guerre. L'indemnité imposée par le roi de France aux artisans et paysans libres de Flandres maritimes, et qui devait être collectée par le comte de Flandres (qui aurait dû être leur protecteur) les poussa à la révolte en 1323 (ils devaient être vaincus à la bataille de Cassel en 1327). Les réquisitions destinées à ravitailler les châteaux de la noblesse d'Ile-de-France, exercées au dépens des paysans de la province rendus exsangues par la guerre de 100 ans provoquèrent la Jacquerie de 1358. La protection seigneuriale avait fondé la relation entre possédants et non-possédants tout au long du Moyen-Âge, et à présent elle n'était même plus assurée. Bien au contraire, le besoin d'argent des nobles accroissait leurs exigences fiscales, qui se heurtaient à de vives réactions : la taxation imposée par le lieutenant du roi à ses sujets de l'Auvergne et du Languedoc, alors qu'il était incapable de les protéger des dévastations commises par les Anglais et leurs bandes de routiers, provoqua la jacquerie des Tuchins, vague de brigan-

dage collectif qui s'attaqua aussi bien à ceux-là qu'aux nobles et au clergé, de 1360 à 1380*.

D'ailleurs, l'amélioration relative de la condition paysanne dans les siècles précédant la brusque aggravation du XIVe ne doit pas être exagérée : elle fut principalement d'ordre *juridique.* Il y eut les affranchissements massifs : encore ne faut-il pas oublier que la liberté *s'achetait,* ce qui suffit à en définir le caractère purement formel (de serf, on devenait vilain). Sur les terres nouvellement défrichées, les «hôtes» avaient aussi obtenus des franchises. Mais ce furent surtout les paysans «laboureurs» qui en tirèrent avantage. La limitation des exactions seigneuriales avec le remplacement des corvées ou des services en travail par une redevance fixe, le cens, et sa détermination par des chartes, exprimaient en même temps qu'elles en étaient l'instrument, la promotion de ces paysans propriétaires de leur attelage et de leur outillage, et qui purent prospérer en prenant pied dans les affaires, vendant leur surplus à la ville. Ils dominaient la confrérie villageoise, louaient des outils en principe «communs» : face à eux, la masse des «brassiers» ou «manouvriers» qui commençaient à subir les rigueurs du salariat.

*** «Une énorme multitude des plus abjects individus, qu'on appelait Tuchins à cause de leur vie dissolue, avait tout à coup surgi comme une nuée de vers et s'était montrée sur tous les points de la contrée. Abandonnant les travaux manuels et la culture des terres, ils s'étaient réunis et engagés par des serments terribles à ne plus courber la tête sous le poids des impôts, mais à rétablir les antiques franchises de leur pays et à essayer de secouer par la force le joug dont ils étaient accablés. Bientôt voyant leur nombre s'accroître de jour en jour, ils se portèrent à de plus coupables excès. Comme poussés par le démon et agités d'une rage forcenée, ils se déclarèrent les ennemis des ecclésiastiques, des nobles et des marchands.» rapporte une chronique anonyme de l'époque. La première bande apparut en 1363 ; la dernière bande fut signalée vers 1415. Ils opéraient par coups de mains extrêmement rapides : mais ils n'ont pas dédaigné de s'emparer momentanément de villes entières, avec la complicité des habitants, comme à Nîmes en 1381. En Haute-Auvergne, leur mouvement prit le caractère d'une véritable insurrection. «A l'égard de tous les privilégiés, nobles, ecclésiastiques, riches marchands, ces paysans font preuve d'une cruauté implacable. Un gentilhomme écossais, capturé par eux, a la tête ceinte d'un trépied rougi au feu avant d'être mis à mort. A un prêtre qui se rendait à Rome ils coupèrent l'extrémité des doigts et arrachèrent la peau de sa tonsure ; après quoi ils le brûlèrent vif. Un autre ecclésiastique, pour échapper aux Tuchins, crut habile de revêtir des habits de paysan. Les traits de sa figure ne s'accordant pas avec sa mise grossière, il fut soumis à une fouille et on découvrit une croix pendant à son cou. Incontinent il est attaché à un arbre et transpercé d'une fourche de fer.» Gérard Walter, qui cite ces exemples dans son *«Histoire des paysans de France»* signale que le premier supplice rappelle celui infligé par les seigneurs au «Roi des Jacques», en 1358 ; le second ceux infligés par l'Inquisition aux hérétiques albigeois au XIIIe. Juste retour des choses !**

Il faut bien dire que les communautés rurales n'étaient pas " litaires, loin de là. Elles n'étaient pas le vestige d'une espèce de communauté primitive mais des formations sociales neuves, nées avec l'accroissement des rendements agricoles et des débuts du commerce. Si elles opposaient une résistance, d'ailleurs inép-ale aux exigences seigneuriales, si elles répartissaient et défendaient ces terrains de pâturage et d'exploitation forestière que constituaient les communaux, et dont la fonction demeurait vitale pour la plupart des familles paysannes, quelques chefs de familles aisées ou notables dominaient et conduisaient ces affaires à leur profit - ils ne devaient pas être les derniers à tirer parti des enclosures et à devenir d'importants propriétaires fonciers. Ils avançaient de l'argent, soit pour des prêts individuels, soit pour les sommes aussi nombreuses qu'élevées dues par la collectivité (amendes, frais de justice, redevances communes). La commune villageoise était contemporaine de ce même processus qui avait créé, par suite de l'essor du XIe/XIIe, les institutions communales des villes.

L'inégalité en train de croître à l'intérieur des communautés villageoises n'excluait pas une solidarité face à l'extérieur. Laboureurs comme brassiers avaient à subir une forme d'exploitation identique, les impôts (encore que les premiers pouvaient arriver à en alléger le poids). Ils avaient de ce fait *les mêmes ennemis,* seigneurs et abbés, mais plus encore les officiers du gouvernement et les hommes de loi qui assuraient l'organisation de la fiscalité royale, en France et en Angleterre. Les paysans aisés, qui avaient été le nerf des précédentes agitations communalistes rurales, voyaient avec fureur leur prospérité naissante menacée sans cesse par les excès fiscaux de toute sorte. Ceux qui n'avaient que leurs bras, et qui avaient toujours été les premiers à s'engager dans les mouvements messianiques (Pastoureaux, Apostolici) n'étaient pas mus par un intérêt particulier. Pour ceux-là, les avantages juridiques obtenus dans le siècle précédent se ramenaient à peu de choses. Mais leur colère [et] [leur] désespoir pouvaient seuls fournir l'énergie d'une révolte.

Les pauvres de la campagne bénéficiaient au moins de la force [e]s liens communautaires. Ils étaient aussi assurés de l'hérédité

John Bail s'adresse à la foule des paysans insurgés qui viennent de le libérer de la prison de Maïdstone, le 7 juin 1381.

de la tenure qui leur garantissait la possibilité de subsister (encore que cela pût changer à partir du XIIIe). Mais ceux qui avaient dû émigrer à la ville y perdaient tout soutien et s'y trouvaient condamnés à l'isolement. Dans l'émigration, la famille paysanne se disloquait et avec elle tout ce qui avait pu servir de protection. L'individu coupé de ses attaches était absolument perdu. Le Moyen-Âge ne reconnaissait de droit à l'existence qu'aux hommes assujetis à la règle d'un domaine, d'un monastère, d'une association ou d'un corps de métier, et chacun était contraint de vivre selon les coutumes qu'elle avait établies. Aucune garantie de sécurité n'existait pour un individu seul. Les pauvres qui abandonnaient leur milieu rural pour celui de la ville n'y devenaient pas pour autant des citadins, parce qu'ils n'appartenaient sauf exception ni à un art ni à une corporation.

Le XIVe fut une époque d'émigration massive et continue, qui en vint à rompre complètement l'équilibre entre ville et campagne. «On peut aussi saisir la séparation de la ville et de la campagne comme la séparation du capital et de la propriété foncière, comme le début d'une existence et d'un développement du capital indépendants de la propriété foncière, comme le début d'une propriété ayant pour seule base le travail et l'échange» notera Marx. Dans les cités commença à s'instaurer la différence hiérarchique entre les artisans qui négociaient le produit de leur art et la main d'œuvre salariée qu'ils employaient, et cela malgré le fait que les relations de travail internes à la boutique aient été davantage dominées par les rapports de parenté que par ceux du salariat - de même le capital fixe ne se distinguait guère du patrimoine familial. Les employeurs organisaient la concurrence entre les compagnons et les salariés «libres», immigrés de fraîche date. Ceux-ci, sans qualification, ne trouvaient que des emplois précaires, exécutaient les travaux les plus durs et les moins payés là où ils en trouvaient, vagabondant de ville en ville, hors de toute corporation et de tout cadre politique ; ils constituaient une populace aux contours mal arrêtes, que les autorités toisaient avec suspicion, composée d'individus arrivés séparément, inorganisés face à une puissance orga-

nisée et équipée militairement. Beaucoup recouraient à la mendicité ou au vol, s'exposant à une répression sans merci. En Angleterre, le vagabondage fut très tôt considéré comme un crime passible de la mort. Partout en Europe des mesures étaient prises pour annihiler ce danger potentiel, par le fouet, l'expulsion, le marquage au fer rouge, la pendaison. Des municipalités décrétaient l'institution de travaux forcés pour les vagabonds ; d'autres faisaient procéder à des rafles suivies d'expédition aux galères.

Ceux de ces immigrés qui avaient un travail ressortant d'une corporation pouvaient s'y intégrer, à la condition de se soumettre aux lois et aux intérêts des maîtres de l'art. Compagnons et apprentis se trouvaient dans la dépendance la plus complète à leur maître artisan, faisant bloc en face des compagnons et apprentis des autres maîtres. Mais à l'intérieur même des métiers existait encore une distorsion entre les maîtres qui avaient accès au marché et ceux qui travaillaient à façon. Certains métiers (qu'on appellait aussi bien «les arts») ne comprennaient guère que des marchands-fabricants («métiers de service») et d'autres seulement des façonniers («métiers de labeur»). La concurrence et parfois la guerre faisait donc rage à l'intérieur même des arts et métiers. De plus, la concentration progressive des capitaux finit par placer les ouvriers-marchands dans la dépendance des donneurs d'ouvrage : ceux-ci savaient s'appuyer sur l'écart de prix entre le travail du maître et le travail à façon pour faire travailler le plus grand nombre de gens pour leur compte. La petite entreprise familiale sur laquelle s'était fondée la grande industrie du temps, le textile, se trouva vite prolétarisée. Dans les Flandres, la production intensive et la concentration des métiers à tisser dans de vastes ateliers existait déjà au XIVe.

Le principe de la société civile, bourgeoise, a été dès l'origine la concurrence de tous dans une dépendance générale. Il s'est manifesté sous des formes beaucoup plus raffinées au fur et à mesure du développement de la société, jusqu'à nos jours. Mais à l'époque où n'existait pas encore l'industrie moderne et la

concentration du capital, sinon sous des formes embryonnaires, il s'exprima à travers l'hostilité permanente de toutes les catégories sociales et qui fit toute l'extrême complexité de troubles urbains.

En 1348, la Peste Noire s'était abattue sur l'Europe. En certains lieux, le nombre des habitants baissa de 4/5e et il fallut près de deux siècles pour revenir à la démographie antérieure. Le résultat le plus évident fut une grosse pénurie de main d'œuvre, aussi bien pour les travaux agricoles que pour l'artisanat et l'industrie naissante. Les salaires montèrent donc ; sous cet angle, la condition des rescapés fut un peu plus supportable pendant quelque temps, dans les régions comme l'Angleterre où il y avait du travail. En réaction à cette tendance, il y eut la promulgation de lois fixant autoritairement le prix de la main d'œuvre et interdisant les hausses de salaires. Ce blocage des salaires se produisit en Allemagne, en Espagne, en Italie. En Angleterre, ce fut le Statut des Travailleurs, édicté en 1351 : les conditions d'application de ces règlements, combinés à une pression fiscale aggravée provoquèrent trente ans plus tard l'une des plus grandes révoltes du Moyen-Âge.

L'Angleterre, et plus spécialement le Sud-Est où allait éclater le soulèvement, était une contrée en plein essor. Le commerce s'y développait en liaison avec l'industrie manufacturière des villes franches et l'élevage du mouton en vue de la vente de la laine, qui commençait à remplacer les cultures traditionnelles dans les campagnes. Même le servage, en cours de disparition, y avait un caractère unique en Europe : le serf ne pouvait toujours pas quitter la glèbe mais il pouvait acquérir des biens. Les seigneurs abandonnaient peu à peu le système peu rentable des corvées et affermaient leurs terres à des salariés agricoles. Les communautés villageoises étaient des puissances avec lesquelles ils devaient aussi compter : ils n'avaient pouvoir de justice que pour les affaires courantes et, fait unique à l'époque, les cours de justice comptaient 12 serfs jurés. Les tenanciers libres, salariés °u communaux, pouvaient en appeller aux tribunaux du Roi contre le seigneur. L'État était déjà fortement centralisé, grâce à ne dissolution relative du système féodal.

La Peste Noire avait décimé un tiers de la population anglaise. Les serfs et les salariés, maintenus de force dans les campagnes ou dans les villes contaminées crevaient comme des mouches tandis que seigneurs et marchands, pouvant circuler librement arrivaient à s'en tirer. Au lendemain de ce fléau, les chefs de manoirs, de guildes et de corporations se retrouvèrent avec des problèmes de main d'œuvre pour rétablir leurs affaires. Les pauvres se sentirent en position de force, avec cet appui que constituaient les communautés villageoises. Il y eut un mouvement général de refus du servage et du travail salarié, avec un développement de la criminalité tout à fait nouveau et qui s'amplifia encore après l'écrasement de la révolte de 1381. «En Angleterre il y a eu plus d'hommes pendus en 10 ans pour vol à main armée et meurtre qu'en France en 70 ans. Si l'Anglais est pauvre et voit un autre Anglais ayant des richesses qu'on puisse lui prendre de force, il ne manquera pas de le faire. Ce peuple malicieux et robuste ne veut plus travailler, ou alors à un tarif qui ruine le maître du manoir ou de l'atelier» notera plus tard le Chancelier Forcescue. C'est un fait que les pauvres commençaient à refuser de payer les impôts, de travailler à moins qu'on leur verse un salaire nettement supérieur à ceux en vigueur avant la Peste.

Les conflits à propos des coutumes locales, opposant seigneurs et communautés villageoises, avaient donné à ces dernières une expérience solide de l'action collective. Les exigences croissantes de la monarchie dans le domaine fiscal et judiciaire fournirent l'occasion d'élargir l'action. Celle-ci fut avant tout dirigée contre la machine judiciaire, et durant la révolte toute personne ayant quelque responsabilité dans cette institution allait être automatiquement mise à mort : en les éliminant, les rebelles visaient la disparition pure et simple de tout le système judiciaire. Dans les années précédant 81, la pression fiscale s'était nettement aggravée et les hommes de loi en étaient l'instrument indispensable. Le conflit sur les salaires avait déjà grandement échauffé les esprits ; les seigneurs s'étaient attiré un solide arriéré de haine, eux qui avaient un intérêt tout particulier à veiller au respect du Statut des Travailleurs. Les dispositions en

'taient draconniennes : il était illégal de demander ou d'offrir des salaires supérieurs à ceux de 1346, un contrat obligeait le ravailleur à rester fixé à son emploi, ceux qui ne respectaient s les clauses concernant le travail obligatoire étaient passibles de prison, ceux qui réclamaient une augmentation devraient payer une amende équivalant au double de ce qui avait été demandé etc. De même les tentatives seigneuriales d'augmenter les redevances (qui étaient dues en argent) provoquèrent une vive résistance. Les révoltés allaient procéder plus tard à la destruction généralisée de tous les documents manoriaux où étaient inscrites les obligations des tenanciers. Il y a de bonnes raisons de penser que ce qui inspira une action aussi hardie à des hommes habituellement très respectueux de la coutume, fut le sentiment que les seigneurs avaient déjà fait le premier pas dans le rejet des pratiques coutumières*.

L'introduction par l'État royal de charges fiscales supplémentaires dans cette ambiance tendue devait précipiter la révolte. Dix ans d'exactions fiscales trouvèrent là leur point culminant. Devant l'ampleur des fraudes qui y répondirent, des commissions judiciaires furent chargées de contrôler la tâche des collecteurs d'impôt, et de faire cesser les violences dont ils étaient parfois l'objet. Elles firent procéder à trois recensements en 6 mois, afin de dépister les gens qui refusaient de payer en ne s'inscrivant pas. En avril 1381, les collecteurs prirent peur et ne firent pas le 3e recensement prévu.

Les tentatives de répression judiciaire achevèrent de catalyser la rage durant le moi de mai. Début juin, la mobilisation commença dans l'Essex et dans le Kent. Des bandes paysannes se rassemblèrent, marchant sur les bourgs où les artisans, les ouvriers et les vagabonds se joignaient à elles. Chaque nouveau venu était tenu de jurer fidélité «au roi et au peuple» et de s engager «à ne point tenir compte des querelles de villages, pour le bien de la cause commune». Le 10 juin, Canterbury fut pnse sans coup férir, sous la direction de Wat Tyler, un artisan de la région. Partout, les manoirs, les monastères, les riches mai-

Rodney Hilton, *«Les mouvements paysans du Moyen-Age».*

sons de seigneurs, abbés, marchands et fonctionnaires furent pillées et incendiées. Les riches qui purent se soustraire à la mort ne purent de toutes façons éviter le pillage en règle de leurs biens. Les prisons furent ouvertes et détruites. Les chartes sur les enclosures et les privilèges furent systématiquement brûlées. Les droits coutumiers, tels le droit de chasse et de pêche furent rétablis.

Le 12 juin, les bandes du Kent rencontrèrent celles de l'Essex à Blackheat. Là, John Bail parla : «Ils sont vêtus de velours et de satin fourrés de vair et de gris, et nous sommes vêtus de pauvre drap. Ils ont les vins, les épices et les bons pains, et nous avons le seigle, le retrait et la paille, et buvons l'eau. Ils ont le séjour et les beaux manoirs, et nous avons la peine et le travail, et la pluie et le vent aux champs, et il faut que de nous vienne, de notre labeur, ce dont ils tiennent les états.» Au nom de l'Age d'Or, il rappela aussi que «dès le commencement tous les hommes avaient été créés égaux, et que la servitude a été introduite du fait de l'oppression injuste et mauvaise des hommes, contraire à la volonté de Dieu...» ce qui constituait une hérésie totale par rapport au dogme qui prétendait que, bien que les hommes aient été effectivement créés égaux, le servage avait été un châtiment de Dieu lorsque l'homme était tombé dans l'état de péché. John Bail définit enfin le programme des jours à venir : «Tuer les grands du Royaume, ensuite massacrer les hommes de loi, les juges et les jurés... afin qu'ils obtiennent (les pauvres) enfin la paix et la sécurité, s'ils maintenaient entre eux, une fois les grands supprimés, l'égalité de la noblesse et de la liberté de même que la dignité et la puissance» rapporta plus tard avec épouvante Walsingham, un proche du roi.

De tels sermons électrisèrent les rebelles venus des campagnes et des villages, mais les échos qui en arrivèrent à Londres allaient avoir autant d'impact sur les pauvres de la ville, envieux des riches et de la noblesse, «gens du peuple perfides de par leur condition même» comme disait d'eux un chroniqueur royal. Il existait alors à Londres un monde des bas-fonds comme il y en avait depuis longtemps dans les grandes villes d'Europe occidentale : compagnons exclus des guildes et auxquels le Statut

de 1351 interdisait sous peine de mort de former des associations, manœuvres, soldats et déserteurs fourbus, population excédentaire de «personnes oiseuses, vagabondes et autres caïmans», toute une lie urbaine vivant dans le dénuement et la précarité, et dont les serfs et vilains fuyant la campagne accroissaient sans cesse la masse. Londres renfermait dans ses murs 40 000 habitants, dont la majorité était pauvre et exclue de toute participation au gouvernement de la cité comme au fonctionnement de ses institutions. Les marchands et les artisans organisés dans diverses corporations, métiers ou guildes, constituaient une petite minorité. Un londonien sur quatre jouissait des privilèges de la ville, exerçant des droits civils et politiques. Un grand nombre de travailleurs spécialisés venant d'autres régions d'Angleterre ou de l'étranger n'y avaient non plus aucun droit. Les industries employaient aussi des compagnons non spécialisés, exclus des secrets du métier dans lequel ils travaillaient, et un grand nombre de salariés temporaires sans qualité. Il n'y avait toutefois pas de grosses entreprises : les plus importantes employaient seulement une douzaine d'apprentis et de compagnons. Mais la division entre employeurs et employés y était bien plus nette que dans les petites villes. Le pouvoir politique était aux mains de ceux qui disposaient du pouvoir social : un petit groupe de riches marchands capitalistes, qui avaient le droit de pratiquer le commerce de gros de toutes sortes de marchandises. Ce laisser-faire leur permettait d'investir leur argent dans les échanges nationaux et internationaux, de prêter à des particuliers comme au gouvernement et d'acquérir d'immenses propriétés foncières à Londres et dans les campagnes environnantes.

Le 13 juin, les pauvres de Londres ouvrirent les portes de la ville aux insurgés de la campagne. Ils entamèrent aussitôt les réjouissances en détruisant intégralement le Palais de Savoie, appartenant au Duc de Lancaster, oncle du Roi et l'un des hommes les plus haï du pays. Les bandes du Kent et de l'Essex, chemin faisant, avaient aussi dirigé leurs attaques contre l'Ordre des Hospitaliers, grand argentier du royaume, et contre les corporations des marchands et usuriers flamands. Dans tous les cas,

les pillards ne devaient en aucune manière prendre l'or et l'argent, sous peine de mort. Attitude courante des révoltes millénaristes pour qui la monnaie, agent de dissolution des communautés, était «maudit». A Londres, tous ces gens unirent leurs efforts - paradoxalement, les insurgés de la campagne avaient des alliés bien plus proches dans la capitale que dans les villes moyennes des environs, où ce furent surtout des bourgeois locaux qui essayèrent d'utiliser l'énergie de la révolte pour bousculer le pouvoir seigneurial et ecclésiastique du cru et lui arracher des franchises. La Cour se réfugia dans la Tour de Londres où elle assista, impuissante, à la mise à sac de la ville. De nombreux bâtiments furent détruits de fond en comble, comme ceux de l'université. A la fin, les rebelles pénétrèrent dans la Tour et firent la chasse aux «traîtres au Royaume». Plus de 1 200 personnes furent décapitées et leurs têtes promenées au bout d'une pique : ecclésiastiques, shériffs, juges, trésoriers...

Au même moment la révolte éclatait dans les campagnes du Nord et de l'Ouest. Dans le Suffolk, elle fut menée par un curé du nom de John Wrawe ; dans le Norfolk par un teinturier, Geoffrey Litster. Comme à Canterbury et à Londres, les rebelles réglèrent les comptes avec leurs oppresseurs, et tout spécialement avec les hommes de loi. Les 15, 16 et 17 juin, des scènes de destruction eurent lieu à Cambridge, où toutes les chartes et titres furent brûlés. Ces bandes-là devaient être battues aux environs du 26 juin, après plusieurs batailles. Mais dans le courant juillet, la rumeur circulant engendra d'autres mouvements dans les comtés de Bedford, Worcester, Leicester et Buckingham. Mais alors, ceux de Londres avaient déjà été vaincus.

Ce ne fut pas la force des armes qui permit de battre les rebelles mais *celle du mythe.* Ce qui les perdit, ce fut leur foi dans le Roi de Droit Divin. Le mythe médiéval du Roi juste, attentif au bien de son peuple mais trompé par les ministres, avait fait que les pauvres s'en étaient allés à Londres combattre leurs ennemis les plus directs et se rapprocher en même temps de leur roi, attendant un signe de lui. Le Roi tenait son trône de la grâce de Dieu : et Dieu ne pouvait être mauvais, seuls ses ministres ter-

restres l'étaient, qui violaient ses commandements. Il suffisait alors de liquider les médiateurs néfastes, barons, abbés, marchands ou fonctionnaires, pour que l'unité mythique se rétablisse. En réalité, il a suffi que le jeune roi Richard II promette pour obtenir la dispersion d'une partie de l'armée rebelle. Dans la journée du 13 juin, une première tentative royale avait échoué : les insurgés exigeaient à cette heure-là la mort des traitres et pour eux-mêmes des chartes d'affranchissement, rejetant les offres de pardon du roi. Le 14, une première série de revendications furent présentées par Wat Tyler, et que le roi fit mine d'accepter. Après quoi les rebelles occupèrent la Tour en y massacrant les dignitaires. Cela aurait pu être l'apothéose : cela allait être la débâcle. Les conseillers du roi donnèrent ordre de rédiger les chartes, ce qui fit croire aux rebelles que leurs exigences étaient acceptées : c'est là que leurs troupes commencèrent à se disperser. Le 15 juin, Tyler fut assassiné, lors d'un coup de main ourdi par le maire de Londres. On fit croire à sa défection : désorientées, les troupes insurgées se replièrent en désordre. La répression se donna alors libre cours : leur élan était retombé. Les paysans du Hertfords, du Surrey et du Middlesex réussirent à résister pendant encore un mois. Le 12 juillet, John Bail et d'autres meneurs furent arrêtés après la dispersion finale, et pendus.

Le soulèvement de 1381 avait été indéniablement une révolte de pauvres, s'appuyant occasionnellement sur les bourgeois des villes moyennes mais violemment hostile aux marchands londoniens. Il ne s'agissait pas d'une union de tous les éléments de la société contre une élite détenant le monopole du pouvoir, comme cela put être en d'autres régions à la même époque. Il n'y eut pas le moindre signe d'une ébauche d'alliance entre les rebelles et tout autre groupe ayant un rôle à jouer dans un jeu politique accepté ; ils n'avaient pas le moindre ami ni le moindre défenseur au Parlement ou dans les synodes du clergé. Les revendications avancées signifiaient la ruine de tout le système alors en place. Il y avait d'abord l'abolition du servage. Si cela avait été exaucé, il en aurait résulté un bouleversement total de 1 ordre de la société. D'un seul coup, le fondement pratique de

L'Angleterre en 1381.

la hiérarchie aurait été supprimé : la demande d'affranchissement n'était pas simplement la revendication d'accéder aux avantages de la tenure libre (d'ailleurs, une grande partie des paysans révoltés étaient eux-mêmes des tenanciers libres), elle procédait d'une exigence plus profonde ayant pour objet l'abolition pure et simple du pouvoir seigneurial. Tyler avait demandé qu'à l'avenir, *tous les hommes* jouissent proportionnellement de la seigneurie. Il avait aussi réclamé que la commission du roi fasse exécuter tous les hommes de loi et tous ceux qui travaillaient au fonctionnement de la machine judiciaire, afin «qu'à l'avenir toutes choses soient réglées par des décrets émanant du peuple». Ce qui est surprenant, c'est le fait de demander au roi quelque chose que les révoltés avaient déjà commencé à réaliser par eux-mêmes : il s'agissait en vérité d'obtenir *la caution divine.* Les insurgés obéissaient ainsi à la logique du monde de la religion, sur ce point : la clé de voûte de l'édifice tint bon, et ils le comprirent trop tard, alors que la répression avait eu les moyens de s'organiser.

Les propositions faites par Tyler à Smithfield, devant les murs de Londres, contenaient quelques unes des idées attribuées à John Bail. Notamment celle de déposséder les hommes d'Église de tout bien, redistribuer les immenses propriétés, aussi bien laïques qu'ecclésiastiques, qui se trouvaient en nombre dans le Sud-Est aux gens du peuple. De multiples revendications se rapportaient au Statut de 1351, dont l'abolition était exigée. Il fut demandé qu'à l'avenir aucun homme ne travaille pour un autre, à moins que ce ne soit volontairement. Une autre exigence concernait la libre disposition commune des réserves de gibier privées, qui ne datait d'ailleurs pas de ce moment-là.

De ces revendications claires, précises et explicites se dégage l'exigence centrale qui définit l'esprit de la révolte de 1381 : la restauration imminente d'un État de nature égalitaire, sans maître ni propriété privée. C'est ce qui rendit les moindres de ces revendications parfaitement inacceptables aux yeux du roi et de ses conseillers. Après avoir abrogé ses promesses fallacieuses de la Tour de Londres, quand la répression battait alors son plein contre des bandes en déroute, Richard II alla jusqu'à aver-

tir les paysans que non seulement leur asservissement n'avait aucune chance d'être annulé, mais qu'il serait même encore plus rude qu'avant (en fait, il n'en fut rien : les années qui suivirent la répression virent au contraire une relative hausse des salaires et un allégement partiel des contraintes, parce qu'il fallait bien acheter la paix sociale et éteindre le feu qui continuait de couver)*.

On sait que Wycliff, l'anticipateur anglais de la Réforme, avait repris et discuté l'idée de l'État de Nature Égalitaire, l'Âge d'Or, alors très répandue dans son pays. Il écrivait en substance dans un traité scolastique : «Premièrement, toutes choses que Dieu a faite bonnes doivent être mises en commun. En voici la preuve : tout homme devrait être en état de grâce ; s'il est en état de grâce, il est maître du monde et de tout ce qu'il contient ; donc tout homme devrait être maître du monde tout entier. Mais en raison du grand nombre des hommes, cela ne se produira que s'il mettent tout en commun : donc toute chose devrait être propriété commune». Mais Wycliff, qui avait écrit cela dans un ouvrage confidentiel rédigé en latin, ne faisait là qu'un exercice scolastique pur. Même s'il attaquait l'opulence et la corruption du clergé, il ne songeait aucunement à ce que

* Il est vraisemblable que les premiers à se disperser après les promesses royales du 14 juin furent des paysans «laboureurs», dont les revendications étaient certainement plus limitées que celles de la grande foule qui marchait avec Wat Tyler. Dans *«L'évolution des formes de la rente féodale en Angleterre du XIe au XVe»,* Kosminsky dit que les revendications paysannes formulées dans le Mile End furent presque entièrement satisfaites au XVe : abolition du vilainage, suppression des corvées de fait, établissement d'une rente en argent peu élevée, levée des restrictions féodales au commerce paysan. Il ajoute que même certaines exigences du programme de Smithfield, plus radical, furent partiellement réalisées : en particulier les paysans reçurent d'importantes parts des domaines des Lords d'Église et des Lords laïcs, «non pas, bien entendu, comme l'imaginaient ceux qui suivirent Wat Tyler et John Bail» précise-t-il ! Il dit aussi que «l'abolition d'un certain nombre de limitations féodales relatives aux personnes et à la terre eut pour effet d'intensifier la différenciation de la paysannerie. Dans les inventaires manoriaux des XIVe et XVe, la couche paysanne supérieure se détache nettement. La grosse exploitation paysanne était incontestablement d'un caractère plus marchand...» Il constate aussi qu'une partie des paysans fut privée de terre et alla grossir les rangs des ouvriers salariés sans terre, mais que leur salaire fut plus élevé qu'avant. Il semble donc que le processus déjà engagé depuis le XIIIe n'ait fait que s'amplifier après l'échec de la révolte, profitant aux gros paysans qui exploitaient le travail d'ouvriers salariés, anciens paysans déjà partiellement détachés de la terre. Ces gros paysans étaient les principaux preneurs à bail de la terre domaniale, et de leur milieu sortirent ensuite les fermiers capitalistes du XVIIe et XVIIIe, lorsque se précipita le mouvement d'enclosures dans les campagnes, prélude à l'industrialisation moderne.

de telles propositions trouvent un début d'application pratique. Mais elles se diffusèrent peu à peu dans le menu peuple, grâce à l'active propagande des prédicateurs comme John Bail ou Jack Straw.

D'autres prophéties alors très répandues sur le Jour du Jugement Dernier achevèrent de donner une cohérence aux ressentiments des pauvres contre riches et puissants. Dès les premiers instants de la révolte, des prédications eurent lieu qui annonçaient enfin l'imminence de ce jour : «Dieu a maintenant arrêté le moment» dit alors John Bail, reprenant ensuite la parabole du bon grain et de l'ivraie. «De même donc qu'on enlève l'ivraie et qu'on la consume au feu, de même en sera-t-il à la fin du monde : le Fils de l'homme enverra ses anges, qui arracheront de son royaume tous les scandales et tous les fauteurs d'iniquité, et les jetteront dans la fournaise ardente ; là seront les pleurs et les grincements de dents... Entende qui a des oreilles ! (Matthieu XIII 37-43)». Ces prophéties bibliques étaient sur le point de s'accomplir, le temps de la moisson fixé par Dieu était enfin venu, et le sermon somme les petites gens de procéder à la destruction absolue des puissances démoniaques grâce à quoi le monde sera purifié. Ce sera l'aube d'un Millenium qui sera aussi bien le retour à l'État de Nature égalitaire, un second Âge d'Or. Bail écrivit encore dans un poème : «Dieu accorde réparation, car le temps est maintenant venu...».

En fin du monde chrétien, un bon qualitatif s'était opéré dans la conscience collective des pauvres et dans leur révolte : ils avaient cessé de tenir le règne de la liberté, de l'égalité et de la totale communauté comme un lointain Âge d'Or perdu pour toujours depuis très longtemps. Ils commencèrent à l'envisager comme une possibilité prochaine. La propagation d'idées comme celles du Libre Esprit y avait contribué en amplifiant un thème latent. «Quand Adam bêchait et qu'Eve filait, où était alors le gentilhomme...» disait une chanson paysanne connue dans toute l'Europe. Ces aspirations égalitaires, même Jean de Meung leur faisait place dans son populaire Roman de la Rose, au XIIIe : «Nul roi ni prince encore n'avait arraché criminelle-

ment le bien d'autrui. Tous étaient égaux et n'avaient rien en propre ; ils savaient bien cette maxime que jamais l'amour et l'autorité ne se firent compagnie et n'habitèrent ensemble ; ils sont désunis par celui qui domine.» L'humanité ne se partage pas, c'est pourquoi personne n'en sera exclu, une fois exterminés les puissants : l'aspiration égalitaire s'opposait ainsi au principe hiérarchique qui règne sur Terre depuis des temps immémoriaux, ce qui explique son éloignement dans le mythe. Mais avec les révoltes qui achèvent le Moyen-Âge, le mythe devint une exigence. La nostalgie d'un passé heureux et perdu se transforma alors en un rêve dynamique, orienté vers un futur proche qui restituerait cette gloire première.

Les pauvres rassemblés dans la communauté des fidèles n'avaient jamais vraiment désespéré de voir le Millenium s'instaurer un jour. La force et la puissance évocatrice des mythes messianiques tout au long du bas Moyen-Âge suffit à le prouver. Sortis de la communauté fantastique des fidèles, les pauvres n'étaient *rien* - ils étaient traités non comme des hommes mais comme des bêtes. Ils n'avaient d'espoir d'humanité que *dans* cette communauté. C'était seulement dans la communauté chrétienne qu'ils accédaient à l'état d'être humain, qu'on leur *reconnaissait* quelque chose d'humain. C'était dans la religion que les pauvres reconnaissaient leur essence humaine, *en pensée.* D'ailleurs, l'Église sut, à son apogée, exalter l'état de pauvreté, état de grâce divine. Par la suite, elle considéra comme une hérésie que de faire vertu de pauvreté, quand les premières manifestations de pauvres avaient commencé à mal tourner pour elle. L'Église avait de toute façon toujours incarné la communauté chrétienne très imparfaitement : après tout, n'était-elle pas engagée pratiquement dans le monde, comme *pouvoir ?* Quand vint le développement du monde de l'argent, l'Église s'y engagea aussi, et s'y corrompit encore plus. Quand la communauté chrétienne et idéale dans laquelle se trouvaient réunis *sur le même pied d'égalité* paysans et seigneurs eut commencé de se dissoudre sous la pression du monde de l'argent, les pauvres comprirent que la voie du Millenium leur était fermée. Ils avaient dès lors perdu tout espoir du côté de la religion officielle, et ils ces-

sèrent d'en *attendre* quelque chose. Dans la société, ils n'étaient que des être vils, et ils allaient le devenir encore plus dans la société gagnée par l'argent et le commerce que dans la société féodale. Ils réagirent à la fois à la dislocation de leurs communautés rurales - consommée dans l'existence de la plèbe urbaine - où l'argent avait introduit la division et l'inégalité, et à la dislocation de la communauté chrétienne, à l'état de fait nouveau qui *coupait court à tout espoir* de ce côté-là. Ils passèrent à l'action, s'attaquant à la société ancienne et à la société nouvelle.

Telle était la force des aspirations égalitaires des pauvres qu'elles parvinrent à s'imposer au centre d'un conflit extrêmement complexe qui secoua la ville de Florence à la fin du siècle. Dans cette cité, le pouvoir était tombé depuis longtemps aux mains du capital : bancaire, commercial, industriel. La cité s'était divisée en 21 Arts, chacun recouvrant une activité spéciale. Mais le pouvoir réel appartenait aux Arts majeurs : y figuraient la magistrature, la banque, le commerce de gros, et les fabricants de drap et de soieries. Et de tous ceux-ci, l'Art de la Laine était devenu prépondérant au cours du siècle, à mesure que la fabrication du drap était devenue la principale ressource de la cité et que les autres marchands s'empressaient d'aller y placer leurs capitaux.

Les travailleurs de la laine ne figuraient dans aucun Art ; la plupart étaient des ouvriers travaillant pour salaire dans un atelier, appartenant à un marchand drapier. L'organisation de ces ateliers était celle d'une fabrique moderne, les machines en moins. La division et la spécialisation y étaient poussées ; la discipline, placée sous le contrôle de contremaîtres, relevait du régime de caserne. Les ouvriers, payés à la journée, sans tarifs ni contrat, n'ayant souvent du travail qu'un jour sur deux, endettés, tourmentés par la justice quand ils étaient insolvables, n'avaient de plus aucun droit de s'associer. On les appellait les Ciompi, et ils étaient près de 12 000 dans les murs de Florence. «Ciompi ne signifie rien d'autre que tout ce qui est gras, sale et mal vêtu» écrivait d'eux un chroniqueur empli de haine : «des

ruffians, des malfaiteurs, des voleurs... gens inutiles et de vile condition».

Le mécontentement était grand contre le «popolo grasso» qui tenait la ville. En 1343, les ouvriers se soulevèrent, sans lendemain. En 1345, ils recommencèrent. Puis passa la Peste, qui raréfia la main d'œuvre : comme les salaires commençaient ensuite à monter, l'Art de la Laine s'empressa d'établir des taxes annulant la hausse. En 1370, les teinturiers se mirent en grève : elle dura deux ans, et s'acheva comme une défaite. Les teinturiers occupaient une position médiane entre les Ciompi et la bourgeoisie, ne dépendant pas d'un employeur particulier et forts d'un savoir-faire respecté dans toute l'Italie. Ils étaient intégrés à l'Art de la Laine, mais comme «membres mineurs» dépourvus de tout droit. Vint le printemps 1378 : les consuls de l'Art de la Laine décidèrent de renforcer leur position dominante en quadruplant la taxe d'immatriculation, ôtant à ceux des compagnons qui se trouvaient au sommet des «sottoposti» presque tout espoir de se hisser au statut des «lanaioli». La petite bourgeoisie florentine de son côté rongeait son frein, devant la coalition de nobles et de grands bourgeois qui barraient la voie à toute accession sociale. Presque tout le monde était donc mécontent à Florence.

Un arriviste du nom de Salvestro de Médici, s'étant fait nommer responsable de justice, entreprit de souffler sur les braises, se réclamant de tous les mécontents. Il s'assura aussitôt une clientèle, s'étant proclamé le hérault de tous ceux qui, petits marchands, artisans, pauvres et faibles, voudraient «pouvoir vivre en liberté et en sécurité, que la justice soit restaurée dans la cité». Avec un programme aussi élastique, il ne risquait pas de déplaire. Ce démagogue posa ensuite un ultimatum aux consuls, qu'ils rejetèrent avec hauteur. Il fit appel à la foule. Les compagnons des Arts mineurs descendirent dans la rue en armes : les ouvriers les suivirent et attaquèrent la prison, remplie de prisonniers pour dette. Le lendemain l'émeute se poursuivit, conduite par les artisans fourreurs et les détenus libérés la veille, qui incendièrent plusieurs couvents et riches demeures. Cela se passa le 22 juin.

Les autorités, préférant éviter une répression à cette heure incertaine, désignèrent une «Balia», commission de réforme chargée d'examiner les réclamations de tous ces gens. Les atermoiements et les demi-mesures de cette équipe eurent le don d'indisposer encore plus les «sottoposti». Le 8 juillet les Arts mineurs présentèrent une pétition exigeant l'égalité civique entre petits artisans et marchands et gros négociants des Arts majeurs. La foule en armes des Ciompi la soutenait, quoiqu'elle fût particulièrement modérée, réprouvant l'arrogance des «grasso» comme les excès des Ciompi. Les revendications qu'elle avançait prenaient place dans le cadre du système corporatif en vigueur : les 21 Arts devraient désormais tous participer aux fonctions municipales dont seraient exclus les riches rentiers. Il conviendrait aussi de créer trois Arts supplémentaires, dont un pour les Ciompi. Les fonctions publiques devaient être réparties pour un tiers à l'Art des Ciompi, un tiers aux Arts mineurs et le reste aux majeurs.

Ces revendications ne recevant pas de réponse, l'agitation continua, en provenance de quatre quartiers populaires de la ville et à l'initiative des ouvriers de la draperie qui entendaient bien s'affranchir de l'exploitation de l'Art de la Laine. L'arrestation d'un des agitateurs précipita tout ce monde dans la rue. Le 20 juillet donc, la foule des Ciompi entreprit de se répandre partout en vols et incendies, dont les riches maisons, les palais patriciens et les couvents furent encore la cible. Là, l'un d'entre eux tint le superbe discours que voici, afin de ranimer le courage de ses semblables, effrayés de leurs propres excès :

«Il convient à cet effet, à ce qu'il me semble, si nous voulons nous faire pardonner les fautes anciennes, d'en commettre de nouvelles, de redoubler les excès, de multiplier vols et incendies et de chercher à entraîner un grand nombre de compagnons. Car là où il y a beaucoup de coupables, personne n'est châtié ; les petites fautes sont punies, celles qui sont importantes et graves sont récompensées. Et quand un grand nombre de gens souffrent, la plupart ne cherchent pas à se venger parce que les injures générales sont supportées plus patiemment que les particulières. Ainsi, en multipliant le mal, nous trouverons plus faci-

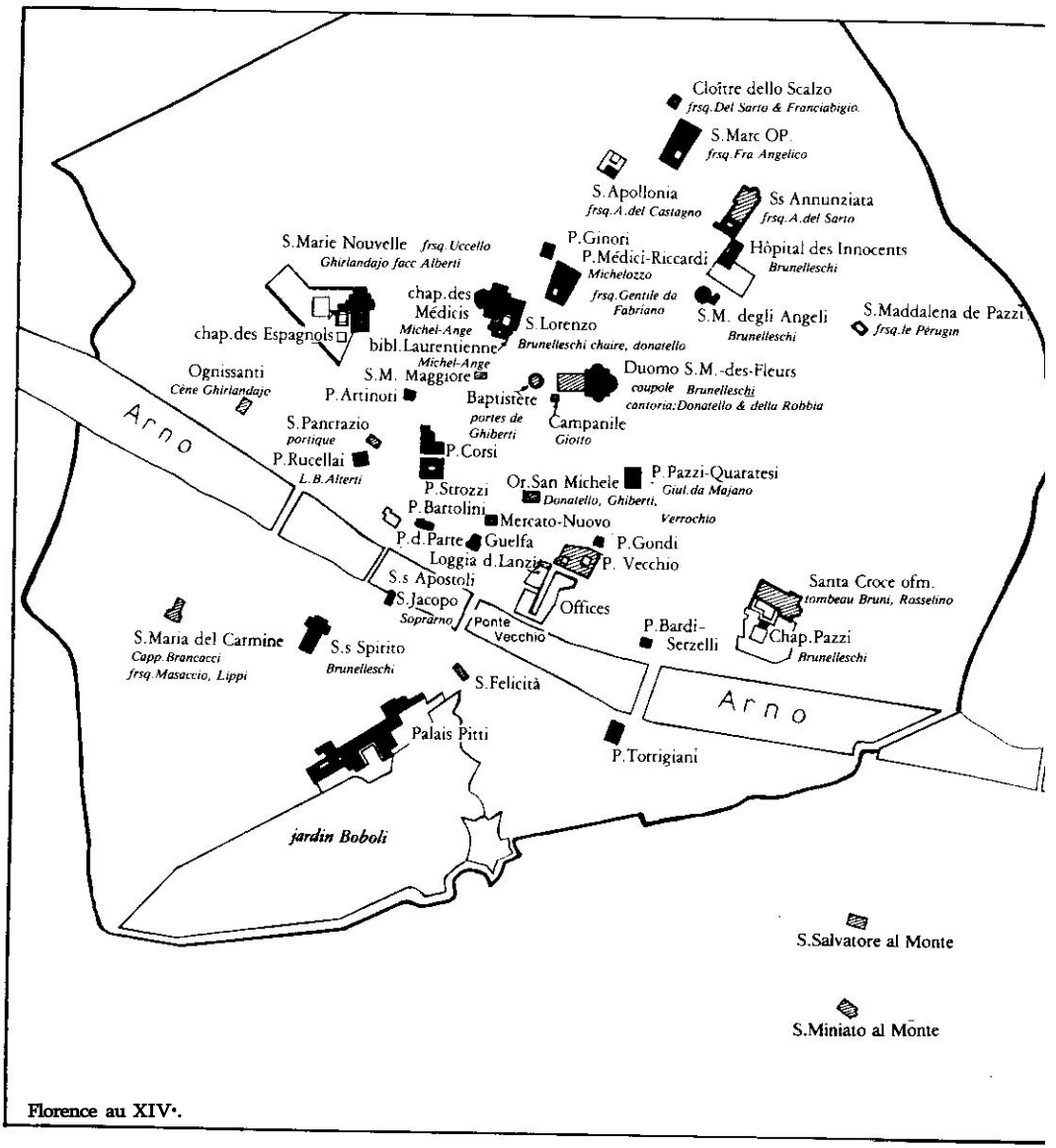
lement le pardon et nous verrons s'ouvrir devant nous la voie qui nous mènera vers les buts que nous désirons atteindre pour être libres. Et nous allons, me semble-t-il, à une conquête certaine ; car ceux qui pourraient nous faire obstacle sont désunis et riches ; leur désunion nous donnera la victoire, et leurs richesses, une fois devenues nôtres, nous permettront de la maintenir. Ne vous laissez pas effrayer par cette ancienneté du sang dont ils se targuent ; car tous les hommes, ayant eu une même origine, sont également anciens et la nature nous a tous faits sur un même modèle. Déshabillés et nus, vous seriez tous semblables ; revêtons leurs habits, qu'ils mettent les nôtres, nous paraîtrons sans aucun doute nobles, et eux gens du commun ; car seules la pauvreté et la richesse font l'inégalité. J'ai peine à voir que beaucoup d'entre vous regrettent ce qu'ils ont fait et veulent s'abstenir d'actions nouvelles. Et certes, s'il en est ainsi, vous n'êtes pas ceux que j'ai crus ; ni le remords ni la honte ne doivent vous effrayer ; car pour des vainqueurs, de quelque manière qu'ils aient vaincu, il n'y a jamais de honte».

Dans la nuit, les Arts mineurs et les Ciompi qui avaient fait alliance et s'étaient forgé des résolutions communes continuèrent d'incendier ce qui le méritait. Un programme fut publié au lendemain, le 22 juillet, après cette belle nuit de pillages et de feu où les Ciompi avaient donc redoublé d'excès, suivant le juste conseil de l'orateur anonyme - les plus visés furent l'Art de la Laine, la justice et le fisc. Machiavel relève que «Ce qui est le plus digne de remarque dans cette affaire, c'est le fait que l'on brûla les maisons de beaucoup de citoyens qui reçurent ensuite dans la même journée, et de mêmes gens (tant le bienfait chez eux était proche de l'injure), le titre de chevalier.» Cette remarque indique qu'à cet instant, la colère sociale des Ciompi tranchait d'avec leur respect pour les institutions municipales à la tête desquelles ils allaient placer des hommes nouveaux. «Ainsi, la puissance de cette foule allait croissant, celle des prieurs décroissant. Ce désordre dura tout le jour ; et, la nuit venue, les insurgés s'arrêtèrent au palais de Stefano, derrière l'église de St Barnabe. Ils étaient plus de six mille ; et avant la levée du jour, ils contraignirent les Arts, par des menaces, à leur envoyer leurs

étendards. Lorsque le jour fut venu, ils allèrent avec le gonfalon de la justice et les étendards devant le palais du podestat et, comme celui-ci refusait de leur livrer le palais, ils l'attaquèrent et triomphèrent.» rapporte encore Machiavel.

La foule désigna alors un cardeur de laine, Michèle di Lando, responsable de justice ; après quoi elle s'abandonna en une immense fête, à travers la ville. La nouvelle municipalité issue de ces journées comprit des représentants des 21 Arts pré-existants, à l'exclusion des familles qui accaparaient le pouvoir avant la révolte, ainsi que ceux des trois nouveaux réservés aux «minuti» (le 24e étant celui des Ciompi). Mais presque aussitôt les Ciompi et les Arts mineurs se heurtèrent. Ces derniers, une fois obtenu ce qu'ils visaient, entendaient restaurer l'ordre civil. Les mesures qu'ils prirent déplurent fortement : tentatives de désarmer les gens, de faire rouvrir de force ateliers et boutiques fermés depuis le début des troubles. Ils trouvèrent même le moyen de déplaire encore davantage en décrétant un emprunt forcé - forcément mal reçu par les petites gens. Pour finir, ils décidèrent aussi que le suffrage allait être censitaire, de sorte que seul un 6e des 13 000 membres des nouveaux Arts fut déclaré éligible. Les petits marchands et chefs de petites entreprises consolidaient ainsi leur pouvoir. Quant à di Lando, il s'assura une clientèle en distribuant quelques faveurs autour de lui, et en partageant les avantages du pouvoir avec l'envieux Salvestro de Medici.

Les Ciompi réalisèrent très vite que leurs aspirations sociales devaient aussi balayer le pouvoir politique. Les idées millénaristes avaient toujours été latentes à Florence - les Frères du Libre Esprit y avaient eu d'ailleurs quelque audience. Le «Peuple de Dieu», ainsi que se dénommait elle-même la masse des Ciompi, s'en prit alors à ceux qu'il avait placé au pouvoir, et réitéra ses revendications dont si peu avaient eu satisfaction. «Il parut à la plèbe que Michèle, en réformant l'État, avait trop bien partagé la haute bourgeoisie ; elle ne pensa pas avoir une part du pouvoir assez grande pour être en mesure de la conserver et de se défendre ; si bien qu'avec son audace accoutumée elle reprit soudain les armes, descendit en tumulte sur la place derrière ses



Florence au XIV•.

è

étendards et demanda que les prieurs se rendissent à la salle des audiences pour délibérer à nouveau sur les mesures à prendre pour la sécurité et le bien de la plèbe.» Michèle di Lando fit une réponse dilatoire, sur quoi la foule se retira dans le quartier de Santa Maria Novella : «et là ils nommèrent huit chefs pris parmi les leurs, ainsi que des ministres, et créèrent encore d'autres dignités qui leur semblaient propres à attirer la considération et le respect.» Les Ciompi et les membres mineurs des Arts qui marchaient avec eux venaient ainsi de se doter d'une organisation autonome.

La confrontation finale se produisit le 31 août, chaque parti en présence ayant également résolu d'anéantir l'autre : les Ciompi marchèrent sur le palais du podestat, di Lando sur Santa Maria Novella. Mais ce dernier avait eu le temps, et la ruse, de faire venir des troupes de la campagne, composées selon toute vraisemblance de ruraux ayant affaire avec les Arts de la ville ; de plus, il avait su aussi rassembler les membres de la petite bourgeoisie et ceux des Arts mineurs qui commençaient à craindre sérieusement les prétentions de la plèbe, et à se repentir de s'être associés à de telles gens qui avaient fini par annoncer : «Nous bouleverserons la cité, nous tuerons et dépouillerons le riche qui nous avait méprisés ; nous deviendrons les maîtres de la cité ; nous la gouvernerons à notre gré et nous serons riches». Bref, les partisans de l'ordre municipal se trouvèrent assez nombreux pour vaincre la troupe des Ciompi, après un engagement furieux dans le centre de la ville.

Les Ciompi vaincus, les Arts mineurs n'en tirèrent pas longtemps avantage : ils n'avaient pu s'imposer qu'avec l'appui de cette plèbe redoutable, et une fois celle-ci disparue dans la défaite, ils furent évidemment incapables de maintenir leur pouvoir. Une fois les pauvres vaincus et dispersés, la bourgeoisie des Arts majeurs estima le moment venu de reprendre les choses en main, et de se débarasser de ces gens sans envergure par eux-mêmes. L'un des principaux meneurs de la petite bourgeoisie, un certain Scali, fut ainsi mis à mort pour récompense de ses loyaux services : les di Lando et Medici préférèrent s'exiler en toute discrétion. Les trois Arts qui avaient été créés en juillet

furent abolis. Les «grasso» purent reprendre leurs affaires en toute quiétude, et pour longtemps.

Pour la première fois dans un soulèvement urbain, la plèbe avait pu déborder le cadre de la politique et agir au nom de ses revendications sociales. Sans doute les Ciompi avaient-ils d'abord accordé leur confiance à l'institution politique de la cité, en y installant des hommes à eux. Mais le cours des choses, et la persistance de leur exigence, fit que Michèle di Lando, pénétré du sens de sa charge nouvelle, dut nécessairement se retourner contre ceux-là qui l'avaient porté au pouvoir. Les Ciompi surent alors forger leur propre organisation, destinée à supplanter celle des bourgeois - mais sans doute trop tard. Les limites des Ciompi furent *celles de la ville ;* ils restèrent isolés dans les murs de Florence et y furent vaincus : leur mouvement n'alla pas vers les pauvres de la campagne, en qui il aurait pu trouver l'allié décisif. La cité médiévale était faite pour le commerce et les luttes qui s'y déroulaient eurent toujours pour enjeu la question du pouvoir dans le commerce. Ce furent toutes des oppositions d'intérêts étrangers aux pauvres, des luttes *politiques.* Les historiens constatent aujourd'hui que dans ces conflits, la plèbe n'a jamais été qu'une masse de manœuvre servant les intérêts de la petite ou moyenne bourgeoisie dans leur rivalité avec l'oligarchie et la bureaucratie municipale. C'est un fait que quiconque souhaitait prendre le pouvoir devait obligatoirement faire appel au «commun» et à ses sentiments, car lui seul avait la force de mettre en mouvement une sédition. Mais dans le cours du mouvement, dans la brève rupture de l'ordre établi, *tout semblait devenu possible :* «Le temps viendra où je n'errerai plus en mendiant, car je m'attends à être riche pour le reste de ma vie ; et si vous voulez vous joindre à moi, vous aussi, vous deviendrez riches et nous vivrons dans une brillante situation à Florence» avait clamé un des Ciompi. Le soulèvement de 1378, attisé par Salvestro de Medici qui poursuivait son ambition personnelle, montre justement que la plèbe y agit selon ses sentiments et ses aspirations propres, qui échappèrent à tout contrôle extérieur. Machiavel dira d'ailleurs : «qu'on se garde d'exciter la sédition dans une cité en se flattant qu'on l'arrêtera

ou qu'on la dirigera à sa guise.»

Le «tumulte» des Ciompi marque un progrès de taille, si on le compare aux soulèvements qui ont émaillé le XIVe dans les Flandres, et où les pauvres n'arrivant pas à se dégager de la complexité des alliances et des intérêts en jeu, les aspirations révolutionnaires n'arrivèrent jamais à surgir au grand jour - et pourtant, elles devaient bien être là, enfouies dans le désir profond des hommes sans qualité. Les revendications des Ciompi n'étaient pas intégrables par la société civile. Les Ciompi *ne voulaient plus travailler.*

Les troubles qui éclatèrent en Bohème à partir de 1419 virent pour la première fois se produire le heurt décisif entre la réforme et la révolution, et toutes les idées hérétiques alors répandues en Europe allaient s'y trouver mises à l'épreuve du feu et du sang.

En 1415 au Concile de Constance, un chancelier demanda la condamnation de Jan Hus parce que «sa doctrine renierait tout fondement du droit non seulement ecclésiastique et civil mais aussi divin et naturel» et qu'il craignait que son œuvre ne devint l'affaire «des gens barbares, sans instruction et des paysans que ces idées séduisent et incitent à toutes les vilenies de la révolte et du soulèvement.» Une désobéissance solitaire mais exemplaire à l'autorité de l'Église romaine risquait donc de susciter chez les pauvres la désobéissance collective et générale à toute autorité existante. A cette époque-là, Prague, forte de 35 000 habitants, était le centre d'un réseau de colonisation urbaine dont la densité évoquait les Flandres ou l'Italie du Nord. Le pouvoir y était aux mains des patriciens, marchands et propriétaires fonciers. Cette oligarchie concentrait sur elle le ressentiment : parce qu'elle se livrait à l'usure et à la confiscation des communaux, mais aussi parce qu'elle était allemande et catholique dogmatique. Le groupe social le plus fort en face d'elle était celui des artisans et gens de métier, organisés en corporations et aspirant au pouvoir municipal. Les bourgeois tchèques de Prague de leur côté fulminaient contre l'appropriation des rentes foncières par les patriciens. Ils approuvèrent ainsi la lutte théologique de Hus

contre les prélats opulents et corrompus. Les critiques de Hus contre l'Église recueillirent aussi la sympathie des citadins misé-reux, artisans appauvris, salariés, valets, servantes, gueux, tous indigents, sans biens et subsistant de leurs maigres salaires ou de l'aumône - Prague ne produisant pas pour l'exportation, le besoin de main d'œuvre y restait limité, et l'augmentation du nombre des chômeurs, émigrant de la campagne, illimitée. Ces gens-là composaient plus de 40 % de la population. Leur état s'aggravait encore du fait que la petite monnaie de leurs salaires était sans cesse dévaluée, et que les choses de première nécessité coûtaient toujours plus cher. Ils constituèrent l'élément le plus révolutionnaire, qui ne demandait pas seulement l'élimination du clergé pourri mais cherchait aussi à s'émanciper de l'oppres-sion implacable des maîtres des corps de métier. Ces pauvres suivaient ceux des disciples de Hus qui poussaient au durcissement de la doctrine du maître et y ajoutaient des idées millénaristes.

La Bohème toute entière se trouvait alors dans un état de désordre politique et religieux quasi-permanent. L'hérésie y était comme chez elle. Jan Hus avait cristallisé en sa personne l'hostilité générale à l'Église et au patriciat. Féru des travaux de Wycliff, il prêchait la tolérance et l'ouverture intellectuelle et les événements allaient lui répondre en un tout autre sens. En tenant vigoureusement tête à l'archevêque de Prague sur quel-ques questions de théologie, puis en provoquant le départ des maîtres et étudiants allemands de l'université, en 1409, il sut mériter l'admiration de tous et fut nommé recteur de cette insti-tution, avant de tomber en disgrâce en 1412, sous le coup d'une première répression catholique. Jan Hus fut brûlé comme héré-tique en 1415, à la suite de sa convocation au Concile de Bâle et malgré un sauf-conduit impérial. Son supplice révolta. La Bohème devint dès lors ingouvernable pour l'Église romaine.

De 1415 à 1418 s'engagea une réforme nationale, soutenue par la noblesse tchèque et le roi Wenceslas. Le clergé fut tout simplement remplacé par une église nationale placée sous la protection des autorités, et qui instaura dans la messe la com-munion sous les deux espèces (pain et vin), ainsi que cela se fai-

sait dans l'Église primitive. Dans toute la Bohème régnait un air de tolérance qui attira les hérétiques de partout, fuyant les persécutions de leurs pays d'origine. Les Vaudois furent ainsi nombreux à s'y réfugier. Mais surtout, en 1418 arriva à Prague un groupe d'une cinquantaine de Picards liés au Libre Esprit, en l'occurence aux «Homines Intelligentiae» de Bruxelles : hostiles à tout clergé, catholique comme hussite, ils trouvèrent bon accueil parmi les pauvres de Prague.

Devant l'agitation incessante, la Papauté fit intervenir l'Empereur d'Allemagne Sigismond, dont dépendait le roi de Bohème : Wenceslas vira subitement de bord, et entreprit de s'opposer aux activités des hussites, au début de 1419. A Prague, cela ne pouvait être une tâche aisée. Il y avait la fraction hussite radicale animée d'abord par Nicolas de Dresde, brûlé en 1419, puis par Jan de Zeliv, un ancien moine. Il y avait aussi les Picards, qui faisaient des adeptes, toujours prêts à la révolte. Face à tous ceux-là, les hussites conservateurs, menés par Jakoubek de Stribro, un proche de Hus, Jan Rokycana et d'autres, qu'on appellera Calixtins (le calice était le symbole du mouvement hussite). Les corps de métier étaient affiliés à cette tendance, ainsi que la noblesse tchèque. Le programme de Stribro se résumait en ces paroles : «Que tous et chacun, unis, riche comme pauvre, travaillent à la sainte union chrétienne... de sorte qu'avec l'aide de Dieu ils puissent vivre ensemble en harmonie.»... Tout autres étaient les propos tenus par Jan de Zeliv : c'était lui qui avait encouragé à la résistance, au printemps 1419, alors que les chefs hussites hésitaient à s'opposer à Wenceslas IV. Son éloquence enflammée avait vite fait de lui la voix la plus écoutée de Prague. En même temps qu'il attaquait seigneurs, bourgeois et magistrats municipaux, ils dénonçait les hussites conservateurs. «Voici que je vais faire venir contre vous l'épée et je vais détruire vos hauts lieux (Ezéchiel 6,3)» avait-il coutume de prêcher en juillet 1419. Il organisait de fréquentes processions de rue, très suivies par les gens du «commun». Le 30 juillet, il en conduisit une qui était armée : on se rendit à l'Hôtel de Ville exiger la libération des dissidents détenus. La négociation dégénéra, l'édifice fut envahi, bourgeois et conseil-

lers précipités par les fenêtres, tandis que la foule amassée au bas de l'édifice se chargeait d'achever les survivants.

Les uns crurent le moment venu de régler leurs comptes avec tous leurs oppresseurs ; les autres désiraient seulement mettre un terme à la toute-puissance des prêtres, à la dépendance vis-à-vis de Rome et de la hiérarchie catholique et s'enrichir grâce à la confiscation des biens de l'Église. Jan de Stribro suivit le mouvement, au déclenchement duquel il s'était d'abord opposé, mais tenta toujours de le modérer. Le roi Wenceslas était mort de colère dans les premiers jours d'août, voyant ses ennemis envahir peu à peu la ville. La reine se fortifia dans une partie de Prague d'où elle tenta de lancer l'offensive contre les hussites. Ceux-ci avaient formé une garde armée et des élections désignèrent de nouveaux conseillers. Le pouvoir tomba aux mains de la petite bourgeoisie praguoise. Elle dut néanmoins laisser s'exprimer librement la colère de la grande masse des pauvres : pillages et massacres, profanations et beuveries furent la règle.

Au même moment naquit le mouvement des Taborites, dans les campagnes de Bohème. Ils s'étaient rassemblés près de Bechyne douze jours avant la défenestration de Prague. «Ils voulaient vivre dans l'imitation de l'Église primitive, et mettaient tout en commun ; ils se nommaient tous frères, et l'un fournissait ce dont manquait l'autre» disait d'eux une chronique. Une ville fut fondée qu'ils appellèrent du nom biblique de Tabor, et de là vint le nom sous lequel ils allaient se faire connaître dans toute l'Europe.

Encore plus qu'à Prague, l'hérésie avait toujours été comme chez elle dans ces campagnes. Des révoltes y avaient éclatées en 1330, et depuis y avaient subsisté des organisations clandestines d'hérétiques. Leur attachement à la Bible et leur dégoût de l'Église exprimaient fidèlement la disposition d'esprit courante des paysans tchèques. La population servile de Bohème était à la base de fortunes colossales, ecclésiastiques ou nobiliaires. L'Église possédait à elle seule la moitié des terres serviles, et les conditions qu'elle imposait à ses gens engendrèrent une résistance acharnée au début du siècle : refus d'acquitter les impôts,

attaques contre des magistrats de l'Église, incendies de bâtiments et greniers. Quand Hus avait été banni de Prague en 1412, ce fut dans les campagnes du Sud et du Nord-Ouest de la ville qu'il s'en alla prêcher. Il trouva un refuge sûr dans cette population rurale dont l'exploitation était en train de s'aggraver. Les droits traditionnels qui leur avaient garanti jusque là une relative indépendance dans la misère étaient peu à peu grignotés, depuis le début du siècle, par les maîtres de la terre, qui augmentaient en même temps taxes et corvées. A cela venait s'ajouter les paiements entraînés par le développement de la fiscalité pontificale, et qui pesait en priorité sur ces ruraux. En plus des paysans qui se trouvaient progressivement liés par des rapports de dépendance nouvelle à la terre et à ses maîtres, il y avait tous ceux, ouvriers agricoles, valets de ferme, vagabonds innombrables, qui avaient tout à gagner d'une sédition générale. A la mort de Hus, ses disciples ruraux continuèrent le travail de sape. Aux thèses modérées du maître, ils incorporèrent des prophéties sur la fin de ce monde et l'instauration du royaume de Dieu. Leur mépris des sacrements religieux tranchait avec la modération des Calixtins de Prague qui souhaitaient s'en tenir à une réforme de l'Église et à rien d'autre. Les Frères du Libre Esprit ne furent certainement pas pour rien dans cette fermentation des idées, grâce notamment à l'activité des Picards, infatigables quand il s'agissait de s'en prendre à l'Église et d'annoncer le Millenium. Tous ces prédicateurs exhortèrent les paysans, dans le courant de 1419, à se rassembler sur des collines bien situées stratégiquement pour s'y fortifier de la parole divine et prendre les armes : car l'heure arrivait.

Dans Tabor, la propriété privée fut supprimée, abolies taxes et redevances, les besoins communs, surtout d'ordre militaire étant couverts par des caisses communes dans lesquelles chaque nouveau venu allait déposer tous ses biens (et dont les gestionnaires étaient élus). Quatre chefs étaient désignés par les habitants, pour quatre années. La population se composa principalement de serfs et d'indigents des cités de la région. Il se trouva 150 villages dont les habitants allèrent vivre à Tabor. Treize des plus proches disparurent tout simplement à la naissance de la

cité. La socialisation des biens était un programme élémentaire pour les miséreux venus fonder cette ville, et auxquels se joignirent ensuite des indigents de tous les coins de la Bohème, mais aussi des ouvriers et valets allemands, autrichiens, polonais et slovaques.

Les aspirations égalitaires, formulées dans le mythe de l'Âge d'Or avaient une longue histoire dans la conscience collective des pauvres en Bohème. Toute une tradition littéraire, colportée ensuite par les prédicateurs, l'avait exprimée : il était courant de représenter le peuple de Bohème à ses origines lointaines comme ayant vécu dans un état de communauté totale, sans maître ni propriété. «Et personne ne savait dire "le mien" mais, comme dans la vie monastique, leurs lèvres, leurs cœurs, leurs actes nommaient "notre bien" tout ce qu'ils possédaient... Mais hélas ! ils ont troqué prospérité contre misère et propriété commune contre propriété privée, parce que la passion de posséder brûle en eux avec plus de rage que les feux de l'Etna...» écrivait un historien de Bohème au XIIe, Cosmos de Prague.

En octobre, puis en novembre 1419 les Taborites confluèrent de toute la Bohème pour se rassembler à Prague et essayer de gagner à leur cause le parti hussite. Ils se heurtèrent de front à l'hostilité de la noblesse, tant catholique que hussite, qui avait établi alors un compromis pour reprendre le contrôle de la ville, et qui avait arrangé la succession du roi défunt en reconnaissant son frère Sigismond, Empereur d'Allemagne, souverain de Bohème, espérant par cette manœuvre couper court à toute tentative de déstabilisation radicale. Après novembre, les Taborites se retrouvèrent donc rejetés dans les campagnes, et les autorités engagèrent une série d'opérations visant ni plus ni moins qu'à les anéantir.

Le millénarisme se déchaîna complètement dans les rangs Taborites, face à l'adversité du temps présent. On prophétisa le Jugement Dernier pour la deuxième semaine de février 1420 : alors, une pluie de feu s'abattrait sur tous les villages. A ce moment-là, «certains prêtres taborites annonçaient au peuple une venue nouvelle du Christ : tous les hommes mauvais, tous les ennemis de la vérité périraient et seraient exterminés, tandis

que les bons seraient sauvés dans 5 Cités» rapporte une chronique. On s'était donc emparé de cinq villes : Pilsen, Zatec, Lovny, Slany et Klatovy. Des foules énormes de pauvres s'y précipitèrent, abandonnant tous leurs biens - certains prirent même soin d'incendier leur maison. D'autres rallièrent les bandes armées Taborites qui menaient le combat contre la coalition praguoise.

Mais les rebelles entendaient bien ne pas se contenter d'attendre l'intervention divine qui abattrait les puissances mauvaises de l'Antéchrist : ils étaient résolus à la précéder, et à entamer sans plus tarder l'œuvre nécessaire de purification. Tous les prédicateurs de la tendance la plus extrémiste, Martin Hauska, Jan Capek, étaient clairs : il fallait procéder à l'extermination intégrale de l'ennemi. «Maudit soit l'homme qui retient son épée de verser le sang des ennemis du Christ. Chaque croyant doit se laver les mains dans le sang.» Eux-mêmes ne se contentaient pas de prêcher, et n'hésitaient pas, comme il se devait, à manier l'épée vengeresse. Dans une brochure écrite par l'un d'eux, n'était-il pas écrit que «les justes vont maintenant se réjouir en voyant la vengeance et en lavant leurs mains dans le sang des pêcheurs». Mais les plus extrémistes des Taborites allaient encore plus loin et affirmaient que quiconque, quelle que soit sa condition, ne les aidait pas activement à *libérer la vérité* et à détruire les pêcheurs était lui-même des cohortes de Satan et de l'Antéchrist et méritait la mort. Car l'heure de la vengeance était venue, où l'imitation du Christ se signifiait plus l'imitation de sa pitié mais seulement celle de sa rage, de sa cruauté et de son esprit de vengeance. Anges vengeurs de Dieu et guerriers du Christ, les Élus devaient alors tuer tous ceux qui refusaient de se rallier à leur communauté.

L'extermination devait commencer par choisir ses victimes : «Tous les seigneurs, tous les nobles et tous les chevaliers seront exécutés et exterminés dans les forêts comme des hors-la-loi». Devraient aussi périr les citadins opulents, bourgeois et prélats. Prague était identifiée à Babylone - c'était le repaire des parti-

sans du roi Sigismond, maudit entre tous. Babylone, contrepartie malfaisante de Jérusalem, cité de l'Antéchrist, «voilà pourquoi en un seul jour des plaies vont fondre sur elle : peste, deuil et famine ; elle sera consumée par le feu. Car il est puissant le Seigneur Dieu qui l'a condamnée. Ils pleureront, ils se lamenteront sur elle, les rois de la terre, les compagnons de sa vie lascive et fastueuse, quand ils verront la fumée de ses flammes, retenus à distance par peur de son supplice :
Hélas, hélas ; immense cité
O Babylone cité puissante,
Car une heure a suffi pour que tu sois jugée»
Une fois la purification achevée et l'état de communauté originel recréé en Bohème, les Élus s'en iraient conquérir le reste de la Terre, «armée envoyée à travers le monde entier pour porter les plaies de la vengeance et se venger des nations, de leurs cités et de leurs villes...» ainsi que l'indique une autre chronique.

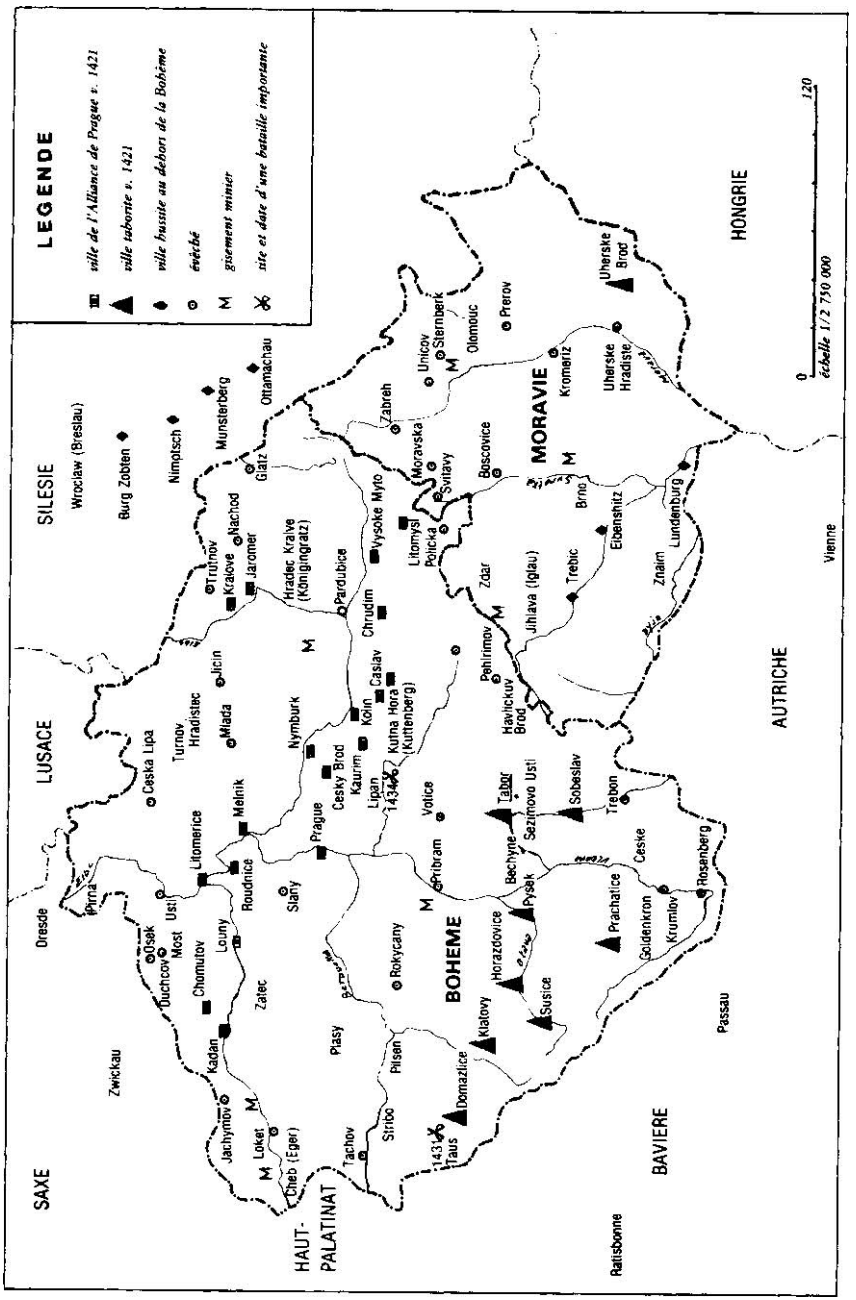
Au début de 1420, les Taborites attaquèrent la cité de Sezimovo Usti, proche de Tabor et pour qui elle constituait une menace potentielle. Elle fut prise et intégralement détruite. Le massacre fut général, et une attention toute particulière fut accordée aux membres du clergé. On a estimé à environ 550 le nombre d'églises et de monastères détruits par les armées Taborites, en campagne comme en ville. Statues et images pieuses étaient brisées, les vêtements sacerdotaux transformés en torchons, les objets précieux dérobés, les tableaux souillés ; on se servit du saint chrême pour graisser bottes et souliers.

Sur ces entrefaits prit brutalement fin le compromis entre les hussites de Prague et l'Empereur Sigismond, auquel ils signifièrent son congé. Celui-ci rassembla aussitôt une armée, nombreuse et bien équipée, composée de troupes dont la fidélité à l'Église de Rome était acquise. Les Taborites volèrent au secours des praguois en mai (la rupture avait eu lieu en mars). Ils étaient convaincus qu'au terme des combats, dont l'issue victorieuse ne faisait aucun doute, le Christ ressusciterait et viendrait régner à la place de l'indigne Sigismond. Ce serait le Millenium, le 3e Âge des prophéties joachimites et amauriciennes, il n'y aurait

plus besoin de sacrements et toute église disparaîtrait. Le 14 juillet 1420 la coalition des hussites de Prague et des Taborites mit en déroute les troupes allemandes qui devaient rétablir les droits de l'Empereur sur la Bohème.

L'union des villes et de la campagne avait permis d'écraser l'armée envoyée par l'Église et l'Empire. Elle s'était réalisée autour de Prague, en mai et juin, sous la direction de Jan Zizka, chef de guerre hors pair. Dans la capitale, la victoire permit à la fraction radicale des hussites de prendre les choses en main, sous la direction de Jan de Zeliv qui n'avait pas ménagé ses efforts dans la bataille. En avril 1420, une assemblée générale avait adopté un manifeste en quatre points, tout à fait modéré : liberté de prédication, communion sous les deux espèces, renonciation du clergé aux biens séculiers, et lutte du pouvoir civil contre les péchés mortels. Des mesures plus expéditives furent prises à partir de juillet par Jan de Zeliv. De nombreux patriciens avaient jugé opportun de disparaître discrètement : près de 1 400 s'enfuirent de Prague après la victoire du 14 juillet. Leurs biens furent confisqués par la commune révolutionnaire instaurée du jour même.

Les Taborites retournèrent dans leurs bases en septembre 1420. Les succès militaires avaient encouragé chaque courant participant du mouvement à exalter encore davantage ses propres tendances. Dans Tabor, le courant animé par Martin Hauska redoubla de vigueur et continua d'annoncer l'Âge d'Or de mille ans. «Désormais vous ne paierez plus de rentes à vos seigneurs et ne leur serez plus assujetis, mais vous posséderez librement leurs villages, leurs étangs, leurs prairies, leurs forêts et tous les domaines» allaient répétant ses partisans dans les campagnes qui n'avaient pas encore été gagnées au taborisme. Ces prophéties terrestres indignaient : «Martin n'était pas humble, ni le moins du monde prêt à souffrir pour le Christ... Il dit "Si les chrétiens devaient toujours souffrir ainsi je ne voudrai pas être un serviteur de Dieu"» rapporte un vaudois pacifiste qui se trouvait là (on se demande comment, sachant que certains de ces babas avaient été égorgés par les Taborites qui leur reprochaient leur refus de la violence), Pierre Chelcicky. De Prague,



La Bohême au XVe.

Jakoubek de Stribro répondait : «Nous ne considérons pas comme vraie la nouvelle que certains annoncent, à savoir que va venir un âge bon, où il n'y aura pas de méchants, où les hommes ne souffriront pas, et seront remplis d'une joie ineffable. Car tout cela se produira au Ciel ; mais ce qui adviendra ici-bas est incertain.»

Il advint que la communauté Taborite fut amenée à délaisser le communisme enthousiaste des débuts et à s'organiser selon des normes plus traditionnelles. Un tel retournement s'expliquait par deux raisons. D'abord, en allant combattre l'armée catholique devant Prague, les Taborites s'étaient placés sous la direction militaire de Jan Zizka, un petit noble peu fortuné mais rompu au métier des armes, comme la suite le prouva : celui-ci eut à cœur de ne désigner que des gens dans son genre à la tête des troupes. De retour à Tabor, ces chefs de guerre ne purent qu'être indisposés par l'agitation permanente qui y régnait. Ils n'étaient aucunement prêts à entendre les prêches parlant sans cesse d'égalité. En même temps, les gens de Tabor refusaient absolument tout travail, si bien que i'existence la plus élémentaire de leur communauté en vint à poser problème. Ils avaient cru le résoudre en pillant les châteaux, les monastères et les cités ; et quand ils eurent tout pillé de ce côté-là, ils n'eurent d'autres ressources que de se mettre à rançonner les paysans qui n'avaient pas abandonné leur campagne pour venir à eux, quoiqu'ils leur aient été favorables. «De nombreuses communautés ne songent pas un instant à gagner leur vie par le travail de leurs mains, mais n'ont d'autre désir que de vivre de la propriété des autres et d'entreprendre des campagnes injustes dont le seul but est le vol» se plaignaient certains des Taborites. Pour finir, en octobre 1420, les «Hommes de la loi de Dieu» ainsi qu'aimaient à s'appeller les habitants de Tabor, commencèrent à lever des redevances sur ces paysans, qui devinrent avec le temps de plus en plus lourdes. Parce qu'il était *purement intérieure* leur groupe, le communisme taborite dégénéra donc en simples razzias, qui se formalisèrent enfin en prélèvements fiscaux.

Mais en même temps qu'il ne se soutenait plus à l'extérieur

que par des agissements dont le principal résultat allait être de changer ses alliés en ennemis, le communisme taborite allait être attaqué de l'intérieur par les éléments les plus modérés et les moins enthousiastes. Ceux-là n'avaient rien de mieux à proposer pour la suite de l'expérience que de transformer la cité céleste de Tabor en une vulgaire cité industrieuse et commerçante. Dans les villes occupées, la propriété privée réapparut, et pour autant les taxes et obligations anciennes pesant sur les serfs réinstaurées - ce dernier point suffit à montrer que ce n'était pas le souci du sort des paysans qui avait inspiré ce retour en arrière. Le pourrissement intérieur fut plus lent dans Tabor même, mais bientôt commerce et artisanat s'y développèrent en étroite liaison, et se réinstalla la séparation de la ville et de la campagne. Les fonds communs furent destinés purement et simplement au clergé : et en septembre 1420 les prêtres taborites avaient même élu un évêque.

Le point de rupture à l'intérieur de la communauté taborite fut atteint avec l'instauration d'un nouveau clergé. Certes, il y avait toujours eu des prêtres taborites, prédicateurs qui étaient aussi chargés de procéder à la communion sous les deux espèces, mais ils ne constituaient pas une caste à part et participaient même activement aux combats. Mais du moment que les Taborites conservaient encore un sacrement, à savoir l'Eucharistie, ils engendraient aussi les hommes attachés à le délivrer, les médiateurs entre la masse des fidèles et Dieu. Ils reconstituaient donc, quoique sous une forme rudimentaire et qui se voulait épurée, toutes les bases du culte chrétien. La rupture était dès lors inévitable avec les Picards dont les idées supprimaient la base objective de l'existence d'un clergé. Elle fut précipitée par les efforts qu'avait entrepris Zizka, de son côté, pour arriver à un compromis avec les bourgeois et nobles de Prague. Dans la capitale, d'ailleurs, les élément radicaux commençaient à être persécutés, accusés de picardisme. Martin Hauska y avait été arrêté en janvier 1421, puis relâché : il avait trop d'amis dans la ville pour qu'il soit alors possible de l'éliminer ouvertement.

L'opposition entre la majorité Taborite et la minorité radicale se catalysa sur la question de l'Eucharistie : les Taborites, tout

comme les hussites de Prague, y étaient passionnément attachés. Les Picards - en fait un large groupe de gens gagnés au Libre Esprit par les réfugiés picards de 1418 - considéraient que la communion, rappel des souffrances du Christ, était liée au péché et serait dépassée dans l'Âge nouveau où il n'y aurait plus dès lors aucun respect à lui témoigner. Les débats furent vifs. La tendance des Picards, animée par Pierre Kanis, en arriva à proposer la liquidation pure et simple de toute cérémonie religieuse. En février 1421, environ 300 Picards furent expulsés de Tabor et s'établirent tout près. Leurs idées atteignirent alors un point extrême : estimant être au-dessus du péché, ils célébraient des fêtes d'amour, dansant nus autour de feux de joie et se réclamant d'une totale émancipation sexuelle. Zizka décida alors de mettre fin à un tel scandale («Zizka persécutait les Picards à feu et à sang parce qu'au Calice près il retenait toutes les superstitions romaines»*, comme les chefs hussites). Un premier groupe d'une cinquantaine de Picards fut exterminé en avril, suivi d'un second d'une vingtaine (parmi eux, Kanis). Un dernier groupe particulièrement virulent se réfugia dans une île. Celui-là se considérait comme le groupe des anges vengeurs chargés de manier l'épée sur toute la surface de la Terre jusqu'à extermination complète des impurs. Ils opérèrent une série de blitz ravageurs dans les villages environnants, massacrant tout ce qui leur tombait sous la main et réservant un sort spécial aux prêtres, pillant et incendiant tout ce qui pouvait l'être. Ils furent exterminés par les troupes de Zizka le 21 octobre 1421, au terme d'une bataille qui laissa des centaines de morts du côté assaillant.

La mise au pas des gueux de Tabor et l'élimination du courant le plus extrémiste furent suivies de peu par la défaite des pauvres de Prague. Ceux-ci, sous la conduite de Jan de Zeliv, avaient instauré une sorte de dictature révolutionnaire dans trois quartiers de la ville, dans la lancée des victoires remportées en juillet sur les troupes catholiques. Mais l'expropriation des richesses citadines tourna à leur désavantage, puisque les biens pris à l'Église, à la noblesse et aux patriciens ne furent pas mis en com-

* *«Dissertation sur les Adamites de Bohême»,* **Beausobrc.**

mun ou distribués, mais *mis en vente :* ce furent donc les bourgeois aisés qui en profitèrent, lesquels perdirent vite tout intérêt à ce que le mouvement se poursuive, avec tous les risques de débordement possibles. Aidés des nobles tchèques et des Calixtins de l'université, ils contre-attaquèrent : au début de 1422, Jan de Zeliv fut enlevé et assassiné. L'émeute qui se déclencha aussitôt fut étouffée, sous le prétexte qu'une armée catholique approchait de la ville et qu'il fallait en assurer la défense. La domination des bourgeois fut dès lors totale à Prague. De son côté, Martin Hauska avait été arrêté et brûlé dans un petit village discret des environs de la capitale, en août 1421. Quant aux derniers rescapés des bandes de Picards, ils occupèrent un temps la forteresse d'Ostras, puis se replièrent par le Sud de la Bohème, et quittèrent selon toute vraisemblance le pays. L'épuration des éléments révolutionnaires était achevée.

Les pauvres n'eurent guère d'autre choix que de se remettre au travail comme avant ou de rester enrôlés dans l'armée régulière de Zizka, qui en était réduite à agir de fait pour le compte de la politique d'indépendance nationale de la bourgeoisie pragoise. Zizka devenu aveugle à la suite d'une blessure (il était déjà borgne) fut remplacé par un ex-prêtre, Procope Rasa qui redonna vitalité aux bandes Taborites. En 1430, ils poussèrent jusqu'en Allemagne, par une série de blitz téméraires, et s'emparèrent brièvement de Leipzig, Nuremberg et Bamberg. Mais pour les riches marchands de Prague, ces armées constituaient encore une gêne par leur seule existence et nuisaient à toute possibilité de conclure la paix avec l'Église romaine. De leur côté, les autorités bourgeoises des villes allemandes redoutaient que les pauvres ne s'allient avec les bandes Taborites. Ce fut pour régler définitivement ce problème épineux que bourgeois et nobles tchèques conclurent avec les responsables du Concile de Baie un coup final contre ces troupes incontrôlables : ce fut la bataille de Lipany, le 30 mai 1434, où le reste des hussites radicaux fut écrasé par les hussites conservateurs.

La cohésion du mouvement hussite n'avait duré que les quelques mois d'été 1420, quand les bourgeois de Prague, les nobles tchèques et les pauvres avaient dû conjuguer leurs efforts contre

les troupes allemandes et catholiques. Passé cette victoire commune, les oppositions avaient refait surface sur des questions sociales. Toute la période des «guerres hussites» ne fut qu'une succession de révolutions et de contre-révolutions sociales, qui par leur enchevêtrement complexe annonce à bien des égards des conflits futurs, en Angleterre, en France, puis en Espagne. Cela suffit à établir le caractère incontestablement *moderne* de cette guerre. L'expérience taborite eut à l'époque un retentissement énorme chez les pauvres d'Europe centrale. En 1430, l'insurrection des gueux de Bamberg, en Allemagne du Sud, avançait des mots d'ordre identiques. Il y eut en 1437 des soulèvements paysans en Hongrie et Roumanie qui s'y référaient explicitement. En Silésie, les serfs insurgés de Zbaszyn, en 1440, s'en réclamaient encore. L'influence allait se faire sentir jusque dans le Nord de la France, et dans le Dauphiné où certains paysans avaient même envoyé de l'argent aux paysans tchèques insurgés (peut-être des paysans affiliés à un mouvement comme les Vaudois ?).* En particulier, les régions limitrophes de la Bohème, aux confins de l'Allemagne, furent un foyer d'effervescence hérétique, animé en partie par d'anciens soldats taborites devenus brigands et qui répandaient encore quelques idées : on les trouve à l'origine d'un groupe animé par les frères Wirsberg à Erfurt, vers 1460, et qui se réclamait des Picards. Mais surtout, l'aventure des paysans tchèques allait *inspirer* directement les révoltes des paysans allemands à la fin du XVe et jusqu'à la grande guerre de 1525.

Il a été souvent dit que le communisme instauré au début de Tabor était une mesure d'ordre militaire et donc provisoire -c'est en fait ce que devaient prétendre peu à peu les chefs de guerre et paysans aisés. Pour les serfs miséreux qui étaient venus vivre là, ce système embryonnaire, pourtant très rude, devait représenter quelque chose comme le Royaume de Dieu s'instau-

*** C'est J. Macek qui donne cette étonnante information dans un article sur les guerres hussites publié dans les** *«Archives de sociologie des religions»* **à la fin des années 50.**

rant enfin sur terre. Ces espoirs furent vaincus, d'abord parce qu'ils étaient menés au combat par d'autres qu'eux - la même chose devait d'ailleurs se reproduire dans certaines provinces pendant la guerre des paysans allemands de 1525. Mais par delà le fait de s'être placée sous le commandement militaire de spécialistes, petits nobles aux vues étroites, l'expérience Taborite portait en elle sa limite.

La ville de Tabor fut avant tout une cité céleste. Chez les Taborites du début, le refus du travail est encore exprimé dans une forme religieuse. Le travail est à leurs yeux quelque chose de salissant et d'asservissant, une activité dépourvue d'esprit. En cela ils ont raison. Mais ils ne parviennent pas à concevoir une forme supérieure de l'activité. Les Taborites sont élus, en *état* de grâce, et partant de là ils n'ont pas le souci de fonder une *activité soci^Xt.* Pour eux, la communication est un état atteint dans la pureté des relations instaurées dans la cité céleste, non une activité qui se déploierait en un devenir.

Les Taborites ont édifié leur communauté selon l'image de la ville sainte ; ceux qui s'étaient refusé à venir y participer s'étaient mis d'eux-mêmes hors de la communauté, hors de l'esprit. Hors les murs des cités taborites, point de salut. Leur communauté est également *guerrière :* ils entendent bien imposer leur principe les armes à la main, et là encore ils ont raison. Mais son existence elle-même ne repose que sur des sources guerrières, butin, pillage, réquisition : en menant le combat contre leurs ennemis, ils ne *créent* pas de relations sociales avec leurs amis. Le principe de leur communauté ne devient pas social, *il ne se développe pas.* Il cesse alors d'agir comme universel pour devenir exclusif. En se définissant comme les Élus, les Taborites limitent la portée de leur expérience. Ils n'envisagent pas le moyen d'étendre leur principe au monde, mais seulement sa purification par les Élus - il y a là ceci de vrai que le monde mauvais doit être lavé de sa pourriture, par le feu et le sang. Ils ont l'idée d'un monde nouveau, dont le préalable est *la nécessaire destruction* de toutes les puissances qui constituent l'ancien, ce qu'ils font avec passion.

Ceux des plus extrémistes qui prônaient jusqu'à l'extermina-

tion de quiconque ne les aidait pas activement partaient d'un principe qui est juste : dans le moment de l'affrontement décisif, nul n'a droit à rester extérieur, indifférent ou passif. C'est la question du monde qui est en jeu, de toute manière. Les lâches, les hésitants, ceux que quelque chose de contingent attache encore au vieux monde, ceux-là qui ne ressentent pas le besoin de l'esprit n'ont aucunement à être ménagés. Tout ce qui rampe sur la terre est gouverné par les coups !

Le cas des Picards est un peu différent. Il n'y a pas d'idée d'élection chez les Libres d'Esprit, mais celle d'un état de perfection : ils n'ont pas été désignés par Dieu, mais par eux-mêmes qui, par leurs propres moyens sont devenus dieux, ayant assumé l'expérience qui permet d'accéder à cet état supérieur. C'est un groupe radical en fuite, à partir de son expulsion de Tabor, isolé : dès lors, «Qui n'est pas avec nous est contre nous». La question de confiance se pose ainsi dans ce moment de l'affrontement final. Mais chez les Picards comme chez les Taborites, la communication est conçue, différemment, comme état spirituel et non comme activité de l'esprit qui elle-même produit l'esprit.

L'esprit de la communauté taborite ne lui appartient pas encore, il se trouve en Dieu, l'idée dans laquelle sont revenues toutes les déterminations de leur expérience. Les Picards sont franchement engagés dans la liquidation de la religion : Dieu est réalisé en eux, qui sont des hommes d'essence divine, spirituels. D'où l'inutilité de toute médiation entre eux et l'esprit, puisqu'ils sont *en ïesprit,* libres. Ils peuvent donc mépriser avec raison les sacrements religieux. Mais la communication est *fermée,* ils se réapproprient le sens de leur expérience à l'intérieur de leurs relations où l'esprit reste enfermé. Les Taborites au contraire ont encore besoin d'une médiation entre chacun d'eux et l'esprit : le sacrement, la communion sous les deux espèces, qui fonde ensuite la nécessité d'avoir des prêtres. Même si ceux-ci ne se distinguent pas, au début, du reste des Taborites dont ils mènent *également* l'existence, le rôle finit inévitablement par se cristalliser : alors s'installe un clergé (octobre 1420).

Les Taborites tentèrent de réaliser un projet social dans une forme religieuse. Ce fut à la fois leur grandeur et leur fin.

Bien après sa défaite, l'aventure Taborite alla réchauffer les espoirs des pauvres d'Allemagne : c'était la première fois que des révoltés avaient pu tenir le terrain si longtemps et faire frémir riches et puissants aussi loin. En Allemagne, les hostilités sourdaient de partout. Des groupes de Flagellants et de Bégards continuaient de parcourir le pays, malgré les persécutions, et d'y entretenir l'esprit de rébellion. L'Église y avait atteint un degré de décomposition intérieure incroyable : elle n'apparaissait plus que comme un racket, fondé sur l'exploitation fiscale.

En 1476, un mouvement messianique se développa dans le diocèse de Wurzbourg, dont le centre était le village de Niklashausen. Un très jeune berger, Hans Bôhm, en proie à des visions se mit à les raconter à ses proches, puis à prêcher publiquement, un peu dans la manière de la «Lettre Céleste» des Flagellants de Conrad Schmid, un siècle plus tôt. Le monde ne pourrait accéder à la rédemption que si tous se rendaient en pèlerinage à Niklashausen : là, Hans Bôhm se faisait fort d'opérer miracles à volonté. Ses prêches s'attaquèrent ensuite au clergé, dont la conduite allait provoquer la colère de Dieu ; il incita le public à ne plus payer la dîme. Il annonça alors le Millenium, le retour à l'égalité primitive - l'autorité et la propriété privée disparaîtraient et toutes choses seraient communes. Les gens qui l'écoutaient y retrouvaient bien sûr leurs revendications courantes, sur l'accès aux ressources naturelles, l'abolition de toute redevance et la disparition, tôt ou tard, de la noblesse et du clergé. Bôhm osa s'attaquer à la personne même de l'Empereur, «qui donne aux princes, aux comtes et aux chevaliers le droit d'imposer des taxes au peuple».

Toutes les attentes cristallisées sur le mythique Empereur des Derniers Jours, qui n'était toujours pas venu, se reportèrent d'un coup sur la personne du jeune berger de Niklashausen. De tout le pays des dizaines de milliers de pauvres accoururent à lui : on vint de la Thuringe, des Alpes suisses. «Ce que la *plebs pauperum* avait cru de Jérusalem, ces hommes et ces femmes le croyaient de Niklashausen. Le Paradis y était littéralement descendu sur terre ; et d'infinies richesses s'étalaient déjà, prêtes à

être ramassées par les fidèles qui les partageraient entre eux dans un esprit d'amour fraternel.»* Le petit village avait été élu pour être le lieu où s'opérerait l'avènement du Millenium. Bôhm, qui avait le soutien de quelques chevaliers déclassés entendait passer à l'insurrection ouverte. Le 7 juillet, il parla ainsi à la foule : «Et maintenant, rentrez chez vous et réfléchissez à ce que la très sainte Mère de Dieu vous a annoncé : samedi prochain, laissez à la maison les femmes, les enfants et les vieillards, mais vous, les hommes, revenez ici à Niklashausen, le jour de la sainte Marguerite, c'est-à-dire samedi prochain, et amenez avec vous vos frères et vos amis, quelqu'en soit le nombre. Cependant ne venez pas avec votre bâton de pèlerin, mais en armes, dans une main le cierge, dans l'autre l'épée, la pique ou la hallebarde. Et la sainte Vierge vous dira ce qu'elle veut que vous fassiez».

Les autorités réagirent à cette kermesse séditieuse en faisant enlever le jeune prophète ; la foule tenta d'investir la cité de Wurzbourg où il avait été enfermé : l'évêque la fit refouler par une charge de cavalerie qui laissa une quarantaine de morts. Hans Bôhm monta sur le bûcher.

Quoiqu'elle ait été étouffée dans l'œuf, l'affaire de Niklashausen eut un effet à retardement. Après la mort de Bôhm, on se mit à éditer à tour de bras «La Réforme de Sigismond», texte messianique qui exprimait aussi ces revendications égalitaires, bien qu'elle en rattache encore la réalisation à l'avènement de l'Empereur Frédéric ressucité, avec qui les pauvres prendraient les armes.

Mais il advint que les pauvres prirent les armes par leurs propres moyens : ce fut la conspiration du Bundschuh. Cette ligue secrète de paysans et de plébéiens, auxquels s'étaient joints des éléments de la bourgeoisie et de la petite noblesse, s'organisa d'abord dans les villes d'Alsace en 1493. Le programme sur lequel les conjurés s'étaient mis d'accord pouvait satisfaire à tous ces intérêts disparates. Il s'attaquait à toutes les formes de redevance, impôt, dette, et à la justice tant ecclésiastique que

* Cf. N. Cohn.

Der Bundtschu
Diß biechlein sagt von dem bd
sen fürnemen der Bundtschuher/ wye es sich
angefengt geendet vnd aus kumen ist.

¶ Pamphilus Gengenbach R S F

Nyt me yetzundt ist mein beger.
Ob yenen alner vom bundtschu wer
Dem da für kem dieß schlecht gedicht
Bit ich er wels verachten nicht
So kumpt er nit yn solche not
Als munch er yetz ist bliben todt
Vngehorsam gou vngestrossi nit lot

Etendart du Bundschuh.

nobiliaire qui en assurait le maintien. Les participants, liés par serment, se réunirent plusieurs fois sur une montagne des Vosges. Là, ils établirent le plan, qui consistait à s'emparer d'abord de la forteresse de Sélestat, s'approprier l'argent de la ville et du monastère et partant de ce point étendre le soulèvement aussi loin que possible. Le projet fut éventé, et les autorités firent le nécessaire : ceux qui ne furent pas exécutés ou qui ne trouvèrent pas la mort sous la torture avaient pu s'enfuir en Suisse, en Allemagne du Sud où ils s'employèrent à reconstituer le Bundschuh. «On ne peut s'empêcher d'admirer la ténacité et la constance avec lesquelles les paysans de l'Allemagne du Sud conspirèrent pendant près de trente ans, à partir de 1493, surmontèrent toutes les difficultés provenant de leur état de dispersion et s'opposant à la constitution d'une vaste organisation centralisée, et, après de nombreux démantèlements, défaites et exécutions de leurs chefs, renouèrent chaque fois les fils de la conspiration, jusqu'au jour de l'insurrection générale» notera plus tard Engels.*

Le Bundschuh était entièrement reconstitué en 1502, dans le diocèse de Spire, fort de 7 000 hommes et de contacts soutenus dans les régions voisines. Le programme s'était précisé : refus du paiement du cens, des dîmes, des impôts et douanes aux princes, seigneurs et prêtres, abolition du servage, confiscation des biens ecclésiastiques à partager entre gens du peuple. «Rien que la justice de Dieu !» proclamaient les ligueurs dans leurs assemblées clandestines. Leur plan de s'emparer de Bruchsal, où la population était acquise au mouvement, s'ébruita bêtement. La Ligue Souabe, fondée en 1488 pour lutter contre les séditions paysannes, et qui rassemblait les princes, la noblesse et les patriciens des villes du Sud-Ouest réunit des troupes en vitesse. Des arrestations eurent lieu par centaines, malgré quelques noyaux de résistance armés en catastrophe. Il en réchappa suffisamment pour relancer le mouvement une dizaine d'années plus tard.

Le Bundschuh végéta dans la Forêt-Noire sous forme de petits groupes épars, jusqu'à ce qu'un rescapé de 1502, Joss Fritz,

* *«La guerre des paysans en Allemagne».*

réussit à relancer la dynamique du mouvement. Cet ancien soldat se montra un organisateur génial, sachant impliquer dans le Bundschuh toutes sortes de gens entre lesquels il faisait office d'intermédiaire. La conspiration couvrait toute la région de l'Alsace, du Bade et du Wurtemberg. Des réunions de délégués locaux se tinrent, où l'on adopta un programme analogue à celui de 1502. Fritz s'était assuré le concours actif des vagabonds, qu'il chargea d'assurer la propagation du mouvement. Le soulèvement était prévu pour l'automne 1513. Encore une fois, le plan avorta. La cause en était cette fois une tentative prématurée de certains conjurés de s'emparer de Fribourg. Joss Fritz parvint à échapper à une répression qui dépassa tout ce qu'on avait déjà vu.

Au printemps 1514 éclata dans le Wurtemberg le mouvement du Pauvre Conrad, qui «affectait une ressemblance étrange avec le Bundschuh» ainsi que devait l'écrire le duc Ulrich pour demander de l'aide. 5 000 paysans avaient marché sur la ville de Schorndorf. Le duc réussit à disperser cette bande par le seul effet de ses promesses. Une assemblée générale convoquée fin mai relança le mouvement, qui s'étendit largement. Les conjurés purent s'emparer de plusieurs petites villes avec l'aide des pauvres qui s'y trouvaient. Les autorités firent mine de céder : les paysans, tout comme la bourgeoisie citadine qui escomptait tirer profit de leur mouvement, envoyèrent des délégués à la diète qui se réunit le 18 juin à Stuttgart. Ceux-ci furent chargés d'y imposer les revendications paysannes : ils se contentèrent d'une sorte de réforme politique. Pendant ces négociations le pouvoir princier s'était ressaisi, et contre-attaqua le 21 juin : là, les bourgeois s'affaissèrent devant la force armée et lâchèrent leurs alliés de la veille. Un accord fut passé qui aboutissait exactement à l'inverse de ce qu'avaient exigé les paysans. Le duc se retourna aussitôt contre leur mouvement avec l'appui actif de la bourgeoisie qu'il avait su satisfaire. Le Pauvre Conrad n'opposa de résistance que dans la vallée de la Rems, que les troupes princières ravagèrent entièrement.

En 1513 avait éclaté un soulèvement paysan du type Bundschuh en Autriche, dans les provinces de Carinthie, Carniole et

Styrie. Les révoltés levèrent l'étendard des *staraprawa* (anciens droits). Apaisés momentanément par des promesses de l'Empereur, ils reprirent les armes en 1515. Châteaux et monastères furent partout détruits et les nobles prisonniers jugés et exécutés par des jurys paysans. Le capitaine des troupes impériales, Dietrichstein, réussit à étouffer l'insurrection en Styrie et Carinthie. En Carniole, elle ne fut vaincue qu'en 1516, au terme d'une bataille dans la ville de Rain. Là aussi la répression fut épouvantable, s'efforçant de faire le vide dans les campagnes pour plusieurs années. En 1517 en Allemagne du Sud, l'infatigable Joss Fritz était prêt à relancer les activités du Bundschuh quand une opération de police y coupa court.

L'Allemagne n'était pas un État. En Angleterre et en France, l'essor du commerce et de l'industrie avait unifié les intérêts dans la société et favorisé la centralisation politique ; en Allemagne, les intérêts ne parvenaient qu'à une unification provinciale, autour de centre purement locaux, au morcellement politique. Ce sont les Princes qui firent œuvre de centralisation par rapport aux petites seigneuries, et de décentralisation par rapport au pouvoir d'Empire. Ce nouvel état des choses bouleversa profondément les campagnes. La paysannerie vit son mode de vie traditionnel et ses droits ancestraux menacés par l'essor des États princiers. Au droit coutumier se substitua le droit romain ; des taxes supplémentaires furent créées ; une administration centralisée intervint désormais dans les affaires villageoises. De sorte que la condition d'existence des paysans, qui s'était quelque peu adoucie dans les siècles précédents, s'aggrava soudain. La raison en était double : l'importance croissante du capital commercial et l'accroissement de l'absolutisme princier, associé lui-même de près au capital. Avant 1525 — et plus encore après — seuls les gros bourgeois citadins, les patriciens, et les grands propriétaires terriens virent leur puissance augmenter dans d'énormes proportions, conséquence de l'essor de la production et de la circulation marchande. Le besoin d'argent des Princes crut encore plus vite que l'expansion commerciale : les nécessités de l'appareil politique princier entraînèrent des impôts de plus en plus lourds, dont tout le poids retombait sur la paysannerie.

Les petits seigneurs, les chevaliers, durent recourir aux mêmes procédés pour arrêter la paupérisation. Pour cette classe féodale, la question de l'argent était devenue une question de vie ou de mort, qu'ils étaient incapables de résoudre. Il leur fallut un sursaut ultime, plutôt que d'accepter la disparition pure et simple de la chevalerie - ce fut la révolte des petits nobles de 1522, menée dans le Rhin inférieur par Franz von Sickingen. Elle fut vaincue dans l'isolement le plus total.

Les petits bourgeois des villes souffraient du joug de la bourgeoisie financière et administrative : l'artisanat s'affrontait au commerce qui, s'emparant toujours davantage de la sphère du travail, lui imposait ses propres règles sans discussion.

Cette confusion inextricable, cette opposition enchevêtrée de tous les intérêts, devait pour se dénouer se résoudre en une hostilité générale contre un seul et même ennemi. L'Église s'attirait la haine de tous : des pauvres à qui elle devenait toujours plus odieuse et qui ne s'y reconnaissaient plus en rien, des riches qui y voyaient une concurrente, et une entrave. C'est alors qu'apparut Martin Luther.

En 1517 en Allemagne, Luther engagea le mouvement qui devait conduire à la Réforme. A ses débuts, la Réforme n'atteignait encore que des côtés isolés de la corruption de de l'Église romaine — l'affaire du trafic des indulgences fut le prétexte des 97 thèses que Luther fit placarder à Wittenberg. Luther voulait agir en commun avec le reste du monde chrétien et réclamait des conciles. Puis son opposition qui ne portait d'abord que sur quelques points limités, s'étendit bientôt aux dogmes, aux institutions établies, à la vie monastique, au pouvoir politique des évêques etc... Elle atteignit non seulement les décisions particulières du Pape et des conciles, mais l'autorité même de l'Église, que Luther rejeta alors résolument. Il mit en avant la Bible comme seule base de la religion, et avec çà la tradition et l'omnipotence de l'Église se trouvèrent contestées. C'est pourquoi Luther se soucia de donner à ses contemporains une traduction de la Bible en langue profane, en allemand.

Dans son «Appel de la noblesse chrétienne de nation alle-

mande», en 1520, il développa l'idée que l'opposition du sacré et du profane est sans objet, et par conséquent celle du sacerdoce et de l'état laïc : et qu'il incombe à tous les ordres sociaux de travailler à l'édification de la société chrétienne. Pour Luther, il s'agissait uniquement de passer outre à la médiation de l'Église, partant du principe que seule la foi sauve, et non les sacrements qu'il rejeta pour ne conserver que le baptême et la Cène. Mais il ne s'attaquait à l'Église que pour établir un royaume despotique de Dieu qui écrase la créature encore plus, sous le poids de l'obligation morale ; avec Luther, l'homme se trouva directement confronté à la puissance divine à laquelle seule il devait son salut : «J-C a voulu que la vie entière des fidèles soit une pénitence», telle était sa première des 97 thèses de Wittenberg.

Aux yeux de l'ex-moine de Wittenberg, la volonté individuelle était forcément corrompue et ne pouvait en rien prétendre à autre chose qu'à des fins égoïstes : seule la terreur que fait peser la loi divine sur les fidèles peut réglementer leur conduite. C'est un péché que d'abandonner le travail pour lequel l'individu est né, et auquel il est nécessairement asservi ; c'en est un autre que de quitter la condition et le milieu qui lui a été assigné par la providence divine pour chercher un autre sort, poussé par l'esprit de calcul ou d'aventure. Luther reprochait à l'Église d'avoir isolé la foi et l'expiation du monde pratique, parce qu'il voulait contraindre tout le monde à l'expiation. Il s'en prit à l'ascétisme monastique, parce qu'il voulait faire de la participation de chacun au monde quelque chose d'ascétique, une ascèse intérieure. De là vint son attaque virulente contre les moines, qui désobéissaient à ce précepte universel du travail et qui, pour excercer la vertu chrétienne, se retiraient du monde dans des conditions de vie particulières. Les moines étaient coupables de fuir le monde : pour Luther, il fallait au contraire se résoudre à l'existence imposée dans le monde. Pour lui, le chrétien devait se résoudre à servir ici-bas, à la place qui lui avait été désignée. Il ne devait pas craindre de se salir dans les activités profanes. Bien au contraire, se sachant pêcheur, sa vie entière devait s'astreindre à l'expiation, à la soumission à l'autorité imposée d'en

haut : le travail, la famille, l'État constituaient par essence une malédiction nécessaire et l'ordre terrestre représentait le châtiment de notre chute, la répression de nos péchés.

Ainsi Luther réduisit la vie à ses aspects prosaïques, il lui interdit tout sursaut spirituel, toute tentative de s'élever au-delà des contingences. De la même façon il présenta l'État et la morale des maîtres (le capitalisme mercantile et princier de l'époque) comme l'institution la plus hautement spirituelle, la seule sur Terre. «En tant qu'elle est chrétienne, ma personne n'a pas le droit de s'intéresser à l'argent et de l'amasser ; c'est à Dieu seul qu'elle doit s'attacher de tout son cœur. Mais extérieurement je peux et je dois user des biens temporels pour mon corps et pour autrui, autant qu'il appartient de le faire à ma personne dans le monde.» Ainsi était posée la réconciliation du commerce et de la foi, de la marchandise et de la religion ; ainsi était surmontée la contradiction dans laquelle se débattait l'Église depuis plusieurs siècles, elle qui condamnait la pratique du commerce dans le monde mais qui se laissait corrompre en elle-même par ce principe nouveau et qui se laissait pourrir (cf. les indulgences vendues par Fugger).

Avec les idées luthériennes, on devait se passer purement et simplement de la médiation de l'Église, en restituant l'exercice de la foi dans chaque individu participant au monde - dans la soumission volontaire, acceptée joyeusement, à l'ordre du monde. La pénitence était désormais l'affaire de chacun, le prix de sa participation au monde. C'était dès lors toute la vie individuelle qui devait être un tourment de chaque instant, une observation scrupuleuse de la loi divine. Avec Luther commença l'alliance sereine du monde chrétien et du monde de la marchandise.

Lorsque Luther avait osé s'en prendre, seul, à l'autorité toute-puissante de l'Église romaine, il avait par là forcé l'admiration et le respect de tous dans le pays. Mais il est vrai qu'il reçut aussitôt l'appui de quelques princes, et en particulier du Duc de Saxe. Dans la rivalité qui opposait les princes allemands et l'Église, Luther prit le parti des premiers. Mais ensuite, son prestige devait retomber aussi vite qu'il avait pu monter : on ne

se compromettait pas impunément avec le pouvoir, en ces temps de révoltes. Quand s'engagea la sédition que son agitation anti-cléricale avait contribué à attiser, il se révéla dans toute l'étendue de son ignominie. Il apparut alors qu'il n'avait contesté l'autorité des Papes que pour mieux conforter celles des États qui, dans l'Allemagne du XVIe, n'étaient rien d'autre que les Principautés dont le pouvoir avait supplanté peu à peu celui des petits seigneurs et celui de l'Empereur. Luther devait alors être accueilli à coup de pierres en certains endroits où il avait voulu faire mine de parler. Ses idées réformatrices furent traînées dans la boue par celles, qui répondaient autrement à l'attente des pauvres excédés, des prophètes millénaristes.

C'est avec le courage et la foi des inspirés, de ceux que l'entendement vulgaire appelle des rêveurs, que Thomas Mùnzer se lança à l'assaut du vieux monde. En 1520, il s'en était allé prêcher à Zwickau, sur la recommandation de Luther qui ne tarda pas à s'en repentir : là-bas, Mùnzer fit connaissance avec le groupe des «Exaltés» et son animateur, Niklaus Storch. «Dieu communique désormais directement avec ses Élus» annonçait celui-ci, pétri de l'enseignement taborite : les temps ne tarderaient pas qui verraient venir l'Antéchrist, et se lever contre lui les hordes chargées de l'extermination finale, par le feu et l'épée. A partir de cette rencontre, Mùnzer sut parler aux siens : ouvriers tisserands et surtout travailleurs de ces mines d'argent qui faisaient la prospérité de la ville, et la misère de ces gens. Dès lors, il méprisa tous les rites attachés au culte : et s'en prit au réformateur local, qui le fit expulser. Storch et ses amis déclenchèrent l'émeute en riposte, mais force resta à la loi. Mùnzer quitta la ville, et s'en alla vers Prague : c'était en septembre 1521.

A Prague, encore toute auréolée à ses yeux du prestige de la révolution Taborite, il se heurta à la noblesse et aux bourgeois qui tenaient alors la ville. Il dut quitter la cité en janvier 1522. Il vint s'établir alors à Allstedt, en Thuringe, près des exploitations minières de Mansfeld. Aux pauvres de la région, il communiqua sa ferveur révolutionnaire : «Je vous le dis, il faut prê-

Etendait du Bundschuh.

ter grande attention au nouveau mouvement du monde actuel. Les anciennes institutions vont s'écrouler ; comme dit le Prophète, ce n'est là que vaine écume.» Il fut le premier à procéder à la messe en langue vulgaire, allemande : et au lieu d'y lire seulement les Évangiles et les Epitres, comme c'était l'usage, il fit lire toute la Bible, dont les passages les plus incendiaires. Mais en même temps, il rejeta tout attachement aux Écritures, dont Luther avait fait précisément son credo suprême. Mùnzer rejeta cette idée que les hommes ne puissent avoir *connaissance* de l'esprit qu'à travers le Livre car, dit-il, l'esprit dont parle la Bible n'existe pas en dehors de nous - l'esprit, c'est la raison et la foi n'est rien d'autre que l'incarnation de la raison dans l'homme et qui en fait une créature divine.

En conséquence de telles propositions, les pauvres de la ville s'en allèrent saccager la chapelle de la Vierge, à Merlebach, d'après le commandement : «Vous détruirez leurs autels, briserez leurs colonnes, et brûlerez leurs idoles, car vous êtes un peuple saint» (Deutéronome, 7, 6). Il était difficile aux Princes, alliés à Luther, de réprimer Munzer pour avoir été responsable du saccage d'une église de Rome : il leur était tout aussi difficile de tolérer son agitation *débordante.* Il fut convoqué au palais des Princes de Saxe, et ceux-là durent entendre un discours qui les laissa interdits.

> «Le Christ ne dit-il pas : je ne suis pas venu vous apporter la paix, mais l'épée ? Mais qu'allez-vous en faire ? L'employer à supprimer et à anéantir les méchants qui font obstacle à l'Évangile, si vous voulez être de bons serviteurs de Dieu. Le Christ a très solennellement ordonné (Luc, 19, 27) : saisissez-vous de mes ennemis et étranglez-les devant mes yeux... Ne nous objectez pas ces fades niaiseries que la puissance de Dieu le fera sans le secours de votre épée ; autrement elle pourrait se rouiller dans le fourreau. Car ceux qui sont opposés à la révélation de Dieu, il faut les exterminer sans merci, de même qu'Ezéchias, Cyrus, Josias, Daniel et Elie ont exterminé les prêtres de Baal. Il n'est pas possible autrement de faire revenir l'église chrétienne à son origine. Il faut arracher les mauvaises herbes

des vignes de Dieu à l'époque de la récolte. Dieu a dit (Moïse, 5,7) : vous ne devez pas avoir pitié des idolâtres. Détruisez leurs autels, brisez leurs images et brûlez-les, afin que mon courroux ne s'abatte pas sur vous !»

A ce moment, le sermon est principalement dirigé contre le clergé, et il somme les seigneurs de venir se joindre eux aussi à la guerre qui s'annonce :

«On voit bien maintenant comment forniquent ensemble, dans leur entassement, anguilles et serpents. Les prêtres et tous les mauvais hommes d'Église sont des serpents, selon le nom que leur donne Jean, qui baptisa le Christ, en t. Mathieu, et les seigneurs et potentats de ce monde sont des anguilles, selon l'image du Lévitique, au onzième chapitre, à propos des poissons. Ah, chers seigneurs, comme le Seigneur va joliment fracasser les vieux pots avec une verge de fer !»

Dans son rapport avec les Princes, Munzer renversa tout : à la servile humilité que leur témoignait Luther, il substitua l'injonction. Le Christ dont il parle, ce n'est pas celui qui enseigna pardon et obéissance : c'est le Christ guerrier de l'Apocalypse, et les Princes sont sommés de jouer le rôle messianique, ou d'encourir la malédiction. Dans cette «Exégèse du 2e chapitre de Daniel, le prophète...», Thomas Munzer est tout à fait explicite : si les Princes n'entreprennent pas eux-mêmes d'exterminer les impies, Dieu leur retirera l'épée, car la puissance de l'épée *appartient à la communauté.* Les Princes préférèrent oublier ce qu'ils avaient dû supporter d'entendre : mais Munzer ne leur en laissa pas le loisir, qui fit imprimer et afficher son sermon partout, dans les rues. En réponse, ils firent expulser son imprimeur de la ville, et interdire à Mùnzer de publier quoi que ce soit sans autorisation préalable.

Pendant ce temps, il s'affairait, infatigable, à l'organisation de la Ligue chargée de préparer l'événement final. Les autorités locales commençaient à se plaindre de l'agitation qu'il entretenait. Mùnzer n'exerçait pas seulement sa propagande et ses efforts d'organisation auprès des paysans, mais aussi auprès des ouvriers mineurs, en état de porter les armes. Son réseau de

sapes explosives s'étendait chaque jour. Il envoya des émissaires dans le Harz, en Franconie, en Souabe, qui «couraient le pays, refusant de se montrer en plein jour et de rendre compte de leur action» : il dressa la liste de tous les affiliés, proches ou lointains. Le programme de cette Ligue secrète, il le reconnaîtra plus tard sous la torture, en répondant affirmativement à la question : «Était-ce que tous les biens fussent communs et chacun devait-il recevoir, selon les circonstances, à la mesure de ses besoins ?». Dès lors, le conflit fût ouvert avec Luther : ce vieux salaud se fendit d'un libellé adressé aux Princes pour dénoncer les intentions séditieuses du prédicateur d'Allstedt.

Munzer passa encore à la vitesse supérieure, et dénonça cette fois ouvertement les Princes dans son «Dévoilement explicite des fausses croyances du monde infidèle...» qu'il fit imprimer et afficher en la ville impériale de Mûlhausen. «Le monde entier doit supporter un grand choc. Il va commencer un jeu tel que les impies seront renversés et que les humbles seront élevés.» En exergue, ne disait-il pas :

> «Écoute, j'ai placé mes paroles dans ta bouche, je t'ai placé aujourd'hui au-dessus des hommes et au-dessus des empires afin que tu déracines, brises, disperses et renverses, que tu construises et que tu plantes. Un mur de fer contre les rois, les princes, les prêtres et contre le peuple est érigé. Qu'ils se battent ! La victoire est merveilleuse, qui entraîne la ruine des puissants tyrans impies.»

Le Prince de Saxe exigea qu'on lui livre un tel danger public, pieds et poings liés. Celui-ci sut se dérober à la répression en quittant Allstedt à temps. Il alla à Nuremberg, d'où il trouva moyen de faire publier une contre-attaque dirigée sur le délateur et calomniateur Luther «Réponse à la chair molle et sans esprit de Wittenberg...» La Réforme, qui n'en était guère qu'à ses timides commencements, s'y trouva d'ores et déjà condamnée.

Mùnzer apostrophe «la vierge Martin, cette chaste putain» comme il l'appelle déjà : «Pourquoi les appelles-tu Sérénissimes Princes ? Ce titre n'est pas à eux, il n'appartient qu'au Christ.» Plus encore, il dénonce en Luther celui qui est en train de donner de nouvelles justifications à l'oppression sociale :

«Ah ! ce docile compagnon qui tire argument de ma lettre aux mineurs pour m'accuser de fomenter la révolte. Il dit une chose, mais il en passe une autre sous silence qui est, de toutes, la plus décisive : que, comme je l'ai clairement expliqué devant les princes, la communauté entière possède le pouvoir du glaive, comme aussi la clé du salut, et qu'en m'appuyant sur le 7e chapitre de Daniel, sur le 6e de l'Apocalypse, sur le 13e de l'Épître aux romains, sur le 8e du premier livre de Samuel, j'ai dit que les princes sont, non point les maîtres du glaive, mais les serviteurs du glaive. Ils ne doivent point en user à leur guise, Moïse 5, mais selon la justice. C'est pourquoi, conformément au bon vieil usage, il convient que le peuple soit présent lorsqu'un homme est jugé selon la loi de Dieu, Moïse 4. Voyez pourquoi : si l'autorité prétend porter une sentence injuste, Isaïe 10, il faut que les Chrétiens qui assistent au jugement refusent cette iniquité et ne la souffrent point, car Dieu réclame des comptes pour le sang versé par les innocents, Psaume 79. La plus grande infamie ici-bas est que personne ne veuille prendre sur soi la détresse des nécessiteux ; les grands de ce monde font tout ce qui leur plaît. (...) Voyez donc, le comble de l'usure, du vol et du brigandage, voilà nos seigneurs et nos princes. Ils s'approprient toute créature ; poissons dans l'eau, oiseaux dans l'air, végétation sur terre, il faut que tout leur appartienne, Isaïe 5. Ensuite ils notifient aux pauvres le commandement de Dieu disant : Dieu l'a prescrit, tu ne dois point voler ! mais pour leur compte ils ne se croient point tenus d'obéir à ce précepte.»

Le hardi prédicateur entend bien rejeter ce Dieu luthérien qui commande la plate soumission à l'ordre établi au nom de la «vocation». Pour lui, c'est la communauté des pauvres et elle seule qui constitue le groupe des Élus, non point celui qui se tient à la place que lui a assigné la Providence. «Toi qui es aveugle, tu te présentes au monde comme un guide d'aveugles. Et c'est la coulpe de Dieu que tu prétends frapper parce que tu es

un misérable pêcheur et un venimeux vermisseau, avec toute ta brumeuse humilité. Voilà ce que tu as tiré de la fantaisie exégèse empruntée à ton Augustin ; c'est vraiment une façon blasphématoire de traiter le libre arbitre que de mépriser les hommes insolemment.»

Nuremberg, qui était acquise aux Princes, fit expulser celui qui était en train de faire mûrir le scandale. Mùnzer rencontra alors ceux qui allaient être pour lui de précieux alliés, les Anabaptistes. En particulier ceux de Zurich qui lui avaient déjà écrit à Allstedt. Il parcourut alors l'Alsace, la Forêt-Noire et la Suisse : il s'établit à Schaffouse, en plein cœur de la zone agitée. Dans la ville de Waldshut, il gagna le curé Balthasar Hubmaier à ses idées ; à Zurich, Konrad Grebel ; à Griessen, Franz Rabmann ; à Memmingen, le plébéien Christoph Schappeler ; à Leipheim le prêtre Jakob Wehe ; à Stuttgart le docteur Mantel. Tous ces gens prirent des responsabilités dans la Ligue. Il retourna en Forêt-Noire au moment où y éclatait l'insurrection, en août 1524. Sa trace était encore sensible dans un tract anonyme, écrit par quelque agitateur local :

> «A vrai dire ils étendent trop loin l'obéissance... Dans quel texte Dieu, leur Seigneur, leur a-t-il conféré un tel pouvoir que nous autres, les pauvres, soyons forcés de labourer leur bien à titre de corvée, et seulement quand il fait beau, et que, par temps de pluie nous devons laisser se gâter dans les champs la sueur de sang arrachée à notre pauvreté ? Il ne se peut point que, dans sa justice, Dieu tolère cette abominable prison babylonienne, que nous, les pauvres, soyons ainsi contraints à faucher et à faner leurs prés, à labourer leurs champs, à semer le lin, à l'arracher, à l'égruger, à le rouir, à le rincer, à le couper, à le carder et à le tisser, à écosser les pois, à ramasser les carottes et les asperges... Ils taxent et arrachent aux pauvres la moelle de leurs os, et pour cela il faut encore que nous payions le cens. (...) Allons, il se peut que jusqu'aux oreilles du Seigneur Sabaoth parviennent sérieusement l'appel désolé des moissonneurs et le cri des travailleurs, et qu'il les écoute avec assez de gracieuse bienveillance pour que le

jour de l'équarissage tombe enfin sur le troupeau des bêtes engraissées, de celles qui ont repu leur cœur de toute volupté dans la misère du pauvre peuple, selon Jacques au 5e chapitre.»

A vrai dire, la désobéissance n'avait jamais vraiment cessé dans la Forêt-Noire et en Souabe depuis 1518. A partir du printemps de 1524, elle devint ouverte et concertée. D'avril à juillet, les paysans refusèrent tout simplement, en plusieurs endroits, d'assurer les corvées et d'acquitter taxes et dîmes. Enfin, les paysans de Stuhlingen se rassemblèrent en fortes bandes le 24 août 1524, sous la direction du paysan Hans Muller, et marchèrent sur Waldshut. (Les persécutions contre Hubmaier y avaient provoqué la colère). Là, ils se coalisèrent avec les bourgeois en une confrérie évangélique. Des émissaires furent expédiés en Alsace, sur la Moselle, en Franconie, sur le Rhin supérieur pour faire adhérer les paysans à la confrérie. Le programme était l'abolition de la domination féodale, la destruction de tous les châteaux et monastères, et la suppression de tous les seigneurs en dehors de l'Empereur. L'insurrection s'étendit, déclinant d'abord les offres paniquées de la Ligue Souabe. Hans Muller parcourut toute la Forêt-Noire et arriva à regrouper 3 500 hommes. A cette heure, la noblesse n'en disposait pas de plus de 1 500, dispersés. Elle proposa l'armistice, que les paysans eurent la faiblesse d'accepter ; bien pire, ils s'en tinrent à une série de revendications bien en deçà du programme des premiers jours. Les discussions traînant, ils envahirent tout le Brisgau et pénétrèrent dans le Wurtemberg, où ils eurent affaire en quelques combats sporadiques aux troupes que le comte de Waldburg avait eu le temps de rassembler. Les partis opposés conclurent encore une trêve, renvoyant les paysans défendre leurs revendications devant le tribunal impérial. Pendant que ces nouvelles négociations traînaient, la Ligue Souabe battait le rappel. Les Welser, famille commerçante de Augsbourg, se dépêchèrent d'avancer de l'argent à l'Empire pour préparer la guerre.

Les Princes avaient immédiatement vu dans ce mouvement paysan et dans les exigences qu'il avançait, l'obstacle majeur à leurs plans visant à assoir leur pouvoir politique. Autant les chevaliers étaient une classe finie, au bout du rouleau, autant les Princes étaient la classe politique montante. Il fallait donc en finir : la conclusion de cet affrontement devait être *définitive.* Rien de moins que l'écrasement de toute velléité paysanne par un bain de sang. Les Princes examinaient la situation selon l'esprit politique, et leur comportement tout au long de la guerre ne fut qu'une suite de ruses, de mensonges, de pseudo-négociations, de fourberies, d'attaques en traître, de massacres par surprise, de combats sans gloire.

La guerre proprement dite commença dans la Forêt-Noire, le sud de la Souabe et les environs du lac de Constance. De là, elle allait se développer vers l'est (Tyrol, Salzbourg), l'ouest (Alsace) et le nord (Franconie, Thuringe). L'hiver s'acheva sans qu'aucun des partis en présence se soit décidé. *La bande de la Forêt-Noire et de l'Hegau* (4 000 hommes commandés par Hans Muller) perdait son temps à conspirer avec le duc Ulrich de Wurtemberg, déchu en 1519 par la Ligue Souabe et qui espérait restaurer son pouvoir en utilisant les paysans. Cependant, plusieurs bandes se rassemblaient dans le sud. Le 9 février 1525, les paysans de la région d'Ulm constituèrent un camp d'environ 12 000 hommes, sous le commandement du forgeron Ulrich Schmid : ce fut *la bande de Baltringen,* arborant le drapeau rouge. Le 25 février, *la bande de l'Oberallgaù* se forma sur les rives du Schussen (7 000 hommes) : elle reçut le soutien des habitants des villes voisines, Kempten, Memmingen et Kaufebeuren en lutte contre l'archevêque. Sur message des paysans de l'Allgau se forma une autre troupe sur les bords du lac de Constance, *la bande du Lac* dirigée par le paysan Eitel Hans. Début mars, 7 000 hommes se rassemblèrent dans le bas-Allgau et dressèrent leur camp à Wurzach : ce fut *la bande de l'Unterallgaii.* Une autre bande se forma sur le Danube, forte

de paysans des vallées voisines : le meneur de *la bande de Leipheim* était Ulrich Schôn, assisté du prédicateur Jacob Wehe.

Les bandes ainsi constituées définirent leur programme dans les 12 Articles, rédigés en mars. L'orientation générale était à la conciliation. Les rédacteurs se défendaient de poursuivre des buts séditieux et justifiaient les rassemblements armés du fait des injustices accumulées, contraires à l'Evangile : «Mais si Dieu veut sauver les paysans qui, anxieusement, appellent à vivre selon Sa Parole, qui voudra blâmer la volonté divine ?» Les articles se décomposaient comme suit : «Tout d'abord, c'est notre humble prière et désir, c'est aussi notre volonté commune et avis de détenir dorénavant le pouvoir et la puissance pour que la commune toute entière choisisse et élise elle-même son pasteur et qu'elle ait aussi pouvoir de le révoquer s'il se comporte de façon malséante.» «Deuxièmement, puisque la juste dîme est imposée dans l'Ancien Testament et que tout s'accomplit dans le Nouveau, nous voulons donner bien volontiers la juste dîme du grain, mais comme il convient : comme on doit la donner à Dieu et la remettre aux siens, elle revient à un pasteur propageant clairement la Parole de Dieu.» Il était exigé que ce soit la commune qui gère la perception et la répartition de la dîme : le reliquat, une fois payé le traitement pastoral, devant être «partagé entre les pauvres gens dans le besoin». «La petite dîme, nous ne voulons absolument pas la donner, car le Seigneur Dieu a créé le bétail pour que l'homme en dispose librement, de sorte que nous la tenons pour une dîme illicite, que les hommes ont inventée. Voilà pourquoi nous ne voulons plus la payer.» Les paysans en appellaient donc à l'Ecriture pour fonder leur revendication.

«Troisièmement, jusqu'à nos jours se perpétue la coutume de nous considérer comme des serfs, et c'est grande pitié puisque le Christ nous a tous sauvés et rachetés de son précieux sang, tous sans exception, aussi bien l'humble berger que le plus puissant des seigneurs. Il suit donc de l'Ecriture que nous sommes libres, voilà aussi pourquoi nous entendons l'être. Non pas que nous voulions être totalement libres et que nous refusions toute autorité, cela Dieu ne l'enseigne pas.» Il s'agissait à l'évidence d'une

interprétation *modérée* des textes bibliques : le principe même de Tautorité n'était pas remis en cause, mais celui du servage. «Nous ne doutons nullement non plus que vous ne nous délivriez de bon gré du servage en tant que nous sommes bons et honnêtes chrétiens ou que vous nous enseignez à le devenir à l'aide de l'Evangile.» conclut ce 3e article. «Quatrièmement, jusqu'à ce jour régna la coutume qu'aucun pauvre manant n'avait le droit de capturer le gibier, les oiseaux ou les poissons des rivières, ce qui nous paraît entièrement illégitime et contraire à la fraternité et égoïste et opposé à la Parole de Dieu», «car quand le Seigneur Dieu créa l'homme, il lui a donné pouvoir sur tous les animaux, sur les oiseaux dans les airs et sur les poissons dans l'eau.» Si quelqu'un a acheté des eaux poissonneuses, «nous ne désirons pas les lui enlever de force, mais il faut en ces circonstances manifester une compréhension chrétienne en raison de l'amour fraternel. Par contre, celui qui ne peut apporter de preuves suffisantes doit, comme il convient, les restituer à la commune.» Les paysans faisaient donc appel au principe chrétien, *l'amour du prochain,* face à l'appropriation privative et égoïste des biens communaux. «Cinquièmement, nous sommes également opprimés à cause de l'affouage. Car nos seigneurs se sont appropriés pour eux tous les bois et quand le pauvre manant en a besoin, il doit l'acheter au double de son prix.» Il était alors réclamé la restitution des bois à la commune toute entière, afin d'assurer la gratuité et la libre disposition de ce bien naturel. Pour ceux des bois qui étaient devenus biens privés par suite de transactions commerciales, «il faut trouver un arrangement à l'amiable, compte tenu des circonstances et en prenant en considération l'amour fraternel et la Sainte Ecriture.» Là encore, à la pratique du commerce et de l'appropriation privée des biens naturels on opposait l'idéal chrétien de *fraternité.*

«Sixièmement, nous sommes durement accablés par des corvées qui croissent et augmentent de jour en jour.» Il était donc demandé une diminution «convenable» des corvées, «suivant seulement la teneur de la Parole de Dieu». «Septièmement, nous voulons que les seigneurs ne nous imposent plus doréna-

vant de nouvelles charges.» Il était fait appel à la bonne volonté des seigneurs comme des paysans à ce sujet. «Huitièmement, nous sommes opprimés et parmi nous nombre de ceux qui possèdent des terres, parce que ces mêmes terres ne peuvent rapporter le cens et, par suite, les paysans perdent leurs terres et sont ruinés.» Il était en conséquence exigé la fixation d'un cens équitable. «Neuvièmement, nous sommes opprimés en raison d'un sacrilège» : il s'agit ici de l'arbitraire dans la justice, dont la fin était exigée. «Dixièmement, nous sommes opprimés car maints seigneurs se sont appropriés des pâturages ainsi que des champs appartenant à la commune. Nous remettrons ceux-ci à nouveau entre les mains de la commune. A moins qu'on ne les ait honnêtement achetés. Si, par contre, on ne les a pas acheté à un prix équitable, il faut s'arranger ensemble à l'amiable avec bienveillance et fraternité...» Au 11e article était exigée la suppression de la main morte, c'est-à-dire de la possibilité qu'avait le seigneur de reprendre tous les biens d'un paysan à son décès : «C'est ce que Dieu ne veut plus souffrir».

«En douzième lieu, voilà notre conclusion et honnête avis : si un seul ou plusieurs des articles énoncés ci-dessus n'étaient point conforme à la Parole de Dieu, encore que nous ne le pensions pas, que l'on veuille bien nous indiquer en quoi ces articles contreviennent à la Parole de Dieu, nous voulons alors y renoncer, si on nous l'explique au moyen de l'Ecriture. (...) Inversement, s'il se trouvait dans l'Evangile d'autres articles concernant des abus contraires à la volonté divine et favorables à l'oppression du prochain, nous nous réservons également le droit de les formuler et nous voulons nous consacrer et nous employer à mettre en œuvre la doctrine chrétienne... Que la paix du Christ soit avec nous tous.» La porte restait donc ouverte au dialogue avec les autorités, sous l'arbitrage suprême de l'Ecriture. Dans les 12 Articles, riches et pauvres appartenaient encore à la même communauté : mais il fallait rappeller les premiers au principe de fraternité chrétienne. L'influence des «laboureurs» et des petits bourgeois y était dominante, ainsi qu'en témoignent en fin de plusieurs articles ces marques de respect de la propriété privée (articles 4, 5 et 10).

Le courant radical avait défini son programme dans la Lettre-Article, écrite sous l'influence directe de Thomas Mùnzer avant le déclenchement de la guerre. «Comme jusqu'à présent de lourdes charges, contraires à Dieu et à toute justice, ont été imposées au pauvre manant de la ville et des campagnes par les seigneurs et autorités ecclésiastiques et laïques... il s'ensuit que l'on ne saurait tolérer et supporter plus longtemps de tels fardeaux et misères...» En conséquence de quoi, «notre aspiration et requête fraternelle sont que vous veuillez vous joindre de bon gré et adhérer de bon cœur avec nous à cette confrérie chrétienne afin que l'intérêt chrétien commun et l'amour fraternel soient restaurés, affermis, rehaussés. Si vous agissez de la sorte, la volonté de Dieu s'accomplira par la mise en œuvre de son commandement concernant l'amour fraternel du prochain.»

Cette lettre ouverte à toutes les villes et villages menaçait les récalcitrants du ban laïc en cas de refus. «Si vous repoussez notre offre, ce à quoi nous ne nous attendons nullement de votre part, nous vous mettrons au ban laïc en vertu de cet écrit que nous proclamons, et vous y resterez aussi longtemps que vous ne renoncerez pas à vos prétentions» (ce dernier point visant spécialement les autorités). «Le banc laïc a le contenu suivant : Tous ceux qui appartiennent à cette Union chrétienne s'engagent sur leur honneur et les éminentes obligations qu'ils ont contractées de rompre complètement tout commerce avec ceux qui s'obstinent et se refusent à entrer dans cette Union fraternelLe et à faire fructifier l'intérêt chrétien commun et ce, qu'il s'agisse de manger, de boire, de se baigner, de moudre, de cuire, de labourer ou de faucher ; ils s'engagent à ne leur fournir ni victuailles, ni blé, ni boisson, ni bois, ni viande, ni sel ou toute autre chose et à ne pas permettre à quiconque de le faire, à ne rien leur acheter ou vendre mais en toutes circonstances à les abandonner comme des membres retranchés, morts, qui ne veulent pas faire fructifier l'intérêt chrétien commun et la paix civile mais bien plutôt y faire obstacle. Que leur soient également interdits tous les marchés, les bois, les prés, les pâturages et les eaux qui se trouvent hors de leur baillage. Et si, parmi ceux qui sont entrés dans cette Union, quelqu'un négligeait ces prescriptions qu'il soit

également exclu désormais châtié par la même interdiction et avec sa femme et ses enfants relégué chez les ennemis et les renégats. Des châteaux, monastères et abbayes : Etant donné que toute trahison, oppression et calamité nous advient et provient des châteaux, monastères, abbayes, il faut qu'il soient tous sur l'heure mis au ban.» A ceux des seigneurs et prélats qui accepteraient de renoncer d'eux-mêmes à leur pouvoir, était ménagée la possibilité d'entrer dans la confrérie. Alors que les 12 Articles se réclamaient une réforme sociale et politique, la Lettre-Article appelait l'instauration de la communauté égalitaire, la confrérie et union chrétienne qui devait devenir *la seule forme* de pouvoir et d'organisation de la société. La Lettre-Article propose un renversement du monde : ce serait désormais les riches et les puissants de toujours qui devraient être exclus. Si les 12 Articles furent la base de discussions avec les autorités, la Lettre-Article fut la base de toutes les actions menées contre les autorités. La Lettre-Article, d'abord admise comme programme par *la bande de la Forêt-Noire et de l'Hegau,* devint, à mesure que se révéla l'attitude des Princes dans les négociations, la règle d'action des bandes les plus résolues.

L'insurrection du printemps 1525 fut d'ailleurs bien plus large que le laisse entendre le terme de «Guerre des Paysans» : de nombreuses villes y participèrent, et d'autres catégories d'exploités — en particulier les mineurs, tant ceux du Tyrol que ceux de la Saxe et de Thuringe. Mùnzer sentit très bien cet élargissement du conflit car, dans ses écrits de 1525 il met en avant non le paysan, mais «le pauvre homme du commun», celui-ci englobant aussi toute la population urbaine exclue du pouvoir municipal et réduite au labeur.

Le 17 mars l'insurrection éclata à Mùlhausen, en Thuringe. Le pouvoir patricien fut renversé et remplacé par un *Conseil Eternel,* animé par Mùnzer qui avait regagné la région en février. Le Conseil réalisa les «Articles de Mùlhausen», rédigé pendant l'agitation de l'été 1524 avec la collaboration de Mùnzer. Les articles prévoyaient : renouvellement complet du conseil municipal, afin de mettre un terme à l'arbitraire de la bourgeoisie

locale ; le nouveau conseil devrait se conformer à l'Evangile afin qu'une égale justice soit rendue au pauvre et au riche ; le conseil sera désigné sans précision de la durée du mandat ; il serait à la fois perpétuel et révocable à tout moment ; toute infraction à la loi chrétienne de la part des conseillers serait punie immédiatement de la mort ; le conseil serait composé de volontaires : s'ils se laissaient guider par d'autres mobiles que le bien public, ils seraient alors dénoncés devant l'opinion. Le *Conseil Eternel* étant devenu le seul pouvoir dans la ville proclama la communauté des biens, la suppression de toute autorité et l'égalité dans le travail.

Fin mars les troubles s'étendaient au Neckar, à l'Odenwald, à la Franconie et au Wurtemberg. Malheureusement, alors que *la bande de la Forêt-Noire et de l'Hegau* se dirigeait sur Stuttgart, les autres bandes déjà formées restaient défensives, laissant passer l'occasion de marcher en force contre la Ligue Souabe, représentée là par le sénéchal de Waldburg, commandant général des armées. Elles entamaient au contraire des négociations avec lui et respectaient scrupuleusement l'armistice conclu, laissant à la Ligue toute latitude d'action contre ceux *de l'Hegau.* Mais avant même que les paysans aient pu présenter leurs 12 Articles aux arbitres convoqués dans ce but, la Ligue Souabe qui avait pu se renforcer annonça clairement qu'elle était désormais «décidée à prévenir par la force des armes et avec l'aide de Dieu toute action que les paysans oseraient entreprendre de leur propre volonté.» A la nouvelle des opérations engagées contre ceux de l'Hegau, les autres bandes s'unifièrent et se résolurent à agir : il fut décidé la confiscation de tous les biens ecclésiastiques et l'incendie des châteaux, selon l'esprit de la Lettre-Article. Le 2 avril, qui avait été auparavant fixé comme date d'ouverture des négociations générales devint au contraire celle du soulèvement pour toutes les provinces. La liaison était assurée par les émissaires, anabaptistes ou autres affiliés à la Ligue secrète.

Le 22 mars, deux camps paysans se constituèrent près de Noerdlingen, en Franconie : y participaient aussi les plébéiens de la ville, qui s'en assurèrent ensuite le contrôle. Dans la région de Rothenbourg, les paysans s'armaient ; le 27 mars, la plèbe et

les artisans renversaient le pouvoir en place à Rothenbourg. Dans la région de Limpourg, Elwangen et Hall se constitua fin mars/début avril *la grande bande ordinaire,* qui entra brillamment en scène à partir du 2 avril, soulevant la région et incendiant un grand nombre de monastères et châteaux.

Le soulèvement général éclata comme prévu dans les premiers jours d'avril. Le corps du sénéchal était alors fort de 10 000 hommes seulement, placés au centre stratégique de l'affrontement. *La bande de Baltringen* dévasta châteaux et cloîtres des environs du Ried, mais dut refluer devant ces troupes vers l'Alpe Souabe. *La bande de Leipheim* (5 000 hommes à Leipheim même, 4 000 dans la vallée de la Mindel et 6 000 à Illersten) souleva sa région, détruisant là aussi châteaux et cloîtres. Le sénéchal l'attaqua en force le 4 avril et réussit à détruire le gros de la bande ; ses principaux chefs, dont Jacob Wehe, furent exécutés. Vers le 10, la Ligue se dirigea sur le Sud-Ouest contre *la bande de Baltringen* qui y assiégeait plusieurs châteaux. Celle-ci fut dispersée et défaite en plusieurs combats, les 10 et 11. Entre temps, *la bande du Lac* avait multiplié les coups de main et obtenu le ralliement de plusieurs villes à la confrérie. Le 13, elle décida de se porter contre le sénéchal et rassembla 10 000 hommes plus les restes de *la bande de Baltringen.* Le 15 elle repoussa les troupes du sénéchal. Mais celui-ci, apprenant le 17 que *les bandes de l'Allgaù et de l'Hegau* s'approchaient, s'empressa de conclure une trêve avec ceux du *Lac :* cette manœuvre lui laissa la possibilité de se retirer en bon ordre, évitant de justesse l'encerclement par les 4 bandes (30 000 hommes au total). Ceux du *Lac,* timorés et menés par des mollassons, respectèrent la trêve et en vinrent même à agir contre ceux de *l'Hegau* qui entendaient ne pas la respecter ! Ceux de *l'Allgaù* quant à eux rejetèrent leurs chefs qui, en concluant la trêve les avaient ainsi induits en trahison. Ceux de *l'Hegau* remontèrent vers le Nord en serrant de près les troupes du sénéchal qui se dirigeaient sur le Wurtemberg. Mais en refusant de s'allier à *la grande bande chrétienne,* ils laissèrent le sénéchal libre de son mouvement. Ils se replièrent vers le sud quand son armée fut éloignée de leur pays, et se dirigèrent contre la ville de Fribourg.

Les paysans pensaient remporter la victoire dans les limites de leur province, et chaque succès *local* leur semblait de nature suffisante à leur garantir cette victoire.

A ce stade de la guerre, Luther publia en fin avril son «Exhortation à la Paix en réponse aux 12 Articles des paysans Souabes et aussi contre l'esprit de meurtre et de pillage des autres paysans ameutés», où il s'adressait aux Princes et aux paysans en tant qu'arbitre. Aux premiers, il recommanda le pardon et la clémence, dans leur propre intérêt : ayant commis des exactions, ils avaient abusé de leur pouvoir. Aussi leur demandait-il d'accepter le premier article traitant de l'élection des pasteurs et de la prédication de l'Evangile. Envers les paysans, le ton se faisait plus dur : les menaces de sédition, la rébellion contre l'autorité mettent en danger leur vie éternelle quels que soient les maux dont ils aient eu à souffrir. «La méchanceté et l'injustice de l'autorité n'excusent pas la révolte car il ne convient pas à tout homme de punir les méchants.» Il développait là ses thèses formulées dans «De l'autorité temporelle» : aucun déni de justice ne peut rendre le pouvoir illégitime, le droit de châtier appartient exclusivement à l'autorité, de plus le christianisme exige du fidèle patience et douceur — ce serait profaner le nom du Christ que d'user de violence en son nom ! Luther défendait donc la position inverse de celle de Mùnzer, qui prétendait que non seulement la puissance du glaive appartenait à la communauté chrétienne, mais excluait de surcroît les puissants et oppresseurs de cette communauté.

Par contre, le traité conclu le 22 avril entre la Ligue Souabe et *la bande du Lac* apparut au Réformateur comme un modèle de sagesse chrétienne. Luther fit imprimer ce traité et lui ajouta une préface et une postface de sa plume, où il réitérait sa condamnation de toute sédition, invitant les paysans à accepter partout un tel accord «pour que cesse le péché». Ce traité qui comportait 15 articles, interdisait toute «conspiration» des paysans coalisés contre les seigneurs et annulait toute alliance de ce type ; il renouvellait les serments d'allégeance vis-à-vis des seigneurs, commandait la restitution de tous les biens pillés, le

«Le renversement de la société», gravure allemande du début du XVI' siècle Les seigneurs et prélats font le travail des champs, les paysans font le travail intellectuel.

paiement de toutes les taxes, instituait une procédure d'arbitrage pour les conflits (six villes impériales devant constituer les arbitres), un système de surveillance pour l'application intégrale de ce traité et l'aide des villes pour agir en cas de rupture du traité.

En Franconie, le soulèvement avait éclaté comme prévu, dans la région d'Ansbach ; le mouvement s'étendit jusqu'en Bavière dans les jours suivants. Dans les évêchés de Wurzbourg et Bamberg, l'insurrection eût lieu les mêmes jours. A la frontière de la Thuringe se constitua *un camp paysan à Bildhausen.* Dans l'Odenwald, des gens accouraient vers la vallée de la Tauber grossir la bande formée sous le commandement d'un petit noble, Wendel Hipler assisté de l'aubergiste Georg Metzler. Le 4 avril le monastère de Schoenthal fut pris par les troupes de Hipler : y convergèrent également les paysans de la vallée du Neckar, commandés par Jâcklein Rohrbach. Hipler s'empara encore de quelques villes de moyenne importance. Les deux équipes allaient former dès lors *la grande bande* (8 000 hommes, 3 000 arquebuses et des canons). Les 12 Articles furent adoptés, ce qui n'empêcha pas la bande de procéder à la destruction systématique des châteaux et monastères. Le chevalier Florian Geyer vint s'associer à eux à la tête d'un corps d'élite, composé d'anciens soldats, *la Légion Noire.*

La grande bande attaqua la Ligue, représentée ici par le comte de Helfenstein qui avait déjà commencé à massacrer des paysans sur sa route pour l'exemple. La nouvelle de ces exactions ainsi que celle de la défaite de *la bande de Leipheim* et l'exécution du populaire Jacob Wehe provoquèrent un sursaut de colère. Le château de Weinsberg fut pris d'assaut par Geyer et son équipe, la ville investie et le comte fait prisonnier avec ses proches. Le 17 avril, Jâcklein Rohrbach les fit exécuter publiquement à coup de piques. Impressionnés par cette marque de fermeté, les petits nobles locaux préférèrent s'allier provisoirement aux paysans contre les Princes. Il en résulta la nomination de Gotz von Berlichingen, un chevalier ambitieux, à la tête de la bande. Florian Geyer, en désacord total avec cette initiative, se sépara avec sa *Légion Noire* de la bande, et marcha sur le Neckar

en direction de Wurzbourg, détruisant partout châteaux et cloîtres. Le reste de *la grande bande,* désormais appellée *la bande claire* par opposition à celle de Geyer, arriva à Heilbronn le 17. La plèbe lui ouvrit les portes après une journée d'émeute. La ville adhéra à la confrérie, fournit de l'argent et une compagnie de volontaires. Le clergé fut rançonné sans merci. Jâcklein Rohrbach s'en alla cependant peu après avec ses hommes, étant lui aussi en désaccord quant à l'attitude ambiguë de la bande envers les petits nobles. Heilbronn devint cependant le centre des différentes bandes où se retrouvèrent les délégués venus délibérer de la suite des opérations.

Un fort courant de la guerre des paysans s'inscrivait dans la perspective de la Réforme de l'Empire, prolongeant la tradition messianique du bas Moyen-Âge (le mythe de l'Empereur Frédéric ressuscité), activée encore au XVe siècle avec des textes comme le «Gamaléon» et «La Réforme de Sigismond». L'Empire, se voulant la continuation de l'Empire Romain chrétien, était sacré, «Saint Empire romain germanique» : il était le centre même de la chrétienté*. Les rebelles de 1525 s'attaquaient à la concentration du capital, qui déchaînait l'intérêt particulier et égoïste de la bourgeoisie financière et commerçante, contraire à l'idéal chrétien ; ils s'attaquaient identiquement au pouvoir politique croissant des Princes, contraire à l'idée de nation chrétienne que définissait jusque là l'Empire.

*** Tout au long du XVe siècle s'était poursuivi en Allemagne un débat sur le thème de la Réforme de l'Empire. Cette préoccupation était liée dans l'optique la plus courante à la Réforme de l'Eglise. Le corps politique était appelle à se renouveler comme l'institution et le langage de la religion.**

L'Empire restait encore une idée avant d'être un territoire. Il n'avait jamais abdiqué sa prétention à l'universalité au nom de laquelle il prétendit former, au-delà même de ses frontières, la voûte séculière des nations chrétiennes, symétriquement à l'Eglise, support de leur unité spirituelle. L'Empire se voulait l'incarnation centrale de la nation chrétienne.

Au fur et à mesure du Moyen-Âge, l'Empire s'identifia de plus en plus à l'Allemagne proprement dite, d'où l'appellation nouvelle de «Saint Empire romain de nation allemande». Toujours élu selon les dispositions de la Bulle d'Or, proclamée au XIVe siècle, l'Empereur est aussi roi d'Allemagne. Auparavant, il était toujours élu comme roi et ne devenait empereur des Romains (titre religieux consacrant son pouvoir) que par l'effet d'un couronnement spécial du Pape. Maximilien 1er fut le premier à se passer de cette consécration, et se décréta lui-même en 1508 «Empereur élu des Romains». Son successeur Charles Quint fut le premier à prendre ce titre dès son élection (1519) et le dernier à aller recevoir du Pape la couronne impériale (1530). Ensuite,

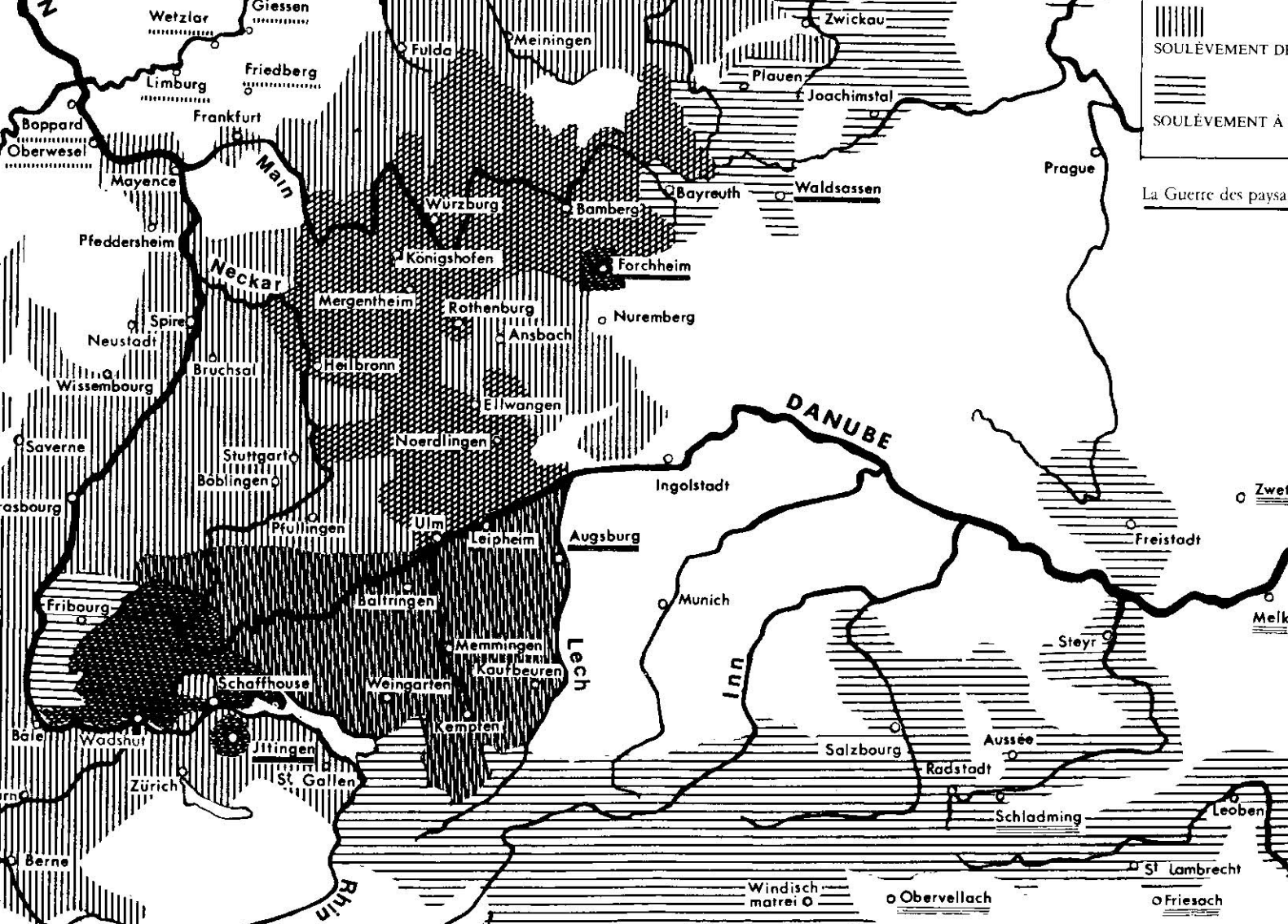
Ils pensaient donc pouvoir en appeler à *l'autorité suprême* de l'Empire, à l'arbitrage du conflit par la Diète impériale. Cette idée expliquait aussi toutes les alliances avec la petite-bourgeoisie urbaine et les petits nobles en voie d'appauvrissement : plus précisément, elle expliquait le manque de fermeté de plusieurs bandes à l'égard de ces éléments foncièrement ambigus. Il en résultait ces multiples tentatives d'ouvrir des négociations en pleine guerre, et qui ont constitué autant d'actes de trahison à l'égard de la cause commune reconnue à la veille du 2 avril.

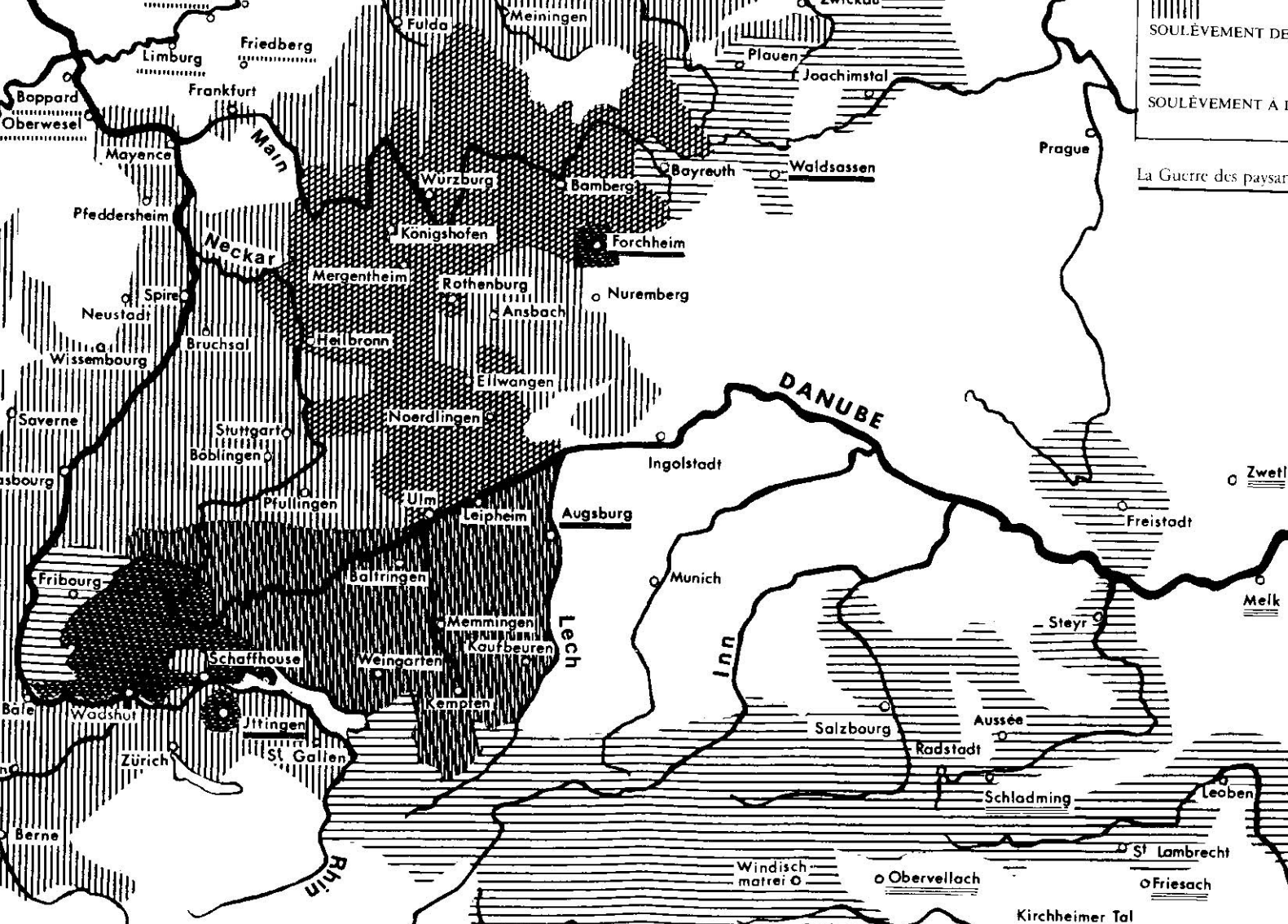
Le courant révolutionnaire était partisan d'une guerre totale et sans merci. Munzer, qui en était le meneur incontesté, allait bien plus loin que le courant réformateur, sur lequel il avait une longueur d'avance : pour lui, l'Empire n'avait rien de sacré et n'était que *la 5e étape du monde avant le Royaume de Dieu.* Il l'avait annoncé en juillet 1524, dans son Sermon aux Princes, en se référant au Livre de Daniel. Le 5e royaume dont parlait le prophète, le royaume de fer et d'argile n'était rien d'autre que «l'empire que nous avons sous les yeux», dont Mùnzer ne daignait même pas citer le titre officiel. Cet Empire, non seulement n'avait rien de saint mais n'était que le règne de la corruption, de la contrainte et de la discorde. Il prenait de court tous les textes messianiques qui jusque-là avaient présenté l'Empereur, personne divine, comme l'ultime recours des pauvres, garant du monde chrétien. Il ne pouvait plus être question de négocier, mais de détruire, ce qui fut l'attitude conséquente des chefs de bandes les plus résolus.

tout lien organique fut rompu entre le Sacerdoce et l'Empire, ce qui fut entre autre une conséquence de la Réforme.

Face à l'Empereur, la Diète (Reichstag) constituait, au sens corporatif du terme, «l'Empire», considéré dans ses membres et indépendamment de son souverain («Kaiser und Reich»). La Diète était l'organe au moyen duquel les territoires, principautés, duchés, comtés, margraviats, évêchés, villes libres, s'inséraient dans le gouvernement de l'Empire. Le consentement de la Diète était requis pour toute décision législative ou politique de portée générale. L'Empereur la convoquait en des lieux et intervalles variables. Les débats avaient lieu en 3 collèges séparés, définitivement fixés depuis 1489 : les Princes-électeurs, les Princes auxquels étaient rattachés les comtés et prélats, et les villes d'Empire (comme Mùlhausen) où fusionnaient les anciennes villes royales et les villes libres.

Le courant réformateur s'était imposé à Heilbronn, où il avait établi un projet de Réforme de l'Empire. Tout comme les 12 Articles, ce projet faisait appel au sentiment très chrétien, au sens de la fraternité, à l'application identique pour tous de la Loi divine : «Tous les princes, comtes, chevaliers, gentilshommes et féaux, qu'ils soient feudataires de l'Empire ou de ses princes, doivent se comporter suivant la Loi divine, chrétiennement, fraternellement, honnêtement, pour que personne ne soit injustement opprimé par eux.» Ensuite, «toutes les villes, tous les villages et toutes les communes du Saint-Empire, sans exception aucune, doivent être réformés sur la base du Droit divin conforme à la liberté chrétienne et la réforme doit être affermie. Item, là contre, nul ne doit produire d'anciennes ou de nouvelles objections, afin que l'égoïsme soit anéanti et que de la sorte soit secouru le riche comme le pauvre et que la concorde fraternelle soit aussi conservée.» Le projet réclamait la démocratie dans l'Empire, la séparation de la fonction sacerdotale d'avec le pouvoir politique, l'instauration d'une justice chrétienne, la limitation des exactions du capital financier et marchand «pour que le profit particulier n'opprime pas l'homme du commun». Ce projet, conçu sous la direction de Wendel Hipler, connut plusieurs versions. *Essentiellement,* il annonçait la future déclaration des Droits de l'homme et du citoyen : à cette distinction que la bourgeoisie française substituera à la Chrétienté la République. On retrouve d'ailleurs, parmi les mesures immédiates proposées, exactement les mêmes que l'Assemblée Constituante s'empressera de prendre en 1789 — par exemple, l'unification des poids et mesures, de la monnaie. Le projet réformateur disait : «il faut assurer la sécurité des marchands dans leurs déplacements et établir une réglementation de la vente de toutes les marchandises telle que l'organisation du commerce corresponde à l'intérêt général.» Il exigeait aussi que soient imposées des restrictions à la concentration du capital : «il faut dissoudre les compagnies commerciales comme les Fugger, les Hofstetter, les Welser et leurs pareils car ils fixent à leur gré les prix pour pauvres et riches et ils leur font du tort... nul ne doit disposer d'un capital commercial supérieur à 10 000


SOULÈVEMENT DI
SOULÈVEMENT À
La Guerre des paysa
Wetzlar
Giessen
Limburg
Friedberg
Frankfurt
Boppard
Oberwesel
Mayence
Main
Fulda
Meiningen
Zwickau
Plauen
Joachimstal
Prague
Bayreuth
Waldsassen
Würzburg
Bamberg
Pfeddersheim
Neckar
Königshofen
Forchheim
Mergentheim
Rothenburg
Nuremberg
Spire
Neustadt
Ansbach
Bruchsal
Heilbronn
Wissembourg
Ellwangen
DANUBE
Saverne
Stuttgart
Noerdlingen
Ingolstadt
Böblingen
Pfullingen
Ulm
Leipheim
Augsburg
Freistadt
Fribourg
Baltringen
Munich
Memmingen
Lech
Inn
Steyr
Kaufbeuren
Schaffhouse
Weingarten
Kempten
Bâle
Wadshut
Salzbourg
Aussée
Radstadt
Zürich
St Gallen
Schladming
Leoben
Berne
Rhin
St Lambrecht
Windisch matrei
Obervellach
Friesach


SOULÈVEMENT DE
SOULÈVEMENT À
La Guerre des paysan
Fulda
Meiningen
Limburg
Friedberg
Plauen
Joachimstal
Frankfurt
Boppard
Oberwesel
Mayence
Main
Würzburg
Bamberg
Bayreuth
Waldsassen
Prague
Pfeddersheim
Neckar
Königshofen
Forchheim
Spire
Neustadt
Mergentheim
Rothenburg
Nuremberg
Ansbach
Bruchsal
Wissembourg
Heilbronn
Ellwangen
DANUBE
Saverne
Stuttgart
Böblingen
Noerdlingen
Ingolstadt
Zwetl
Pfullingen
Ulm
Leipheim
Augsburg
Freistadt
Fribourg
Baltringen
Munich
Melk
Steyr
Memmingen
Lech
Inn
Schaffhouse
Weingarten
Kaufbeuren
Kempten
Bâle
Wadshut
Uttingen
Salzbourg
Aussée
Radstadt
Zürich
St Gallen
Schladming
Leoben
Berne
Rhin
St Lambrecht
Windischmatrei
Obervellach
Friesach
Kirchheimer Tal

florins. Et si Ton découvre quelqu'un avec un capital plus élevé, il devra verser à titre d'amende la moitié du capital principal et de l'excédent au trésor de l'Empire romain... Que soient ainsi défendus les pauvres gens et l'intérêt général. Amen.» Cet idéal démocratique exprimait le seul point de vue des petits bourgeois, et devait être rejeté par les paysans en armes.

Pendant que les bourgeois essayaient, depuis Heilbronn, de capter l'énergie du mouvement à leur profit, la guerre continuait. Dans le Wurtemberg, l'insurrection avait débuté en février sur l'Alpe d'Urach où les paysans s'étaient ligués contre le clergé et les seigneurs, puis avaient soulevé toutes les régions environnantes en mars. De leur côté, *la grande bande ordinaire,* les hommes de Jâcklein Rohrbach ainsi que les débris de *la bande de Leipheim* étaient entrés en différents points du territoire wurtembergeois, où ils avaient attisé l'incendie. Le 6 avril, la ville de Pfullingen était aux mains des rebelles. La Ligue Souabe n'avait presque pas de forces dans cette zone. Le 16 avril se constitua un camp de paysans et de bourgeois sur le Wunnenstein. L'insurrection éclata également dans le Zabergraù et le Bruchrain. Un certain nombre de châteaux et monastères furent détruits. Malheureusement, ce fut un bourgeois, Matern Feuerbacher, qui prit la direction de cette bande, modérant systématiquement son action. En particulier, il réussit à empêcher la jonction avec *la bande claire,* puis força *la grande bande ordinaire* à se retirer du Wurtemberg. Le 22, Rohrbach arriva avec 200 hommes, et se trouva dans l'impossibilité de se débarasser de Feuerbacher après plusieurs tentatives. Les pourparlers que celui-ci s'était empressé d'ouvrir avec les Princes le 18 (exigeant la satisfaction des 12 Articles) avaient cependant échoué. La bande entra à Lauffen le 20. Le 22 elle arriva à Biethigheim et menaçait Stuttgart. Les plébéiens de la ville l'ouvrirent le 25 aux paysans, auxquels se joignit une compagnie de citadins. La bande fut réorganisée sur des bases plus solides et devint *la grande bande chrétienne.*

Le 29 avril, Feuerbacher réussit à s'opposer à la jonction possible entre les radicaux de Rohrbach et ceux de *la grande bande ordinaire.* Puis il se prépara au choc contre le sénéchal le 1er mai.

De son côté, *la bande claire* marcha sur l'Odenwald fin avril, traversa Buchen et Amorbach, soulevant la région de Mayence. La noblesse locale y adhéra, évitant ainsi le sac de ses châteaux : seuls les monastères furent détruits. Le moral baissait cependant de jour en jour depuis le départ des éléments les plus dynamiques, Florian Geyer et Jâcklein Rohrbach. La proposition de Hipler de réorganiser militairement la bande tomba à plat. La confusion acheva de désagréger l'unité de la bande. Les bourgeois ayant tenté de modérer encore les 12 Articles provoquèrent la fureur des paysans. Dégoûtés, ceux-ci finirent par se contenter de petites opérations de pillage sans lendemain.

A Wurzbourg, l'évêque encerclé temporisait en faisant des concessions. Le 5 mai, les troupes insurgées se décidèrent enfin à l'attaquer, et le mirent en fuite. Le 6, Geyer arriva dans la ville, rejoint par *la bande de la Tauber* (paysans des régions de Rothenbourg, Mergentheim et Ansbach). Le 7 arriva *la bande claire* dirigée par Gôtz von Berlichingen qui entreprit d'assiéger le château de Frauenberg.

Dans le Palatinat, des bandes paysannes étaient constituées depuis la fin avril sur les deux rives du Rhin. Elles détruisirent nombre de châteaux et monastères et s'emparèrent le 1er mai de Neustadt. Les paysans du Bruchrain s'étaient de leur côté imposés à Spire. La Ligue n'avait pas de troupes solides à leur opposer, et l'électeur palatin conclut à la hâte un armistice avec les rebelles, leur garantissant la satisfaction de leurs revendications.

On avait pu coordonner les efforts pour déclencher la révolte, on ne put conserver cette coordination pour en assurer le développement. L'action s'éparpilla, et les bandes s'enlisèrent peu à peu dans la déroute et la mort. Face aux rebelles, les Princes avaient su serrer les coudes, catholiques et luthériens unis dans la répression. La Terreur Blanche se déchaîna, se livrant aux excès de la plus bestiale vengeance. Le rêve d'une liberté chrétienne, d'une «Réforme évangélique de l'Empire», se brisa sous la violence d'une réalité que l'on ne dominait plus. Le zélé Luther, voyant les paysans persévérer dans leurs entreprise sacrilège, reprit la plume le 7 mai «Contre les bandes pillardes et

assassines des paysans». Cette fois, le ton n'était plus à l'admonestation : «Le sage a dit : *Cibus, onue et virgam asino.* * Les paysans ont de la paille d'avoine dans la tête : ils n'entendent point les paroles de Dieu, ils sont stupides ; c'est pourquoi il faut leur faire entendre le fouet, l'arquebuse et c'est bien fait pour eux. Prions pour qu'ils obéissent. Sinon, pas de pitié ! *Faites parler les arquebuses, sinon ce sera bien pis.* » Au cas où le message aurait été mal entendu, il précisa encore : «Il faut les mettre en pièce, les étrangler, les égorger, en secret et publiquement, comme on abat des chiens enragés ! C'est pourquoi, mes chers seigneurs, égorgez-les, abattez-les, étranglez-les, libérez ici, sauvez là ! Si vous tombez dans la lutte, vous n'aurez jamais de mort plus sainte !»

Alors commença la période des défaites et des trahisons. *La grande bande chrétienne,* toujours dirigée par Feuerbacher, avait reçu du renfort en provenance du bas Wurtemberg et du Gaù, plus deux fortes colonnes organisées à partir des restes de *la bande de Leipheim,* en déroute vers l'Ouest, et qui avaient soulevé toute cette zone. Le sénéchal ayant dès lors affaire à plus forte partie eut encore l'habileté tactique de proposer des négociations. Le 12 mai, pendant la trêve conclue, il attaqua les insurgés par surprise. Le combat fut extrêmement sanglant, et les paysans ne furent battus qu'à cause de la trahison subite des bourgeois de la ville voisine de Boeblingen. Il s'en suivit la déroute et le massacre général de *la bande chrétienne.*

Ensuite le sénéchal courut aider l'électeur du Palatinat, qui avait lui aussi engagé un simulacre de négociations avec ses adversaires. Le 23 mai ils nettoyèrent ensemble la région de Halsch et Bruchsal, puis s'en retournèrent sur l'Odenwald. Pendant ce temps, les bourgeois d'Heilbronn trahissaient, alors que se déroulaient les discussions sur la Réforme de l'Empire. Wendel Hipler et ses troupes furent contraints de s'enfuir sur Weinsberg, où ils s'efforcèrent de rassembler les débris des Wurtem-

*** «De la paille et du fouet, voilà ce qu'il faut à l'âne !».**

bergeois et les restes de *la grande bande ordinaire.* La Ligue Souabe s'employa pendant ce temps à nettoyer le Neckar, puis s'empara de Weinsberg.

La bande claire qui assiégeait le Frauenberg tenta le 15 mai une attaque, repoussée après de très lourdes pertes. Le 17, Hipler la rejoignait et établissait un plan d'offensive sérieux (4 000 hommes au Frauenberg, et marcher avec les 20 000 autres sur le sénéchal), basé sur *la concentration des troupes.* La fatigue, la démoralisation et la confusion sciemment entretenue par Gôtz von Berlichingen empêchèrent de le réaliser. *La bande claire* ne se mit en mouvement que le 23 ; les défections se multipliaient (plusieurs groupes, originaires de régions que le sénéchal venait de pacifier, s'en allèrent en apprenant cette nouvelle). Le 28, elle se résolut à engager des négociations avec le sénéchal, et demanda en même temps du renfort aux Franconiens, aux Alsaciens ainsi qu'à ceux *de la Forêt-Noire et de l'Hegau.* Gôtz passa discrètement à l'ennemi, non sans avoir auparavant semé le trouble dans la troupe. De fausses rumeurs sur l'approche soudaine de la Ligue Souabe semèrent la panique ; la bande se dispersa dans l'affolement. Hipler et Metzler arrivèrent à grand peine à réunir 2 000 hommes. Un contingent de 5 000 Franconiens qui cherchait à les contacter avait en plus été détourné par Gôtz et rata la jonction. La Ligue put ainsi s'emparer de la ville rebelle de Neckarsulm, dévastant les campagnes du Neckar. Elle se heurta aux paysans enfin rassemblés, à Krautheim : ceux-ci (les 2 000 hommes de Hipler et les 5 000 Franconiens) se retirèrent sur la Tauber. Le sénéchal réussit à les anéantir par un mouvement tournant le 2 juin. Il dévasta ensuite les campagnes environnantes, puis se porta à la rencontre de *la deuxième bande franconienne* dirigée par Florian Geyer. Celui-ci marchait de concert avec une bande nouvellement créée, *la bande d'Ansbach* — qui venait de battre le margrave de Brandebourg, Casimir de Hohenzollern, le 29 mai à Windsheim. Le 2 juin, ils laissaient 5 000 hommes à Wurzbourg ; les 4 000 autres furent surpris à Sulzdorf par le sénéchal, et vaincus. Le carnage fut total. Seuls y échappèrent Geyer et 600 hommes, qui investirent Ingolstadt. Ils furent presque

tous tués après deux jours de combats acharnés. Lui-même parvint à rompre l'encerclement avec quelques-uns de ses proches. Ils se rendirent alors auprès de *la grande bande ordinaire* qui s'était reconstituée, forte de 7 000 hommes. Mais les mauvaises nouvelles affluant de tous les côtés, beaucoup s'en allèrent. Geyer tomba le 9 juin à Hall dans un ultime combat.

Le sénéchal avait marché sur Wurzbourg. Le conseil de la ville s'entendit secrètement avec lui pour lui ouvrir les portes le 8 juin. La dernière bande franconienne fut ainsi désarmée et ses chefs exécutés. L'évêque de Bamberg en profita de son côté pour rompre l'accord qu'il avait conclu avec ses paysans : son pays fut livré aux troupes de la Ligue. Le margrave Casimir fit de même chez lui : les habitants de Rothenbourg furent soumis à une répression terrible, eux qui n'avaient su se décider à agir pratiquement en faveur de l'insurrection, qu'ils avaient rallié du bout des lèvres. Même punition à Wurzbourg, où l'évêque assura lui-même le nettoyage. Idem dans la région de Mayence.

Dans le Palatinat, 8 000 paysans qui s'étaient de nouveau rassemblés et avaient incendié châteaux et monastères étaient défaits le 23 mai à Pfeddersheim. Leur rébellion fut étouffée définitivement le 7 juillet par la prise de Wissembourg.

Restaient dans le sud *la bande de la Forêt-Noire et de l'Hegau,* et celle de *l'Allgaù.* L'Archiduc Ferdinand avait réussi à les immobiliser quelque temps en établissant un compromis, mais les paysans de *lAllgaù* n'avaient pas voulu suivre leurs chefs en ce sens. Ceux de *l'Hegau,* en se repliant de Wurtemberg fin avril avaient détruits pas mal de châteaux et obtenu un renfort des paysans du Bade. Le 13 mai, ils avaient attaqué Fribourg, comme on l'a vu, qu'ils prirent le 23 mai après un bombardement de plusieurs jours. Ils attaquèrent ensuite, en vain, quelques cités voisines qui firent appel à *la bande du Lac* en vertu de l'armistice conclu : celle-ci marcha donc contre ses alliés paysans de la veille (600 qui s'y refusèrent et tentèrent de rallier ceux de *l'Hegau* furent massacrés). Ceux de *l'Hegau* furent anéantis le 16 juillet sur les pentes d'Hiltzing. Hans Muller qui avait été acheté les avait lâchés peu avant, et quelques centaines de paysans en profitèrent pour déserter. Ceux de *l'All-*

gaù avaient quant à eux, après la retraite du sénéchal en avril, entrepris une campagne extrêmement violente de représailles, dévastant le maximum de châteaux et monastères. Ils eurent peu de troupes en face d'eux durant cette action. Le 27 juin, alors qu'ils se dirigeaient sur Memmingen où une révolte était alors matée par la Ligue, appelés par le prédicateur Schappeler, ils rencontraient le sénéchal venant de Wurzbourg. Ceux de *ÏAllgaù,* forts à cette heure de 23 000 hommes, s'apprêtaient à affronter cette troupe, qui n'en comptait que 11 000. Le 19 juillet ils se décidèrent et engagèrent un violent tir d'artillerie. Mais le 21, un des chefs de la bande, Georg von Frunsberg, trahit et passa à la Ligue Souabe. Il servit d'entremetteur pour acheter plusieurs autres chefs, qui incendièrent les réserves de poudre. Les paysans tentèrent alors une sortie et tombèrent dans un piège ourdi par leurs chefs de la veille : 2 colonnes furent détruites, la 3e se rendit le 25 juillet après un baroud d'honneur.

En Alsace, l'insurrection n'avait éclaté qu'à la mi-avril, où les paysans de l'évêché de Strasbourg se soulevèrent, suivis par ceux de la Haute Alsace et du Sundgau. Le 18 avril, une bande se formait en basse Alsace pillant les monastères. Elle fut très vite renforcée d'autres paysans des vallées voisines, et constitua *la bande de la basse Alsace,* qui s'empara de plusieurs villes. Elle avançait 12 articles beaucoup plus radicaux que ceux des paysans souabes et franconiens. Du 10 au 14 mai elle s'empara de Barken, Ribeauvillé et Riquewihr. Une deuxième bande tenta en vain d'investir Strasbourg, puis se dirigea sur les Vosges et assiégea Saverne, qu'elle investit le 13 mai. Elle se dirigea ensuite sur la frontière lorraine où elle entreprit de soulever les campagnes. Plusieurs camps s'y constituèrent sur la Sarre. Les troupes étaient bien réparties stratégiquement pour couvrir les Vosges, s'appuyant sur les bandes de *la haute Alsace.* Celles-ci, en mouvement depuis le 20 avril, avaient forcé plusieurs villes à adhérer à la confrérie paysanne début mai. Au milieu du mois de mai, toute l'Alsace était au pouvoir des insurgés. Le roi de France envoya une armée de 30 000 hommes, sous le commandement du duc de Lorraine, pour ramener l'ordre. Ils affrontèrent 4 000

paysans le 16 mai à La Petite Pierre, et les écrasèrent. Le 17, ils obligèrent la ville de Saverne, aux mains des rebelles, à capituler. Les autres colonnes de *basse Alsace* se dispersèrent alors. Le duc se porta ensuite sur *les bandes de la Haute Alsace,* qui s'étaient refusées à aider ceux de Saverne. Elles furent attaquées à Scherwiller. Elles ne comptaient que 7 000 hommes, et furent battues après une bataille particulièrement sanglante. Dans le Sundgau, les autorités avaient conclu un accord début juin avec les paysans, qu'elles s'empressèrent de rompre à la nouvelle des victoires françaises. Ceux du *Sundgau* se soulevèrent donc, mais furent étouffés presque aussitôt.

En Thuringe, l'exemple de Mùlhausen et l'agitation assurée par Thomas Munzer avaient engendré la révolte dans toute la province, puis dans le Harz, l'Eichsfeld, en Saxe et en Hesse, en haute-Franconie et dans le Vogtland. Partout les paysans se rassemblaient en bandes et incendiaient châteaux et monastères. Durant tout le mois d'avril, les Princes étaient restés impuissants face à la propagation du mouvement. A Mùlhausen, Mùnzer s'occupa principalement de l'organisation et de l'extension de la révolte. Son but premier était le renversement complet des autorités politiques et religieuses qui créerait enfin les conditions de la véritable communauté chrétienne. Aussi, à Mùlhausen, rien de comparable à ce qui s'était fait dans Tabor ou qui se fera dix ans plus tard dans Munster visant à la transformation de la ville en cité céleste : mais un seul et unique effort dirigé sur la généralisation de la guerre. L'intention de Mùnzer était de parvenir à unifier l'action des bandes de Thuringe avec celle de Franconie et de Souabe. Mais à Mùlhausen même, il devait compter avec l'indécision et la mollesse des citadins, dont les vues étaient exprimées par son propre disciple Heinrich Pfeiffer. A l'inverse de ses soucis militaires, les gens de la ville tout comme les paysans qui s'y étaient rassemblés n'envisageaient pas plus que quelques opérations de brigandage et de vandalisme dans les environs, et n'arrivèrent jamais à constituer une troupe solide, disciplinée et capable d'engager des actions d'envergure.

Mùnzer savait qu'il ne pouvait se contenter d'alliés aussi indécis. Il eut à cœur de multiplier les prises de contact, envoyant de tous côtés courriers et émissaires. Le 26 avril, il écrivait aux habitants d'Allstedt :

> «La pure crainte de Dieu avant toutes choses, frères bien-aimés ! Exhortez tous vos frères à ne pas se moquer du témoignage divin, sinon ils sont perdus. Tout le pays allemand, français et italien est en mouvement. Le Maître va commencer la partie, il faut que les scélérats en soient. A Fulda, pendant la semaine de Pâques, quatre églises conventuelles ont été dévastées ; les paysans du Klettgau, du Hegau et de la Forêt-Noire se sont dressés, forts de trois mille hommes, et leur troupe ne cesse de grandir. Ma seule crainte est que ces sots ne consentent à un faux accord, inconscients du dommage qui en résulterait.
>
> Ne seriez-vous que trois qui, ayant atteint au détachement en Dieu, cherchent seulement Son nom et Son honneur, vous ne craindriez pas cent mille des leurs. Or çà ! Sus ! Sus ! Sus ! Les scélérats sont craintifs comme des chiens. Stimulez vos frères pour qu'ils parviennent à la paix intérieure et apportent le témoignage de leur élan. Cela est d'une extrême urgence. Sus ! Sus ! Sus ! N'ayez point de miséricorde, même si Esaù vous suggère des paroles de bonté, Génése 33:4. Ils vous supplieront gentiment, pleurnicheront, vous imploreront comme des enfants. Mais ne vous laissez pas aller à la miséricorde, ainsi que Dieu le commanda à Moïse, Deutéronome, 7:1—5, et ainsi qu'il l'a à nous aussi révélé. Soulevez les villages et les villes, et surtout les compagnons mineurs et autres braves garçons, qui seront bien utiles. Nous ne devons pas dormir plus longtemps.
>
> Voyez ! Au moment-même où j'écris ces mots, un messager de Langensalza est venu m'apprendre que le peuple veut aller se saisir du bailli du duc Georges dans son château parce qu'il a voulu faire exécuter secrètement trois hommes. Les paysans d'Eichsfeld se soulèvent contre

leurs hobereaux, et ils ne veulent leur faire aucun quartier. Voilà de nombreux faits qui doivent vous servir de modèle. Allez-y ! Sus donc ! Il est temps ! Balthazar et Barthel Krump, Valtein et Bischof, mettez-vous en tête de la danse ! Faites tenir cette lettre aux compagnons mineurs. Mon imprimeur viendra dans quelques jours, j'en ai reçu le message. Pour le moment je ne peux faire plus, mais j'aurais voulu enseigner à nos frères que leur cœur doit devenir plus vaste que tous les châteaux et toutes les armures des scélérats impies de toute la terre.»

Mùnzer s'assura l'appui d'un grand nombre de tisserands, population agitée, sans cesse émigrante, durement exploitée. Ses anciens compagnons d'Allstedt accoururent à Mùlhausen pour le rejoindre. Il vint aussi Niklaus Storch et ses amis, de Zwickau. Ils formèrent ensemble le véritable noyau armé de la commune. Mais Mùnzer, qui sentait bien l'insuffisance des troupes paysannes et citadines de Mùlhausen, avait en vue la jonction avec les mineurs de Mansfeld, malheureusement isolés. Enfin, au terme d'avril, le landgrave Philippe ayant réussi à rassembler une armée s'occupait de pacifier la province de Hesse. Il battit ensuite les paysans de Fulda le 3 mai. Il poursuivit son avantage en s'emparant de la ville d'Eisenach et réalisa la jonction avec les troupes du duc de Saxe. Ils entreprirent ensemble de marcher sur Mùlhausen.

La bande thuringienne, forte de 8 000 hommes, se dirigea sur Frankenhaùsen. Les habitants avaient demandé de l'aide, environ deux cent hommes. Mùnzer, bouillant d'agir, leur avait répondu : «Nous vous disons que nous ne voulons pas vous envoyer seulement une si petite troupe, mais bien davantage. Tous autant que nous sommes, nous viendrons à vous en vue d'une concentration générale, avec la volonté de nous joindre à vous dans la voie présente. Vous ne devez craindre personne. La bouche du Seigneur dit : *'Voyez ! Il faut que la force de mon peuple dans le besoin s'accroisse. Qui veut rejoindre les miens ?" Hardi, donc, et n'ayez confiance qu'en Dieu seul.» Mùnzer avait aussi l'idée, en allant à Frankenhaùsen, de se rap-

procher des mineurs saxons et des bandes de haute-Franconie. Le 15 mai, les Princes le prenaient de vitesse en arrivant devant la ville. Ils agirent par la ruse, exploitant la faiblesse des paysans, auxquels ils proposèrent un armistice, qui fut accepte par le plus grand nombre. Mùnzer fit son possible pour ranimer l'ardeur des troupes. Il leur assura qu'il arrêterait les boulets de canon, qu'il ne fallait craindre personne car Dieu était à leurs côtés. Il fit exécuter quelques personnes qui se prononçaient en faveur de la reddition. Pendant ce temps, les Princes avaient pu réunir leurs hommes et s'approcher du camp paysan. L'armistice n'était pas encore expirée qu'ils engagèrent une canonnade en règle, suivie aussitôt d'une charge de cavalerie. La bande, attaquée par surprise, ne put opposer qu'une faible résistance : et encore fut-elle l'œuvre des quelques centaines de combattants groupés autour de Mùnzer, auxquels on dut les quelques victimes du côté assaillant. La masse des paysans fut dispersée et taillée en pièces : 4 000 périrent. Sur la lancée, les Princes s'emparèrent de Frankenhaùsen, où les principaux meneurs furent arrêtés. La répression s'exerça dans toute la rigueur contre les villes qui avaient adhéré au mouvement. Mùnzer fut décapité le 27 mai. Heinrich Pfeiffer trouva aussi la mort. Niklaus Storch fut tué peu de temps après dans un combat d'arrière-garde. Ceci fait, l'armée princière franchit la forêt de Thuringe, où les paysans du *camp de Bildhausen* s'étaient joints aux gens du cru et avaient incendié un grand nombre de châteaux. Ils furent repoussés après un affrontement devant Meiningen, dont les habitants les trahirent à la dernière minute. Les survivants se dispersèrent dans la nature.

L'insurrection, écrasée de partout, ne put tenir quelque temps encore que dans les Alpes autrichiennes, où elle avait éclaté en avril. Les paysans et mineurs de la région de Salzbourg s'étaient organisés en bandes, formant comme en Allemagne de l'Ouest une ligue chrétienne. Ils résumèrent leurs exigences en 14 articles. La ville de Salzbourg tomba entre leurs mains. Dans la haute-Autriche, en Styrie, en Carinthie et en Carniole la révolte débuta au même moment, et les insurgés s'associèrent à ceux de Salzbourg ; la plus grande partie de ces provinces était

tombée aux mains des paysans et mineurs. L'insurrection éclata encore au Tyrol, où les émissaires de la Ligue secrète avaient déployé une agitation intense. Les insurgés étaient commandés par Michel Geismaier, un disciple de Mùnzer et l'un des rares paysans qui ait possédé d'éminents talents militaires. Ils s'emparèrent de nombreux châteaux et menèrent une action énergique contre le clergé. Les paysans du Vorarlberg de leur côté s'étaient alliés alors à ceux de l'Allgau.

L'Archiduc d'Autriche Ferdinand, coincé, préféra d'abord multiplier les concessions et les armistices, s'armant secrètement en vue de la contre-attaque. Mais les paysans de Styrie se soulevèrent de nouveau le 3 juillet et infligèrent une terrible défaite aux troupes du capitaine Dietrichstein. Les choses restèrent ensuite en l'état jusqu'en décembre où l'Archiduc put enfin pacifier le Tyrol. Les Salzbourgeois quant à eux avaient établi un compromis avec l'archevêque, que les Princes rompirent à l'automne quand ils estimèrent avoir la paix assurée par ailleurs. Les paysans réussirent à repousser l'ennemi pendant tout l'hiver. Au printemps, Geismaier se joignit à eux et réussit à battre en plusieurs combats brillamment menés, en mai et juin 1526, les troupes bavaroises, autrichiennes et de la Ligue Souabe, ainsi que celles de l'archevêque de Salzbourg. Il alla ensuite assiéger la ville de Radstadt. Mais il fut finalement contraint à se replier, sous le poids du nombre. Il réussit à traverser les lignes ennemies avec son armée qu'il conduisit en territoire vénitien. Cet infatigable guerrier s'employait à rassembler une expédition en 1527, à partir du territoire de Venise, quand il fut assassiné par un tueur à gages aux ordres de l'Archiduc Ferdinand et de l'archevêque de Salzbourg — tant était grande la frayeur qu'il leur inspirait encore.

Le camp des insurgés de 1525 se partageait en trois tendances. Le courant millénariste, pour qui la communauté chrétienne — dont les grands de ce monde étaient exclus — était appellée à constituer l'unique royaume *sur les ruines* de l'Empire : c'était la Lettre-Article. Le courant plus diffus, parti-

san d'une réforme de la condition paysanne dans l'Empire : c'était les 12 Articles. Enfin, le courant des petits bourgeois partisans d'une Réforme *de* l'Empire, à la fois politique et corporative : ce fut le programme de Heilbronn.

Le courant réformateur fut *le poids mort* de ce mouvement. Ses représentants étaient issus de cette petite bourgeoisie d'artisans et commerçants en conflit permanent avec l'oligarchie et la bureaucratie municipale, comme on l'avait vu au XIVe en Flandres ou à Florence. Ils n'hésitèrent pas, là encore, à trahir leurs alliés quand la menace répressive se confirma : à Heilbronn à la fin mai, par exemple. Ce courant entendait ne pas se laisser entraîner dans une guerre totale, et il ne participa aux opérations militaires que dans la mesure où le rôle politique qu'il aspirait à jouer le forçait à en être : et encore a-t-il fréquemment ralenti l'action en entretenant la division (Matern Feuerbacher, le chef de *la grande bande chrétienne,* en fut un représentant typique). Ces gens-là craignaient eux-mêmes la plèbe des villes, et ils ne s'engagèrent dans un tel mouvement que pour ne pas s'exposer aux coups des pauvres : ils s'en retirèrent, pour la plupart, pour ne pas davantage s'exposer aux coups des Princes. Quand, à partir de la fin avril, ils virent leurs alliés paysans persévérer et multiplier les incendies, ils prirent peur. A l'approche de leurs cités par les troupes princières, ils sentirent le sol se dérober sous leurs pieds et capitulèrent en trahissant les bandes armées.

La grande masse des paysans, qui avait engagé son action sur la base des 12 Articles, constitua *l'axe* du mouvement. Mais ces revendications paysannes qui n'étaient déjà pas acceptables dans le cadre du système féodal traditionnel, l'étaient encore moins sous la domination conjuguée des Princes et de la bourgeoisie d'affaires. Bien plus qu'un retour aux usages en vigueur dans les siècles précédents, les 12 Articles exigeaient une émancipation nouvelle : «l'ancienne loi» qu'ils défendaient n'était autre que ce que décrivaient certains textes bibliques, et qui avait, pensait-on, gouverné les hommes en ces temps immémoriaux. La plupart des bandes comprirent d'ailleurs très vite qu'il fallait imposer cela par la force des armes. Les Princes non seule-

ment entendaient ne rien céder mais au contraire avoir, au terme de cette confrontation, les mains libres pour plusieurs siècles, sans devoir affaiblir leur pouvoir en quelque concession que ce soit. Ils savaient très exactement ce qu'ils voulaient et en avaient évalué le prix dès le départ : consolider leur pouvoir en faisant le vide chez les pauvres, et en se débarrassant au passage du pouvoir concurrent de l'Eglise (en ce qui concerne les Princes luthériens). Ils entendaient être définitivement débarrassés de toute cette contestation sociale qui sourdait depuis la fin du XVe siècle. Les négociations furent autant de pièges, leur permettant d'armer pendant l'armistice ou de se sortir d'une mauvaise passe. Plusieurs allèrent jusqu'à lâcher des concessions à leurs paysans avant même qu'une révolte éclate chez eux, et qu'ils annulèrent quand l'ordre fut revenu dans les provinces voisines — provoquant alors un soulèvement tardif. Ce fut le cas du margrave Casimir, de l'évêque de Bamberg. De même il arriva que les Princes, ayant besoin de leurs troupes par ailleurs préfèrent en certains endroits faire l'économie d'une pacification sanglante et mettre un terme provisoire au conflit en proposant aux restes des bandes défaites un accord-amnistie : ce fut le cas avec les paysans de l'Hegau et du Sundgau le 18 septembre, puis avec ceux de la Forêt-Noire qui n'avaient pas été désarmés après leur déroute d'Hiltzing. Cet accord, que les paysans vaincus furent bien contraints d'accepter, permit en particulier à l'archiduc Ferdinand de dégager ses troupes et les envoyer dans les provinces autrichiennes où la guerre continuait. L'accord d'Offenbourg fut rompu ultérieurement et les représailles sanglantes purent alors s'exercer librement. En tous les cas, ces négociations séparées achevèrent de détruire l'unité d'action des bandes paysannes, qui furent vaincues par une succession de combats séparés.

Le déclenchement unitaire de la guerre avait été dû à l'activité assurée par les émissaires de la Ligue secrète. Le courant millénariste fut donc *le nerf* du mouvement. Toute l'initiative de la guerre incombe à cette tendance, minoritaire mais entendue ainsi que l'attestent l'audience considérable de Thomas Mùnzer à la fin 1524 en Forêt-Noire et en Souabe et celle de ses disci-

pies, Hubmaier, Schappeler, Wehe, Rabmann, Geismaier etc. La Lettre-Article avait l'avantage très net de ne laisser planer aucune ambiguïté sur l'attitude à suivre, et elle fut appliquée par la plupart des bandes après l'arrêt des négociations de mars 1525. Par la suite, quand les premiers revers se produisirent, le courant réformateur et petit bourgeois put reprendre occasionnellement le dessus et amener telle bande à se prononcer en faveur d'un armistice. Les événements militaires, pris dans leur dynamique générale, s'expliquent en grande partie par l'évolution et la confusion des positions dans le camp rebelle. Le courant millénariste sut maintenir une attitude ferme tout au long des combats, certain de devoir assumer la lutte *jusqu'à son terme,* la liberté ou la mort. Le souci principal de Mùnzer fut alors de dépasser cet éparpillement provincial de l'action, qu'aggravaient ces accords séparés avec l'ennemi. Il le dit clairement dans la lettre envoyée fin avril aux habitants d'Allstedt, citée plus haut.

Le problème n'était pas que les paysans aient pris des chefs hors d'eux-mêmes. Des chevaliers comme Florian Geyer ont combattu brillamment pour défendre la cause commune à laquelle ils sont restés fidèles, alors qu'on a vu des chefs paysans se comporter de la façon la plus lamentable. En ce qui concerne les petits bourgeois, il est bien évident qu'ils ne voulaient pas cautionner les excès des bandes paysannes, et que leur but étant seulement la réforme, ils n'avaient plus aucune raison de se mêler aux hostilités à partir de l'instant où elle s'avérait impossible à obtenir. Quant aux paysans et à la plèbe des villes, une fois engagée une telle rébellion *la seule attitude rationnelle* était de la mener jusqu'au bout. On a vu ce qu'il en fut des armistices que certaines bandes eurent la faiblesse de signer avec l'ennemi. A un certain moment de la guerre, le combat était nécessairement devenu désespéré. Un certain nombre de chefs préférèrent alors s'enfuir, ou trahir pour sauver leur peau, estimant la cause perdue. Ce fut le cas de plusieurs chevaliers comme Gôtz von Berlichingen, qui s'enfuit dès que la troupe de Jâcklein Rohrbach eût cessé de le surveiller, mais encore du lansquenet Georg von Frunsberg et de plusieurs paysans comme Hans Muller, sans

même parler de ceux de *la bande du Lac.* Il faut croire qu'en ces cas-là, les bandes n'avaient pas su exercer un contrôle suffisant sur leurs chefs de guerre. On rappellera quand même l'exception dans ces combats désespérés, qui est la brillante retraite de *la bande autrichienne* de Geismaier après le printemps 1526. Le problème n'était pas celui des chefs mais de la cause défendue.

Les paysans allemands reprochaient à leurs seigneurs et à leurs prêtres de ne pas les traiter *en chrétiens.* La Lettre-Article en tirait la conséquence logique, celle de les traiter donc *en ennemis.* Les 12 Articles quant à eux disaient : ils ont enfreint la loi divine, à nous de les y soumettre à nouveau par la force des armes, par la menace là où cela suffit. Cette position était en porte-à-faux, puisqu'elle avait admis la nécessité d'une action armée mais admettait aussi la possibilité de négocier et de prêter à nouveau serment d'allégeance. Ce courant agissait encore *selon la pensée* du monde chrétien : riches et pauvres se reconnaissant dans la même communauté des fidèles, il y avait place pour le dialogue entre eux. Le courant des 12 Articles obéissait donc à un *mensonge,* qui obscurcit la réalité du conflit social en cours. Mais il est vrai que la réalité du conflit militaire se chargea assez souvent d'amener les paysans à la raison. Les millénaristes avaient eux les deux pieds dans la guerre : la communauté ayant perdu toute réalité (ce que ne cesse de montrer Mùnzer, parlant de «la pauvre chrétienté») il fallait éliminer les oppresseurs, évêques et princes qui s'opposaient pratiquement à sa réalisation terrestre. Le millénarisme de la guerre des paysans accomplissait ainsi une rupture totale avec le monde chrétien. Il était *la critique en actes de la pensée* qui avait créé ce monde. Il reconnaissait la réalité du conflit social et agissait en conséquence.

Peu de révolutionnaires ont été autant calomniés par leurs adversaires que Thomas Mùnzer, de son vivant comme après sa mort. Le 20 mai 1525, une semaine avant l'exécution capitale du rebelle, Luther faisait publier une «Histoire épouvantable de Thomas Mùnzer et jugement de Dieu contre lui, par quoi il donne un démenti manifeste à cet esprit et le condamne».

Thomas Munzer, 1489-1525.

«Si je publie cette épouvantable histoire et le jugement manifeste que le Dieu éternel a rendu contre la doctrine, les écrits et les hordes de Munzer, ce prophète meurtrier et sanguinaire, c'est pour mettre en garde, exhorter et effrayer tous ceux qui fomentent l'émeute et l'agitation, et pour consoler et réconforter tous ceux qui voient cette calamité et doivent la subir, afin qu'ils saisissent en sentant comment Dieu condamne les esprits séditieux et les rebelles et décide d'abattre sur eux le châtiment de Son courroux... afin qu'instruits par ce jugement ils s'écartent des funestes faux prophètes et acceptent la paix et l'obéissance, ainsi que Dieu l'ordonne et l'exige».

L'année suivante, ce fut le larbin habituel de Luther, Mélanchton, qui écrit une «Histoire de Thomas Munzer, instigateur de la révolte de Thuringe» :

«Le Diable a possédé un homme nommé Thomas Mùnzer. Il était très savant dans l'Ecriture sainte, mais n'est pas resté dans la voie de l'Ecriture. Le Diable l'a berné et l'en a écarté, si bien qu'il cessa de prêcher l'Evangile et la manière dont les gens doivent devenir pieux. A partir d'une compréhension erronée de l'Ecriture, il imagina une doctrine fausse et séditieuse.»

Bien avant que se déclarent les hostilités entre eux, quelque chose séparait déjà dans la pensée Mùnzer de la chair molle et sans esprit de Wittenberg. Pour Mùnzer, nourri des théories de Joachim de Flore, l'histoire avait un sens, et suivait une courbe qui se précisait peu à peu. A l'origine se trouvaient l'unité et l'harmonie ; puis vinrent la décadence et la séparation jusqu'à l'état le plus dégradé de l'époque contemporaine ; enfin, allait venir la restauration de l'harmonie universelle et la réalisation de la loi divine sur terre. Cette conception, il l'exposa ouvertement dans son Sermon aux Princes en juillet 1524. Pour Luther, au contraire, l'histoire n'a pas de sens qui soit décelable par les hommes. Pour eux, elle ne peut être qu'un vaste tumulte plein de bruit et de fureur, où s'affrontent des forces obscures et dans lequel les empires succèdent aux empires sans progrès discernable. Prétendre reconnaître le sens de ces conflits, et surtout vou-

loir fonder sur cette reconnaissance une action pratique, c'est faire preuve de présomption car derrière tout ce désordre, il y a Dieu, et ses intentions, qui ne peuvent que rester cachées aux yeux des hommes. Luther ne croyait aucunement à l'instauration du Royaume de Dieu sur terre. Il restait totalement étranger à tout messianisme, à tout sens prophétique. L'impulsion ne pouvait venir que de Dieu : Luther admettait l'approche du Jugement Dernier, mais comme une opération purement extérieure à l'action des hommes qui devraient se contenter d'en subir les effets.

A l'opposé, ce qui seul était le vrai, pour Mùnzer, c'était la révélation intérieure de Dieu au terme d'une expérience douloureuse. L'homme devait s'approcher de la divinité et il lui appartenait dès lors de prononcer le jugement du monde. Mùnzer se situait ainsi dans la continuité des mouvements du bas Moyen-Âge, en particulier du Libre Esprit dont l'influence sur son ami Niklaus Storch était indéniable — même s'il n'existait aucune filiation directe. Après tout, la Thuringe avait été un bastion des hérésies, du XIIIe au XVe siècles : les Vaudois s'y comptèrent par milliers, les Flagellants par centaines, comme ceux de Conrad Schmid, le Libre Esprit y avait eu d'innombrables adeptes groupés dans les villes comme Erfurt, Nordhausen, Leipzig. Mùnzer était arrivé au terme de cette dissidence radicale. Son expérience résume le drame intérieur de la séparation entre l'homme et l'esprit, telle qu'elle s'impose au centre du monde existant. Mùnzer voyait, à l'approche de l'insurrection générale, la possibilité de supprimer la séparation et de résoudre ce drame. Les premiers chrétiens ne l'avaient pas résolu, puisqu'ils se contentaient de fuir le monde, c'est-à-dire de s'en accommoder. Au contraire, Mùnzer, comme tous les prophètes millénaristes, disait : entre chacun de nous et Dieu, se trouve un monde qui est contraire à la volonté divine, et qui fait que «la pauvre chrétienté» est salie. C'est ce monde qui s'oppose à ce que la communauté chrétienne se réalise vraiment : il faut donc le détruire, au nom de l'idée de Chrétienté.

Ce projet visait à *réaliser*ce que l'Eglise s'était efforcée de *falsifier,* elle qui participait de l'ordre de ce monde. Les prélats

maintiennent «la pauvre chrétienté» dans l'ignorance et la servitude «et ont fait du vrai Christ crucifié une idole fantastique» : «Ils ont rejeté la pure connaissance de Dieu et mis à la place un gracieux et délicat Bon-Dieu tout en or, devant lequel les pauvres paysans bavent d'admiration» ainsi qu'il le dit dans son Sermon aux Princes. Le titre même de son texte d'octobre 1524 définit la tâche, nécessaire, qu'il se reconnaît : «Dévoilement explicite des fausses croyances du monde infidèle». Il ne se contente pas d'attaquer ces mensonges, il en dévoile la racine : «De toutes leurs paroles et de tous leurs actes, ils font en sorte que l'homme pauvre, préoccupé du souci de la nourriture, ne puisse apprendre à lire, et ils ont l'impudence de prêcher qu'il doit se laisser écorcher et plumer par les tyrans (...) Ah Dieu ! Les paysans sont gens adonnés au labeur. Ils ont passé leur vie à chercher péniblement leur nourriture, pour gaver la panse des tyrans impies. Dans ces conditions, que pourrait-il savoir, ce pauvre peuple grossier ? (...) L'usure, les impôts et les redevances empêchent de parvenir à la foi. (...) C'est pourquoi chacun attend encore devant le temple, incapable de rentrer en son cœur à cause d'une grande incroyance qu'il ne veut pas reconnaître, trop occupé qu'il est à pourvoir à sa subsistance.» La condamnation des seigneurs de ce monde est sans appel : «de leur vie ils n'ont pas connu un seul mauvais jour, et ils sont bien décidés à n'en pas connaître et à ne pas renoncer pour l'amour de la vérité à un seul liard des revenus qu'ils touchent. Et ils prétendent être juges et protecteurs de la foi ! Ah ! pauvre chrétienté ! Avec ces brutes, tu t'es changée en une bille de bois !» Il déclare tout net : «Bref, il ne peut en être autrement : il faut que l'homme répudie et détruise sa foi volée et imaginaire par le moyen d'une puissante souffrance du cœur, d'une douloureuse affliction et d'un indicible effroi. Alors la créature humaine devient très petite et misérable à ses propres yeux. Ce dont les impies tirent gloire et font parade sombre dans le néant pour l'Elu.»

Le «Dévoilement explicite...» annonce enfin l'instauration du Millenium sur terre : «Nous, hommes charnels et terrestres, nous deviendrons des dieux grâce au Christ fait homme et

serons ainsi avec Lui les disciples de Dieu pour être enseignés et déifiés par Lui, afin que la vie terrestre prenne son élan et entre dans le ciel». Il pose comme passage obligé vers ce Royaume la fin de l'oppression culturelle entretenue par le clergé, de l'oppression politique des Princes et de l'exploitation sociale dont tous tirent leur puissance. Le 9 mai 1525, il écrivait aux habitants d'Eisenach :

> «La pure et droite crainte de Dieu avant tout, frères bien-aimés ! Dieu pousse aujourd'hui avec une force singulière le monde entier vers la connaissance de la vérité divine, laquelle se manifeste avec le zèle le plus rigoureux contre les tyrans, ainsi que dit clairement Daniel au chapitre 7:27 : "Le pouvoir sera donné au peuple". Et il est indiqué aussi, Apocalypse 11:15, que le royaume de ce monde sera remis au Christ. Ainsi est entièrement rejetée l'explication mensongère des défenseurs des tyrans impies, qui seront confondus non par la parole, mais par l'action. Car il est clair comme le jour que Dieu laissera les Siens tourmenter les adversaires, mais seulement dans leurs biens, par lesquels ils ont depuis le commencement entravé le royaume et la justice de Dieu, ainsi que le prouve le Christ lui-même par un jugement radical, Matthieu 6. Comment est-il possible aussi à l'homme du commun, avec tous les soucis que lui causent les biens temporels, de recevoir d'un bon cœur la pure parole de Dieu, Matthieu 13, Marc 4, Luc 8 ?»

Quelques jours avant le dénouement final de Frankenhaùsen, il écrivait au comte Albert de Mansfeld, luthérien de la première heure :

> «Crainte et tremblement à quiconque fait le mal, Romains 2 ! Que tu fasses si mauvais usage de l'Epître de Paul me fait pitié ! Tu prétends confirmer par elle l'autorité scélérate, de la même façon que le pape a transformé Pierre et Paul en geôliers. Penses-tu que Dieu notre Seigneur ne pourrait pas dans Son courroux inciter Son peuple à renverser ses tyrans, Osée 13:10 et 8:4 ? La mère du Christ, par la bouche de l'Esprit-Saint, n'a-t-elle pas dit

de toi et de tes pareils dans sa prophétie de Luc 1 : "Il a renversé les puissants de leur trône et élevé les humbles" (que tu méprises). N'as-tu pas pu trouver dans ta bouillie luthérienne et dans ta soupe wittembergeoise ce qu'Ezéchiel prophétise en son chapitre 37 ? N'as-tu pas dégusté dans ta fiente martinienne ce que le même prophète dit au chapitre 39:17-20 : que Dieu enjoint à tous les oiseaux du ciel de dévorer la chair des princes et aux bêtes sauvages de boire le sang des grands sires, ainsi qu'il est écrit aux chapitres 18 et 19 de l'Apocalypse ? Penses-tu que Dieu n'attache pas plus de prix à Son peuple qu'à vous autres tyrans ?»

Munzer agissait dans la certitude d'avoir Dieu pour lui. Autrement dit, *il savait* qu'il avait raison contre ce monde, et en conséquence son action ne devait se laisser détourner de son but final par rien. On peut se demander dans quelle mesure Munzer ne s'identifiait pas lui-même au Christ guerrier. Une chose est au moins sûre, c'est que le rêve était pour lui une source d'inspiration — c'est ce qui ressort de son Sermon aux Princes, consacré au commentaire du Songe de Daniel. Un vrai chrétien, et encore plus un pasteur chargé de propager la parole divine, doit avoir des révélations : celui qui a des rêves, à qui Dieu se révèle par les songes, les visions, est ainsi en contact avec l'au-delà vers lequel tous aspirent à atteindre. Munzer était donc un prophète, dont l'exigence est absolue, révolutionnaire, de supprimer la distance entre l'ici-bas et l'au-delà, ce qui nécessite le renversement de l'ordre du monde. En annonçant qu'il allait opérer des miracles sur le champ de bataille de Frankenhaùsen, il s'efforçait d'enflammer l'ardeur des paysans que l'indécision avait troublés. Il fallait déchaîner chez eux la foi en la vérité de leur lutte, la certitude de soi qui seule rend *propre à combattre.* Rien n'est impossible pour la foi et le miracle ne fait que réaliser sa toute-puissance : «Gédéon avait une foi si forte et si solide qu'elle lui permit de vaincre avec trois cent hommes une foule innombrable» est-il raconté dans la Bible, ainsi que le rappellait Mùnzer dans le «Dévoilement explicite...» Et ses dernières proclamations du printemps 1525 n'étaient-elles pas signées :

«Thomas Mùnzer, armé du glaive de Gédéon» ?! La puissance du miracle n'est rien d'autre que la puissance de l'imagination, et celle-ci peut devenir une force pratique.

Les causes de la défaite de Frankenhaùsen sont celles qui plus généralement ont engendré la plupart des déroutes subies par les bandes paysannes de 1525. Ce qui a perdu *la bande thuringienne* ce ne sont pas les armes — il est vrai que les paysans n'avaient pas de cavalerie, contrairement aux Princes, mais ils étaient en nombre supérieur et avaient des canons, dont ils ne firent même pas usage. Ce fut la foi insuffisante en leur propre cause qui les affaiblit avant même la bataille. Ce fut le manque de résolution à l'épreuve, décisive, du feu et du sang : comme tant d'autres révoltés avant et depuis. Sur ce point, Mùnzer avait donc vu juste. Dans la lettre qu'il fit parvenir aux habitants de Mùlhausen le 17 mai, du fond de sa prison, il écrivit :

> «Avant tout, salut et félicité par delà l'angoisse, la mort et l'enfer, frères bien-aimés !
> Puisqu'il plait à Dieu de me faire quitter cette vie dans la vraie connaissance de Son divin nom et en expiation pour divers abus acceptés par le peuple, qui ne m'a pas bien compris, mais n'a eu en vue que son intérêt particulier, lequel n'a abouti qu'à la ruine de la vérité divine, je suis content du fond du cœur que Dieu en ait décidé ainsi avec toutes les œuvres qu'il a accomplies et qui ne doivent pas être jugées selon l'apparence extérieure, mais dans leur vérité, Jean 7:24»
>
> Parlant de la défaite de Frankenhaùsen, il dit : «Cela est sans doute dû au fait que chacun a recherché son intérêt particulier plus que la justification de la chrétienté.»
>
> Comme dira plus tard Hegel, rien de grand ne se fait sans passion !

L'activité subversive de Mùnzer eut encore un effet à retardement après sa mort, avec la propagation de l'hérésie anabaptiste en Allemagne. L'anabaptisme prit naissance à Zurich en 1524, dans le groupe animé par Conrad Grebel. Il se définissait en particulier par le refus du baptême des enfants et la pratique du

baptême des adultes, qui recevaient alors ce sacrement en connaissance de cause. Ce précepte constituait une insoumission manifeste à l'autorité suprême de l'Eglise sur les âmes, et il résultait en fait de toute l'agitation qui avait accompagné la Réforme luthérienne. Mais la préparation des idées anabaptistes s'était faite en Saxe et Thuringe de 1521 à 1523. Un sermon prononcé au début 1524 par Munzer, qui dénonçait le baptême des enfants, fut rapporté à Zurich par un émigré saxon qui fréquentait le groupe de Grebel, lequel était alors en train d'attaquer le réformateur suisse, Zwingli, jugé trop accomodant avec les autorités. C'est à cette époque que les Zurichois écrivirent à Mùnzer pour l'encourager. Il semble que celui-ci ait réglé la question d'une manière plus expéditive, puisqu'il ne baptisa jamais ni enfants, ni adultes de tout le temps où il exerça comme pasteur. Mùnzer attachait peu d'importance à tout sacrement. A ses yeux, seule importait l'expérience intérieure de l'homme qui le rapprochait de l'esprit divin ; les histoires de second baptême n'avaient pas grand intérêt pour lui. Il n'en demeure pas moins qu'il put compter sur leur appui à partir de l'été 1524, et que certains d'entre eux jouèrent un rôle non négligeable dans les prémisses et le déclenchement de la guerre.

Après la défaite des bandes paysannes, les anabaptistes de Zurich survécurent en tant que secte pacifique et non-violente, continuant en somme la tradition vaudoise. Mais dans les années qui suivirent 1525, les autorités suspectaient tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, pouvait réveiller le démon millénariste. Les anabaptistes rejetaient la propriété privée et ne reconnaissaient aucune des autorités politiques et religieuses. Les pauvres, qui pouvaient moins que jamais se reconnaître dans la Réforme, affluèrent en nombre dans les groupes anabaptistes. Les persécutions commencèrent. Beaucoup s'en trouvèrent ébranlés dans leurs convictions. Une tendance extrémiste se forma, animée par un disciple de Mùnzer et rescapé de la Guerre, Hans Hut. Il reprit les thèmes Taborites que le prophète de Mùlhausen avait lui-même exploité : il fallait séparer les Elus des réprouvés. «Le Christ leur donnera l'épée et la vengeance à eux, les Anabaptistes, pour punir tous les péchés, effa-

cer tous les gouvernements, mettre en commun toutes les propriétés et tuer ceux qui ne permettent pas qu'on les rebaptise... Le gouvernement ne traite pas proprement les pauvres gens et les charge trop lourdement. Quand Dieu leur donnera la vengeance, ils voudront punir et balayer le mal». Hut fut arrêté en 1527, et il mourut peu après en prison. Ses adeptes continuèrent de troubler les autorités, en Allemagne du Sud et de l'Ouest, en Hollande. En 1530, un nouveau courant d'anabaptisme apparut dans les provinces hollandaises, sous la direction du prophète itinérant Melchior Hoffmann. Il mourut en prison à Strasbourg, mais avait eu le temps de diffuser son message. Au quinze centième anniversaire de la mort du Christ, en 1533, viendrait l'heure d'instaurer le Millenium, avait-il annoncé. Ses adeptes affluèrent dans la ville de Munster, en proie à de grands troubles. Ce fut alors la dernière tentative de réaliser le Royaume de Dieu dans cette partie de l'Europe.

La Réforme acheva d'enterrer les espoirs millénaristes. L'expression théologique qu'elle revêtit, les modalités de la rupture finale avec Rome en 1530, ainsi que les divergences qui opposèrent ensuite plusieurs tendances, tout cela ne présente ici aucun intérêt : cela n'en eut aucun pour les pauvres de l'époque, vaincus. La Réforme fut une affaire de bourgeois.

Luther avait déblayé le terrain. Il avait remplacé la servitude *par dévotion,* qui définissait le monde chrétien jusque là, par la servitude *par conviction,* qui allait définir le monde moderne. Mais l'Allemagne était seulement sur le déclin du monde chrétien et médiéval. Ce fut de la Suisse, la première nation démocratique du monde moderne, que la Réforme prit son essor. Avec Calvin, fils de bourgeois, la théologie allait prendre toujours plus d'importance sur la liturgie. La religion se transforma en une morale simple et efficace, préalable à l'instauration finale du monde de l'argent. «Le capital se forme par l'épargne forcée ascétique. Il est clair que les obstacles qui s'opposaient à la consommation des biens acquis favorisaient leur emploi pro-

ductif en tant que capital à investir» écrit Max Weber*. Le protestantisme tel qu'il se développa à partir de l'enseignement de Calvin plus encore que de Luther, entendait mettre fin à la dissipation des ressources qui caractérisait la féodalité, où les riches dépensaient leur revenu de façon non productive. Ce furent d'ailleurs les Pays-Bas et l'Angleterre gagnés au protestantisme qui fondèrent l'exploitation *systématique* du travail d'autrui. Avec la Réforme, le travail et l'épargne, conçus comme ascèse individuelle, devinrent la règle morale : non pour jouir de leurs produits, mais pour gagner la grâce.

Certes, le judaïsme aussi eut une part importante dans la fondation du capitalisme, et Max Weber remarque que le protestantisme n'est pas sans lien avec lui : «Dans toute l'attitude des fidèles envers l'existence on sent l'influence de la sagesse hébraïque et de son intimité dépourvue d'émotion avec Dieu, telle qu'elle se manifeste dans les livres les plus pratiqués par les puritains... En particulier, le caractère rationnel, la suppression du côté mystique et, plus généralement, du côté émotionnel de la religion ont été attribués avec raison à l'influence de l'Ancien Testament.» Mais le judaïsme s'était tenu au côté du capitalisme aventurier et mercantile, orienté vers la spéculation, alors que le protestantisme soutenait une éthique de l'entreprise bourgeoise rationnelle et de l'organisation systématique du travail. Les Juifs contribuèrent à la naissance du capitalisme par leur seule fonction de prêteurs d'argent, élément de base de l'accumulation capitaliste.

L'Eglise romaine continua longtemps à condamner le prêt à intérêt, freinant par là toute possibilité de constituer du capital. Elle empêchait l'accumulation de l'argent et sa transformation en investissement. Seules les cités marchandes indépendantes arrivaient à s'enrichir. Le Pape Pie II disait, à propos des Vénitiens : «Ils sont les moins capables d'humanité, n'aiment qu'eux-mêmes. Ils veulent passer pour chrétiens aux yeux du monde, mais à la vérité ils ne pensent jamais à Dieu, et exception faite de l'Etat, rien pour eux n'est sacré». L'usage du crédit,

* *l'Ethique protestante.*

base essentielle de l'activité capitaliste, avait été condamné aux conciles de Lyon en 1274, Vienne en 1322, Latran en 1515. En 1571, Rome publiait encore une très sévère «Bulle universelle des changes». L'Eglise attendit encore longtemps avant de lever l'interdiction morale frappant les activités financières, et de prendre elle-même sa part dans l'expansion capitaliste.

Luther disait : «L'unique moyen de plaire à Dieu n'est pas de dépasser la morale de la vie séculaire par l'ascèse monastique, mais exclusivement d'accomplir dans le monde des devoirs correspondants à la place que l'existence assigne à l'individu dans la société, devoirs qui deviennent ainsi sa "vocation".» Le travail cessa d'être considéré comme peine, labeur, châtiment divin, ainsi qu'il l'était dans la religion catholique. Il devint au contraire un devoir moral que chacun devait consentir de bon cœur pour gagner et accumuler de l'argent, «en se gardant des jouissances spontanées de la vie». L'accumulation du capital était dès lors fondée moralement. Avec le protestantisme, réussir dans les affaires était glorifié en tant que signe d'élection divine. «Travaillez donc à être riche pour Dieu, non pour la chair et le péché» dira le puritain anglais Baxter.

Ainsi étaient enfin conciliés Dieu et l'argent. Avec la conception protestante, calviniste, Dieu commande que la vie soit consacrée à se libérer de l'angoisse du salut par le travail, seul moyen d'agir conformément à la volonté de Dieu. «La répugnance au travail est le symptôme d'une absence de la grâce» : chacun est tenu de suivre sa vocation sans déroger. Calvin conda'mna le prêt de consommation, mais pas le prêt d'entreprise. Tout usage particulier de la richesse, dépense, débauche, oisiveté, était condamné, qui risquait de détourner l'énergie de la recherche d'une vie sainte : de même pour le vagabondage et la mendicité des pauvres. Le plus grave de tous les péchés était encore le gaspillage du temps, «car chaque heure perdue est soustraite au travail qui concourt à la gloire divine». L'ascétisme fut transféré de la cellule du moine à la vie sociale toute entière, pour participer à l'édification d'un nouveau monde. Les marchands italiens du Quatrocento gaspillaient leur profit dans

rapparat, les fêtes, les œuvres d'art. Avec le protestantisme, rien de tout cela : la vie était dépouillée et l'individu se pliait à un but qui excède ses désirs particuliers, la poursuite infinie de l'activité capitaliste. Le protestantisme fut une *justification théologique* de l'argent. En effet, l'argent était encore subordonné à une autorité suprême. L'esprit de l'activité capitaliste se trouvait non en elle-même mais en Dieu tout-puissant. Le protestantisme supprimait *l'idée même* de richesse, puisque selon sa conception la richesse ne saurait exister que comme activité sans fin qui échappe à chacun et dont la rationalité profonde est Dieu. La réalité de la richesse est au-delà des hommes. L'argent est la médiation absolue, et le protestantisme consista à dire qu'elle n'atteignait pas son but en elle-même mais en Dieu. Le moyen était subordonné à une fin transcendante, ce qui était possible du moment que pour les protestants Dieu était totalement extérieur à l'homme. L'argent étant devenu l'idée pratique qui agissait dans le monde, Dieu n'était plus qu'une simple idée théorique.

On ne peut donc dire que le protestantisme est l'esprit du capitalisme. Il a seulement introduit le principe dê l'activité capitaliste dans la subjectivité chrétienne, à une époque décisive. Il fut la conscience de soi du capitalisme naissant des entrailles du monde chrétien. L'éthique protestante mit fin à la mauvaise conscience qu'éprouvaient les chrétiens du Moyen-Âge devant l'argent. Elle mettait fin aussi à la mauvaise foi de l'Eglise, qui immobilisait des sommes d'argent considérables et en même temps prétendait interdire aux fidèles de gagner de l'argent par les affaires. Les églises protestantes se voulurent à l'exemple même de la vie qu'elles enseignaient, austères et dépouillées.

Avec l'idée de la vocation, puis de la prédestination chez les puritains, était surmontée cette sourde hostilité au riche qui affleure dans tant de pages de la Bible, et dont les révoltés du Moyen-Âge s'étaient inspirés. Encore plus, la nouvelle organisation hiérarchique de la société, désormais divisée entre ceux qui gagnent de l'argent et ceux qui travaillent, trouvait là sa justification. La Providence avait distribué les rôles et le petit peuple

serait d'autant plus obéissant à Dieu qu'il resterait pauvre et laborieux. Ensuite allait se développer l'utilitarisme, en particulier dans l'Angleterre du XVIIe siècle, dogme destiné à étouffer toute idée de richesse dans la tête des pauvres — ceci après qu'aient été écrasés les derniers espoirs millénaristes dans ce pays, ceux des Niveleurs et des Divagateurs. Le christianisme romain était chargé de promesses concernant la rédemption des pauvres : avec le protestantisme, elles étaient tout simplement annulées.

Le protestantisme assura le passage de l'Eglise à l'Etat moderne. Si dans la société l'existence de chacun restait soumise par prédestination à l'inégalité, dans la sphère politique elle devait être toute entière dominée par l'égalité morale, par l'égale responsabilité de tous devant Dieu. Alors que Luther s'était contenté de confirmer le caractère sacré du pouvoir, Calvin lui donna un contenu religieux effectif et universel. Le protestantisme a fourni sa substance au droit, le nouveau mensonge avec lequel la bourgeoisie conquérante allait plus tard *consacrer* son règne sur toute la société.

Yves DELHOYSIE

LES RÉVOLTÉS DE MUNSTER*

La situation sociale est confuse à Munster au tout début du 16e siècle et seul jusqu'à présent l'esprit de clocher avait permis d'éviter que ne dégénèrent gravement les conflits entre la hiérarchie catholique, une noblesse perdant peu à peu son influence et la nouvelle classe des marchands et artisans.

La complexité de la situation à Munster est l'abrégé fidèle d'une situation plus générale où des forces s'affrontent et se déchirent sans se préoccuper d'aucune manière des pauvres. Pour le moment une obsession hante les classes dominantes, la bourgeoisie, la noblesse et l'Église : l'argent. C'est que l'argent est devenu au fil des âges *l'instrument de la puissance sociale.* Qui possède l'argent est bien près de posséder la réalité du pouvoir et inversement qui a le pouvoir doit avoir de l'argent. Autrefois on pouvait être noble sans terre - les chevaliers - sans pour autant déchoir, désormais un prince sans argent n'est plus qu'un manant. La puissance sociale est un privilège qui coûte cher.

Dans cette course effrénée à l'argent, l'Église apparaît non plus comme un obstacle moral, ce qu'elle a pu être auparavant,

* **Chronologie des événements établie d'après** *Le roi des derniers jours* **ou** *L'exemplaire et très cruelle histoire des rebaptisés de Munster* **(1534-1535) de Barret/Gurgand.**

mais comme *une concurrente déloyale* qui utilise sa position privilégiée dans Tordre ancien pour pousser son avantage dans le présent.

Paradoxalement ce qui va perdre l'Église, du moins en Allemagne, ce n'est pas une hypothétique faiblesse, mais sa puissance. La fortune de l'Église catholique est immense ; ce n'est pas uniquement son capital foncier qui est considérable, mais aussi son capital financier. Elle a su faire feu de tout bois, casuels, quêtes, vente de Bénéfices, vente des indulgences, fiscalité, parts et intérêts dans le commerce, pour capter une bonne partie de l'argent en circulation. Elle présente donc une menace précise d'hégémonie, et qui se précise de plus en plus, pour les deux autres classes qui sont en compétition avec elle pour le partage du pouvoir.

L'Église a le Droit et l'Argent pour elle, la Noblesse a le Droit, il lui faut l'Argent, la Bourgeoisie a l'Argent, il lui faut le Droit. C'est dans ce contexte que naît la Réforme dont l'objectif est d'affaiblir le clergé. La Réforme est l'émanation de l'alliance objective de la noblesse et de la bourgeoisie contre l'Église catholique. Luther fut le calomniateur de service. Comme tout bon calomniateur, la Morale est son cheval de bataille. Il dit que la fortune de l'Église est incompatible avec l'idéal qu'elle professe et qui cautionne les droits qu'elle a dans la société. Cela arrange les princes qui convoitent ses biens, cela arrange la bourgeoisie qui voudrait bien s'émanciper de sa tutelle.

Fondée sur la production et les échanges internationaux, l'organisation de la Hanse périclite au début du siècle : désordre monétaire, hausse des prix. Les liens commerciaux privilégiés de Munster avec la Hollande, le Brabant, la Frise, naguère si avantageux, deviennent accablants. Dans Munster, la crise se manifeste au point le plus fragile de la communauté, opposant les artisans aux couvents. En effet, Chapitre, couvents et paroisses, *exemptés* de toutes les obligations qui pèsent sur les simples citoyens, ont une production artisanale que les guildes considèrent comme une concurrence déloyale. Les conflits qui les oppo-

sent aux chanoines s'envenime d'autant qu'en 1529, devant une nouvelle augmentation des prix, l'Ëvêque intervient en dépréciant la monnaie, ce qui ne fait que creuser l'écart entre riches et pauvres : les petits artisans en sont les premières victimes, et surtout en augmentant les impôts, ce qui pénalise les négociants.

Bien des bourgeois ont compris que la réforme signifie la fin de l'arbitraire de l'Église et de la concurrence commerciale des couvents et, quand en octobre 1532, l'Évêque Franz von Waldeck fait bloquer toutes les routes menant à la ville, ce qui revient à interdire tout négoce, le Conseil se durcit et penche de plus en plus vers les thèses luthériennes. L'administration de la ville est alors confiée à un syndic protestant, Johann von der Wieck. Le 2 mars 1533, lors de l'élection du Conseil de la ville, 19 sièges sur 24 sont aux protestants.

Pris, à l'intérieur de Munster, dans *les luttes politiques* qui n'ont pas pour but d'évincer l'Église, en l'occurence l'évêque von Waldeck, mais de limiter sa puissance, les bourgeois et les nobles vont laisser se développer un mouvement de contestation radicale dont l'ampleur les submergera.

Les anabaptistes ou rebaptiseurs dénoncés par Zwingli, lui-même dénoncé par Luther sont partout pourchassés. L'Écriture est leur référence exclusive, leur seule règle de vie ; mais l'illumination divine est aussi nécessaire. Ils contestent radicalement tous les pouvoirs humains et font l'unanimité des catholiques et des protestants contre eux. «Les nouveaux baptisés partent deux par deux sur les routes, un ancien et un nouveau, incontrôlable armée de clandestins portant leur arme en eux.»Jan de Bockelson dit Jan de Leyde, rebaptisé par Jan Matthys, le boulanger de Harlem, retourne ainsi à Munster où il baptise Rothman, Knipperdollinck, Gerhard Kibbenbrock, bourgeois importants de la ville, et bien d'autres. Après sept jours, les deux premiers apôtres de Jan Matthys peuvent quitter la ville. Leur mission est accomplie, le feu a pris.

Ce qui sauve les Élus sans aucun doute, c'est la confusion du moment. Confusion entre l'évêque catholique et le landgrave

protestant, confusion entre l'évêque et ce Conseil qui lui résiste, entre le Conseil et les guildes, au sein du conseil même entre catholiques et protestants, entre les deux bourgmestres et le syndic. Pourtant, sentant monter le danger anabaptiste, les protestants se rapprochent des catholiques, trop tard... La ville est sens dessus dessous. Des gens de toutes sortes continuent d'arriver, surtout de Hollande et de Frise, ceux que l'évêque nomme *«les vagabonds et les errants inconnus».*

«Malheur, crient les prédicants, malheur à vous qui portez de l'or, de l'argent, des pierres et des habits précieux. Soyez maudits puisque vous estimez davantage l'ornement du corps à celui de l'âme... Dépouillez le vieil homme et revêtez la nouvelle armure !»

Un créancier rebaptisé ne saurait réclamer une dette à un débiteur ; on voit ainsi la belle-mère de Knipperdollinck rendre des reconnaissances de dettes à leurs signataires et même rembourser les intérêts qu'elle avait touchés.

Le baptême n'est plus un rite qui se fait en dehors de la conscience comme si l'individu n'est en rien concerné par ce qui se passe, comme s'il pouvait recevoir l'Esprit sans esprit. Les anabaptistes considèrent comme nul le baptême d'un enfant -«l'Antéchrist en a fait un simple lavage d'enfant» - pour eux au contraire, il est le moment de la conscience de soi, où l'esprit retourne à l'esprit et se connaît, c'est là que se trouve la véritable richesse, l'illumination. L'Esprit est ce qui est universel en l'homme, l'égoïsme, la cupidité, est ce qui sépare l'homme de son essence. La critique d'une forme de l'aliénation débouche sur la critique de l'aliénation en général, la critique de l'Église, sur celle de l'Argent, alors que le propre de l'aliénation est de tolérer d'autres modalités.

Kerssenbrock, le catholique à qui nous devons une relation tendancieuse mais très détaillée des événements, note que «la nouvelle doctrine se répand quotidiennement auprès des pauvres parce qu'elle enseigne que, dans la nouvelle vie chrétienne, il n'y aurait plus de pauvreté ; que du temps des apôtres, tous les biens étaient mis en commun.»

Le jeudi 15 janvier 1534, le Conseil décide de faire exécuter sa décision d'expulser les prédicants, échec : «les anabaptistes, remarque Kerssenbrock, ne respectent pas plus le Conseil que le Conseil ne respecte l'évêque.»

Le 28 janvier, la ville est en état d'alerte, l'évêque menace d'intervenir.

6-7 février, pour les rebaptisés, cela ne fait pas de doute, la fin est proche : «Ivres disent de nous ceux qui ne voient pas... Ivres de Dieu, oui ! A crier, à danser, à mourir...» La tension est de plus en plus forte à l'intérieur de la ville entre catholiques et réformés d'une part, anabaptistes de l'autre. Une troupe de paysans catholiques envoyée par l'évêque se met à la disposition du Conseil. Le conflit est évité de justesse.

Le 12 février, un double mouvement parcourt la ville, d'une part les candidats au rebaptème se pressent chez les prédicants, d'autre part de nombreux citoyens décident de quitter Munster.

Nombreux sont ceux qui arrivent, parmi eux Jan Matthys. On installe les nouveaux arrivés dans les logements de ceux qui choisissent de s'en aller. Le nouveau Conseil est favorable aux anabaptistes et désigne Knipperdollinck et son ami Kibbenbrock comme bourgmestres. La doctrine, hier encore clandestine, investit maintenant les cadres ordinaires de la légalité, devient le pouvoir en place dans la ville. Au Grand Marché, Jan Matthys ameute les passants : mise à sac des couvents, des églises, de la Cathédrale. «Et qui dans cette affaire ne sait pas que la violence seule peut accomplir la justice ?»

Les Mùnsterois se préparent au siège de la ville et à la lutte contre l'évêque : «Ce n'est plus le temps de la résignation mais celui de la libération, celui de la restitution...»

Les catholiques et les luthériens se dépêchent de fuir.

Alors que l'évêque Franz von Waldeck commence ses préparatifs et met en branle la lente, la lourde et coûteuse machine de guerre, les habitants de Munster lancent de nouveaux appels : «que ceux qui possèdent un couteau, une pique ou un mousquet l'apportent et que les autres en achètent !»

Les titres de créance et les actes des tribunaux sont jetés au feu, ils fouillent les archives secrètes, déchirent les privilèges, les

décrets du Conseil, les livres de compte. *Rien ne restera du passé.*

Le premier souci est la défense. Chacun a son rôle à jouer, des entraînements sont organisés. Les biens des émigrés sont collectés et mis en commun : «entre chrétiens il n'y a pas de place pour de l'argent.» Devant chacune des portes de la ville est instituée une maison commune où on prendra les repas ensemble. Tout désormais doit être libre et accessible. Les maisons doivent rester ouvertes.

Jan Matthys prend de plus en plus d'importance bien qu'il soit critiqué par quelques uns dont le forgeron Ruesher — «c'est un prophète de merde !» — qui sera exécuté...

En Hollande, en Frise, au Brabant, des milliers d'anabaptistes alertés par les lettres et les messagers de Munster, se mettent en chemin pour être le 24 mars, à midi, au couvent de la Montagne, près de Zwolle, où un prophète doit venir les chercher. Mais les princes veillent. Le gouverneur impérial de Frise détruit les divers rassemblements, des bateaux sont coulés, et extermine les anabaptistes «par l'eau, le feu et l'épée». Ils étaient environ cinq mille.

Le 5 avril, Jan Matthys ayant perdu tout espoir de voir arriver cette armée de secours se lance dans une sortie sauvage autant que désespérée. Jan de Leyde prend sa place.

Les «Douze Anciens des tribus d'Israël» remplacent le Conseil. Knipperdollinck, l'ancien bourgmestre, devient bourreau, l'emploi le plus méprisé de la communauté, l'homme sans nom, l'innommable.

Un nouveau code moral est promulgué qui punit de mort le blasphème, la calomnie, la rébellion contre l'autorité, la désobéissance, l'adultère, la prostitution, le vol, l'avarice, la cupidité, le mensonge, l'escroquerie... Les péchés sont devenus crimes dans le royaume de Dieu. Une Constitution aussi réglant dans les moindres détails la vie sociale durant le siège.

La critique de la Religion reste sur le terrain de la Religion. Elle cherche à réaliser la Religion sans pour autant supprimer ce qui fonde toute religion, *l'idée d'élection* — qui renvoie à celle d'une autorité extérieure. Les anabaptistes malgré leur bonne

volonté, n'arrivent pas à en finir, une bonne fois pour toutes, avec l'idée de Dieu. Ils réalisent effectivement la religion mais d'une façon religieuse.

Pourtant cette critique religieuse de la Religion s'accompagne d'une pratique autrement cohérente et conséquente : destruction des archives, mise en commun des biens, organisation de la défense, communication avec l'extérieur, etc.

Bien des historiens ont glosé sur les divagations des prophètes sans toujours percevoir la rationalité qui s'y cachait. Par exemple au début du siège Knipperdollinck, «saisi par l'esprit prophétique» demande la destruction de tous les clochers, ce qui s'élève doit être abaissé ; cela va exiger des efforts considérables alors que l'organisation de la défense semble réclamer des tâches plus urgentes. Pourtant l'arasement des clochers allait dégager de superbes terrasses que les Mûnsterois ont vite fait d'équiper de pièces d'artillerie. Un autre exemple nous est fourni par la façon dont les visions du prophète boiteux Dusentschur vont être astucieusement détournées de leur fin, une sortie qui ne pouvait être que suicidaire, pour aboutir à l'envoi de 27 émissaires dans les villes qui entourent Munster afin d'y fomenter la révolte.

La communication dans Munster, autrement riche que tout ce que l'on peut connaître, se heurte à un obstacle de taille, l'idée d'élection, si bien que la pensée est contrainte de s'exprimer dans une forme religieuse. Le recours à une autorité spirituelle supérieure cautionne l'intuition, l'inspiration, finalement l'idée qui, en retour, s'impose aux esprits non plus comme idée mais comme devoir, comme *commandement.* De là vient l'ambiguïté des situations dans Munster assiégée, leurs richesses comme leurs limites, tout ce côté paradoxal qui nous surprend puisque le commandement à son tour aboutit la plupart du temps à une pratique cohérente qui répond d'une façon intelligente à une situation en continuelle évolution.

Pendant que les Mûnsterois s'organisent, l'évêque, aux prises à maintes difficultés, se sort tant bien que mal des imbroglios de la grande diplomatie. La paix de la région, dans l'état de décomposition où se trouve l'Empire, n'est plus qu'un fragile

écheveau de conflits de fixation et d'alliances contournées ; chaque initiative de l'un ou de l'autre compromet à tout moment l'équilibre de l'ensemble, qu'il faut rétablir à petits coups, une poignée de lansquenets ici, une promesse solennelle là, ou une trahison compensatoire, quelques milliers de florins.

L'évêque, décidé d'en finir, ordonne qu'on prépare l'assaut pour le 24 mai à l'aube. Le 16, le pilonnage de la ville commence. Les Mûnsterois ne restent pas inactifs, ils surprennent le camp de l'évêque et détruisent treize pièces d'artillerie.

Tous les efforts de l'évêque vont se trouver réduits à néant par un soldat plein de vin qui confond le crépuscule et l'aube. L'assaut est lancé dans la pagaille générale. C'est un désastre.

De nouveau Franz von Waldeck est en quête d'argent et pressure son diocèse. Les assiégés lancent de nouvelles sorties pour saboter l'artillerie ennemie ; d'un autre côté ils entreprennent une campagne de démoralisation parmi les lansquenets. Un trésor de guerre est constitué, le Florin de Munster, afin de lever les troupes à l'extérieur.

La polygamie est instaurée dans la ville où il y a environ 5000 femmes pour 1500 hommes.

Le 27 août, commence le bombardement de Munster mais le 31, l'assaut général est à nouveau repoussé.

Jan de Leyde est proclamé roi de la Nouvelle Jérusalem. Jan de Leyde incarne désormais à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Pape et empereur à lui seul, il unit dans sa personne les deux visages terrestres de Dieu. Divara, la première de ses épouses, est faite reine, elle aura aussi sa cour, ses dames d'honneur, ses domestiques. La façon dont on se vêt reste symbolique : au roi les ors, au peuple le dépouillement et le lin nu. Dès qu'ils ont leurs vêtements d'apparat, le roi, la reine et leurs dignitaires sortent dans la ville selon la formation fixée par le protocole. Le roi a fait répéter qu'on n'honore pas sa personne mais qu'on honore Dieu en lui — et rien n'est trop beau pour Dieu.

L'évêque se voit contraint d'engager à nouveau des frais considérables ; il met en place un dispositif d'encerclement grandiose qui va se révéler diablement efficace puisqu'il interdira à

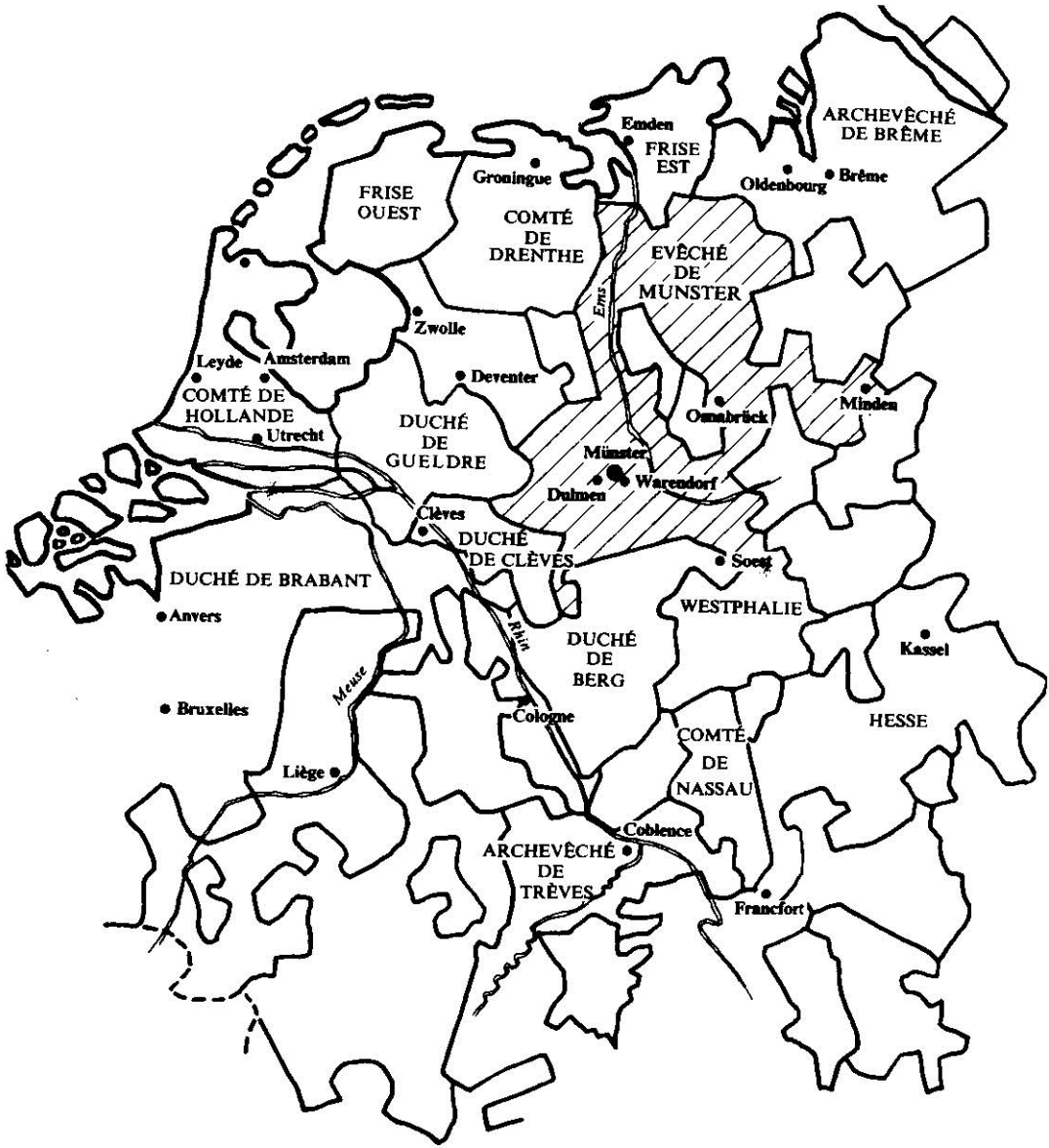
la longue toute communication de la ville avec l'extérieur. Puisqu'il ne peut prendre Munster par les armes, il la prendra par la faim. Sept fortins en bois sont construits auxquels s'ajoutent sept campements de cavalerie. Ces fortins seront raccordés entre eux plus tard, après mars 1535, par une fortification et un fossé.

Dans la ville, le prophète Dusentshur parcourt les rues en annonçant qu'il a eu une vision : à la première trompette, il faudra se tenir prêt à quitter sa maison, à la deuxième, se rassembler au Mt Sion (la place du Marché), à la troisième, quitter la ville. «La troisième ne sonnera pas, Dieu a simplement voulu éprouver votre foi» dit le roi qui invite alors tout le monde à célébrer la Cène. Le roi, la reine, les hauts dignitaires font le service d'un immense banquet. Dusentschur monte alors sur un banc : Ce n'est pas le peuple des élus tout entier, révèle-t-il, qui doit quitter la ville mais seulement 27 apôtres. Ils entreront dans quatre villes, Warendorf, Soest, Osnabruck et Coesfeld, baptiseront et soulèveront les frères, puis ils viendront surgir sur les arrières de l'évêque.

Le prince évêque, rapidement mis au courant, adresse l'ordre suivant : «Chers fidèles, nous avons appris de source sûre que les gens de Munster ont envoyé certains de leurs prédicants et anabaptistes dans nos villes pour provoquer une insurrection générale» et recommande une répression immédiate. Une semaine tout juste après la sortie des émissaires, Franz von Waldeck se présente devant Warendorf, où ceux-ci avaient eu un succès certain, avec une troupe sur pied de guerre. La ville n'est pas en état de soutenir le siège, les apôtres sont livrés, interrogés, ils seront décapités avec trois nouveaux convertis. En partant, l'évêque doit laisser dans la ville une troupe armée pour prévenir toute révolte.

A Soest, le Conseil de la ville décide l'arrestation des envoyés et les condamne à mort. Echec aussi à Coesfeld où ils sont soumis à la question et décapités.

A Osnabruck, quand ils sont arrêtés, des jeunes de la ville menacent de les libérer ; Franz von Waldeck envoie une troupe pour prendre en charge les six prisonniers ; elle les emmène à



Le diocèse de Munster et ses environs en 1534.

l'aube avant que les habitants ne puissent s'opposer à leur départ.

Jan de Leyde demande à Rothmann de rédiger un petit livre contenant les vérités de l'anabaptisme : on peut jeter les apôtres en prison, mais une idée, rien ne l'arrête. A Osnabruck et à Warendorf, manifestement les idées anabaptistes ont été bien accueillies. Deux textes seront ainsi mis en circulation :
___*«Une restitution ou un rétablissement de la Foi et de la vie saine et chrétienne juste, par la grâce de Dieu, par la communauté de Munster.»* où il est dit : «Nous avons abandonné tout ce qui est contraire à l'amour de la communauté et préférons mourir plutôt que de retourner aux voies antérieures ; celles-ci, asservies à l'égoïsme et à la propriété amènent à acheter et à vendre, à travailler pour de l'argent, à pratiquer l'usure, à manger et boire la sueur des pauvres.»
— *«Récit très réconfortant sur le châtiment des horreurs de Babylone adressé à tous les Israélites et véritables alliés du Christ dispersés ici et là, récit fait par la Communauté du Christ à Munster. »* où il est dit entre autre : «Comme il y a eu un temps de la déchéance et de la désolation, il y a maintenant un temps de la vengeance et de la restitution.»

A chaque échec, le prince évêque est contraint d'allonger la liste de ceux à qui il demande de l'aide, perdant à chaque fois un peu plus d'indépendance politique et de liberté de manœuvre dans la conduite de ses affaires. De leur côté les Princes prennent conscience de l'ampleur du danger anabaptiste et le 26 décembre 1534, l'acte final de la Diète de Coblence stipule que les participants prendront en charge les frais de la guerre des six mois à venir.

Les Mûnsterois ne restent pas inactifs : le roi et son Conseil ont décidé d'engager des lansquenets, par ailleurs six hommes ont été envoyés à Strasbourg, en Frise et en Hollande avec mission de fomenter des révoltes. En Hollande une armée est organisée dans l'ombre par l'anabaptiste Johann von Geel pour surprendre Amsterdam où beaucoup de gens leur sont favorables. Un important travail souterrain est accompli en quelques semaines

par les émissaires anabaptistes. Quatre troupes devaient être constituées pour briser l'étreinte mortelle des épiscopaux, une à Eschenbrùck, une en Hollande, la troisième à Maëstrick et Aix la Chapelle, la quatrième en Frise à Groningue.

Tant que Munster tiendrait tête à la coalition des Princes, l'Evangile selon Jan de Leyde garderait toute sa séduction, toute sa puissance de mobilisation. Toute attitude de négociation n'aurait comme résultat que de voir les anabaptistes «contaminer toute l'Allemagne avec leur peste, puis toute la chrétienté, inciter à l'insurrection générale et jeter le monde dans le crime le plus abominable». (Réponse de l'évêque aux émissaires de Lubeck, Hambourg et Brème)

Pâques 1535. A Munster, on prépare une sortie, on équipe des chariots de canons, pour aller à la rencontre de l'armée anabaptiste attendue. Las, l'armée anabaptiste de Frise s'est bien emparée du couvent d'Olden mais celui-ci est repris une semaine plus tard. Sur la rivière d'Issel, le duc de Gueldre coule trois bateaux. Le 18 avril, l'ordre est rétabli à Wesel.

Des renforts attendus n'arrivent pas. Le blocus de la ville est maintenant total et les provisions sont pratiquement épuisées. Pourtant à Munster, sous l'impulsion du Roi, c'est le temps du divertissement, des danses, des jeux, du rire et de la dérision.

Début avril a lieu à Worms la réunion des États de l'Empire. Désormais la prise de Munster est devenue une affaire d'État. Des négociations sont engagées avec les insurgés. Les Mûnsterois s'en tiennent à dire que tant qu'on aurait pas prouvé leur faute, ils ne voient pas pourquoi ils se rendraient. Ils s'en tiendront à la vérité jusqu'à la mort. Elle est proche... Depuis la fin avril la famine fait rage et les malheureux qui sortent de la ville errent entre les fortins et les remparts.

Dans la nuit du 10 au 11 mai, Amsterdam a failli tomber dans le camp des anabaptistes. Von Geel et une petite troupe ont investi l'Hôtel de Ville mais ils ne peuvent alerter ceux qui, dans la ville, attendent leur signal pour déclencher l'insurrection. Des renforts anabaptistes, arrivant par la mer, se présentent comme convenu, croyant la ville prise. Ils sont réduits.

«Il est certain commente Justinian que la plupart de ces villes sont favorables à cette méchante secte».

Les enragés de Munster savent maintenant qu'aucun secours ne viendra plus du dehors. Tout est perdu. Exécutions sommaires de ceux qui cherchent à rejoindre le camp de l'évêque.

«Nous avons proposé un sauf-conduit aux assiégés s'ils nous livraient morts ou vifs le roi et ses conseillers les plus proches» écrit Justinian ; Avant d'exécuter ceux qui s'échappent, nous promettons la vie sauve aux hommes qui retourneraient dans la ville lancer une mutinerie, mais aucun n'accepte : «Ils préfèrent mourir ici !», s'étonne l'honorable conseiller.

La ville sera investie par surprise dans la nuit du 24 au 25 juin 1535 grâce au plan d'un transfuge, le menuisier Gresbeck qui, avec une petite troupe de lansquenets, va pénétrer dans la ville grâce à sa connaissance des lieux et du mot de passe. Un affrontement meurtrier se poursuit toute la nuit et le lendemain, les troupes de l'évêque, commandées par Wirch von Dhaun, s'engouffrent dans Munster ; le massacre durera jusqu'au 26 juin. Le 29, l'évêque fait son entrée. Jan de Leyde, Knipperdollinck, Bernhard Krechting et Christian Kerckerinck sont conduits au château de Dulmen. Le butin est maigre, la mutinerie couve chez les lansquenets.

Fin juillet, les mercenaires quittent Munster, ville dévastée, à demi déserte où régnent à nouveau les chanoines. Les maisons et les biens des anabaptistes saisis à Munster ont été recensés et vendus, le produit de la vente devant servir à épurer les dettes de guerre.

Après de longs interrogatoires, l'exécution de Jan de Leyde, Knipperdollinck et Krechting a lieu le samedi 22 janvier 1536.

«Vous devez savoir distinguer le Royaume spirituel de Jésu Christ, lequel se rapporte au temps de la souffrance et duquel après tout ni vous ni Luther vous n'avez une juste idée, et l'autre Royaume, celui qui, après la résurrection, sera établi dans le monde pendant mille ans. Tous les versets qui traitent du royaume spirituel de J.C. ont rapport au temps de la souffrance,

mais ceux qui se trouvent dans les prophètes et l'Apocalypse et qui traitent du royaume temporel doivent être rapportés au temps de gloire et de la puissance que J.C. aura dans le monde avec les siens... Notre royaume de Munster a été une image de ce royaume temporel du Christ...

Mais qu'est-ce que ces interprétations spirituelles et à quoi servent-elles si rien ne doit se réaliser un jour ?» (Réponse de Jan de Leyde aux ministres catholiques qui lui avaient objecté que J.C. avait dit que son royaume n'était pas de ce monde.)

Georges LAPIERRE

Jan Bockelson, dit Jan de Leyde, gravue de Heinrkh Aldegrever.

ÉPILOGUE

Quelques gens répandent en ce moment d'affreuses nouveautés, disciples d'Epicure plutôt que du Christ. Avec une perfidie pleine de périls, ils travaillent dans l'ombre à faire croire qu'on peut pécher impunément, disant que le péché est si peu de chose que Dieu ne saurait châtier personne pour un péché. Mais voici le comble de la démence et de l'impudence en fait de mensonge ! Ces gens ne craignent pas, ne rougissent pas, de dire : «Nous sommes Dieu !» appeler Dieu cet homme adultère, compagnon nocturne d'autres mâles, souillé de toutes les infamies, réceptacle de tous les crimes, quel excès de folie, quelle abominable présomption !...

Assurément, celui-là déraisonne qui a pu dire : «Dieu n'existe pas.» Mais il est plus insensé encore l'individu qui prétend : «Je suis Dieu.»

Ah du moins, qu'une telle peste ne pollue pas cette ville, source de toutes sciences et vrai fleuron de la sagesse ! (1210, Jean le Teutonique, abbé de Saint-Victor).

Les mouvements millénaristes sont porteurs *à'un projet social, universel,* qui apparaît immédiatement comme tel. Ce projet ne porte pas sur les formes particulières à travers lesquelles se met en place, s'assoit et s'organise l'ordre social, mais sur cet ordre même, sur son principe. Dans la société médiévale, les hérésies millénaristes s'en prennent directement à ce qui fonde l'autorité spirituelle de l'Eglise, *le sacrement.*

Elles n'essaient pas d'interpréter la valeur d'un sacrement, elles tendent à la suppression de tous les sacrements. Elles mettent ainsi en cause le principe qui, pris dans son sens étymologique de serment comme dans son sens religieux de consécration, cautionne l'organisation de la société féodale dans son ensemble.

«Ils disaient donc qu'en notre époque prennent fin les sacrements du Nouveau Testament et qu'est venu le temps du Saint Esprit, où il n'y a plus de place pour confession, baptême, eucharistie et autres garanties de salut. Désormais, il n'y aura d'autre salut que par la grâce intérieure de l'Esprit Saint, sans aucune œuvre extérieure.» note Guillaume le Breton dans sa *Chronique* au tout début du XIIIe.

Ce projet social est fondé théoriquement : thèses d'Amaury de Bène, de Joachim de Flore, commentaires de Mùnzer. Ces thèses rompent résolument avec la «pensée» figée de l'époque pour laquelle la société existe selon un principe incritiquable pour renouer avec la pensée dialectique. D'une part ce principe passe par moments successifs avant de réaliser l'unité indifférenciée de l'Esprit et du monde ; d'autre part il n'est pas extérieur à la pensée puisqu'il y a identité entre Dieu, le monde et l'intelligence. C'est une pensée qui découvre l'histoire, or l'histoire c'est l'Esprit qui critique l'esprit d'un monde, ce que Hegel appelle le mouvement de la pensée : ce qui devient critique ce qui est. En même temps que l'argent désorganisait en profondeur l'ordre féodal, l'histoire faisait brutalement irruption dans la pensée. L'époque allait être furieusement théorique.

Avec Amaury de Bène et ses disciples, dès le début du XIIIe siècle, *la critique* reprend ses droits comme *intelligence* d'une situation historique. Pour Amaury, Dieu est l'intelligence qui organise et l'essence de ce qui est organisé. L'intelligence est identique à l'objet de la connaissance or elle

conçoit Dieu et le monde. La critique n'est pas extérieure à son objet La critique se confond avec l'esprit critique de l'histoire. Avant de s'absorber dans l'unité divine, le monde momentanément différencié devra correspondre aux trois modes d'activité de Dieu par trois étapes classées successivement sous la dépendance d'une des trois personnes de la trinité. Le XIIIe siècle connaîtra le passage de la deuxième à la troisième époque. Si chaque fidèle devait au cours du second âge se considérer comme un membre de Jésus Christ, chacun d'eux allait pouvoir, dès l'ouverture du troisième âge, se regarder comme l'incarnation du Saint-Esprit. Les sacrements avaient remplacé la loi, ils seraient à leur tour remplacés par l'action immédiate de l'Esprit.

Les conséquences sociales d'une telle théorie n'échapperont pas longtemps à la vigilance de l'Eglise qui y verra, avec juste raison, la plus grande menace qui soit pour son autorité. Le concile de Paris convoqué de toute urgence par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, n'hésita pas, il condamna les disciples d'Amaury et le cadavre d'Amaury : «Le corps de Maître Amaury sera exhumé du cimetière et jeté en terre non bénie et la sentence d'excommunication lancée contre lui sera promulguée dans toutes les églises de province...» (Arrêt de 1210)

C'est qu'une telle théorie débouche sur une critique effective des fondements de l'ordre social en annonçant la fin imminente de la *séparation* de l'homme et de son essence. En effet toute autorité repose sur cette séparation et tout particulièrement, au Moyen-Âge, l'autorité spirituelle de l'Eglise qui se présente comme *la médiation* nécessaire entre Dieu et les hommes.

Le Loi devait s'imposer comme pure autorité et exigeait une pure obéissance de la part de chacun ; le Sacrement allait instaurer une médiation entre Dieu et l'homme sans pour autant supprimer la séparation ; l'Esprit supprime la séparation pour réaliser l'unité indifférenciée de l'homme et de son essence.

«Entre toutes choses qui participent de la vie, déclara un disciple d'Amaury au cours de son procès, l'essence est commune, et cette commune essence de toute chose, c'est Dieu... Toute votre force ne détruira pas un atome de mon être car, en tant que je suis, je suis Dieu !»

Cette thèse, qui fut développée à la même époque par Joachim de Flore*, devait continuer son cheminement, soit clandestin avec les frères du Libre Esprit, soit public lors des soulèvements millénaristes dont elle allait, pour la plupart d'entre eux, constituer le fondement théorique ; et ceci pendant plus de deux siècles, des Apostoli du Nord de l'Italie aux Taborites de Bohème.

Un projet social universel, fondé théoriquement et dont la réalisation signifie la suppression de la séparation, la fin de la soumission à une autorité extérieure, qualifie les mouvements millénaristes ; il en définit le caractère *offensif et scandaleux.*

Un tel projet n'apparaît pas d'emblée, par exemple, dans les révoltes des paysans français du XVIIe siècle qui prennent l'allure de mouvements de résistance active face aux mesures prises par un nouvel ordre social en train de se constituer : «Vive le roi sans la gabelle !» ; même si nous sommes parfois amenés à penser qu'elles portent virtuellement un projet plus universel sans avoir pour autant ni les moyens ni le temps de le préciser : «Quel roi ? nous sommes les rois ; celui que vous dites est un petit reyot de merde...» A la fin du XVIe siècle une époque était bel et bien achevée, un ordre nouveau s'instaurait.

Les mouvements millénaristes se développent dans le temps vulnérable qui s'étire entre un ordre social finissant et l'émergence d'un nouvel ordre, ce dernier ayant miné peu à peu l'époque ancienne. Dès le XIIIe siècle nous voyons l'argent corrompre

* Il est douteux que les Amauriciens aient été influencés par lui. Joachim était mort au loin, en Calabre, il y avait peu d'années, en 1202, et ses écrits, presque tous posthumes et d'abord peu connus, ne pouvaient guère vers 1210, avoir été lus par les Amauriciens. Cette idée du devenir, d'un monde qui advient, était dans l'air à l'époque. Du reste, la théorie des trois âges du monde développée par les Amauriciens diffère de celle de Joachim qui s'inscrit dans une politique de réforme menée par l'Eglise et où le troisième âge correspond à la réalisation de l'idéal monastique de simplicité et de pauvreté.

l'ensemble des rapports féodaux. C'est dans cette faille de l'histoire où un monde vieillissant vacille et où le monde naissant est encore peu affirmé que surgissent les insurrections millénaristes.

Les millénaristes critiquent ce qui corrompt l'esprit du monde ancien, l'argent, en même temps qu'ils critiquent le monde ancien qui se laisse corrompre, et qui ne peut donc être qu'une forme aliénée de l'esprit. Ils se trouvent à l'épicentre d'un moment historique où un monde qui fait naufrage annonce que sa vérité est contenue dans *sa fin* et nulle part ailleurs ; d'où l'importance du thème de *VApocalypse* dans tous ces mouvements, thème que l'on retrouve jusque dans les cultes du Cargo, en Mélanésie, où les «prophètes» préconisent la destruction complète des jardins et le bouleversement total des coutumes.

*

Les millénaristes ont en vue la Marchandise sans pour autant avoir accès à sa forme, les marchandises, comme ils restent en vue de la Religion tout en critiquant sa forme, l'institution religieuse. Entre deux formes de l'aliénation leur apparaît la vérité de l'aliénation : l'essence de la Marchandise, la richesse, comme celle de la Religion, l'esprit. Ce qu'ils condamnent dans le présent c'est en fait cette double abstraction : l'esprit privé de richesse et la richesse privée d'esprit ; à la fois l'esprit de la communauté privé de sa réalité pratique : la richesse des échanges à l'intérieur de la communauté, et la richesse de l'activité sociale privée de son humanité.

Quand les franciscains spirituels opposent à la richesse l'idéal de pauvreté, il ne s'agit pas, évidemment, de pauvreté au sens moderne du terme. Il s'agit, bien plutôt, d'opposer à la richesse abstraite l'esprit de communauté et de ramener, du moins pour les franciscains, l'Eglise à son type primitif ; et la rendre conforme à l'image, assez fausse, que l'on s'en faisait alors de communauté égalitaire et fraternelle. Pour le chrétien, le profit éloigne l'individu de l'esprit, la pauvreté l'en approche, la poursuite de l'intérêt égoïste était en parfaite contradiction avec

l'idéal chrétien d'une communauté basée sur la charité. L'avoir est ce qui s'oppose à l'être, la pauvreté est spirituelle et le pauvre est souvent identifié au Christ. Même les pères de l'Eglise n'avaient pu concéder le droit à la propriété privée aux chrétiens qu'à titre précaire, sous réserve que les riches n'en usent qu'avec modération et distribuent aux pauvres le superflu de leurs bénéfices.

Si les pauvres se trouvaient exclus dans la société féodale, c'était pour se trouver intégrés dans la société chrétienne, où chaque chrétien devait attendre son salut des œuvres de charité. L'instauration de la trêve de Dieu ou de la Paix de Dieu, aux alentours du Xe, semble marquer ce moment où la société chrétienne vient couronner l'ensemble de la société féodale, où *l'esprit sacerdotal* prend le pas sur l'esprit guerrier. Cette victoire de l'Eglise dans la pensée fut lente à se dessiner, mais l'idéal de charité fut le prétexte de cette hégémonie, ce qui constitua son esprit et son unité, s'il ne constitua jamais sa fin qui était politique. Cette fin allait apparaître beaucoup plus clairement au début du XIIIe siècle.

Les millénaristes s'insurgent contre ce qui leur advient, la pauvreté, au sens moderne du mot ; non seulement ils se trouvent exclus des anciennes communautés villageoises ou urbaines mais plus essentiellement de la chrétienté où l'Église, désormais plus soucieuse de pouvoir que de sacerdoce, leur tourne le dos.

L'investissement de la vie sociale par l'argent au XIIIe siècle instaure des rapports nouveaux, les rapports marchands, d'où se trouvent brutalement rejetés les pauvres. La primauté de l'argent à la fin du Moyen-Age va isoler et exclure les pauvres dans la société aussi sûrement que l'arrivée de la Marchandise dans les îles du Pacifique occidental exclura les Trobriandais de la nouvelle Kula qui s'instaure. Pour la bonne et simple raison qu'ils n'ignorent rien de l'esprit, non seulement ils s'insurgent contre ce qui les en exclut, mais aussi ils entendent bien le réaliser pour leur propre compte : «Une fois dans la Kula, toujours dans la Kula.»

Il est clair, comme le signale Le Goff, que la monnaie n'avait jamais complètement disparu dans l'occident médiéval. Non seulement les seigneurs laïcs et ecclésiastiques avaient toujours disposé d'un certain stock monétaire pour la satisfaction de leur dépense de prestige mais le paysan lui-même ne pouvait vivre sans achat en monnaie : le sel, par exemple, devait être acquis à prix d'argent. Mais dans ce dernier cas, il est probable que les paysans acquéraient les quelques pièces dont ils avaient besoin plus par l'aumône, le viatique, que par la vente de leurs produits. Dans le Haut Moyen-Âge, l'argent était rare et circulait peu, les marchands étaient à la périphérie de la société. L'évaluation monétaire n'était pas forcément liée à un paiement en argent, elle était plutôt une survivance de l'héritage antique. Marc Bloch a noté un texte de Passau où le mot «prix» est paradoxalement employé pour désigner l'équivalent en nature d'une somme évaluée en argent. La monnaie métallique était plus considérée comme une marchandise particulière qu'on échangeait contre une autre marchandise particulière que comme un instrument d'échange ayant une valeur de référence universelle : «Une pièce qu'il faut mettre à la balance ressemble de bien près à un lingot.» C'était plus la position sociale de ceux qui en possédaient qui conférait du prestige à l'argent que l'inverse. Battre la monnaie était un privilège social. Monnaie et monnayeurs participaient du caractère sacré et maudit à la fois des forgerons.

En s'immisçant dans la vie sociale au cours du Bas Moyen-Âge pour en pénétrer peu à peu tous les rouages, l'argent va paradoxalement perdre son prestige et son caractère sacré pour devenir *la chose vulgaire et maudite ;* aux yeux des pauvres, bien entendu, qui n'en connaîtront que le caractère d'absolue nécessité alors que les privilégiés en découvrent au contraire toutes les promesses*. Non seulement il est lié à la satisfaction des besoins

*** Seuls les puissants pouvaient avoir accès à la marchandise ; le marchand au début du XIV• siècle était toujours essentiellement un vendeur de produits exceptionnels, rares, luxueux, exotiques : épices, draps de laine, soieries, fourrures... Cependant il ne faut pas perdre de vue que 1 urbanisation se développe aux carrefours des grandes voies commerciales et que la zone d'influence des lois du marché s'élargit de plus en plus.**

les plus élémentaires de la survie, mais il va, en outre, exacerber au plus haut point tous les égoïsmes pour devenir le symbole de la cupidité. Vulgaire et maudit, l'argent ne sera jamais quelque chose de profane, il sera plus que cela, il sera *l'argent de la profanation,* l'élément qui corrompt à jamais l'esprit de communauté.

L'essor de la monnaie va provoquer *une explosion de haine* contre l'argent. Les rapports marchands vont se faire au profit exclusif de certains et ils apparaissent par conséquent pour ce qu'ils sont, une oppression nouvelle, une exploitation accrue. Grande bénéficiaire de cette évolution à son début, l'Eglise est dénoncée pour son avarice, sa cupidité, et accusée de faire dire au seigneur *«Mon nom est Argent».*

*

La diminution de la rente féodale due à la détérioration de la monnaie, au moment où la noblesse goûte à l'argent, va entraîner celle-ci à faire feu de tout bois pour s'en procurer, d'où l'état de guerre endémique qui caractérise cette époque. Les campagnes sont dévastées par les bandes des seigneurs brigands et pillards.

Une minorité paysanne, capable de tirer profit de la vente de ses surplus, profite de la diminution relative du cens pour s'enrichir et arrondir ses terres ; elle forme une catégorie relativement aisée. En revanche, la paupérisation du plus grand nombre s'est accélérée. Nombreux sont ceux qui sont contraints de s'endetter, soit auprès de juifs urbains ou des marchands, soit auprès des paysans enrichis, s'acharner au travail, louer leurs bras, pour finalement abandonner leur terre et immigrer vers les villes ; là, ils vont grossir l'armée de réserve qui fournit manouvriers et journaliers que l'on paye à la tâche.

Les progrès de l'argent vont avoir de tragiques répercussions sociales par l'extension *du salariat.* Alors même qu'ils se trouvent rejetés dans la société, les pauvres voient leur dépendance sociale s'accroître considérablement. Derrière le devoir se profile

rombre bien plus menaçante et impersonnelle de *la dette.* Derrière le prêt à gage se camouflait parfois un achat anticipé des récoltes que le marchand vendait ensuite sur le marché en spéculant sur la faim.

L'argent va être le facteur essentiel de la dislocation des anciennes communautés, aussi imparfaites qu'elles aient été. Les vagabonds, les mendiants, «les errants inconnus», tous ceux qui constituent ce que l'on appellera bien plus tard le lumpen prolétariat, n'appartiennent plus à la communauté paysanne ou à la communauté des gens de métier ; ils sont rejetés de toute part, bientôt ils n'appartiendront même plus, dans l'idéal, à la communauté chrétienne. Ils connaissent, en son commencement, ce que nous connaissons tous indistinctement aujourd'hui, l'isolement. C'est en référence à ce qu'ils ont perdu, du moins à l'esprit d'un passé embelli par la nostalgie, et contre ce devenir sombre et menaçant que se sont révoltés les millénaristes.

Dans la société médiévale, qui connaissait la séparation des seigneurs et des serfs, des libres et des non-libres, l'argent introduit la séparation entre riches et pauvres et, à l'intérieur de celle-ci, une séparation beaucoup plus définitive, celle des individus entre eux. Les millénaristes aspiraient à revenir à la communauté chrétienne primitive, du moins à l'idée qu'ils s'en faisaient, quand la société toute entière retournait aux pratiques barbares du judaïsme primitif.

L'or devient tout, comme extériorité absolue, il plie à sa loi non un peuple particulier mais tous, *isolément.* Le rapport privé et exclusif que le Protestant entretient avec Dieu caractérise le rapport effectif que le Bourgeois entretient avec l'Argent ; il se traduit par une soumission intériorisée au principe du monde.

L'activité du bourgeois a pour fin le particulier si bien qu'elle se trouve séparée, dans la pensée du bourgeois, de son universalité ; celle-ci est son au-delà. Sa pensée est bornée par l'intérêt

égoïste, il goûte effectivement au pouvoir mais sa jouissance est solitaire, exclusive et ne trouve sa justification que dans *la conscience servile* d'obéir à un principe éminemment supérieur et abstrait : Dieu ou Argent. Le Dieu de Luther et de Calvin consacre l'onanisme du bourgeois. Il est l'agent de la divinité, *celui par lequel l'argent se réalise.*

Toute humanité, *toute réciprocité,* aura *pratiquement* disparu d'une société où règne la concurrence de tous contre tous dans une dépendance généralisée, où chacun poursuit sont intérêt particulier et exclusif avec l'idée que comme toute chose lui est utile, l'homme lui est pareillement utile.

Le monde bourgeois est un monde vidé de sa spiritualité.

La chrétienté avait été contrainte de donner en partage aux pauvres la richesse des maîtres, une même religion, et à l'intérieur de cette religion la meilleure part, celle de l'esprit. Ils formaient le public du monde chrétien ; dans l'idéal, l'Eglise était au service de ce public. Elle le fut d'ailleurs dans une certaine mesure, non seulement par l'exercice de la charité, mais aussi par la mise en œuvre de grands travaux de défrichement et d'assainissement des marais. Durant tout le XIe et XIIe siècle la paysannerie connut une relative prospérité.

Par-delà un but purement profane, subvenir aux besoins, l'activité sociale devait s'orienter vers une fin spirituelle, aider l'Eglise à accomplir son sacerdoce :

«Ceux qui se livrent aux négoces et à la marchandise ne doivent pas désirer de profits terrestres plus que la vie éternelle... Tout comme ceux qui pratiquent le travail des champs et les autres labeurs pour acquérir la nourriture, le vêtement et autres nécessités, doivent donner des dîmes et des aumônes, de même ceux qui font du commerce pour subvenir à leurs nécessités doivent en faire autant. Dieu a en effet donné à chacun un métier pour qu'il en vive et chacun doit tirer de son métier, qui lui fournit ce qui est nécessaire à son corps, aussi un secours pour son âme, ce qui est encore plus nécessaire.»

Ce texte de l'époque carolingienne est valable pour tout le Moyen-Âge. Il arrivera, parfois, qu'un marchand cupide, pris soudain d'une frayeur salutaire et superstitieuse, dans un dernier soubresaut d'un esprit vacillant et moribond, abandonne à l'Eglise, fût-ce in extremis, tout l'effort d'une vie avide...

La noblesse supprimait allègrement le travail d'autrui dans la guerre et le prestige, l'Eglise dans la prière et la pompe, ces classes ignoraient le travail, ce qui leur importait, c'était la gloire ou la glorification. Marc Bloch a remarqué que les seigneurs laïcs et ecclésiastiques de cette époque transformaient les métaux précieux en pièces d'orfèvrerie qu'ils faisaient fondre ensuite en cas de besoin, comptant pour nulle valeur le travail de l'artiste ou de l'artisan. En revanche, le produit du travail allait avoir un prix pour le marchand, la dette fut le premier moyen employé par celui-ci pour en prendre le contrôle. Par exemple les grands marchands drapiers des Flandres avaient réussi à placer les tisserands dans une situation d'endettement permanente, et à faire ainsi l'économie de leur travail. Avec le salaire, c'est le travail lui-même qui aura *un prix.*

A partir de là, le travail apparaîtra comme activité séparée, c'est-à-dire comme activité séparée de son esprit qui est social. Certes la pensée de la communication, comme pensée rationnelle, a toujours échappé aux hommes du Moyen-Âge ; ce qui nous a fait dire que la société médiévale était d'essence religieuse. Cependant les seigneurs en saisissaient l'esprit, du moins dans l'idéal, comme en témoignent les Chansons de Geste où il est surtout question de se faire reconnaître par ses pairs et de reconnaître, ceci par la prouesse et par la largesse ; les paysans, de leur côté, en connaissaient la forme dégradée dans une organisation commune du travail et surtout des fêtes, ce qui les amenait à se prévaloir du sentiment d'appartenir à une même communauté, la communauté villageoise.

Avec le salariat, la pensée de la division du travail est exté-

Heure à l'activité, elle appartient à quelqu'un d'autre, ou à quelque chose d'autre, si bien que l'activité elle-même est vécue comme activité séparée, c'est le labeur. A la différence de l'esclave, le travailleur moderne supprime son travail en pensée puisqu'il travaille pour de l'argent, mais la pensée de l'échange ne lui appartient pas plus qu'à l'esclave, c'est l'argent qui la contient. L'argent sera la médiation nécessaire et unique entre l'activité de l'homme et son universalité.

Seul habilité, par Dieu, à manier l'Argent, cet universel abstrait, le bourgeois ne connaît que la rigueur de son principe et ne reconnaîtra à celui qui est pauvre qu'une seule détermination : se faire lui-même un membre docile du troupeau «humain» utile à la réalisation de ce principe.

«Fabriques et manufactures fondent leur subsistance sur la misère d'une classe.» constatait Hegel - nous pourrions préciser qu'il s'agit d'une misère sociale ou spirituelle, mais ce serait un pléonasme. «Là où le Soi est seulement représenté (présenté idéalement) il n'est pas effectivement, là où il est par procuration, il n'est pas vraiment.»

Les millénaristes avaient une tout autre idée de la richesse ; le monde qu'ils appelaient de leurs vœux devait ressembler au *jardin des délices,* le royaume millénaire de Jérôme Bosch. Monde enjôleur où l'esprit du plaisir se mue en plaisir de l'esprit. Monde de la transmutation où l'esprit organise l'architecture savante et fantasque de son bon plaisir et de son exubérance. La fête y ordonne sa frénésie extravagante comme une danse...

Les mouvements millénaristes ont pris naissance parmi ceux qui se trouvaient exclus dans la société féodale, les manants mais qui étaient intégrés dans la société chrétienne, les pauvres. Ils ont pris naissance parmi ceux, donc, qui étaient intégrés *seulement en apparence* dans la société médiévale et qui allaient être exclus *effectivement* dans la société marchande.

Dès le XVIe siècle commence la chasse aux pauvres et aux illuminés et leur mise *en isolement* dans les *Workhouses,* aux galè-

res ou dans les asiles. Ceux qui pouvaient prétendre à Tout parce qu'ils n'avaient rien et qui constituaient une menace permanente pour l'ordre social allaient être pourchassés, marqués au fer rouge. Marqués du sceau de l'infamie. C'est que l'argent a désormais tout l'esprit du monde, la pauvreté est devenue quelque chose de profane. Richelieu et Colbert, un cardinal et un grand bourgeois, se chargeront, par la force des armées, de faire entrer l'argent dans la tête des gens comme Autorité absolue. Il y a de cela trois siècles, la guerre continue.

Georges LAPIERRE

LES TENDANCES MILLÉNARISTES DANS L'ANGLETERRE DU XVIIe

A la fin du 16e siècle, la progression et l'affirmation d'elle-même de la bourgeoisie anglaise avaient déjà transformé visiblement les rapports sociaux existants. Le développement du commerce avait arraché de plus en plus de pauvres aux anciens rapports de sujétion et à l'immobilité. Les pauvres assujettis à la terre étaient toujours aussi misérables, alors que se développait une nouvelle forme de mobilité sociale, elle-même extrêmement précaire, liée au développement du salariat. L'accélération du mouvement de l'argent contribuait à appauvrir la noblesse terrienne traditionnelle qui, depuis plus de deux siècles, s'accrochait au moindre privilège et supprimait les droits coutumiers des paysans. Les enclosures des terrains communaux avaient commencé depuis longtemps en Angleterre et engendré en retour la défense acharnée des paysans pour qui l'usage de ces terrains était absolument vital. L'hostilité des classes inférieures de la société vis-à-vis de tout ce qui représentait l'autorité allait grandissant. L'amertume et la méfiance étaient de mise à l'égard de la petite noblesse terrienne, de la bourgeoisie commerçante et de l'aristocratie ; le clergé était haï. Les classes dominantes craignaient ce vil peuple. Si la dynamique propre au commerce avait entraîné un allégement des lois contre le vagabondage, le service armé dans la milice restait fermé aux classes inférieures.

Du fait même que les «hommes sans maître», ceux qui n'étaient plus assujettis à un seigneur ou à un emploi fixe dans une corporation, n'étaient plus hors-la-loi, leur nombre était devenu inquiétant : 13 000, pour la plupart dans le Nord (selon une étude gouvernementale de 1569), 30 000 dans la seule ville de Londres (selon d'autres sources datant de 1602).

Londres, dont la population s'était multipliée par 8 entre 1500 et 1650, était le refuge anonyme idéal pour un vagabond. Il existait davantage d'emplois temporaires à Londres que partout ailleurs, l'aide aux indigents y était plus importante et la ville offrait plus d'avenir aux voleurs. Il existait là un vaste secteur de la population aux conditions d'existence des plus précaires, peu sensible à l'influence des idéologies religieuses ou politiques mais qui constituait un foyer potentiel de troubles et de soulèvements. Un contemporain situait l'ambiance : «De nos jours, les habitants de la Cité haïssent si fort les gentilshommes, et singulièrement les courtisans, qu'il n'en est guère parmi ceux-ci qui osent pénétrer les murs, et, qui s'y aventure, s'expose inévitablement aux avanies et aux injures.»

Dans les campagnes, les paysans pauvres (cottagers) et les occupants illégaux des communaux (les friches et les forêts), les squatters, se cramponnaient désespérément à une existence semi-légale et incertaine. Souvent, ils ne dépendaient d'aucun seigneur. Il leur arrivait de subsister un temps suffisamment long pour faire valoir le droit précaire de maintien dans les lieux que leur reconnaissait la coutume. Les pauvres maisons (cottages) des travailleurs ruraux situés dans un rayon d'un mile autour d'une industrie d'extraction, mines de charbon, carrières, etc., n'étaient pas considérées comme tombant sous le coup du statut de 1589 qui interdisait la construction de tout logis ne possédant pas quatre arpents de terrain — ces hommes pouvant constituer une réserve utile de main d'œuvre. Ils étaient toutefois exposés à subir les conséquences de la réalisation sur une grande échelle de projets d'aménagement rural : défrichement des forêts, assèchement des marais et autres mesures du même genre. Les migrations venaient sans cesse augmenter leur nombre.

Les forêts abritaient à cette époque des sociétés indépendantes échappant quasiment à tout contrôle extérieur. Elles servaient d'asile à des bandits fort populaires (comme en atteste la légende de Robin des Bois) aussi bien qu'à un grand nombre d'artisans. Leur étendue dans le Nord de l'Angleterre rendait extrêmement difficile des opérations de représailles militaires contre les hors-la-loi. Les squatters des régions de forêts et de pâtures, souvent fort éloignées de toute église, prêtaient une oreille complaisante aux sectes religieuses radicales ou à la sorcellerie. C'est également dans ces régions que les révoltes paysannes furent les plus nombreuses au début 17e siècle — par exemple dans le Wiltshire et la forêt de Dean.

Les forêts étaient réputées auprès de l'administration de la reine Elisabeth comme éléments encourageant la liberté d'esprit et l'insoumission : «Tant qu'on les autorisera à vivre dans une telle oisiveté, sur leurs réserves de bétail, ils ne s'assujettiront jamais à aucune sorte de labeur», «L'usage collectif des pâtures ne fait que perpétuer l'oisiveté et la mendicité des cottagers.» Le déboisement et les enclosures apparaissaient comme une nécessité pour forcer cette multitude au travail. Concurremment, les lois contre le vol de bois et le braconnage furent appliquées avec plus de sévérité à partir des années 1630.

Toute une population exerçant des métiers itinérants, depuis les colporteurs et les charretiers jusqu'aux courtiers en grain, c'est-à-dire les intermédiaires dans les échanges commerciaux, étaient aussi des «hommes sans maître». Ces voyageurs qui assuraient la liaison entre les régions de landes et de forêts ont contribué à répandre des opinions radicales en matière de religion (les premiers Familistes étaient des artisans). De notoriété publique, les auberges et les tavernes de campagne, où s'arrêtaient les itinérants étaient des centres d'information et de discussion. Les efforts aussi vains qu'acharnés des juges de paix pour supprimer les cabarets non patentés avaient en partie pour but de surveiller ces masses mobiles qui risquaient de receler des éléments subversifs, des Séparatistes et des prédicateurs itinérants. Dans un contexte favorable, un artisan ambulant pouvait facilement devenir prédicateur itinérant, dans la clandestinité

avant la guerre civile, au grand jour dans la période de liberté des années 1640. La loi contre le vagabondage date de 1656 et s'appliquera à «tout individu errant».

Les pauvres étaient traditionnellement hostiles au clergé et à la religion officielle, cela depuis plusieurs siècles. La grande révolte de 1381 avait ouvert une brèche dans l'autorité des seigneurs aussi bien que du clergé. Les sectes des Lollards invitaient à rejeter les sacrements et communiquaient leur scepticisme quant à l'existence même de ce qui fondait l'autorité du clergé. Si la nature* était à l'origine de toute chose, alors Dieu et le Diable et tous les sacrements étaient uniquement des simulacres destinés à asservir le peuple. Ce scepticisme, loin d'être partagé par le plus grand nombre dans ses conclusions extrêmes, entraînait par contre une adhésion renforçant l'attitude courante de défiance et d'hostilité diffuse face à la tyrannie d'un clergé avide, uniquement occupé de faire valoir ses privilèges.

Le Familisme fut introduit en Angleterre par Christopher Vittels au 16e siècle. Par principe, les Familistes pensaient que les ministres du culte devaient être itinérants comme les apôtres. Ils faisaient donc souvent partie de ces «hommes sans maître» pratiquant, plus ou moins régulièrement, des métiers d'itinérants. Ils croyaient que les hommes et les femmes pouvaient retrouver sur terre l'état d'innocence antérieur à la Chute de l'homme. Ils mettaient leurs biens en commun, croyaient que l'origine de toute chose est dans la nature et que seul l'esprit de Dieu en chaque croyant était capable d'interpréter les Ecritures. Aussi se livraient-ils à toutes sortes d'allégories interprétant à leur façon des passages de la Bible. En outre, ils encourageaient l'oisiveté au travail. Vers 1580, leur nombre augmentait continuellement et les autorités ecclésiastiques avaient le plus grand mal à en venir à bout car, comme les Lollards, ils se rétractaient dès qu'on les arrêtait, sans pour autant renier leurs convictions.

*** Les sectes et les Séparatistes (ceux qui se séparaient de l'Eglise) n'employaient pas le terme de nature dans le sens matérialiste, athée, qui lui fut attribué au 18e siècle par les philosophes des Lumières. La nature dont ils parlaient signifiait l'essence de l'homme d'avant la Chute, faite de pureté originelle et d'innocence.**

Il faut noter que la rupture avec Rome et les mesures adoptées sous le règne d'Edouard VI à l'encontre du clergé, avaient suscité l'espoir d'une réforme permanente qui détruirait totalement l'appareil coercitif de l'Eglise officielle. Le compromis anglican, adopté sous le règne d'Elisabeth à la fin 16e siècle, ne faisait en fait qu'officialiser la Réforme et instituait une nouvelle Eglise officielle. L'espoir que l'Eglise protestante saurait refuser aux évêques et au clergé le pouvoir que leur conférait auparavant la papauté se trouva anéanti.

Ce compromis n'avait pas satisfait les puritains de l'Eglise presbytérienne, inspirés de la doctrine de Calvin, favorables à une pratique religieuse beaucoup plus individuelle, où la conscience et la participation personnelle ont plus d'importance que le rituel. Ils entreprirent à cette époque une opération d'endoctrinement et de lavage de cerveau sur une échelle sans précédent. Leur objectif était la *moralisation* de la société anglaise comme ne s'étaient jamais souciés de le faire le clergé catholique puis anglican, plus soucieux de maintenir simplement leur pouvoir temporel.

L'éthique protestante fait l'apologie du travail : obligation de travailler avec ardeur dans son métier, d'éviter l'oisiveté et le gaspillage de temps, interdiction de s'adonner aux plaisirs de la chair ailleurs que dans le cadre du couple monogame honnête. Si, à contrario des relations précédentes de la société anglaise, elle fait valoir une égalité relative entre homme et femme dans le mariage, c'était dans la perspective de la moralisation des rapports. Elle condamnait absolument l'adultère comme contraire à l'éthique d'une vie laborieuse.

La morale puritaine concentrait les aspirations de la bourgeoisie industrieuse anglaise alors en plein essor. Elle était l'idéologie qui lui convenait pour poursuivre son développement et son emprise sur la société. Son pragmatisme était beaucoup plus adéquat à ce projet que l'immobilisme de la religion officielle, même plus en mesure alors de conserver un contrôle sur les esprits en ébullition des pauvres. Elle fut intériorisée dans les villes par les classes moyennes et industrieuses, dans les campa-

gnes par les francs-tenanciers*, les artisans, les commerçants, quelques petits propriétaires terriens. Les bastions du puritanisme, dans la période qui précéda la guerre civile, étaient le Sud et l'Est, régions favorables au Parlement, le Nord et l'Ouest étant considérés comme favorables au roi ; en réalité, c'est au Nord et à l'Ouest que beaucoup de gens échappaient déjà à toute autorité, le nouveau clergé puritain n'y ayant que peu d'influence et l'ancien étant dans nombre de régions de landes et de forêts tout à fait inexistant.

A la faveur de ce bouleversement religieux, l'hostilité sourde des pauvres face à la religion officielle prit une forme plus précise. Suivant les exemples des Lollards et des Familistes, les gens ordinaires créaient leurs propres congrégations indépendantes et refusaient le paiement des dîmes au clergé. Les «prédicateurs méchaniques»* se multipliaient, disputant de tous les aspects de la théologie et de la politique à la lumière de leur libre interprétation de la Bible. La Bible n'était plus considérée comme un livre rapportant l'histoire de ce qui était arrivé en d'autres lieux, à d'autres personnes, mais comme un *mystère* que l'on pouvait déchiffrer et qui s'appliquait à des événements présents.

Le clergé anglais était si évidemment haï qu'un évêque s'en indignait en ces termes : «Le mépris, la haine et le dédain répugnants que les hommes de ce temps manifestent à l'égard des ministres de Dieu...» L'impopularité de l'Eglise officielle est également attestée par la passion iconoclaste populaire qui se manifestait en maintes occasions : à la fin des années 1630 puis au cours de la crise révolutionnaire qui embrasa l'Angleterre pendant les années 1640, on arracha des balustrades d'autels, on profana des autels, on détruisit des gisants, on brûla des archives ecclésiastiques, on baptisa des porcs et des chevaux.

Le protestantisme avait, bien malgré lui, contribué à renforcer chez les pauvres le souci d'indépendance et de réflexion per-

* Paysans indépendants affranchis des droits de fermage constitués par la tenure.

* «Mechanical preachers» : prédicateurs laïcs, souvent itinérants, qui excitaient l'hostilité courante contre l'Eglise et attisaient les espoirs millénaristes.

sonnelle. La doctrine luthérienne du sacerdoce de tous les croyants plaçait l'homme, sans intermédiaire, en présence de Dieu. Les limites pratiques imposées par le calvinisme à cette liberté de l'homme devant sa conscience consistaient à ne désigner qu'une minorité d'élus, le reste de l'humanité vivant abîmé dans le péché et destiné à la damnation, tout en sous-entendant que la rédemption ne pouvait de toute façon avoir lieu qu'après une existence laborieuse et disciplinée sur cette terre.

Cette limite qui renvoyait la plupart des hommes au désespoir de la damnation allait être allègrement transgressée pendant les chaudes années 1640. L'agitation entretenue depuis longtemps par les prédicateurs laïcs détournait l'élitisme calviniste. On commençait à croire sérieusement que les gens de vile espèce, ceux qui n'avaient rien, étaient les élus et qu'ils devaient obtenir justice. On niait l'existence de l'Enfer et du Péché. On affirmait «qu'il ne convenait pas à la mansuétude de Dieu de damner ses propres créatures pour l'éternité», ou encore «qu'il n'y avait de Paradis que sur terre et qu'il était antichrétien de nier la Rédemption de la Création toute entière : le Péché Originel n'existait pas».

Le protestantisme voyait dans la Chute de l'homme la cause du malheur de la majorité déchue, sa justification. Si la Chute d'Adam n'avait pas introduit le Péché dans le monde, les hommes auraient été égaux et la propriété collective. Mais, depuis la Chute, l'avarice, l'orgueil et tous les autres péchés se sont transmis à la postérité. La masse de l'humanité est irrévocablement promise à la damnation. Les pauvres voyaient alors la chose autrement, c'est-à-dire *à l'endroit :* la Chute de l'homme, concrètement la condition misérable qu'ils étaient contraints de subir, était le résultat *d'une usurpation,* d'un vol commis par ceux qui sont au pouvoir. Winstanley, célèbre Niveleur, résuma fort bien le sentiment général : «L'apparition de l'amour-propre sur la terre inaugura la Chute de l'homme. Lorsque l'humanité entreprit de se disputer la terre, que certains s'en adjugèrent l'entière possession et l'interdirent aux autres, les forçant ainsi à devenir leurs serviteurs, ce fut la Chute de

l'homme. Le pouvoir d'Etat, les armées, les lois et l'appareil de la ' 'justice", la potence, tout cela n'existe que pour protéger ces biens que les riches ont volé aux pauvres... Il faut faire disparaître le travail salarié si nous voulons rétablir la liberté d'avant la Chute. L'acte de vendre et d'acheter et les lois qui régissent le marché sont partie prenante de la Chute.» Tel était l'état d'esprit des pauvres d'Angleterre à la veille de la guerre civile.

A partir de 1640, la guerre civile amena avec elle une période d'incertitude et de bouleversement. L'irréligion et l'insoumission qui s'étaient développées clandestinement durant les décennies précédentes allaient éclater au grand jour. Le peuple fit usage d'une liberté sans précédent en Grande-Bretagne. Jusqu'en 1649, date à laquelle Cromwell parvint à asseoir son pouvoir dans une république constituée, le pouvoir d'Etat est resté gravement affaibli.

Le conflit fut au départ dirigé par la bourgeoisie anglaise puritaine contre le roi. Celle-ci cherchait à affirmer son pouvoir politique. Elle ne visait pas précisément à instaurer une république mais à transformer et à réformer le pouvoir royal en sa faveur. Ce fut la rigidité du roi et d'une partie de la noblesse encore attachée au maintien exclusif de son pouvoir qui obligea la bourgeoisie à entrer en guerre. Celle-ci sentait parfaitement le danger qu'il y avait à armer un peuple déjà si turbulent et indiscipliné. Elle préféra, dans un premier temps, faire appel à l'alliance avec l'Ecosse, alors indépendante et bastion de l'Eglise presbytérienne, pour affronter les armées royales. La guerre, déclarée en 1642, demeura indécise jusqu'en 1645.

A cette date, l'arriviste Cromwell, chef de file du parti des Indépendants (républicains libéraux de l'époque), sut s'imposer par sa compétence militaire. Opposé politiquement aux presbytériens, il profita de l'indécision des combats pour prendre les choses en main. Contrairement à la majorité des parlementaires, il n'eut pas peur de faire appel au peuple pour constituer une armée capable de vaincre. Son opportunisme entreprenant le poussait à prendre ce risque. Il réorganisa donc l'armée sur la

base d'un recrutement populaire : l'Armée Nouvelle, et il plaça à sa tête comme officiers des hommes de son parti.

Ce faisant, il avait constitué non pas une armée ordinaire de mercenaires engagés pour un travail bien précis, mais une armée *à l'exaltés* pour qui la victoire sur les armées royales devait être le prélude à une ère nouvelle faite d'équité et de liberté. L'indépendance et l'avidité de justice qui s'étaient faites jour auparavant aboutissaient à la *conviction* que le peuple était appelé à jouer un rôle de premier plan pour lequel il avait été en quelque sorte élu de préférence aux riches et aux puissants de ce monde. Les espoirs millénaristes d'atteindre *tout de suite* l'Âge d'Or qui ferait table rase des privilèges, de la propriété et des oppresseurs furent d'autant plus intenses que jamais en Angleterre une telle occasion n'avait existé*. Les pauvres voyaient dans l'Armée Nouvelle le bras armé de Dieu, mis en mouvement pour faire justice et rendre gorge aux riches. Comme le craignaient ceux qui détenaient le pouvoir : «toute espèce de gens se prirent à rêver d'utopie et de liberté illimitée, particulièrement en matière de religion.» Nombreux étaient ceux qui voyaient l'Apocalypse biblique comme imminente.

L'autorité de l'Eglise s'était effondrée et les tribunaux ecclésiastiques avaient cessé de fonctionner. La tentative de les remplacer par un système presbytérien fondé sur la discipline librement consentie n'avait rencontré pratiquement aucun succès. Les ordres inférieurs jouissaient d'une liberté telle qu'ils n'en avaient jamais connue : ils se trouvaient libérés des poursuites judiciaires pour cause de «péché», libres de s'assembler et de discuter au sein de leurs propres congrégations, libérés de la surveillance et du contrôle exercé par le clergé, libres de choisir leurs propres prédicateurs laïcs, qui étaient gens du peuple et professaient contre toutes les croyances traditionnelles de l'Eglise. Au cours de ces années tumultueuses, les hommes et les femmes prenaient la parole *ouvertement* sans plus avoir à redouter la sévère censure ecclésiastique. Des centaines de pamphlets populaires furent publiés.

*** Nulle part ailleurs en Europe une telle occasion ne s'était alors produite.**

La légende de Robin Hood, gravure du XVIIe : un marchand se fait dépouiller.

Que ce soient les Quakers, les Baptistes, ou les Divagateurs*, toutes ces sectes à tendance radicale étaient unies dans l'aspiration générale à renverser de fond en comble la société existante. La diversité des groupes ne signifiait pas à ce moment leur opposition mais rendait compte simplement du fait qu'ils s'étaient souvent développés isolément, avant que l'Armée Nouvelle ne soit le creuset de cette unification en même temps que son espoir d'aboutir. Beaucoup de gens passaient d'une secte à l'autre, en cette période de mobilité extraordinaire. Les groupes religieux offraient alors des possibilités de se rassembler et permettaient toutes sortes de débauches et d'excès commis ouvertement, au nom même de la doctrine religieuse. Les biens étaient mis en commun, il était au moins possible de voyager et d'être assuré du gîte et du couvert. On affirmait jusque dans ses ultimes conséquences l'idée de la liberté et on s'employait à rompre tous les freins sociaux.

Un membre perspicace du Parlement déclarait qu'une fois la liberté accordée aux sectes : «viendra le temps où elles risquent également d'apprendre que leur appartient de naissance le droit de se libérer du pouvoir des parlements et des rois, de prendre les armes contre les uns et les autres lorsque ces derniers refuseront de voter et d'agir selon leur bon plaisir. Si Ton n'y prend garde, ce qu'on appelle à tort liberté de conscience risque de devenir avec le temps liberté des idées, liberté des immeubles et liberté de mettre les femmes en commun.»

L'Armée Nouvelle fut le lieu de rencontre de groupes radicaux éparpillés aux quatres coins du royaume, restés jusqu'alors clandestins, et leur donna *la confiance* qui leur manquait, particulièrement dans les zones du Nord et de l'Ouest. Elle fut l'étincelle qui mit le feu aux poudres, mais une fois l'incendie déclaré, il ne manqua pas de combustible pour l'alimenter.

Si les soldats respectaient la discipline militaire nécessaire pour remporter les combats et obéissaient sur ce plan à leurs

*** Tous les noms qui furent donnés aux sectes et groupes radicaux le furent en général par leurs ennemis. Ceux qui se rassemblaient autour des nombreux prédicateurs laïcs préféraient s'appeler plus simplement «frère» ou «mon semblable» ou encore «ma chair unique et indivisible».**

chefs, les officiers installés par Cromwell, ils considéraient les principes d'organisation et de discussion comme primordiaux. Dans la période de repos forcé qui succéda à la victoire, cette armée populaire non démobilisée devint le lieu d'un bavardage permanent. La réflexion s'y développait très rapidement, favorisée par la liberté de discussion. En outre, elle avait combattu les armées royales dans le Nord et l'Ouest du pays, régions où l'autorité royale et celle du clergé étaient affaiblies depuis de nombreuses années. Ces régions avaient aussi fourni leur part de troupes à l'Armée Nouvelle. Les aspirations sociales des soldats de l'Armée trouvaient leur écho parmi les populations des zones conquises sur les armées royales.

Le Parlement était loin et impuissant à contrôler ce qui se passait parmi les troupes victorieuses. Un parlementaire commentait ainsi la situation : «C'est en vérité un triste spectacle de voir que dans toutes les villes et cités conquises par les armées du Parlement, le fruit de tant d'efforts soit le plus souvent la prolifération d'erreurs et d'hérésies, et l'accaparement des places rapportant bénéfice et pouvoir par les sectateurs de toute sorte.» «Dans le Nord, les prédicateurs puritains rendraient autant de services à l'Etat qu'un régiment de soldats dans un comté.» Des commissions pour la propagation de l'Evangile dans le Nord et au Pays de Galles furent effectivement dépêchés par le Parlement. Mais les évangélisateurs itinérants qui acceptaient de se rendre dans ces contrées troublées étaient souvent des gens du peuple, non consacrés et l'opération prit un tour trop radical pour être poursuivie.

L'Armée représentait alors la seule force cohérente dans le pays et les soldats avaient conscience du rôle évident de meneur qui revenait à l'Armée pour *réaliser* les aspirations générales. L'année 1647 fut cruciale et décisive pour ce projet.

L'agitation entretenue par le parti civil des Niveleurs londoniens était particulièrement bien reçue dans l'Armée, avide de toutes les idées qui critiquaient l'ordre des choses. «C'est aux humbles et viles créatures qu'il appartiendra de confondre les forts et les puissants de ce monde» : tel était le sens de l'agitation niveleuse. Sur le fond, le projet social exprimé par les Nive-

leurs recoupait les aspirations millénaristes des pauvres. Il s'agissait d'abord de profiter de la victoire sur les armées royales pour mettre à bas l'ancien ordre social. Le Parlement focalisait contre lui l'insatisfaction générale. Ses tergiversations et ses compromis avec le roi l'avaient définitivement déconsidéré. Il apparaissait visiblement comme la nouvelle forme, pas encore très solide, de l'oppression.

L'exigence première des soldats fut de donner une forme définie et construite à leur libre parole. Les régiments se constituèrent en assemblées souveraines et élirent des Agitateurs, soldats délégués pour défendre leurs positions. En mai, le comité des Agitateurs rédigea un premier programme. Il avançait comme exigence fondamentale d'agir uniquement sur une *base publique* et de s'en garantir les moyens. Corollairement, on décida d'empêcher et de faire connaître tout agissement allant à l'encontre de cette exigence, dans l'Armée et dans tout le pays. On prévoyait aussi une réforme urgente de la justice civile contre le nouveau joug du Parlement.

La compétence en matière militaire des officiers n'avait pas été contestée tant qu'avaient duré les combats, mais après la victoire, on ne leur reconnaissait plus aucune autorité comme allant de soi. S'ils prenaient le parti des soldats, ils étaient reconnus mais «la plupart se tinrent cois, tels des parasites et des serpents» écrivit le Niveleur Lilburne. Les officiers étaient suspects. Sir Thomas Fairfax, général en chef de l'Armée Nouvelle, avait déclaré : «J'en appelle au peuple à seule fin de susciter un mouvement rapide et régulier, circonscrit à l'intérieur de sa propre sphère.» C'était loupé. Comme l'avouait Cromwell, il fallait compter avec le troisième parti, celui des Niveleurs et des Agitateurs.

Au printemps 1647, le Parlement eut le tort de chercher à régler la question de l'Armée en licenciant une partie des troupes sans même vouloir payer les arriérés de solde et en expédiant le reste conquérir l'Irlande. Devant cette provocation, les Agitateurs exigèrent de Fairfax qu'il donne l'ordre d'un rassemblement général de l'Armée. Au même moment, un détachement

de soldats s'emparait du roi et se dirigeait vers le lieu du rassemblement. Lorsque celui-ci se tint en juin, à Newmarket, il y fut décidé la formation d'un Conseil général de l'Armée «composé de ceux parmi les officiers qui se sont ralliés à la cause de l'Armée, de deux officiers brevetés et de deux soldats choisis par chaque régiment». Officiers et soldats s'engageaient à ne pas consentir à se disperser ou à faire scission avant d'avoir obtenu gain de cause. Certains officiers récalcitrants furent hués et rossés.

Au cours de l'été l'agitation s'intensifia, les Agitateurs possédaient alors leur propre imprimerie et se tenaient en liaison étroite avec les Niveleurs londoniens. Les camelots et les colporteurs de Londres et des comtés envoyaient des pétitions à l'Armée pour lui demander de prendre la direction d'un regroupement politique des radicaux. Forte de ce soutien, l'Armée entreprit sa marche sur Londres. Elle s'était engagée sur la voie d'une action qui aurait pu être décisive et, bien qu'elle fut unifiée sous le commandement de Fairfax et Cromwell, l'initiative de cette action contre le Parlement revenait aux simples soldats en liaison étroite avec les Niveleurs ; sous l'influence de Lilburne, les apprentis de Londres avaient également désignés des Agitateurs. L'Armée ne sut pas se décider à commettre des *actes irréparables* comme de dissoudre le Parlement. Elle en avait les moyens, personne n'aurait pu s'y opposer par la force, ni le Parlement, ni les généraux. L'Armée réagit par un déploiement de force à la provocation du Parlement qui avait tenté de la démobiliser, mais cette force ne fut pas employée. Cette indécision à un moment crucial où tout était réellement possible allait coûter cher au mouvement des radicaux.

La discussion se poursuivit mais une échéance avait été ratée. Les Niveleurs rédigèrent une sorte de contrat social : l'Accord du Peuple, destiné à jeter les bases de la nouvelle société. Ce programme fut soumis au Conseil de l'Armée à l'automne. L'Accord définissait le projet d'une république constituée sur la base d'une assemblée de représentants du peuple, garantissant *politiquement* la liberté et l'égalité des individus. Il résumait le

souci politique d'établir un gouvernement qui soit l'émanation réelle du peuple. En cherchant à définir un gouvernement idéal, les Niveleurs et les Agitateurs de l'Armée perdirent leur temps et ne surent pas prendre des décisions irréversibles qui auraient engagé l'agitation sur un *terrain concret,* alors que la société attendait cela de l'Armée.

L'Accord du Peuple fut mis en discussion devant les soldats réunis à Putney les 28 octobre, 1er et 2 novembre. Les positions avancées se heurtèrent à la résistance des officiers qui tentèrent d'endormir les débats en s'en tenant à des positions formalistes sur le respect des lois votées, la nécessité de rétablir la légalité dans le pays etc... Rien de décisif ne sortit de là. Au cours de ces débats, les Agitateurs avaient déjà perdu l'initiative. Il se produisit un retournement spectaculaire de la situation de juin. A cette époque, les simples soldats agissaient dans l'unité et détenaient l'initiative : les Agitateurs s'étaient emparés du roi et les officiers avaient été contraints de s'incliner devant le fait accompli au rassemblement général de Newmarket. En novembre, au contraire, les soldats étaient déjà divisés et avaient perdu l'initiative. Rien de concret ne se profilait à l'horizon.

Cromwell et les officiers gagnèrent du temps. Un rassemblement général des troupes était prévu par le Conseil de l'Armée au cours duquel l'Accord du Peuple devait une nouvelle fois être présenté. Les Agitateurs comptaient bien le faire ratifier. Le Conseil fut ajourné et les officiers magouillèrent si bien que le rassemblement général fut remplacé par trois assemblées séparées. On apprit en outre la fuite du roi, vraisemblablement favorisé par des officiers. Les trois assemblées se tinrent séparément. Les généraux firent la promesse de payer les arriérés de solde et de vagues déclarations concernant les réformes politiques. L'Armée se soumit et s'apprêta pour la deuxième guerre civile contre le roi, qui s'annonçait après sa fuite. Seuls deux régiments désobéirent aux ordres, tentant d'assister à la première assemblée partielle. La discipline fut vite rétablie, un soldat fusillé pour l'exemple.

Au cours de la deuxième guerre civile de 1648 contre les soulèvements royaux, l'Armée fut rapidement victorieuse. Crom-

Les Divagateurs vus par leurs contemporains, gravures anonymes.

well entra à Londres à sa tête et installa son pouvoir en purgeant le Parlement des presbytériens. Le roi fut jugé et exécuté en 1649- C'était la première fois en Europe qu'on osait cela. Cromwell n'avait guère eu le choix, il n'aurait sans doute jamais pu conserver le pouvoir à moins. Par ailleurs, il ne fit que des concessions formelles. Les officiers supérieurs utilisèrent les Niveleurs. Certains points de leur programme furent repris dans la forme — la république, l'abolition de la Chambre des Lords — mais *vidés de tout contenu.* Les dirigeants Niveleurs furent arrêtés et les régiments radicaux, victimes d'une provocation, firent une tentative de mutinerie qui fut écrasée à Burford en mai 1649.

En réalité, l'Armée ne fut pas vaincue militairement. L'écrasement de la mutinerie ne faisait que conclure une défaite préalable. C'est l'idéalisme politique des Niveleurs et des Agitateurs qui fut vaincu. Leur modèle de république n'avait pu aboutir parce qu'ils n'avaient pas pris *à temps* des mesures concrètes praticables. Cromwell et les généraux furent à l'aise sur le terrain de la discussion politique et sauvèrent ainsi le Parlement et l'ordre.

Malgré la défaite au sein de l'Armée, les radicaux réussirent quand même sur un point essentiel. Un de leurs ennemis disait alors : «Ils ont jeté tous les secrets de l'art de gouverner en pâture au vulgaire et ils ont enseigné à la soldatesque comme au peuple à pénétrer si loin les profondeurs que tout gouvernement s'en trouve ramené à la confusion des principes primitifs de la nature... Ils ont rendu le peuple si curieux et si arrogant qu'il ne retrouvera jamais assez d'humilité pour se soumettre à une autorité civile.»

C'était la fin de l'espoir qu'avait suscité l'Armée Nouvelle. La possibilité de voir aboutir les aspirations générales d'abolition de la propriété et des privilèges s'amenuisait terriblement, pourtant ces aspirations restaient bien vivantes. L'insoumission et la rébellion se poursuivirent jusqu'à la fin des

années 1650, mais débarrassées de toute illusion concernant une issue politique. Une offensive frontale de grande envergure, comme celle qui avait été tant souhaitée avec l'Armée Nouvelle, s'avérait alors impossible. Les volontés de bouleverser l'existence se portèrent sur le terrain des mœurs et du langage. Des propos véhéments contre les riches et les puissants, contre les prêtres et la religion se tenaient couramment. Il était exemplaire de mener la vie la plus dissolue. La morale et le mariage étaient déconsidérés. Nombreux étaient ceux qui ne travaillaient pas. Le désir de changer immédiatement son sort s'exprima aussi, au même moment, au travers des communes de Bêcheux qui s'attaquèrent à l'accaparement des terres et commencèrent à appliquer une réforme agraire.

Une fois l'Armée licenciée, les soldats vinrent grossir les rangs des groupes et des sectes. Les Quakers, tout comme les Divagateurs, prirent une importance considérable à la fin des années 1640, en particulier dans les régions Nord et Ouest, où la tradition d'indépendance était la plus forte et le puritanisme quasiment sans influence.

La doctrine des Quakers fut fondée par des petits propriétaires paysans et des artisans du Nord pendant la période de la guerre civile, tandis que les Baptistes s'étaient développés au Pays de Galles. Les Quakers du Lancashire comptaient dans leurs rangs des paysans qui avaient été victimes de l'oppression des propriétaires royalistes et qui avaient acquis l'expérience de l'action collective dans leur résistance à l'augmentation de la rente, aux corvées et au paiement de la dîme.

La doctrine du Christ présent en chaque croyant était commune alors aux Quakers, Baptistes, Divagateurs et autres Séparatistes. Elle justifiait abondamment l'usage de la liberté dans les mœurs. Thomas Collier affirmait en 1657 : «Celui qui connaît les principes des Divagateurs admettra aisément leur similitude avec ceux de la doctrine des Quakers. Les uns et les autres admettaient qu'ils ne connaissaient pas d'autre Christ qu'en eux-mêmes, pas d'Ecritures qui soient une règle, ni commandements ni lois autres que leurs passions, ni paradis ni gloire ail-

leurs qu'ici, pas d'autre pêche que celui que les hommes imaginaient, pas de condamnation du pêche ailleurs que dans la conscience des ignorants.» Seulement les Quakers «atténuent ces proclamations par un comportement d'apparence austère aux yeux des autres mais leur âme n'est que corruption».

Certains Quakers mais surtout les Divagateurs (ranters) furent alors les plus scandaleux, les plus licencieux. Joignant le geste à la parole, ils proclamaient la plus grande liberté des mœurs et en usaient et abusaient tous les jours. Les Divagateurs étaient animés du même état d'esprit millénariste qui agitait alors l'ensemble des pauvres mais eux se montrèrent particulièrement exubérants et provocants. Ils ne constituaient pas une secte mais se reconnaissaient par *le style de vie scandaleux.* Leur apparente folie dans l'excès leur rapporta ce nom de Divagateur. Entre eux, ils s'appelaient «Frère» ou «mon semblable», tout comme les Frères du Libre Esprit dont ils étaient inspirés. Le texte théorique du Libre Esprit : «Le Miroir des âmes simples» avait connu un vif succès en Angleterre lors de sa traduction au début du 17e siècle. Tout comme les Frères du Libre Esprit, les Divagateurs ne toléraient aucune limite à leur liberté. En tant que Créatures de Dieu, ils ne se considéraient dépendants d'aucune autorité extérieure : «Si vous êtes les hommes libres du Christ, vous êtes en droit d'estimer que toutes les abominations de la loi ne vous concernent pas davantage que les lois anglaises ne concernent l'Espagne.»

La théologie était nulle à leurs yeux et leur religion consistait essentiellement dans la pratique du blasphème, de la critique et de l'insulte à l'égard de la religion officielle et de ses serviteurs. «Des milliers d'hommes meilleurs que les prêtres de vos paroisses ont fait la révérence au gibet, il est plus respectable d'être voleur de grands chemins que d'obliger un paroissien à entretenir tels qui cherchent sa ruine, et dont la doctrine est un poison pour sa conscience.» Leur enthousiasme religieux voulait instituer ici sur terre et tout de suite un règne de liberté et de jouissance, de fête et de plaisir. Ce qu'ils appliquaient méthodiquement les nuits au cabaret, se répandant en festins et orgies. Les

Divagateurs exprimèrent au plus près la haine répandue parmi le peuple contre la morale puritaine. Leur attitude libertine, en rupture avec la morale sexuelle dominante, existait déjà mais eux la proclamèrent hautement. «Il n'y a pas d'autre paradis que les femmes, pas d'autre enfer que le mariage» disaient-ils.

Ils soutinrent avec force et conviction l'espoir d'un renversement de la société qui détruirait fortunes et privilèges. «Dieu, ce puissant Niveleur, déracinera tous les pouvoirs, qu'ils soient rois ou parlements, et fera de tous des hommes du peuple. La terre entière sera le trésor de tous et non de quelques-uns. Et, si d'aucuns disent pourquoi nous prennent-ils nos biens ? La réponse sera : nous en avons besoin et nous, au nom de notre Créateur, nous les prenons pour en faire usage. Je prononce cette sentence contre vous, ô hommes riches, je vous anéantirai, et les hommes vils seront délivrés de l'esclavage et du joug où les riches les tiennent.»

Ces quelques lignes écrites par Abiezer Coppe, résument magnifiquement l'exaltation et la haine des riches qui inspirèrent les Divagateurs : «Tu as beaucoup de sacs d'argent, et vois, Moi (le Seigneur) je viens comme un voleur, la nuit, mon épée tirée à la main, et comme le voleur que je suis, je dis : donne ta bourse, donne ! donne-là, coquin, ou je te coupe la gorge. Je dis (une fois de plus) donne, donne mon argent... aux gueux, aux voleurs, aux putains, aux coupe-bourses, qui sont la chair de ta chair, et te valent bien à mes yeux, eux qui sont prêts à mourir de faim dans des prisons lépreuses et de nauséabonds cachots... Le fléau de Dieu s'est abattu sur vos bourses, vos granges, vos maisons, vos chevaux, la peste emportera vos porcs, ô vous pourceaux engraissés de la terre qui bientôt serez égorgés et pendus au toit, saufsi... Ne vîtes-vous point au cours de cette dernière année ma main tendue ? Vous ne la vîtes point. Ma main reste tendue... Votre or et votre argent, bien que vous ne le voyiez pas, sont rongés par le chancre... La rouille de votre argent, dis-je, rongera votre chair comme le feu... Ayez TOUTE CHOSE EN COMMUN, sinon le fléau de Dieu s'abattra sur tout ce que vous avez pour le pourrir et le consumer.»

The Blasphemy Act du 9 août 1650 qui vint renforcer la loi déjà promulguée en 1648, visait tout particulièrement les Divagateurs. Cette loi réprimait toute personne qui se considérait comme Dieu ou l'égal de Dieu, ou qui proclamait que des actes comme l'adultère, l'ivrognerie, le blasphème, le vol, etc., n'étaient pas infâmes, vils et coupables en eux-mêmes, ou que le péché n'existait pas «sauf si l'homme et la femme le jugent tel». Six mois de prison pour le premier délit, l'exil pour le second, une mort ignominieuse si le coupable refusait de s'exiler ou revenait. Les plus connus des Divagateurs furent arrêtés là-dessus en 1651-1661. Mais la plupart, plus anonymes, ne furent pas inquiétés. Confrontés aux tracasseries judiciaires, ils se rétractaient comme les Lollards ou les Familistes. Ils prolongèrent leur influence, en particulier dans les zones isolées du Nord jusque vers la fin des années 1650. Certains renièrent ensuite leurs convictions rejoignant des positions religieuses et morales plus conformistes, rejetant leur ancien style de vie et de mœurs. Beaucoup retournèrent simplement à la vie clandestine des pauvres ordinaires après la restauration.

Au contraire, les Quakers prolongèrent leur influence bien au-delà de 1650, mais au prix de compromis avec l'autorité enlevant tout caractère de révolte et de scandale à leur doctrine. Dans les années 1650, une partie du mouvement Quaker rejeta l'idée que le péché n'existait pas. Des scissions s'ensuivirent telles que les Quakers Intransigeants qui eux s'en tenaient à rejeter toute notion de péché et étaient proches des Divagateurs. Jusqu'à la fin des années 1650, les Quakers restèrent néanmoins pour l'Etat une source d'inquiétude, leur attitude face au gouvernement et à la propriété n'étant pas unifiée et parfois encore radicale. Ensuite, ils professèrent le pacifisme absolu et finirent par se conformer à la pratique religieuse la plus classique, rejoignant le moralisme puritain. Au 19e siècle, ils furent particulièrement actifs pour réduire la résistance des pauvres au travail.

Toutes les sectes qui avaient été durant ces années d'espoir et de liberté des centres ouverts de rencontres où se développaient et circulaient les idées radicales, s'abîmèrent après la reprise en

main étatique dans une existence véritablement sectaire. Seuls Les Hommes de la Cinquième Monarchie* se soulevèrent encore en 1661. A quelques centaines, ils inquiétèrent la ville de Londres, forcèrent par deux fois ses portes. Pendant trois jours, ils mobilisèrent contre eux 40 000 hommes en armes qui patrouillaient par crainte d'un soulèvement général. Selon leurs propres termes, «ils attendaient l'intervention directe du roi Jésus dans la politique anglaise» afin d'accomplir ce que les moyens politiques et démocratiques n'avaient pas su réaliser. Ils portaient encore les mêmes espoirs que le peuple dans les années 1640 mais isolés, ils furent finalement arrêtés ou tués.

Le mouvement des communes de Bêcheux (diggers) répondit à un besoin vital des paysans pauvres de se sortir de leur misère ancestrale. A cette époque, selon Winstanley, entre la moitié et les deux tiers de l'Angleterre n'étaient pas cultivées efficacement et un tiers des terres restaient totalement en friches sans que les propriétaires autorisent les paysans à les cultiver. Les paysans vivaient dans une misère noire. Ils luttaient de longue date contre les enclosures qui rendaient quasi-impossible leur simple survie. A la fin des années 1640, ils saisirent l'occasion de dépasser leur résistance antérieure. Ils commencèrent à s'approprier collectivement les communaux. La plupart du temps ils s'en tinrent à une occupation pacifique des sols, mais dans les zones du Nord la tradition plus violente de lutte contre les enclosures se poursuivit lors de cette expérience.

C'est en avril 1649 que se créa la première commune de Bêcheux. Celle-ci se développa sur la colline St-Georges, aux alentours immédiats de Londres. Un groupe de paysans pauvres avait entrepris de bêcher les friches, ce qui signifiait qu'ils prennaient possession des terres communales. Les propriétaires terriens de la région organisèrent des expéditions punitives qui aboutirent en 1650 à la dispersion de la commune. Mais le mouvement était lancé et les communes de Bêcheux s'étendirent dans tout le centre et le Nord de l'Angleterre pendant les années 1650.

* La Cinquième Monarchie est un thème de l'Apocalypse.

Les Bêcheux furent aussi désignés comme Niveleurs par leurs ennemis qui les accusaient, à juste titre, de vouloir niveler les propriétés. Si le souci le plus immédiat était d'occuper les communaux, l'exigence plus générale d'égalité des biens fut aussi avancée. Des pamphlets comme *Light shining in Buckinghamshire* et A *déclaration of the Wel-Affected in the county ofBuckinghamshire* allaient dans ce sens. Des théoriciens comme Winstanley et d'autres, anonymes, étaient liés au mouvement des Bêcheux et contribuèrent à l'orienter dans un sens universel.

En 1650, les Bêcheux revendiquèrent la remise aux pauvres des terres confisquées appartenant au clergé, à la couronne et aux royalistes. Dans *The law offreedom,* Winstanley alla plus loin en réclamant la suppression de la vente des terres, autorisée par le Parlement, et l'appropriation par la République de toutes les terres confisquées lors de la dissolution des monastères un siècle plus tôt, qui viendraient ainsi s'ajouter aux communaux. Ces deux dernières propositions auraient transformé en profondeur les rapports de propriété existants.

Winstanley développait un projet plus général à partir des expériences des Bêcheux. Sur la base de ces communes, il envisageait la possibilité de cultiver systématiquement les friches *collectivement,* ce qui aurait largement augmenté le patrimoine cultivable du pays. Les Bêcheux cultivèrent de nouveaux plants qui devaient transformer l'agriculture anglaise au 17e siècle, rendant possible la survie du bétail au cours de l'hiver et par conséquent la fertilisation des sols. La «fertilisation» fut l'expression-clef du programme agraire de Winstanley. Il voyait dans la réforme agraire une solution rapidement praticable pour tous les paysans pauvres et, à partir de là, la possibilité d'émanciper la société anglaise toute entière.

Le manque de terres était une *obsession* des paysans pauvres. Ils ne pouvaient pas concevoir une forme d'émancipation qui ne passe pas par la distribution de terres. L'importance des communaux à l'époque, c'est-à-dire de la part collective de la terre poussait les paysans à une exploitation commune des sols. Ce fut la raison d'être des communes de Bêcheux et aussi une

limite de la communauté ainsi réalisée. La communauté trouvait son sens dans l'organisation en commun de l'occupation des sols et ensuite de leur exploitation. Même si ce mouvement aspira aussi à l'égalité des biens, il n'atteint pas le sens de l'universel des Divagateurs. La terre occupait trop les esprits pour que ce soit possible. Les Divagateurs n'étaient retenus par rien dans leur soif d'absolu. Ils étaient de ces artisans et itinérants ne dépendant d'aucun seigneur, ni d'une corporation, ni de la terre. Ils cherchaient à réaliser une communauté humaine universelle.

A la fin des années 1650, alors que les possédants commençaient à se rassurer du retour à l'ordre, il y eut encore un sursaut inquiétant de l'agitation sociale. Après la mort d'Oliver Cromwell, en 1658, son fils prit sa succession et un désaccord avec les généraux favorisa un ressurgissement des doctrines et des groupements qui avaient été contraints au silence. Des pamphlets subversifs recommencèrent à circuler, exigeant le nivellement des propriétés et à tout le moins que les communaux soient définitivement acquis aux pauvres. Corollairement, des Agitateurs réapparurent dans l'armée. Le danger fut ressenti avec suffisamment de force par la bourgeoisie pour qu'elle se décide à faire un front commun avec toutes les forces décidées à ramener l'ordre dans le pays*.

Le Parlement de 1660 ne fut pas convoqué par le roi, il convoqua le roi ainsi que les évêques et les Lords. Des lois permettant de rétablir un solide contrôle de l'Etat furent rapidement édictées. Les pétitions à caractère subversif furent interdites, sapant toute possibilité d'expression générale des pauvres. Les pétitions et pamphlets avaient été publiés par centaines depuis vingt ans.

*** Il y avait longtemps que la bourgeoisie anglaise comprenait en son sein la partie de la noblesse qui s'était elle-même lancée dans les affaires. La guerre civile avait opposé une des bourgeoisies les plus entreprenantes d'Europe au parti du roi et de la noblesse terrienne attachée à ses prérogatives dues à la naissance. La restauration ne signifiait pas le retour à l'ordre ancien caractérisé par un équilibre instable entre le roi et le parlement, chaque parti s'efforçant de grignoter les pouvoirs de l'autre. Au contraire, l'issue de la guerre civile marqua un progrès de la bourgeoisie et le passage à la prépondérance de son pouvoir. Cela se fit évidemment sur la défaite des aspirations des pauvres.**

La Loi sur la Domiciliation et l'Expulsion fut votée en 1662, contre la mobilité sociale incontrôlée. Les juges de paix eurent pouvoir de décision sur les migrations de population, autorisant les mouvements vers les régions où l'industrie avait besoin de main d'œuvre, les enrayant là où ils semblaient n'avoir aucun but utilitaire. Ils purent également chasser des communaux les squatters. Les lois sur la chasse furent appliquées encore plus férocement : les gardes-chasse eurent droit de fouiller les maisons et de confisquer les armes. La réaction se concentrait sur les mesures qui permettaient de ramener au premier plan la précarité parmi les pauvres, en particulier chez les paysans. En outre, à la suite de la dernière alerte au sein de l'armée en 1659, le Parlement s'empressa de la licencier, ne conservant que quelques régiments tout à fait sûrs.

La «lie du peuple» s'était toujours opposé au Parlement et aux puritains, par haine de la discipline presbytérienne, de l'endoctrinement forcé de l'éthique protestante, de l'hostilité puritaine aux traditionnelles fêtes et jeux populaires. Les restaurateurs bourgeois s'étaient résignés à ce que l'Eglise fut à nouveau gouvernée par les évêques comme seul moyen d'obtenir tant soit peu de discipline. Les tribunaux ecclésiastiques et les excommunications furent rétablis mais ils n'eurent plus jamais la même emprise qu'avant 1640 et ces juridictions finirent par laisser complètement la place au pouvoir des juges de paix.

La liberté des comportements acquise pendant ces vingt années d'affaiblissement du pouvoir d'Etat ont laissé des traces durables dans la société anglaise. Des dizaines de milliers de gens n'ont pas travaillé et ont combattu ouvertement la morale dominante puritaine. Ils ont avancé l'exigence d'un renversement de fond en comble des rapports sociaux existants : volonté d'abolition de la propriété privée, des privilèges liés à la naissance, et de toute forme d'autorité hiérarchique.

Paradoxalement, la force de ce mouvement réside dans son aspect religieux, au sens millénariste. L'espoir du Paradis sur la terre a unifié les exigences pratiques et a concentré les aspirations à l'établissement d'un nouvel ordre du monde. Sa fai-

blesse a été au contraire liée à la formulation *politique* de ces exigences. L'Armée Nouvelle et les Niveleurs ont été vaincus à cause de cela. Cromwell et les généraux ont réussi à répondre sur le terrain de l'idéologie par des abstractions à des exigences réelles. Ce fut possible parce qu'au sein du parti de la subversion subsistait une confusion. Les portes-parole Niveleurs et plus généralement l'Armée Nouvelle n'ont jamais réussi à se débarasser complètement de toute illusion concernant la possibilité d'élire une chambre des représentants réellement au service des intérêts du peuple. L'aspiration millénariste n'a pas fait cette confusion, son exigence était pratique, elle ne cédait en rien à l'abstraction, mais elle n'a pas pu faire triompher son point de vue dans l'Armée Nouvelle. Après que l'Armée ait été reprise en mains, elle avait perdu le seul moyen praticable d'aboutir.

L'occasion saisie par les pauvres durant les années 1640 est unique en Grande-Bretagne. Même si l'ordre a été rétabli, l'influence des aspirations avancées à ce moment s'est poursuivie jusqu'au 19e siècle. Au cours du 18e siècle, les pauvres se heurtèrent violemment à l'introduction des machines et à la transformation des entreprises artisanales en usines modernes bâties sur le modèle de la prison. En 1780, les Gordon-riots ramenèrent encore au grand jour l'insubordination du vil peuple. Parties une fois de plus d'un prétexte politique, elles embrasèrent la ville de Londres, des quartiers furent incendiés, des prisons ouvertes. Malgré la répression très dure qui s'ensuivit, la révolte se développa encore au 19e siècle. Les sabotages de machines se poursuivaient. Ce mouvement fut désigné sous le nom de Luddisme. Ce fut finalement l'organisation du mouvement syndical ouvrier au cours de ce même siècle qui entraîna la pacification de la révolte des pauvres, instaurant le «dialogue» entre des parties par nature violemment opposées.

Fortuno NAVARA

Note : Les faits et les citations d'époque sont tirées du livre de Christopher Hill, *«Le monde à l'envers».*

LANARCHISME ANDALOU

En aucun autre pays d'Europe, l'esprit du christianisme se prolongea aussi longtemps qu'en Espagne. Et nulle part ailleurs, son déclin fut aussi brutal et sanglant.

L'Espagne fut un pays intensément chrétien jusqu'au XIXe. Elle se fonda en tant que nation dans la Reconquista, la guerre sainte qui dura 8 siècles. Une fois celle-ci achevée, au XVIe et XVIIe, l'Église sut maintenir encore la cohésion d'un corps social et politique immobile en assurant *la médiation* entre riches et pauvres, sachant rappeler les premiers à leurs devoirs envers les seconds. L'État y était dominé par l'Eglise, et toute sa politique, à l'intérieur des frontières comme à l'extérieur, était pénétrée de l'esprit religieux. Indépendante à l'égard de Rome, l'Église espagnole supervisait et régentait toute la vie publique. Sa puissance était telle qu'en 1700, à son apogée, 1 espagnol sur 10 faisait partie de l'Église. L'Espagne avait alors la conviction de vivre *selon une idée,* toujours prête à se battre pour en sauvegarder l'intégrité. L'Église avait réussi à harmoniser le pays, qu'elle protégeait des méfaits du monde extérieur, de l'argent et du commerce. Elle savait se montrer fidèle à un idéal chrétien égalitaire, auquel elle s'efforçait de conformer la vie de la société. Le clergé, et surtout les moines, n'hésitaient pas à se ranger résolument aux côtés des pauvres quand ceux-ci se soulevaient contre quelque soudain abus fiscal ou quelque tentative de l'État de brider leurs libertés individuelles ou communales.

Cet équilibre, obtenu au prix d'un repli sur soi de tout le pays, allait être rompu au début du XIXe quand l'argent et le commerce finirent par pénétrer dans la société espagnole, et y imposèrent les règles modernes du monde développé depuis plusieurs siècles dans le reste de l'Europe. Les bourgeois libéraux furent les agents, timides, devant assurer la transformation. Pétris des doctrines de l'économie politique anglaise, ces réformateurs entendaient d'abord modifier entièrement le système de la propriété foncière dans le pays. Leur plan général, conçu vers 1810/1814 et formellement annoncé aux Cortés de 1822, visait à supprimer tous les «biens inaliénables» qui couvraient alors, avec les biens communaux, presque tout le pays : les uns comme les autres devaient être mis en vente. Il s'agissait de rompre avec ce système immuable qui plongeait le pays dans l'inertie, et promouvoir la prospérité de l'Espagne par le libre-échange, le commerce et la spéculation. Les couvents étaient supprimés et les terres du clergé, pour la plupart confisquées. Tous ces biens furent vendus à bas prix, ce qui scella l'alliance des propriétaires fonciers et de la bourgeoisie provinciale, assurant le succès de la réforme libérale (à l'exemple de la Réforme en Angleterre). En 1835, l'affaire était réglée dans ses grandes lignes.

L'Église se réveilla alors en un sursaut désespéré, dressée sur le pied de guerre pour défendre la position centrale qui avait été la sienne jusque là. Dans les provinces rurales du Nord, en Navarre, au Pays Basque, en Aragon, en Catalogne, elle déchaîna la guerre carliste : «Un seul troupeau, un même berger sur terre, un seul monarque, un seul empire, une seule épée». Ces petits paysans prospères virent leurs *fueros* menacés par la réforme libérale, et se placèrent sous la bannière de Don Carlos contre la bourgeoisie. Mais dans les provinces rurales du Sud, les paysans sans terre restèrent indifférents à la cause de l'Église, que les grands propriétaires se gardèrent de soutenir de leur côté. Les carlistes furent vaincus en 1840, après huit ans de guerre acharnée.

L'Église avait cessé de fonctionner comme médiatrice, pour fonctionner comme parti. Dans les villes, les excès de la guerre

carliste lui attirèrent la haine des pauvres comme des bourgeois _ en 1834, il y eut une épidémie de choléra à Madrid, et le bruit courut que moines et jésuites avaient empoisonné les puits. La populace se rassembla, brûla des couvents et des églises de jésuites et tua tous les moines qu'elle put trouver ; la même chose se reproduisit l'année suivante, et des églises et des couvents brûlèrent dans toutes les grandes villes. La plupart des incendiaires étaient catholiques pratiquants et pauvres.

Toute l'attitude du clergé fut alors de s'engager dans les activités financières afin d'y retrouver, au moins en partie, le rôle éminent du passé*. Son action, menée à l'instigation des jésuites (les ordres mendiants disparurent quasiment du pays), fut dès lors entièrement politique, et elle trouva ses alliés dans les milieux les plus riches et les plus réactionnaires. La foi religieuse disparut alors chez les pauvres : autrefois soumis à l'Église, ils s'en détournèrent massivement pour adopter d'autres croyances, qui lui étaient hostiles : l'anarchisme fut celle qui exprima leurs aspirations dans toute leur pureté et leur violence. Brenan note que «Ces nouvelles théories sociales eurent pour effet de modifier l'attitude des ouvriers à l'égard des propriétaires terriens et des patrons qui devinrent alors pour eux ce qu'avaient été les Juifs et les Maures, c'est-à-dire des étrangers, des intrus qui gênaient leur plein épanouissement... il y avait longtemps que les Espagnols avaient l'habitude de se battre pour des idées. Depuis deux mille ans, l'histoire de l'Espagne est celle d'une croisade, régulièrement marquée par des périodes d'indifférence et de torpeur.»**

La société espagnole était désormais divisée en deux. Au sommet de la pyramide hiérarchique, l'aristocratie et le clergé, obstinément tournés vers le passé , la haute et moyenne bourgeoisie, constituant un cinquième de la population : elles compre-

*** L'Eglise réinvestit les indemnités versées par l'État dans les entreprises industrielles, les services publics - chemin de fer, tramway - et les banques. Là est le secret de la fameuse «disparition du trésor des jésuites» : on considérait au XIX• que la Compagnie de Jésus possédait environ un tiers des capitaux du pays. On sait le rôle central qu'a joué récemment l'Opus Dei dans la modernisation du capitalisme espagnol.**

** *«Le labyrinthe espagnol».*

naient les gens qui votaient, lisaient les journaux, se disputaient les postes au gouvernement et dirigeaient les affaires du pays. Au bas, les paysans et les ouvriers qui, en temps ordinaire, ne s'intéressaient pas à la politique, ne savaient pas lire et ne s'occupaient que de leur vie. Les petits boutiquiers et artisans, entre les deux, mais penchant plutôt du côté des pauvres - et d'ailleurs, ce furent souvent ces gens-là, un peu instruits, qui se chargèrent de diffuser les idées révolutionnaires à travers le pays. Les classes laborieuses vivaient dans un monde entièrement étranger à celui des bourgeois, dont elles ne convoitaient pas le mode de vie. Bien qu'appauvris par la perte des biens communaux au début du siècle, les paysans n'avaient pas subi tout l'écrasement des pauvres de la campagne anglaise au XVIIIe : ils se retrouvaient livrés à eux-mêmes dans des bourgs et des petites villes, et ils y avaient conservé les habitudes ancestrales, liés par des sentiments de solidarité profonds. Des pauvres laissés à eux-mêmes, sur lesquels le mensonge religieux n'avait plus prise, encore pénétrés du sens communautaire : incontestablement, un grand danger social.

Cet état de fait atteignait son expression ultime en Andalousie. Vers 1780, le comte de Campomanes, chargé d'établir un rapport en vue d'une réforme que personne n'osa jamais réaliser, écrivait : «En Andalousie, presque tous les habitants sont de simples journaliers qui n'ont qu'un emploi temporaire et précaire, et vivent le reste de l'année dans la misère, plongés dans une oisiveté forcée. Leurs femmes et leurs enfants n'ont aucun travail et tous, s'entassant dans les villes et les bourgs, y vivent de la charité publique... dans un état de famine lamentable sans rapport avec la fertilité du sol, et qui n'est certainement pas due à de la paresse de leur part.» Les paysans andalous avaient végété jusque là dans un asservissement total, attachés pour la plupart à un latifundia. La bourgeoisie libérale les affranchit : ils ne furent plus que des salariés formellement libres. Pour la première fois, l'Espagne passait de la consommation domestique à l'exportation des produits agricoles. Le prix de la terre augmenta. La condition des paysans andalous s'aggrava. La con-

fiscation des communaux et leur mise en vente, légalisées par les Cortés, privèrent ces gens des quelques moyens d'améliorer leur ordinaire (tout spécialement, elles les privèrent de leurs pâtures, de leurs droits de chasse et de ramassage de bois mort). La réforme libérale fut franchement impopulaire chez ces paysans *et* ouvriers agricoles qui virent partout les grosses propriétés s'aggrandir à leurs dépens. Le nombre de grands domaines augmenta encore en Andalousie. Presque toutes les terres, et parmi elles les meilleures, devinrent la propriété d'une classe de nouveaux riches qui les exploitèrent avec une implacable cupidité ignorée des grands propriétaires féodaux, dont les droits sur la terre avaient été abolis en 1813. En 1853, une loi interdit aux paysans de faire paître leurs bêtes sur les friches et jachères privées en hiver, ce qui avait jusque là constitué une des bases du système agraire andalou. En 1855 était achevée la libération des propriétés féodales et ecclésiastiques, assurant définitivement le libre marché de la terre. La production n'était plus destinée à assurer la subsistance régionale ou nationale, mais à alimenter les échanges internationaux. Une bonne partie des terres était seulement consacrée à l'élevage, voire laissée en friche selon l'évolution du marché extérieur.

Les trois quarts de la population était composée d'ouvriers agricoles, braceros, engagés au jour, au mois, à la saison. Ils se regroupèrent dans des pueblos isolés, aux rues désertes, perdus dans une campagne aride. Ils étaient purement et simplement abandonnés là : travaillant pour des salaires dérisoires et une nourriture de bagnard quand la saison offrait du travail ; hors saison, ils n'avaient plus qu'à sucer des cailloux pour se nourrir.

La révolte du serf andalou avait pris au XVIIIe la forme d'un banditisme généralisé et impossible à maîtriser qui touchait les éléments les plus actifs de la paysannerie. La population s'identifiait collectivement à la personne mythique du bandit social : «il vole les riches, aide les pauvres et ne tue personne» disait-on de Diego Corrientés, qui en fut la meilleure incarnation. «Pour l'opinion populaire, Diego Corrientés (1757-1781), le brigand au grand cœur d'Andalousie, était semblable au Christ : il fut trahi, livré à Séville un dimanche, jugé en mars un vendredi

alors qu'il n'avait tué personne.»* De même saluait-on «l'esprit de justice» dans les opérations que mena José Maria «El Tempranillo», à partir des collines andalouses (1805-1833) et à qui les autorités finirent par accorder la paix. La pratique de la contrebande aussi était courante, et les pauvres avaient l'habitude de la considérer comme une activité tout à fait honorable. La libération du commerce et l'institution en 1844 de la Guardia Civil dans les pueblos devaient mettre fin à ces pratiques. Les braceros affamés commencèrent alors à se soulever en jacqueries quasi-incessantes dans les années 40, et qui atteignirent leur point culminant avec la vacance du pouvoir. Entre chaque révolte, c'était la lutte sourde entre employeur et ouvrier, l'un essayant de réduire le salaire au minimum et l'autre d'en faire le moins possible. «Mais alors qu'un si grand nombre des leurs sont au chômage, c'est pour eux un point d'honneur de travailler le moins possible. Ils sont aussi parfaitement conscients de la manière dont on les exploite. Qui ne connait pas ces villes ne saurait imaginer quel climat de haine y règne entre les différentes classes - haine du fermier pour le propriétaire, haine de l'ouvrier pour le patron.»** Un proverbe populaire disait :

«En el viaje de la vida,
Van los ricos a caballo,
Los caballeros, a pata,
Y los pobres arrastrando.»

«La vie est un voyage
Où les riches vont à cheval
Les chevaliers errants, à pied,
Et les pauvres sur le ventre.»

Les ports sont des endroits stratégiques. Les idées de Fourier pénétrèrent en Espagne par Cadiz, celles de Cabet débarquèrent à Barcelone. «Et depuis l'Andalousie et la Catalogne sont les axes du mouvement ouvrier espagnol». En Andalousie les idées

* **Eric Hobsbawm,** *«Les Bandits».*

** **GeraJd Brenan, op. cit.**

de 1789 s'insinuèrent dans la petite bourgeoisie des villes qui dut y adjoindre la revendication du *reparto**, afin de se gagner la masse des pauvres. En 1861 se produisit l'émeute la plus importante de cette période ambiguë, aux confins des provinces de Cordoba et Grenade. Des sociétés secrètes de type carbonari, regroupant des petits propriétaires, commerçants et membres des professions libérales faisaient de la propagande républicaine auprès des paysans, leur faisant miroiter l'avènement de la République comme moyen d'obtenir le reparto. A l'initiative d'un vétérinaire de Loja, Pérez del Alamo, une insurrection fut minutieusement préparée, avec tout l'équipement nécessaire (armes, munitions, vivres et même de quoi équiper une fanfare). Le 28 juin, Don Rafaël Pérez del Alamo entra dans la ville de Iznajar à la tête de 800 hommes et aux cris de «Vive la République, mort à la reine !». Tous les paysans des environs se joignirent au mouvement et le lendemain la ville de Loja fut prise. Un gouvernement fut constitué, fort d'une troupe de 20 000 hommes, dont la moitié armés. Les autorités firent encercler la zone occupée. Les autres provinces ne bougèrent pas, et les meneurs de l'entreprise se voyant isolés décidèrent le repli et la dissolution de l'armée rebelle. Cette opération fut menée à temps pour éviter une sanglante répression.

Ce qui fut remarquable dans cette insurrection, et qui se retrouva dans celles de 1868, c'est la différence entre les instigateurs, qui se proposaient d'abolir la monarchie et d'instaurer la République, et les paysans qui y virent l'occasion de réaliser leurs aspirations égalitaires et de mettre fin au pouvoir des caciques. Des mouvements analogues eurent lieu dans toute l'Andalousie, en 1868 et 1869, à Alcolea, Montoro, Malaga, Séville, Puerto de Santa Maria, Cadiz. A Cadiz, une Junte révolutionnaire eut le pouvoir quelques jours, après avoir défait les premières troupes régulières. Dans quelques villages de la basse Andalousie, il fut procédé au partage des terres. Le nouveau gouvernement mis en place à Madrid s'empressa de faire désarmer les Voluntarios de la Libertad et de dissoudre les juntes

* reparto, le partage égalitaire de la terre.

révolutionnaires locales. Cinq années de crise politique suivirent ces événements, au terme desquels les pauvres se séparèrent des idées démocratiques de la bourgeoisie.

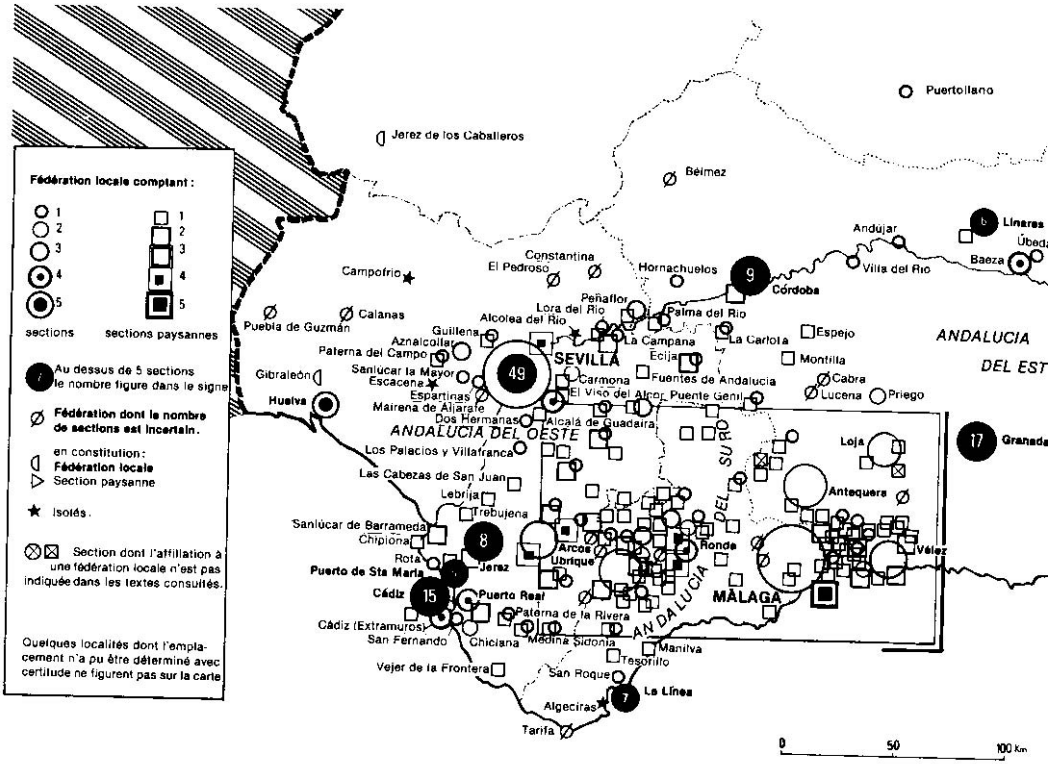
L'Internationale prit pied en Espagne en 1868 : ce fut à l'honorable Fanelli, que Bakounine y avait envoyé prêcher la bonne parole, que revint la tâche. Il amenait avec lui les idées que tous attendaient en Espagne. Il les exposa devant un petit groupe de jeunes typographes de Madrid, puis à Barcelone, et cela suffit pour engendrer la contagion. «L'enthousiasme soulevé par Fanelli ne retomba pas après son départ. Les témoins de ces merveilleuses révélations étudièrent les textes qu'il leur avait laissés et, au bout de quelques semaines, ils se sentirent prêts à tenir des réunions de propagande. L'enthousiasme se propagea rapidement. La bonne parole fut portée en Andalousie où des groupes se formèrent à Lora del Rio, Arahal et Arcos de la Frontera dans la province de Séville parmi les organisateurs des nouveaux magasins de coopérative, puis à Cadiz et dans les petites villes du bassin inférieur du Guadalquivir. Il y eut des milliers d'adeptes. Ceux qui avaient assisté à ces réunions s'en retournaient avec le sentiment d'y voir clair et de posséder la vérité sur toute chose. Ils en retiraient une confiance illimitée en eux-mêmes.»* En juin 1870 eut lieu à Barcelone le premier congrès de l'Internationale espagnole : «Nous souhaitons voir finir le règne du capital, de l'État et de l'Église, et sur leurs ruines, nous voulons construire l'anarchie, libre fédération d'associations libres groupant des travailleurs libres» déclara Farga Pellicer dans le discours d'ouverture. De fait, il s'agissait de fédérations locales s'associant pour constituer la Fédération de la Région Espagnole, représentée par un Conseil central. Le nom du mouvement suffit à lui seul à en souligner le caractère internationaliste et non patriotique.

Au moment de la scission de 1872, au Congrès de la Haye, les délégués de la FRE rejetèrent les résolutions de la majorité et rallièrent les positions bakouninistes. «La destruction de tout pouvoir politique est le premier devoir du prolétariat» allait être

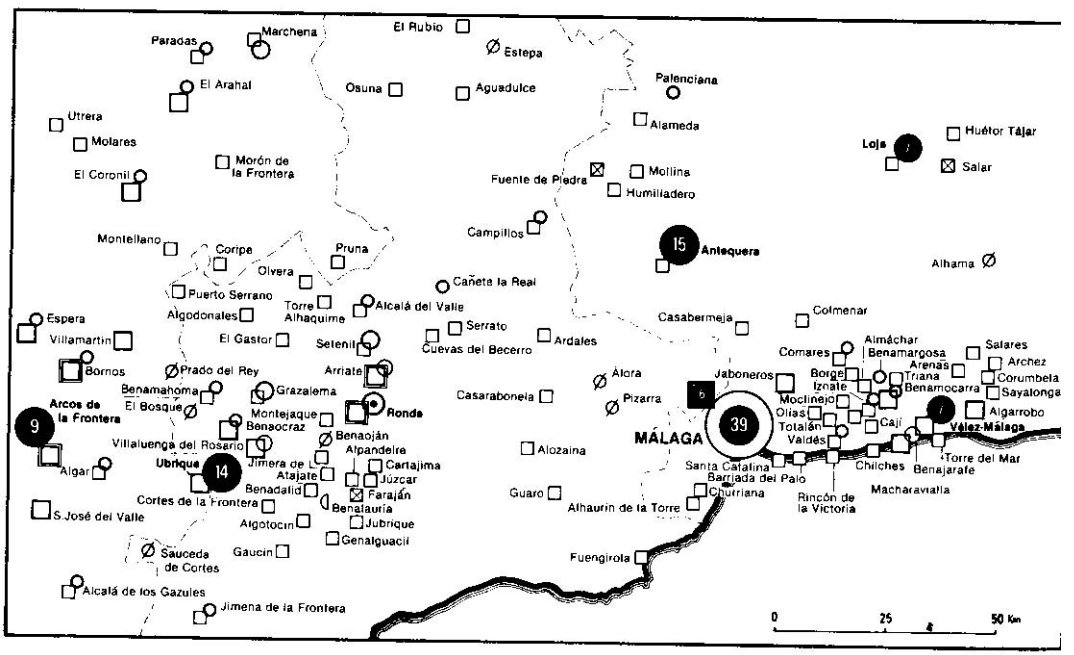
* Brenan, op. cit.

dès lors leur principe d'action. Les internationalistes de la région espagnole se refusaient à faire la moindre concession au principe de l'État, en engageant quelque lutte que ce soit sur le terrain de la démocratie politique : la révolution était clairement envisagée comme un bouleversement social. Celui-ci devait être à la fois *total* et *imminent.* Une adresse aux ouvriers de la région de Cordoba, lancée par un groupe local d'internationalistes (les premiers groupes furent composés principalement d'artisans ou d'instituteurs, bref de gens sachant lire, et écrire) pendant l'été 1871 donnait le ton : «... Nous, ouvriers de l'intelligence, nous devons élever notre voix, toujours amie, et nous adresser à nos frères ouvriers de la matière, en les excitant à se réveiller du sommeil dans lequel ils sombrent pour leur faire comprendre que l'heure de la rédemption sociale a sonné.»

La proclamation de la République en février 1873 donna lieu à des débordements insurrectionnels des paysans et ouvriers en plusieurs endroits d'Andalousie. A Montilla, des groupes armés envahirent les rues aux cris «L'heure de la vengeance a sonné !». La Cronica-El Diario de Cordoba écrivait le 14 février : «Les émeutiers ne voulaient ni chefs ni autorité d'aucune sorte». Les hommes de main du parti conservateur furent impitoyablement pourchassés et leur chef, Antonio Polonio, fut massacré. La Guardia Civil se retrancha dans sa caserne et se garda bien d'en sortir. Les maisons des riches furent investies et pillées, toutes les armes saisies. Les stocks de pétrole réquisitionnés «au nom de la Révolution» servirent à incendier tout ce qui représentait la richesse et l'autorité. La maison du maire fut prise d'assaut, la cave vidée sur le champ, l'huile d'olive répandue servit à alimenter l'incendie. Tous les hommes riches de la ville furent liquidés. La nuit fut une orgie de vengeance. Tout représentant de l'autorité tombant entre les mains des émeutiers, ivres de vin et de fureur, était occis sans autre forme de procès, leurs maisons et les bâtiments administratifs anéantis par le feu. Les pillages continuèrent le lendemain. La troupe dépêchée de Cordoba n'eut aucun mal à reprendre la ville, l'excellent vin de Montilla, qui oscille entre 18 et 20°, ayant eu raison des énergies émeutières. L'insurrection fut totalement négatrice. Bien



La FTRE en 1873-74.



que la propagande de l'Internationale commença à circuler dans la région, les éléments bakouninistes ne jouèrent aucun rôle dans le déclenchement de la révolte, purement spontanée. Ce fut une vengeance totale : tout ce qui rappelait la politique, même républicaine, fut anéanti. «J'ai brûlé la cervelle d'un riche», «Moi, j'ai tué le plus riche de Montilla» ; «Maintenant, nous sommes les maîtres : les riches sont aux pieds des capotillas» (capotillas, vêtements des pauvres) tels furent les propos qui s'échangèrent dans cette belle nuit sans sommeil.

En février 1873 fut proclamée la première République. L'attitude des prolétaires consista à lui imposer des revendications depuis longtemps en suspens, sachant bien qu'elle ne pourrait se maintenir longtemps sans se ménager leur alliance. A Barcelone, ce furent des grèves pour la réduction de la journée de travail. En Andalousie, en Estramadure et en Castille, ce furent des occupations massives de terres. Puis la politique de la République, fondée sur un statu quo intenable, finit par se révéler : les juntas révolutionnaires furent désarmées, les anciennes municipalités dominées par les caciques rétablies. Aux élections du printemps, ce fut l'abstention : 60 % dans les provinces du sud, 80 % en Catalogne, encouragée par les internationalistes (ce qu'Engels leur reprochera stupidement dans la brochure «Les bakounistes à l'action»). Les pauvres d'Espagne ont toujours su témoigner de la plus tranquille indifférence à l'égard de la politique. Cette sphère d'activité leur restait étrangère, du moment qu'ils avaient la conviction, forgée à travers l'expérience séculaire, qu'on n'y traitait que de questions parfaitement étrangères à leurs préoccupations.

Les internationalistes avaient mieux à faire que de se soucier des élections. Le 8 juillet 1873, une grève éclata à Alcoy, petite ville industrielle entre Valence et Alicante. C'était aussi là que la FRE avait installé sa commission fédérale. La grève se transforma en émeute, devant le refus patronal de satisfaire aux revendications. Le maire et quelques autres huiles locales furent tués, les usines et maisons bourgeoises incendiées. Un comité de Salut Public fut créé, présidé par l'internationaliste Albarracin.

L'insurrection fut réprimée le 13 juillet, mais elle donna le signal à une série de séditions, à Carthagène, Valence, Cadiz, animées par des bourgeois anti-cléricaux qui entendaient affirmer l'autonomie de leur cité face à l'État central : ce fut le mouvement cantonaliste. Les pauvres n'y participèrent que de très loin, mais la répression amalgama opportunément bourgeois radicaux et internationalistes. Le 2 janvier 1874, l'armée prit le pouvoir à Madrid et dissout la FRE.

Le succès que rencontra la propagande anarchiste en Andalousie dans les années 70 fut évidemment une réaction de rejet absolu envers l'introduction des rapports sociaux et juridiques du capitalisme dans ces campagnes. Les idées de l'anarchisme prirent la succession directe de l'ancienne foi catholique, au moment où l'Église était rangée de façon irrévocable dans le camp des oppresseurs. En Andalousie, les tendances profondes de l'anarchisme devaient être *exaspérées* jusqu'à prendre la forme d'une croyance millénariste à l'état pur. L'intégration des derniers bandoleros au système latifundiaire, à la fin des années 60 où les propriétaires en avaient fait des hommes de main, avait laissé un vide dans la protestation des pauvres et dans les mythes dont elle se nourrissait. L'anarchisme combla ce vide. Les braceros devinrent *tous* anarchistes - à ceux qui ne partageaient pas ce nouvel esprit des communautés andalouses était réservé parfois le sort qu'on verra. Des périodes de torpeur prolongées furent soudain secouées par de brusques accès de fièvre (il paraît que ce passage de l'indifférence à l'exaltation est caractéristique des gens du sud...). Diaz del Moral, qui a vécu dans ces régions, dressa une éloquente description de cet état de fait* «Isolé, solitaire, sans portes ni fenêtres, comme on dit là-bas, l'andalou n'a d'autres perspectives que celles de l'horizon individuel. La population est résignée, soumise, indifférente à sa douleur... Mais dans cet état habituel de division, subsiste, dans

* *«Histoire des agitations paysannes en Andalousie»* (l'ouvrage concerne essentiellement la province de Cordoba).

l'esprit de la multitude le sentiment profond de son unité originelle. Les injustices vont accumuler les rancœurs et le ton montant dans la vie affective, un jour, contre le choc sentimental qui va se développer avec fureur, explose la passion ardente, la masse se fait peuple, le troupeau se mue en être collectif, l'égoïsme, l'intérêt privé, les préoccupations personnelles disparaissent, les volontés individuelles se fondent, se transcendent dans la volonté générale et cette nouvelle personnalité, électrisée, vibrante se dirige droit vers son objectif, comme la flèche vers le centre de la cible et torrent qui arrache tout ce qui s'oppose à lui...

Mais l'enthousiasme est bientôt suivi de l'accablement, l'effort dépense rapidement les énergies accumulées, les eaux recouvrent le niveau habituel et retournent humbles et sereines dans leurs lits anciens.»

Le mouvement anarchiste, après sept ans d'existence clandestine réapparut au grand jour en 1881 sous le nom de Fédération des Travailleurs de la Région Espagnole. Durant cette période, la priorité avait été donnée à la propagande par le fait, sous l'impulsion des madrilènes et des andalous. L'anarchisme qui s'était développé dans les campagnes du sud était bien différent de celui de Barcelone. Les Catalans étaient alors réformistes et préconisaient une lutte syndicale dans le cadre des lois. Les Andalous, plus démunis et donc hostiles à toute notion de caisse de grève étaient partisans de grèves courtes, violentes et accompagnées de sabotage. En basse Andalousie en particulier, la colère sourdait depuis 1876 : incendies de vignobles et de récoltes, coupes illégales de bois et vols de bétails, assassinats se multipliaient. La commission fédérale de la FTRE avait alors approuvé ces actes spontanés dans un manifeste «aux travailleurs des champs d'Andalousie». Mais en 1881, le courant partisan d'une existence légale, entendant profiter de la tolérance des autorités, se fit plus insistant. Le congrès de Séville, en 1882, où les Andalous représentaient à eux seuls 60 % des sections régionales de la FTRE, adopta une formule de compromis. La résolution finale exigeait l'abolition du travail «a destajo» (à la tâche)

vieille revendication des braceros andalous, mais faisait place aussi aux positions légalistes des Catalans. Les Andalous entrèrent en dissidence, maintenant le programme des années de clandestinité : il y eut des exclusions ça et là. Les groupes organisés en société secrète proliféraient.

Au début 1883 éclata l'affaire de la «Mano Negra», la Main Noire. Les autorités prétendirent, à la suite de la découverte du cadavre d'un ouvrier «blanco» à l'existence d'un vaste complot visant à exterminer tous les propriétaires de la région, dirigé par une secte nommée «la Mano Negra», qui s'attribuait le droit de juger et éliminer les traîtres à l'Internationale. Le procès eut lieu en mai et se conclut sur 7 condamnations à mort et 8 peines de travaux forcés : trois des condamnés étaient des responsables régionaux de la FTRE. Non seulement les autres sections régionales ne firent montre d'aucune solidarité envers les condamnés, mais la commission fédérale vira de bord en mettant en garde les travailleurs affiliés à la Fédération contre les «perturbateurs», considérant que vols et pillages restaient des méthodes incompatibles avec son action.

La version officielle des leaders anarchistes fut toujours de crier à la provocation montée par les autorités, tout en blâmant plus ou moins ouvertement les dissidents de basse Andalousie. Pourtant, la presse anarchiste extrémiste glorifia «les actes héroïques des frères andalous» en se référant concrètement aux actions de 1883 alors que le congrès de Valence de la même année repoussa ce type d'activité. Visiblement, cette affaire catalysa parmi les anarchistes la divergence profonde entre ceux qui s'efforçaient de maintenir une tactique organisationnelle et fédéraliste et ceux qui, influencés par l'anarchisme européen prônaient l'action violente, la propagande par le fait et s'efforçaient de multiplier des sectes de type «carbonari». Il apparaît aussi que les anarchistes de basse Andalousie (Cadiz) avaient dû faire un autre congrès après celui de Séville en 1882, où ils n'avaient pu exprimer leur tendance radicale. Et là ils soutenaient délibérément les actes de la Mano Negra ; ils y étaient de toute évidence pour quelque chose. Les organisations anarchistes de Cadiz étaient organisées sur le modèle de sociétés secrètes.

En 1892, à l'époque des événements de Jerez fut publié un tract anonyme dans lequel était justifié l'assassinat de plusieurs paysans «qui bien que n'étant ni riches ni fonctionnaires sont des "manos blancas"» (Mains blanches : qui ne veulent pas prendre parti, pas se mouiller) Moral raconte que souvent des paysans andalous jugés comme délateurs par les anarchistes étaient exécutés par ces derniers (témoignage oral d'un anarchiste de Cadiz). Ce qui est également sûr, d'après Moral, c'est que sous couvert du nom de la Mano Negra furent réglées des affaires privées dans lesquelles cette organisation n'était pour rien ; mais surtout, les autorités locales poussées par la terreur devant les progrès de l'anarchisme se livrèrent à toute une série d'exécutions sommaires en utilisant la signature «Mano Negra», ce qui lui permit de semer le trouble et la démoralisation dans les rangs des paysans mais aussi d'accuser et éliminer des anarchistes. La classe dominante sut ainsi tirer le meilleur parti du caractère sectaire des organisations anarchistes qui prêtaient le flanc à de telles provocations. Les agissements de la Mano Negra s'expliquaient pourtant : les «blancas» s'étaient exclus de la communauté des braceros anarchistes, pire, ils portaient atteinte à sa cohésion, à son esprit : il fallait donc les éliminer, surtout s'ils en savaient trop. Et puis l'ennemi ne faisant pas de cadeau, il était hors de question d'en faire à ceux qui pactisaient avec lui*.

Cette ténébreuse affaire sonna le glas de la FTRE : celle-ci condamna sans équivoque en octobre 1883 les actes criminels, refusant tout lien entre banditisme et action révolutionnaire.

*** Dans beaucoup de pueblos andalous existait un code très sévère d'omerta, par exemple à Benameji, place forte anarchiste «pueblo tristement célèbre dont les citoyens en grand nombre pratiquaient autrefois la contrebande», où les bandits avaient longtemps rançonné les riches demeures, et dont on disait qu'aucun crime n'était puni par l'État parce que personne ne parlait. Iznajar, autre bastion révolutionnaire, était aussi réputé pour son code d'omerta, selon Julian de Zugasti, ancien responsable du maintien de l'ordre, dans un livre** *«ElBandolensmo»,* **cité par Hobsbawm dans** *«Lesprimitifs de la révolte... ».* **Il est probable que les exécutions commises par la Mano Negra prenaient place dans ce cadre. Il est aussi probable qu'il n'a jamais existé de groupe ou de société secrète s'intitulant «Mano Negra» ; ce nom a servi à désigner un ensemble d'actes et de sectes sans nom. Au total, l'ensemble des procès intentés contre les anarchistes andalous dans l'affaire de la Mano Negra se solda par 300 condamnations au bagne.**

Plusieurs groupes d'Andalous, «Los Desheredados», composés surtout d'ouvriers des vignobles de Jerez et Arcos de la Frontera, firent sécession, auréolés du prestige de leurs martyrs. Ils voulaient «violenter la Révolution». Ils fondèrent plusieurs journaux et fin 1884 étaient implantés dans 33 localités, dont 25 en Andalousie. Le procès de Jerez n'avait pas entamé l'ardeur des paysans : à l'été 1883, une grève générale des moissonneurs pour l'abolition du destajo, alors que la récolte s'annonçait excellente, provoqua encore la panique : l'État fit intervenir l'armée, mettant soldats et machines à la disposition des propriétaires pour briser la grève - ce qui suffit d'ailleurs à prouver le caractère dérisoire du légalisme catalan en Andalousie. Quant à la FTRE, qui n'avait cessé de dépérir depuis 83, elle laissa place en 88 à l'Organisation Anarchiste d'Espagne, où les tendances extrémistes reprirent le dessus.

La première grève générale paysanne éclata en 1892 à Jerez de la Frontera. 4 000 braceros faiblement armés envahirent la ville en hurlant «Vive l'anarchie ! Nous ne pouvons plus attendre ! Vive la révolution !» Ils tentèrent en vain de prendre la prison d'assaut, puis se dispersèrent à l'arrivée des renforts de la Guardia Civil, non sans avoir tué quelques bourgeois égarés dans les rues. Il y eut une nouvelle série de condamnations : quatre furent exécutés, une vingtaine expédiés au bagne - parmi eux, Fermin Salvochéa, accusé d'avoir inspiré ce soulèvement, bien qu'il eût été emprisonné au moment des faits. Salvochéa était alors en train de rassembler les forces éparses de l'anarchisme andalou, depuis son retour d'exil en 1886 : n'importe quel prétexte fit l'affaire pour s'en débarasser. L'année suivante une autre grève éclata à la période des moissons, contre l'insuffisance des salaires. Elle fut brisée par un recrutement de jaunes venus des montagnes, protégés par la troupe.

L'anarchisme espagnol fut un mouvement *d'essence* religieuse, qui fondait son projet sur une résurrection spirituelle, rejettant tout à la fois l'opulence bourgeoise et la discipline du travail salarié. Ce mouvement rejettait aussi toute

idée d'une autorité extérieure à l'individu, à commencer par l'idée de Dieu. En même temps l'individu ne pouvait recevoir la liberté que de sa pleine et entière participation à la communauté. La base de celle-ci était d'abord la communauté villageoise (en ce sens, il poussa à l'extrême les tendances du mouvement cantonaliste). Bakounine, par son intuition était à même de ressentir les aspirations profondes des «laborieux et accablés de la terre».

Son credo collectiviste reposait sur sa connaissance des communautés agraires encore existantes en Russie. Il envisageait la révolution comme une immense jacquerie, dans la tradition des révoltes médiévales et des soulèvements des serfs russes au XVIIIe*. Sa conception de la liberté n'avait rien de juridique ou de politique : au contraire, il prenait la conception bourgeoise de la liberté pour ce qu'elle est effectivement, une abstraction de l'individu et de son genre («Je suis un amant fanatique de la liberté... non de cette liberté toute formelle, octroyée, mesurée et réglementée par l'État, mensonge éternel et qui en réalité ne représente jamais rien que le privilège de quelques uns fondé sur l'esclavage de tout le monde ; non de cette liberté individualiste, égoïste, mesquine et fictive, prônée par l'École deJ.-J. Rousseau, ainsi que par toutes les autres écoles du libéralisme bourgeois, et qui considère le soi-disant droit de tout le monde, représenté par l'État comme la limite du droit de chacun, ce qui

* Parlant vers 1873 de l'échec de l'insurrection de Barcelone l'année précédente, Bakounine dit à un ami russe que la faute des révolutionnaires avait été de ne pas mettre le feu à l'hôtel de ville. «C'est la première chose à faire dans toute révolte et ils l'ont négligée, dit-il en s'animant. Ce n'est qu'à la suite de cette conversation que je compris l'importance que Bakounine portait à cette première chose. D'après lui, la destruction de l'hôtel de ville, dépositaire de documents et d'actes officiels, devait produire le trouble et le chaos dans la classe dominante. "Beaucoup de privilèges et de dtoits de propriété reposent sur tel ou tel document officiel, dit-il ; ceux-ci une fois anéantis, le retour complet à l'ancien ordre des choses serait plus difficile". En développant sa thèse, Bakounine fit observer ce fait, très significatif selon lui, que dans toutes les révoltes, le peuple s'élance d'abord sur les institutions officielles - les différents bureaux, les tribunaux, les archives - et il rappella la révolte de Pougatchev lorsque la foule rebelle déchirait avec fureur et anéantissait tous les documents officiels. Car, dit-il, le peuple avait compris instinctivement le mal du "régime des paperasses" et il s'efforçait de le détruire» (correspondance de Michel Bakounine, lettre à Herzen et Ogarev 1860-1874). La dernière phrase résume tout : l'instinct. Bakounine n'était ni un théoricien ni un organisateur, mais un révolutionnaire qui ne se fiait qu'à l'instinct.

aboutit nécessairement et toujours à la réduction du droit de chacun à zéro»).

Alors que dans les pays industrialisés, les courants issus du socialisme entraient dans le rackett parlementaire, et que les révoltes ouvrières étaient civilisées par le trade-unionisme, l'anarchisme rejettait toute compromission avec l'ordre du monde. Nul autre que Bakounine n'a su exprimer cette exigence unique, cette aspiration pressante avec autant de force et de conviction : c'est pour cela que ses idées furent si bien reçues chez les pauvres de la région espagnole. On ne trouve pas chez lui une critique développée du monde moderne, du capitalisme industriel et du travail salarié : ses écrits ne sont pas utilisables sous cet angle. La pensée de Bakounine se place *au passage* d'un monde à un autre. Ses prophéties sur l'Espagne et la Russie, seuls pays d'Europe où il sentait une révolution possible, ne devaient-elles pas se réaliser au XXe ?

En Andalousie, ces idées avaient permis de faire la jonction entre le traditionnel banditisme social en voie d'extinction et les formes de protestation qui répondaient à l'oppression conjuguée des propriétaires fonciers et de l'État central. Le caractère prophétique de l'anarchisme dans les campagnes andalouses était indéniable. Le mouvement tout entier était axé sur la propagation de la vérité par ceux qui l'avaient acquise, et ce par quoi il se manifestait d'abord c'était l'incessante prédication qui recueillait l'attention passionnée de tous. Les «Obreros conscientes» en étaient les apôtres. Ils n'étaient pas à proprement parler des organisateurs, mais des propagandistes. C'étaient «ceux qui ont des idées», comme on disait d'eux dans les villages : certains parcouraient inlassablement le pays, en répandant la bonne parole ou, s'il s'agissait d'autodidactes confirmés ouvrant des écoles libertaires. La plupart se contentaient de faire corps avec leur village, et ils y avaient une influence énorme : ces hommes exceptionnels qui avaient apporté «l'idée» à leurs camarades, souvent illettrés, en leur lisant livres et journaux, qui leur avaient ouvert des horizons infinis, qui les avaient sortis du désespoir séculaire de l'affamé, ces hommes-là bénéficiaient de la confiance aveugle de tous. Ils étaient d'autant plus respectés

qu'ils menaient le plus souvent une existence frugale : ils ne buvaient pas, ne fumaient pas, ne jouaient ni aux dés ni aux cartes, ne prononçaient jamais le mot «dieu». Ils écrivaient des textes pour la presse anarchiste (c'étaient plus souvent de petits artisans ou paysans que des braceros)*. Du moment qu'ils avaient découvert la vérité et rompu toute attache avec les choses de ce monde - même les plus futiles - ils s'adonnaient corps et âme à cette tâche, consistant à développer les arguments en faveur de la vérité et à créer ce sentiment de solidarité qui faisait que le bracero andalou se sentait participer à une seule communauté avec ses frères des autres pays du monde.

La marque essentielle de l'anarchisme andalou était la croyance à l'avènement d'un Âge d'Or. Toute nouvelle effervescence, toute grève était ressentie comme *l'annonce* de cet Âge d'Or imminent où tous les hommes seraient libres et égaux. Personne n'avait de vues arrêtées sur les moyens d'assurer ce changement, en dehors de la confiscation des terres et des incendies d'églises - ce qui, dans les limites du pueblo, était déjà un sérieux pas de fait vers l'Âge nouveau. On attendait «le moment» avec impatience. Les révoltes éclatèrent toujours suivant un cycle d'environ dix ans, à l'occasion d'un événement local ou à l'annonce d'un bouleversement extérieur (comme en 1918 quand fut connue l'explosion révolutionnaire russe).

C'est encore peu dire qu'il s'agissait d'une rupture avec la pensée matérialiste vulgaire qui servait de base à la social-démocratie européenne : l'anarchisme espagnol était tout simplement étranger à cette façon de penser dont il ignorait les préoccupations réformistes. Les anarchistes refusaient *l'instauration* du système capitaliste moderne. Ils refusaient la logique du travail en usine, en quoi ils exprimaient bien l'aversion séculaire des espagnols pour le travail militarisé dans les entreprises modernes et leur parfait dédain de la notion de «productivité».

*** Au début du XX•, nombreux furent ceux qui se mirent soudain à pratiquer un naturisme hanté par des thèmes millénaristes dignes du Libre Esprit : le naturisme serait doté de pouvoirs extraordinaires et déboucherait comme par miracle sur l'amour universel et sur l'égalité de tous les hommes et femmes.**

L'anarchisme manifestait le mieux la résistance profonde des pauvres à l'esprit laborieux et compétitif du capitalisme. La mentalité des hommes d'affaires et l'appât du gain étaient considérés comme des états d'âme absolument mauvais ; l'argument du progrès technique ne faisait ni chaud ni froid. On ne trouve pas dans l'anarchisme espagnol cette exaltation morbide du travail qui a dominé l'idéologie du mouvement ouvrier en voie d'intégration politique et sociale, en Angleterre, en Allemagne ou en France. L'anarchisme espagnol est une doctrine ascétique qui situe la vie de l'esprit au-dessus des contingences matérielles, et qui sait que celle-ci ne s'épanouit qu'au-delà du travail : d'où les très fréquentes revendications concernant le temps libre conçu comme le bien le plus précieux.

Le miracle qui devait précipiter l'avènement de l'Âge d'Or était la grève générale, mais dans leur impatience les paysans déclenchaient des grèves sans aucune coordination entre les pueblos. Les «Obreros conscientes» ne s'occupaient pas d'assurer une telle coordination : ils estimaient que du moment que le village avait décidé la grève, cela suffisait, ils avaient la vérité avec eux ! Au début, les grévistes réclamaient le plus souvent une réduction des heures de travail, au lieu d'une augmentation de salaire. Dans les latifundia, ils se battaient pour l'abolition du travail a destajo. Les braceros travaillaient si mal que les propriétaires estimaient ne pouvoir leur payer un salaire décent : en réponse, ils n'obtenaient qu'un travail de pire qualité, pareil à celui des serfs de jadis. La résistance à l'exploitation se cristallisait sur la question du temps, et non sur une hypothétique hausse du salaire. La notion de «niveau de vie», cette ignominie propre à la pensée économique moderne, était parfaitement étrangère à ces gens. Moral disait que les grèves en Andalousie étaient «messianiques» : elles se voulaient faire exemple, se généraliser. Leur succès était fondé sur *la communication* du mouvement, c'est-à-dire sur *la reconnaissance* par tous les autres opprimés de «l'idée», de la vérité. La grève était vécue comme le meilleur moyen d'accélérer la venue du Millenium : elle était en général spontanée et très solide. Elle entraînait l'adhésion de tous dans la zone où elle éclatait : la suite dépendait de sa pro-

pagation ou de son isolement. Dans le grèves du début du XXe, personne n'avançait de revendications et ne cherchait à engager des négociations. Si des revendications étaient avancées, elles étaient inacceptables. Lors de la grève générale de Cordoba en 1903, les ouvriers demandèrent sept heures et demie de repos sur une journée de travail de huit heures.

De 1901 à 1903, il y eut des vagues de grèves générales dans 16 pueblos de la province de Cadiz. Dans la province de Séville, à Morôn, en 1902, 30 000 ouvriers agricoles se mirent en grève, suivis par tous les autres travailleurs. Ils exigeaient le reparto. La grève fut étouffée par l'arrivée de la Guardia Civil.

Une effervescence extraordinaire régnait alors dans les campagnes andalouses. Les noyaux d'anarchistes reconstitués les années précédentes assuraient une propagande de tous les instants - la plupart des animateurs étaient des rescapés de l'époque de la Mano Negra. Le credo anarchiste recommença à se diffuser à la vitesse de l'éclair. En quelques semaines, des noyaux primitifs d'une dizaine de personnes passaient à plusieurs centaines. Toutes les discussions quotidiennes laissaient place à une seule : la question sociale. Aux heures de pause dans les champs, on lisait sans cesse. La soif de savoir était insatiable. Le nombre de journaux était incroyable : bien que 80 % environ des gens ne sachent pas lire. Ceux qui savaient lisaient à voix haute pour les autres, qui apprenaient par cœur les articles qui leur plaisaient le plus. Les journaux favoris étaient «Terre et Liberté», «Le Corsaire», «Le Rebelle», «L'Anarchie» etc.. On dévorait les œuvres de Bakounine, Kropotkine, Malatesta, Grave, Faure...

En avril 1903, la grève éclata à Cordoba. Dans cette grande ville se trouvait un grand nombre de braceros au chômage. Les sociétés ouvrières, animées par les anarchistes, organisèrent un rassemblement le 11 avril à Cordoba. Des discours extrêmement violents y furent tenus : «Si on ne nous donne pas ce que l'on veut, Cordoba brûlera demain» ; «Demain quand tu verras les fusils ne tremble pas, si la bourgeoisie a des fusils nous nous avons de la dynamite». Le 17 la grève était générale et les rues se remplirent d'une foule qui obligeait tous les bureaux, les commerces, les usines, les lycées, les journaux et les banques à cesser

toute activité. La police chargea, des coups de feu partirent de la foule des grévistes. L'État de siège fut décrété, et appliqué le lendemain au terme d'une journée de combats violents sur les barricades.

Avec la grève générale, la société s'arrêtait de fonctionner et la forteresse capitaliste se dissoudrait d'elle-même : le grand jour était proche. Tous étaient alors convaincus que l'Andalousie, l'Espagne, le monde étaient minés : on attendait le signal. Cet état d'esprit justifiait la tournure prise par les grèves, leur déclenchement inattendu. Les pueblos en grève étaient généralement calmes, les tavernes vides, sauf bien sûr quand la police intervenait. Les gens faisaient en quelque sorte *l'essai* de la société paradisiaque. Les espoirs d'un triomphe immédiat rompaient les liens et les affects, effaçaient les querelles, supplantaient les traditions, les habitudes et balayaient les réflexes de soumission ancrés dans les siècles. Les anarchistes andalous condamnaient le passé en bloc : tout ce qui avait pu façonner l'esprit de l'andalou traditionnel devait être rejeté. Les mouvements avaient un caractère entièrement utopique, d'une simplicité absolue : il suffisait de partager les richesses de la terre également entre tous les hommes. Beaucoup ne pensaient même pas que les riches puissent s'opposer à cette volonté générale. Ils étaient vraiment sûrs de leur coup.

Le 5 mai 1903, la grève générale fut décidée à Bujalance. Tous les paysans cessèrent le travail, suivis très vite par toute la population laborieuse. Les grévistes ne réclamaient rien et n'essayaient pas de parlementer. Pour les calmer, les autorités leur accordèrent une petite augmentation de salaire. Les quelques revendications étaient faites de manière à ne pouvoir être satisfaites : il fallait surtout que la grève s'étende. Les travailleurs restaient chez eux, n'allaient plus au café, ne tramaient plus dans la rue. La consigne du Centro Obrero était appliquée à la lettre. La faim assaillant les plus démunis, un système d'entraide s'organisa. Au bout de 14 jours, voyant que la révolution n'avait pas éclaté dans toute l'Andalousie, le travail reprit comme si de rien n'était. Pourtant les mouvements de grève se poursuivirent, village par village, là où la propagande

anarchiste était parvenue. Le 19 juin à Cabra où les ouvriers agricoles au chômage obligèrent tout le monde à cesser le travail. A Villafranca le 2 juillet, la grève fut générale mais totalement pacifique, du même type que celle de Bujalance (circulation de groupes silencieux, pas d'alcools, de jeux ou de rixes...). A Castro del Rio puis à Fernan-Nunez la grève fut plus dure puis cela reprit à Cordoba. Les patrons et les autorités étaient décontenancés devant ces grèves. L'idéal commun à tous ces grévistes pouvait se résumer dans la fameuse formule de l'Internationale espagnole : en politique, anarchiste ; en économie, communiste ; en religion, athée.

Les semaines et les mois passaient dans cette année 1903 mais l'anarchie tant désirée n'arrivait pas. Au contraire, les anarchistes les plus repérés étaient emprisonnés, les Centros Obreros fermés. Mais cela ne freinait pas l'ardeur des grévistes. Au contraire, même après la grève, les gens restaient profondément unis et solidaires dans l'idéal commun. Mais leur attitude avait changée, s'était durcie. La désillusion avait engendré dans leur cœur de terribles rancœurs. Le sabotage commença ; non seulement par le ralentissement du travail, mais aussi les animaux n'étaient pas soignés, les instruments agricoles sabotés. En 1904 et 1905, des meules de foin et des bâtiments de ferme furent incendiés. Des intellectuels venus de loin voulurent prendre parti pour les pauvres, ils furent remis à leur place : «... Si les intellectuels veulent faire quelque chose pour les ouvriers, ils doivent s'unir à eux pour détruire la bourgeoisie à la dynamite. Le problème des ouvriers est posé en des termes très clairs. Du pain et de la dynamite. C'est uniquement de cela qu'ils ont besoin !»

Durant toute cette période, l'hostilité envers les possédants croissait sans cesse. A l'opposé, les patrons cédaient facilement, sur les salaires ou les conditions de travail, espérant se ménager des jours meilleurs. Les autorités s'efforçaient d'éviter les conflits. Et en fait, les pauvres se renforçaient dans leur volonté d'en finir. Les propriétaires fonciers se considéraient victimes d'une dictature. On lisait dans «El Diario de Cordoba» : «Le principe de l'autorité est perdu, il n'y a plus de sécurité person-

nelle ni de respect pour la propriété et le travail. Nous vivons dans l'anarchie totale.» Les ouvriers de Fernan-Nunez créèrent d'ailleurs un journal au titre éloquent : «Notre tour viendra !»

Puis vint une période de sécheresse de 10 mois, dans toute l'Andalousie. Les semailles étaient anéanties, fontaines et puits asséchés, le bétail mourait sur pied. Les travailleurs des champs se retrouvèrent sans travail durant 10 mois. Il y eut un bref retour à la ferveur religieuse, on organisa des processions nocturnes en l'honneur de la Vierge Marie. Mais les gens n'acceptaient plus leur sort comme une fatalité : «la vague de révolte précédente avait expulsé des âmes la résignation chrétienne par laquelle les hommes avaient succombé dans des occasions analogues» raconte Moral. L'incurie des secours officiels était flagrante. Les gens voyaient bien que l'on se foutait de leur gueule. A la mi-janvier 1905, les travailleurs de Cordoba se réunirent en grand nombre devant la mairie, réclamant du travail, puis allèrent piller un grand magasin d'alimentation. La révolte était plus inspirée par un désir de lutte que par la nécessité*. En mars, après 20 jours chômés, la situation empira. A Bujalance, Espejo, Fernan-Nunez, Montoro, Palura, Puente Genil, les ouvriers descendirent dans la rue pour réclamer de l'argent - mais plus personne n'invoquait, comme jadis, le nom de Dieu ou la charité. Ils se faisaient menaçants. Certains allaient dans les propriétés et exigeaient du pain, qu'on leur donnait et de l'argent, qu'on leur cédait aussi. Dès que les propriétaires ne voulurent plus payer, on se retourna contre la mairie, des coups de feu furent tirés contre la police.

*** Les sociologues ont toujours attribué à la faim les soulèvements andalous. C'est exactement l'inverse qui se passait : la faim ne se trouvait pas à l'origine des révoltes mais** *à leur terme,* **comme le prouve la grève de 1905. «La faim ne produit pas des rebelles. La faim affaiblit, rend couard, avilit, dénigre... Mais subvertir ? Jamais. Ce qui crée des rebelles, c'est la propagande, la conviction qu'a l'ouvrier que ce qu'il produit c'est à lui de le consommer» (El obrero consciente, Acracio Progresso 1907). Les ouvriers les plus actifs d'Andalousie, aujourd'hui encore, disent entre eux qu'ils ne luttent pas pour le pain mais pour la progression et le triomphe de leur idéal. Quand ils parlent de la faim c'est pour en faire une arme de combat pour mettre l'opinion de leur côté ou stimuler encore plus les révoltés. Moral cite le cas d'une émeute dans un village en 1905 : «Les émeutiers alors que rien ne les empêchaient de le faire, alors qu'ils s'attaquaient aux quelques magasins et autres édifices ne se jetaient pas sur les aliments, même les plus affamés. Ce n'était que lorsque le calme relatif était revenu que la totalité des aliments et autres biens étaient saisis et répartis par les "obreros conscientes" entre les protagonistes.»**

En avril et mai, presque tous les villages andalous s'agitaient. Des demandes de secours affluaient de partout. Dans les villages où existaient des sociétés ouvrières éclataient révoltes, émeutes, manifestations tumultueuses. A Bujalance, les travailleurs rendaient eux-mêmes ineffectifs les emplois qu'on leur donnait par charité. Ils passaient, sur le lieu de travail, la plus grande partie de leur temps à tenir de longs discours. Le patron refusait alors de les payer. Les révoltes recommençaient. Les boulangeries étaient systématiquement pillées. Les chômeurs empêchaient ceux qui avaient un emploi de travailler au nom de l'égalité. On allait chercher les rares travailleurs et on allait avec eux piller boulangeries et magasins de comestibles. Des manifestations de femmes et d'enfants se déroulaient sans cesse incitant les hommes à «en finir avec les riches». A Castro del Rio, le 17 mai, la population s'affronta violemment avec la police. Même chose à Baena et Montoro. La répression était modérée tant la tension était explosive. Ce qui en finit avec le mouvement, ce ne fut pas tant la police que la désillusion, les discordes et surtout la faim. Seulement là où il y avait des anarchistes en majorité (Cordoba, Fernan-Nunez, Castro del Rio, Bujalance, Paloma del Rio, Espejo) les noyaux rebelles maintenaient une attitude belliqueuse. A mesure que l'année s'écoulait, les groupes rebelles se raréfiaient. Les sociétés ouvrières réunies à Cordoba dans le Centro Obrero de la Calle Fitero et tous les autres se dispersèrent. En 1906, le mouvement était éteint.

Malgré les échecs qu'avait subi ce mouvement, la vague d'exaltation qu'il avait propulsé dans toute la province de Cordoba ne disparut pas entièrement. Le calme plat qui régna de 1906 à 1909 n'en effaça pas les traces. Il en restait l'expérience de la force irrésistible de la solidarité, les leçons consécutives aux défaites, les avantages concédés par le pouvoir et les noyaux d'anarchistes endurcis qui jouèrent un rôle décisif en 1918.

En 1910 furent reconstituées çà et là des sociétés ouvrières. Cette activité de réorganisation se poursuivit jusqu'en 1913, où fut créée la Fédération Nationale des Agriculteurs, regroupant des sociétés catalanes, du Levant et d'Andalousie. Les thèmes mis en avant par la FNA étaient ouvertement libertaires :

Les principales places-fortes de l'anarchisme andalou.

___ouverture d'écoles rationalistes. Non aux coopératives mutuelles, caisses de résistance et tribunaux d'arbitrage.
___Contre la politique. Si la révolution politique a lieu, la transformer en révolution sociale. Destruction de tous les documents légitimant la propriété, etc.

Mais, à l'exception de quelques coups de sang comme la grève de l'été 1914 en faveur des chômeurs dans toute la basse Andalousie, accompagnée d'incendies et qui toucha 12 localités aux environs de Cadiz, le mouvement social resta léthargique. La FNA végétait, et les sociétés ouvrières périclitaient. Ce furent les apôtres anarchistes qui surent maintenir à bout de bras ces sociétés. Des groupes de prédicateurs itinérants se chargeaient d'entretenir la flamme vacillante dans les pueblos (un de ces groupes se faisait appeler «les incassables»). Des groupes spécifiquement anarchistes se constituaient pour prendre la relève des sociétés ouvrières : Les Affinitaires, à Bujalance ; Ceux de la Torche, à Canete ; Nous voulons être libres à Montilla ; Les Iconoclastes à Cordoba, Les Amis à Espejo, Germinal à La Rambla, Le Sentier de l'Avenir à El Carpio, Vers la Vérité à Fernan-Nunez, Acracie à Castro del Rio, Les Revenants à Palma del Rio. La fin de la guerre vit la propagande anarchiste, jusque là limitée aux régions rurales et aux grandes villes andalouses s'étendre à la région minière de la Sierra, où apparurent des groupes : Voie Libre à Penarroya, Le Réveil à Pueblo Nuevo del Terrible, Ni roi ni patrie à Cuenca... En même temps se révélait l'impossibilité pour l'anarchisme andalou de s'organiser en un vaste mouvement politique centralisé : la tentative, sous l'impulsion des Catalans, de constituer une Fédération Anarchiste Andalouse échoua faute de consistance. La forme d'organisation propre aux anarchistes d'Andalousie était la prolifération de groupes locaux animés par les «conscientes», lesquels assuraient la permanence de la propagande.

Instruits par l'échec des grèves de 1903 et 1905, trop éparpillées et mal coordonnées, les anarchistes mirent patiemment en place un réseau solide assurant la liaison entre les Centros Obreros. En 1917, la plupart de ces sociétés, regroupées dans la FNA, décidèrent d'adhérer à la CNT. En même temps,

l'annonce de la révolution russe, parvenue en Espagne peu à peu, plongea les andalous dans l'exaltation la plus débridée : la chute du Tsar, celle de l'Empereur d'Allemagne furent immédiatement interprétées comme le signe que de grandes choses se préparaient. L'effervescence se répandit durant tout le printemps 1918. Les sociétés ouvrières se multipliaient subitement dans tous les villages, jusque dans des hameaux : tous étaient gagnés par l'Idée. Une tactique fut mise au point pour préparer le mouvement : le 4 novembre 1918, la grève générale éclata selon un mot d'ordre, et non dans l'improvisation, dans une trentaine d'agglomérations. Le désordre fut général. L'autorité fut partout ouvertement bafouée dans des scènes de jacqueries dignes du XIXe. Des bandes paysannes patrouillaient à travers le pays. Des hommes armés saccagèrent les propriétés précipitamment abandonnées, mirent le feu aux granges. Là où la Guardia Civil réagit, il y eut des heurts sanglants. Dans les rares propriétés qui n'avaient pas été abandonnées, on s'équipa militairement pour soutenir un siège.

Les autorités évitèrent l'affrontement direct, adoptant une politique de conciliation et de concessions. Les salaires furent largement augmentés, etpn promit un emploi aux chômeurs. Il y eut ainsi un bref répit ; mais de nouvelles grèves éclatèrent ça et là en janvier 1919- Au début du printemps une action d'envergure relança le mouvement. Une vingtaine de pueblos cessèrent tout travail. La révolte se ralluma partout. Toutes les espérances messianiques du début du siècle ressurgirent. Mais aux soubresauts désordonnés d'alors avait succédé une action organisée, préparée par l'activité soutenue des Centros Obreros. La seule province de Cordoba comptait alors 160 centres, rassemblant la quasi-totalité de la population active en une sorte de syndicat unique. La CNT, qui avait lancé le mouvement et en avait assuré la cohésion se vit, à l'automne 1919, débordée par ses propres affiliés. Les dirigeants s'efforçaient dès lors de limiter la violence plutôt que de l'attiser. Dans l'exaltation de la lutte, les revendications originelles étaient passées au second plan : il était moins question de réclamer du pain que d'en finir avec l'ennemi.

A Puente Genil par exemple, en novembre 1918, les patrons avaient accepté toutes les revendications avancées par les grévistes Ceux-ci ne reprirent pas le travail pour autant : la grève continua. Les responsables cénétistes intervinrent, et il leur fallut déployer toutes les ressources de la réthorique syndicale pour obtenir qu'un vote mette fin à la grève, à 2 voix de majorité à peine*. La décision ne fut même pas respectée, les plus décidés refusant de s'y soumettre et poursuivant la grève. Des bagarres éclatèrent, faisant un mort. La tactique syndicale était débordée. Il suffisait désormais qu'un Centro Obrero lance le mot d'ordre pour qu'aussitôt les troubles recommencent. Les grèves étaient accompagnées de défilés menaçants, de jets de pierres. La grève paysanne dégénéra en grève générale, tous les travailleurs cessant le travail à leur tour. L'arrogance des ouvriers s'affirmait. Ils obligeaient leurs patrons à venir faire eux-mêmes leurs achats, sous les insultes de la foule. Des bandes de jeunes sillonaient la campagne, armés de lance-pierres et s'attaquant aux tièdes, à ceux qui étaient soupçonnés de vouloir s'éclipser discrètement dans une autre région. Dans les pueblos, le Comité de grève fonctionnait comme le véritable pouvoir, donnant des ordres écrits et décidant du boycott éventuel de telle personne hostile au mouvement, qui n'avait plus dès lors qu'à s'amender ou se cacher. Une autre pratique apparut : dans une contrée aussi aride, l'eau était évidemment une question vitale. Les grévistes se mirent à monter la garde autour des puits, de façon que les patrons ou les «esquiroles» (les «jaunes», les «scabs»...) ne puissent venir se ravitailler en eau. La Guardia Civil dut lancer des opérations militaires pour dégager l'accès des puits.

Les grèves cessèrent d'elles-mêmes vers la fin de l'année. Quelques groupes d'irréductibles les firent durer jusqu'en 1920, en quelques endroits. Il avait manqué au mouvement de se transformer lui-même, par une action décisive qui l'aurait

*** Les responsables cénétistes agissaient alors dans l'optique d'un syndicalisme pur, tel que Salvador Ségui s'efforçait de le promouvoir à la même époque dans les grèves de Barcelone. Ce devait être un échec, aussi bien dans la métropole catalane que dans les pueblos andalous.**

fait passer au stade supérieur : d'une part, ce n'était pas ce que voulaient les dirigeants cénétistes, et de l'autre les grévistes estimaient généralement que l'exemple devait suffire à assurer ce passage dans l'Âge du communisme égalitaire et libertaire. Les 10 années suivantes furent dominées par la plus profonde torpeur, jusqu'à ce que de nouveaux bouleversements politiques dans tout le pays donnent l'occasion de rallumer la guerre sociale en Andalousie.

De l'Andalousie à Barcelone s'était instaurée une relation dynamique depuis le début du siècle. Elle était due en grande partie à l'arrivée régulière de pauvres venus des régions rurales du sud, et sans lesquels il eut été difficile d'entretenir la vitalité du mouvement révolutionnaire dans la métropole catalane. Comme toutes les cités industrielles en plein essor, Barcelone attirait des flux incessants d'immigrés. Ce sont eux, venus de l'Andalousie et du Levant qui devaient maintenir une tradition d'anarchisme millénariste dans la ville. A Barcelone s'entassait une vaste populace incontrôlable de par sa condition même, flottant à l'aventure et qui ne se distinguait pas tellement des travailleurs ayant un emploi stable, eux-mêmes d'origine rurale le plus souvent et hantés par les mêmes aspirations.

Les transformations sociales et politiques de l'Espagne au cours des années 10 et 20 ne produisirent qu'une adaptation superficielle des pauvres au milieu de l'usine moderne, sans rien changer à l'ancien esprit de révolte paysanne. La mentalité des ouvriers qui devaient s'exprimer brillamment en 36 n'avait que peu de rapport avec celle des travailleurs de pays capitalistes avancés ; au demeurant, l'usine moderne n'occupait encore qu'une place restreinte dans la société espagnole d'alors. Les machines fonctionnaient, mais *l'esprit qui les avait conçues* était parfaitement extérieur à l'espagnol pauvre. De la même façon, la notion même d'un Etat centralisé et tout-puissant avait toujours été ressentie comme une aberration totale. Les travailleurs d'Espagne n'étaient pas pénétrés par la logique réformiste qui

conduisait alors le mouvement ouvrier d'Europe occidentale - les idées économiques n'entraient pas dans leurs têtes, et c'est pourquoi les tentatives d'amener la lutte des travailleurs sur un terrain purement syndical échouèrent.

Les choses n'avaient toujours pas changé en Andalousie : qu'importait aux Andalous d'être gouvernés par un roi, un dictateur ou une république ! Du fait de leur attachement fondamental à la propriété privée, ni les libéraux de 1868, ni les républicains ni les réformateurs du début du siècle n'avaient entamé le régime latifundiaire. A l'avènement de la République, en 1931, le gouvernement Azana avait établi un compromis, aussitôt récusé par la CNT, en vue de désamorcer l'explosion rurale en lâchant quelques miettes aux paysans. Les anarchistes critiquaient le principe même du morcellement des terres : ils commençaient à envisager non plus le reparto, mais l'exploitation commune des terres, dont le syndicat devrait assurer l'organisation.

La propriété bourgeoise l'emportait largement sur la propriété nobiliaire, tant par le nombre des propriétaires que par la superficie - à l'exception de l'Andalousie méditerranéenne, zone de minifundia exploitées par des paysans entièrement soumis aux exigences de la bourgeoisie commerçante de Malaga. Ces propriétaires, nobles ou bourgeois, résistaient à la timide réforme républicaine en abandonnant les champs menacés : en même temps, la crise du marché des céréales, à l'échelle mondiale, les encouragea à diminuer les ensemencements. Combinée à une mécanisation croissante, cette politique eut pour résultat d'augmenter le chômage et d'accroître le nombre des nécessiteux en Andalousie. Les riches et puissants de la région y trouvaient leur compte : ce sous-emploi organisé permettait de constituer une réserve considérable de main d'œuvre, ce qui pesait sur les salaires des ouvriers viticoles de Jerez ou des travailleurs des villes, Cadiz, Séville, Cordoba.

En basse Andalousie, les pauvres recommençaient à s'énerver. En juin 1931, une grève générale eut lieu à Séville, réprimée par la troupe : on releva 30 morts et 300 blessés. Les 30 et 31 mai

1932, les braceros de Medina Sidonia arrêtèrent le travail en solidarité avec les travailleurs de Séville à nouveau en grève ; ils tentèrent d'étendre le mouvement alors que la CNT avait appelé à la reprise. Le 3 juin, les gardes civils intervinrent et tuèrent deux ouvriers. Un groupe apparut peu après, se fixant pour but de «divulguer parmi les masses prolétariennes la tactique de l'action directe et la finalité communiste libertaire qui constitue la Ie raison d'être de notre CNT face à tous les politiciens arrivistes». Quand, en janvier 1933, le projet de soulèvement général organisé par la FAI parvint dans la région, l'ébullition était déjà bien avancée. Le 4 janvier, les cheminots du dépôt de Jerez se mettaient en grève, après l'arrestation de deux d'entre eux. Le même jour, les ouvriers boulangers et les ouvriers agricoles de la ville et des environs entamaient une grève qui dura jusqu'au 14. Le 8, à Cadiz, un match de football dégénéra en bagarre avec les flics (un mort). Le 9, la grève fut générale en plusieurs endroits : à Arcos de la Frontera, Utrera, Malaga, La Rinconada, San Lucar, Cadiz, Alcala de los Gazules, et enfin à Médina Sidonia, ainsi qu'à San Fernando. A Ubrique et à Algésiras, les autorités avaient fait procéder à des arrestations préventives pour couper court à toute tentative séditieuse. Le 10, le mouvement atteignit Casas-Viejas.

La tactique de la FAI jouissait d'un grand crédit auprès des paysans andalous. Pour les Faïstes, la spontanéité révolutionnaire des masses rurales, non corrompues par la politique et le réformisme syndical, serait le creuset de la révolution à venir. Et les Andalous n'avaient jamais attendu aucun miracle de la République : ils ne l'attendaient *que d'eux-mêmes,* de leur conviction toujours aussi ferme. Casas-Viejas était un misérable village, à mi-chemin de Jerez et d'Algésiras. La malaria et la faim y sévissaient depuis l'éternité. Les terres environnantes appartenaient au comte de Genil : une loi agraire devait en confisquer une petite partie et le redistribuer mais l'équipe Azana n'avait jamais osé la faire appliquer. Les habitants de Casas-Viejas, comme dans tous les autres pueblos andalous, étaient supposés attendre la nouvelle du succès de l'insurrection à Barcelone pour se soulever à leur tour. Ils n'attendirent pas que la

mauvaise nouvelle leur parvînt. Les gens étaient démangés par l'impatience et le besoin d'en finir, d'une manière ou d'une autre. Dans les jours précédents, les plus folles rumeurs avaient circulé dans la région : plusieurs villages auraient déjà décrété le communisme, les terres étaient en train d'être saisies, bref «le moment» était venu !

A Casas-Viejas, un vieil anarchiste très respecté décida que l'heure était venue d'instaurer le règne du communisme libertaire. Il communiqua son entrain à ses proches et amis. Armés de bâtons et de fusils de chasse, ils descendirent assiéger les gardes civils, au nombre de quatre, qui refusèrent de se rendre : 2 furent tués. Le drapeau rouge et noir fut hissé. Les rebelles s'emparèrent des armes et explosifs et brûlèrent tous les papiers administratifs («Dans la Commune, nous avons pour tâche primordiale la destruction des archives et toute trace écrite de l'esclavage» disait un journal anarchiste local peu de temps auparavant). L'octroi municipal fut aussi incendié, comme cela se fit aussi à San Lucar le même jour. Le lendemain, la troupe encercla le village (on envoya même des avions en cas de besoin). Le vieux Curro Croz et ses proches, comprenant que le mouvement avait échoué ailleurs et voyant la partie foutue, envoyèrent les habitants se cacher dans la montagne. Seuls restèrent les «conscientes», barricadés dans une maison. 90 gardes d'assaut l'entourèrent : le premier qui osa se montrer fut abattu. Après une fusillade de douze heures, les gardes reçurent l'ordre express, du ministère de l'Intérieur, d'incendier la maison. Huit personnes périrent dans l'incendie ; cela ne suffit sans doute pas au ministre Quiroga, car encore treize personnes, dont un vieillard impotent, arrêtées dans d'autres maisons furent froidement abattues.

La répression avait été menée sur le modèle des expéditions de pacification dans les villages du Rif marocain. Une horreur analogue s'était produite le même jour à Betara, dans le Levant. L'indignation fut générale. La révolte de Casas-Viejas avait de plus été réprimée non par les gardes civils, de triste réputation, mais par les gardias de asalto, créés tout spécialement pour défendre la république. La presse cénétiste alla jusqu'à compa-

rer Tune des victimes, abattue après une marche forcée, à la personne du Christ gravissant le Golgotha. Le scandale entraîné par cette affaire fit tomber le gouvernement Azana, et avec lui le sinistre de l'Intérieur Quiroga (le même qui devait refuser de distribuer des armes en juillet 36 à l'annonce du pronunciamento franquiste). Les socialistes qui soutenaient ce gouvernement (ces salopes n'ont jamais été à ça près) en furent évidemment rendus co-responsables et gagnèrent en impopularité auprès des pauvres.

Cette affaire ne calma pas la colère. En juin 33, il y eut une grève générale des braceros en basse Andalousie, aussitôt reprise dans les provinces de Séville, Cordoba et Jaen. Les grévistes exigeaient une baisse des heures de travail avec maintien du salaire. On préféra leur accorder satisfaction. Aux élections de novembre 33, ce fut évidemment l'abstention, encouragée par un appel de la CNT. Dans la province de Cadiz, elle atteignit 65 %. En décembre 1933, un nouveau soulèvement éclata en Aragon, sous l'instigation des Faïstes. Les Andalous y firent écho, en multipliant grèves et incendies d'églises. A Bujalance, la troupe intervint et tua sept personnes. En juin 1934, ce fut une nouvelle grève générale des braceros en Andalousie : les autorités mirent le paquet et firent arrêter 10 000 grévistes.

Les élections de février 36 amenèrent le Front Populaire au pouvoir, grâce aux consignes de la CNT incitant à voter sous prétexte de l'amnistie pour tous les prisonniers politiques et sociaux promise par la gauche. Les gens persistèrent malgré tout dans l'abstention, dans les zones rurales d'Andalousie. Tout le printemps 36 fut marqué par une agitation incessante, les pauvres entendant bien *imposer leurs conditions.* Les anarchistes de la FAI faisaient brûler des églises dans tout le pays. Presque partout, les ouvriers se mettaient en grève pour exiger hausses de salaires et diminutions des heures de travail, voire des dédommagements pour ceux qui étaient allés en prison dans les années précédentes. Dans les campagnes, les paysans exigeaient des terres et ne se contentaient pas des mesures de réforme annoncées par le Front Populaire. En mai, un affrontement entre paysans

et gardes civils dans le village de Yeste, au nord-est de l'Andalousie, laissa une vingtaine de morts sur place.

Arrivé à ce point d'explosion, il fallait bien qu'un des partis en présence se décidât à passer à l'action. Le pronunciamento des généraux, en juillet, provoqua une riposte qui entraîna une chose qu'il avait été impossible d'organiser jusque là : un bouleversement révolutionnaire dans tout le pays. Les pauvres des villes et des campagnes mirent à profit leur soudaine position de force *armée* pour procéder à l'expropriation du capital, tant foncier qu'industriel, et il s'en suivit ce qu'on a appelle les collectivisations. Les comités de la CNT se substituèrent à l'ancien pouvoir local, mais le mouvement anarchiste ne tenta aucunement de consolider cette avancée en brisant définitivement le pouvoir central branlant : bien au contraire, ses dirigeants, totalement envahis par l'esprit politique, établirent l'union sacrée avec les réformistes et les bourgeois, et apportèrent à la république un soutien inespéré.

Nul ne peut préjuger de ce qu'il serait advenu des collectivisations, si le mouvement avait pu constituer l'unique pouvoir dans les zones révolutionnaires. Une évolution radicale aurait certainement modifié la société en profondeur selon des principes nouveaux. Mais les dirigeants anarchistes, fidèles à la politique de compromis passée avec le gouvernement républicain, s'employèrent au contraire à renforcer les limites de la collectivisation, confinée dans les murs de l'entreprise, et à ramener ce processus à une simple transformation *juridique* de la société, sous l'autorité suprême de l'Etat qu'ils avaient renoncé à détruire. Le bouleversement fut plus radical dans les zones rurales gagnées à l'anarchisme. En Andalousie, il ne put toucher qu'une moitié du pays : l'autre était tombée aux mains des franquistes les premiers jours du pronunciamento, et ils y procédèrent à un véritable génocide sur la population locale.

Dans les villages révolutionnaires, en Catalogne, en Aragon, dans le Levant et dans la partie de l'Andalousie encore libre, les habitants commencèrent par abolir la monnaie. Tout l'argent du village était volontairement versé au comité. Les salaires

étaient payés sous forme de coupons : leur montant était relatif non au travail fourni mais à l'importance de la famille. En de nombreux endroits, le salaire fut tout simplement aboli, chacun se ravitaillant au magasin tenu par le comité. C'était alors le règne intégral de la gratuité. Les comités fonctionnaient en lieu et place des municipalités et dirigeaient le travail collectif. Leurs membres étaient fréquemment changés pour permettre à chacun d'y siéger à son tour. Franz Borkenau a décrit la collectivisation à Castro del Rio, «pueblo andalou typique, avec sa population nombreuse et misérable. C'est aussi un des plus anciens bastions anarchistes d'Andalousie. La section locale de la CNT peut se flatter d'avoir derrière elle 26 ans d'existence et depuis l'écrasement de la garde civile, les anarchistes représentent ici le seul groupe organisé de l'endroit. Ici, la révolution a suivi les mêmes chemins qu'à Pozoblanco : soulèvement de la guardia alliée aux riches et aux caciques ; puis le village assiégé par ses habitants, les gardes civils réduits par la faim et le massacre général pour conclure. Les insurgés, qui ont leurs lignes principales à quelques kms du village ont lancé deux assauts - deux échecs. Toutes les entrées sont défendues par des barricades gardées avec une compétence technique peu commune. Les anarchistes ont donc eu tout loisir d'inscrire dans la réalité leur paradis doctrinal, un paradis qui ressemble beaucoup à celui instauré en 1534 par les Anabaptistes, à Munster.

Le caractère saillant du régime anarchiste établi à Castro, c'est l'abolition de l'argent. Les échanges sont supprimés ; la production a très peu changé. La terre appartenait à trois des plus grands magnats espagnols - tous disparus naturellement. L'expropriation a été totale. L'ayuntamiento n'a pas fusionné avec le comité, comme dans les autres pueblos d'Andalousie, mais a été purement et simplement dissoute pour laisser la place au comité qui a instauré une sorte de système des soviets. Le comité gère les domaines expropriés ; ceux-ci n'ont pas été regroupés et continuent à être exploités séparément par les ouvriers agricoles qui y étaient précédemment employés. Les salaires en argent ont bien sûr été abolis. Il serait inexact de dire qu'ils ont été remplacés par des paiements en nature ; il n'existe

aucune sorte de paiement, les paysans reçoivent directement leur subsistance des magasins du village». L'observateur note plus loin que chez ces gens, qui subissent de bon cœur des conditions de ravitaillement déplorables, «leur haine des classes aisées a des fondements beaucoup plus moraux qu'économiques. Ils ne convoitent pas la belle vie de ceux qu'ils ont expropriés, mais veulent supprimer tous les biens superflus... Leur conception de l'ordre nouveau qu'ils espèrent instaurer est totalement ascétique»*.

Ainsi que l'ont remarqué les observateurs étrangers, au cours des cent années précédant la guerre civile, il n'y avait pas eu en Andalousie un seul soulèvement qui n'ait pas abouti à la création de communes, au partage des terres, à l'abolition de la monnaie et à une déclaration d'indépendance, c'est-à-dire au refus de se soumettre à toute puissance étrangère, celle des propriétaires fonciers, de la police et des partis politiques. Brenan note : «Qui a connu les espagnols pauvres conviendra que leur générosité et leur aptitude particulière à la coopération les rendent parfaitement capables de bien jouer leur rôle dans une "commune anarchiste"». La section locale CNT, le plus souvent héritière des Centros Obreros du début du siècle, constituait en quelque sorte l'anticipation du soviet : pendant les grèves, elle constituait le véritable pouvoir dans le pueblo. Elle se réunissait en assemblée générale pour discuter des affaires locales, et tous les gens du village pouvaient venir y prendre la parole. Cette forme d'organisation, qui fut l'axe autour duquel se développèrent les collectivisations en 36, était le principal résultat de la période d'agitation syndicale de la fin des années 10. C'était aussi bien une résurgence des municipalités indépendantes du Moyen-Âge. Les aspirations de l'anarchisme étaient tournées vers un Âge d'Or imminent, mais elles portaient identiquement la marque d'un passé révolu dont la nostalgie était omniprésente : il voulait recréer les anciennes communes rurales existant en Espagne au XVI et XVIIe. Même les ouvriers des grandes villes avaient gardé, profondément enracinée, cette nostalgie du

* **Franz Borkenau,** *«Spamsh cockpit»* **1937.**

En 1936, l'exécunon.ymbo,i.que du CWro,, au Nord de Madnd.

Siècle d'Or, où l'on vivait chichement mais en conservant toute sa liberté et sa dignité. On n'avait pas encore vu l'usine moderne écraser l'individu et en faire un rouage, comme tel dépourvu de pensée.

Les anarchistes tentaient inconsciemment de recréer par la force les anciennes conditions agraires qui existèrent jadis en Espagne, et de retrouver l'égalité, l'indépendance et la dignité qu'ils avaient connues alors. On peut en dire autant du carlisme : mais celui-ci était exclusivement tourné vers le passé et vers les forces qui en assuraient la cohésion, le Roi et l'Eglise. L'anarchisme était tout entier tendu vers l'avenir, dont il se faisait une vision apocalyptique. Ses racines étaient complètement différentes de celles du socialisme européen, dans ses diverses variantes. Le socialisme, qu'il ait été réformiste ou pseudo-révolutionnaire dans sa version léniniste, visait à intégrer les pauvres *en tant que travailleurs* dans la société bourgeoise - d'où son rejet de tous les pauvres qui ne travaillaient pas, élément à ses yeux suspects et troubles. Il n'avait pas dépassé la religion : il en avait seulement fait *abstraction.* Son point de vue était celui de l'individu politique dont les aspirations et besoins se définissent *à l'intérieur de la société bourgeoise* et où ils devaient trouver satisfaction (par exemple avec le Front Populaire en France). Pour les anarchistes, les aspirations et les besoins se définissaient au-delà, dans l'image de la communauté perdue dont ils avaient déduit un projet utopique, dirigé sur le futur proche.

Les anarchistes espagnols avaient fondé leur projet sur la force morale guidée par la lumière intérieure à laquelle rien ne devait pouvoir résister. De la même façon que les millénaristes du Moyen-Âge avaient Dieu avec eux, les anarchistes avaient la vérité avec eux. En conséquences ils haïssaient l'Église exactement comme les révoltés du XIVe. Ils y voyaient le plus grave de tous les mensonges, celui qui porte sur l'essentiel. Les incendies d'églises et les exécutions de prêtres dans les années 30 exprimèrent la fureur de pauvres dont les aspirations avaient été trop longtemps abusées par l'Église. Elle s'était rangée résolument du côté des oppresseurs au moment décisif, elle-même n'était

plus qu'un instrument d'oppression. Quand en 1931 fut proclamée la République elle prit encore clairement son parti. En juillet 31, le primat d'Espagne, Mgr Segura, publia une lettre pastorale dans laquelle il attaquait violemment le gouvernement : l'Église avait pris constamment le parti de la monarchie dans les années précédentes, et elle craignait que la République, forcée de faire des concessions aux pauvres, l'atteigne dans l'intégrité de ses biens et propriétés foncières. Pour riposter à cet article, publié dans l'ABC et à une manifestation monarchiste le lendemain, la foule brûla à Madrid une nouvelle église appartenant aux jésuites. Les jours suivants, le mouvement s'étendit à tout le pays. Des dizaines d'églises et de couvents furent détruits, surtout en Andalousie. Rien que dans six villes (Madrid, Séville, Malaga, Grenade, Murcie et Valence) un total de 102 églises et couvents furent entièrement détruits.

De 1931 à 1936, peu d'édifices religieux n'eurent pas à subir la juste épreuve du feu. Les pauvres ne pardonnaient pas à l'Eglise de salir leur idéal, de souiller les âmes avec son infâme conception du péché originel qui justifiait ensuite l'expiation par la misère. L'Église pourrissait tout ce qu'elle touchait (comment penser librement à l'ombre d'une chapelle ?). Les paysans du sud avaient toujours honoré la fête de la Vierge Marie, patronne de l'Andalousie, et ils reprenaient son chant de gloire, où elle se réjouissait de voir les puissants détrônés et les pauvres exaltés, ceux qui avaient faim être rassassiés et les riches affamés. Quand la révolte s'empara d'eux, ils cessèrent d'honorer les saints de toute sorte mais ils n'oublièrent pas les prophéties bibliques. Les apôtres anarchistes vinrent, qui exaltaient cette révolte : ils remplacèrent l'idée du Royaume de Dieu par l'idée d'une communauté libertaire et égalitaire qu'il leur appartiendrait d'instaurer sur terre. Les pauvres avaient réalisé cette vérité énoncée à la même époque par la théorie révolutionnaire : la religion est l'opium du peuple. Ils n'entendaient pas dès lors combattre leur ennemi mais l'exterminer, débarrasser définitivement la surface de la terre de cette infection. Les prétendus excès de la Colonne Durruti, sur son passage dans les bourgs d'Aragon pendant l'été 36, n'ont pas d'autre sens.

L'épreuve du feu et du sang était destinée à rompre toute attache avec un passé honni. «Je me trouvais sur une colline qui domine Malaga d'où s'élevait la fumée de quelques deux cent maisons en flammes. Un de mes vieux amis anarchistes était à mes côtés. * 'Qu'en pensez-vous ?" me demanda-t-il - "Eh bien Malaga brûle'' lui dis-je. - "Oui, dit-il, Malaga brûle. Et je vous le dis, il n'en restera pas une seule pierre, aucune plante n'y poussera plus et ainsi la méchanceté disparaitra de ce monde".»

La puissance des idées millénaristes réside dans cette capacité à *rassembler* des foules jusque là écrasées par la fatalité et intérieurement divisées par le règne de la nécessité, en un même sujet qui prend conscience de ce qu'il est et de ce qu'il veut. Diaz del Moral écrit : «est-ce qu'un autre mouvement a été aussi efficace en Andalousie ? Quel autre enseignement social aurait pu mobiliser, en si peu de temps, des grandes masses de salariés, dans cette race imaginative et inculte, dont l'apathie ne cède que sous la pression de l'enthousiasme ? Les voix socialistes, sèches et froides, à mille lieues du cœur des travailleurs, auraient mis un siècle à réveiller les endormis. Le républicanisme avait rapidement usé ses mythes. Seule une doctrine de type religieux et utopique, avec de nombreux et fervents apôtres, avec ses prédications ardentes et généreuses, avec son sectarisme impulsif, avec son enthousiasme délirant, avec ses enseignements ingénus, primitifs, ultra-simples, si proche pour tout cela de la sensibilité et de l'entendement des masses andalouses, si conforme avec sa structure psychique et avec ses aspirations les plus ardentes, avait assez de vertu pour réaliser le miracle.» Ce sont des mouvements qui ont commencé par *transformer la mentalité et la conscience des hommes,* à les faire sortir de la misère psychologique pour partir ensuite sans retour dans le passé, en coupant tout lien, toute attache spirituelle avec l'ordre ancien auquel ne les retenait finalement qu'une contrainte matérielle, celle de la nécessité. Mais la nécessité engendre la misère, et le millénarisme seul a pu conduire des hommes à s'en émanciper. Les relations existant avant étaient alors dépassées dans un élan collectif qui donnait une autre consistance à la vie de chacun. Le millé-

narisme fut la première tentative de passer du règne de la nécessité dans le règne de la liberté.

Les mouvements millénaristes contemporains se sont attaqués à la fois à l'Etat et à l'argent, qui se nécessitent réciproquement. L'Etat moderne, essence aliénée des individus qui leur échappe et se retourne contre eux ; l'argent, qui définit l'individu dans les limites de l'intérêt privé. Le millénarisme a voulu retrouver l'unité de l'individu et du genre. Les mouvements millénaristes ont toujours fondé une communauté, dans laquelle le projet était tout entier contenu. Le mythe millénariste correspondait à un certain état du monde où il existait des sociétés dans lesquelles les gens pouvaient encore se parler, où il y avait place *quelque part* pour une forme de communication - où l'expérience du monde ne restait jamais solitaire, était communicable. Il exprimait ainsi la revanche de cette partie refoulée de la société, de cette communication reléguée dans la clandestinité des relations entre pauvres, sa prétention à s'emparer de toute la société (c'est d'ailleurs pour mettre un terme à cette prétention que l'Eglise, à un certain moment, a cessé d'honorer les pauvres et a refoulé la pauvreté loin de la surface de la société menacée : il lui fallait interdire tout détournement de la religion). Ensuite, l'idée n'avait plus qu'à être *révélée* à tous : et le monde pourri et corrompu s'écroulerait devant la conviction commune.

Dans l'anarchisme andalou, il est impossible de ne pas reconnaître en lui-même ce qui constitue l'élément essentiel et primitif : la communauté d'un rêve ancien et l'expansion du vieux mouvement hérétique, la volonté extatique, impatiente, rebelle et grave au plus haut point, d'une marche qui mène droit à l'Âge d'Or. Les inclinations, les rêveries, les plus sérieuses et les plus profondes émotions se nourrissent d'un autre besoin que celui qui assaille chaque jour l'individu ; malgré les défaites, elles ne disparaissent pas et marquent de leur empreinte toute une époque ; elles jaillissent dans l'âme, d'un point originel, celui qui fait naître et définit les aspirations ; elles survivent à toute répression et gardent pleine vigueur, prolongeant dans un devenir le millénarisme qui a orienté profondément la révolte des pauvres en Espagne.

MOUVEMENTS MESSIANIQUES ET BANDITISME SOCIAL DANS LE NORDESTE BRÉSILIEN

Aujourd'hui, dans le *sertao,* restent quelques groupes éphémères rassemblés autour des *beatos,* vite dispersés par la police ; quelques bandits isolés, de simples brigands, qui se consacrent surtout au vol. Par contre, les hommes de main aux ordres du *capanga* ont continué à proliférer ; ils sont au service du *fazendeiro* qui entend bien interdire toute velléité de révolte chez ses journaliers, la plupart du temps par l'assassinat pur et simple. Cette milice privée est soutenue dans sa tâche de maintenir l'ordre par une police et une armée dont les moyens actuels, hélicoptères, napalm, mitraillettes, radio, troupes spéciales, rendent impossible toute espèce de mouvement social. La sécurité de l'Etat est désormais assurée dans cette vaste région aride au Nord-Est du Brésil qui fut, un temps, le lieu où se sont développés des mouvements messianiques de grande ampleur conjointement à l'épopée des *cangaceiros.*

Pourtant, là-bas, dans le Nordeste, il y a des gens qui se souviennent encore des *cangaceiros,* d'Antonio Silvino, de Sinhô, de Lampiao, de Corisco, qui en rêvent comme à des paladins d'un monde perdu ; des gens qui gardent une sorte de nostalgie du *temps de Conselheiro,* comme d'une ère de bonheur, d'abondance et de liberté qui s'incorpore aux temps légendaires de l'Empire de Charlemagne et d'autres royaumes enchantés ; qui colportent la légende du père Cicero, celui-ci devant revenir en apportant l'âge du bonheur parfait ; ou, plus au Sud, dans la

zona serrana, celle du moine «endormi» Joâo Maria qui est parti se réfugier en haut de la montagne enchantée du Tayô : «De temps en temps, de nouveaux émissaires du Moine Joâo Maria viennent annoncer son retour ; la dernière tentative date de 1954. Mais les autorités veillent et réussissent toujours à disperser les petits rassemblements de fidèles. Le souvenir du Moine Joâo Maria ne semble pas près de s'éteindre cependant, et les endroits où il séjourna sont vénérés par ses adeptes.»*

La loi règne désormais dans le *sertào,* il n'en fut pas toujours ainsi.

Que les fidèles abandonnent tous leurs biens, tout ce qui les salirait de la plus légère trace de vanité. Les fortunes étant à la merci d'une catastrophe imminente, ce serait une témérité inutile de les conserver.»

Vers 1870, la popularité d'Antonio Conselheiro, autrement dit le «Conseiller», grandit peu à peu dans les bourgs et les villages de l'intérieur, dans la province de Bahia.

Son vrai nom, Antonio Vicente Mendes Maciel ; il était originaire de l'état de Ceara où une sombre et sanglante rivalité opposait sa famille à celle des Araujo, les plus puissants propriétaires de la région.

Il passait, annonçant la fin du monde, une catastrophe cosmique suivie du jugement dernier. Il était l'envoyé de Dieu et promettait aux fidèles le salut et les délices d'une Ville Sainte où régneraient la paix et la fraternité. C'était le Christ qui avait prophétisé sa venue quand : «à la neuvième heure, alors qu'il se reposait sur le mont des Oliviers, un de ses apôtres demandant : Seigneur ! pour la fin de cet âge, quels signes nous laissez-nous ?

Il répondit : Beaucoup de signes dans la Lune, dans le Soleil et dans les Etoiles. On verra apparaître un Ange envoyé par mon tendre père, prêchant devant les portes, peuplant les déserts,

* Pereira de Queiroz : *Réforme et Révolution dans les Sociétés traditionnelles.*

faisant des églises et des petites chapelles, donnant des conseils.»

Le *sertao,* aux montagnes aux lames de schistes étincelants de mica, aux immenses étendues couvertes de *caatinga* — «elle s'étend sur des lieues et des lieues, immuable : arbres sans feuilles aux branches tordues, desséchées, qui s'entortillent et s'enchevêtrent, pointant toutes droites vers l'espace ou s'étirant sinueuses sur le sol, comme l'immense gesticulation d'une flore à l'agonie»* —, aux plaines où la nature se complaît au jeu des antithèses les plus abruptes, elles sont affreusement stériles, elles sont merveilleusement florissantes, venait de trouver son prophète.

Maigre, austère, ascétique, habillé de bure, chaussé de sandales, il allait de hameaux en hameaux, distribuant aux pauvres tout ce qu'on lui donnait ; c'était un *beato.* Il fut bientôt appelé «Saint Antoine» ou «Bon Jésus» ; la rumeur lui attribuait des miracles : il avait sauvé une fillette mordue par un serpenc à sonnettes ; les muletiers colportaient la nouvelle. Peu à peu, son prestige grandissait. Quand il arrivait, on se précipitait vers lui pour lui demander des conseils. Des fidèles l'accompagnèrent dans ses pérégrinations. De mois en mois, le groupe s'amplifiait.

Avec ses adeptes, il réparait les églises, édifiait des chapelles ; partout où il passait, il prêchait avec force contre les abus, les exactions, les injustices qui infestaient la région déchirée par les luttes politiques qui se transformaient en vendetta, en querelles sourdes et sanglantes.

L'influence du Conselheiro devenait formidable, il parlait dans ses harangues un langage apocalyptique émaillé de citations latines, un langage sibyllin, inspiré, qui donnait l'impression que son message venait de l'au-delà : «Le Jugement Dernier inflexible s'approchait».

Le prophète prédisait des choses étranges pour les années à venir, toutes annonçaient un bouleversement cosmique imminent :

* **Euclydes da Cunha :** *Os Sertoes.* **trad. fr.** *Les Terres de Canudos.* **(1947).**

«En 1896, on verra des troupeaux, mille, courir de la plage au *sertâo,* alors le *sertao* se changera en plage et la plage en *sertao.*

En 1897, il y aura beaucoup à paître et peu à naître, et un seul pasteur et un seul troupeau.

En 1898, il y aura beaucoup de chapeaux et peu de têtes.

En 1899, les eaux deviendront du sang et l'on verra la planète apparaître à l'orient, là où se trouve le rayon du soleil ; il rencontrera la Terre et la Terre se rencontrera avec lui, sur un point quelconque du ciel. Il pleuvra une grande pluie d'étoiles et ce sera la fin du monde.

En 1900, s'éteindront les lumières, Dieu a dit dans son Evangile : J'ai un troupeau qui se promène hors de cet enclos et qu'il faut ramener, parce qu'il y a un seul pasteur et un seul troupeau.»*

Seuls ceux qui l'aidaient et le suivaient allaient être sauvés. Il répondait ainsi aux aspirations profondes des pauvres d'échapper à la fatalité sournoise, à une existence précaire ou servile, à l'écrasement et au désespoir. Sa détermination, sa fougue, ses colères, ses exhortations énergiques, les avaient séduits comme elles avaient séduit les rebelles, les *quilombolas,* les esclaves noirs insurgés et en fuite, les indiens insoumis, tous ceux, métis ou blancs, recherchés par la police des petites villes.

Saint Sébastien avait tiré son épée et, quand Conselheiro fonda sa première communauté messianique en 1873, près de Itapicurû, dans la province de Bahia, celle-ci rappelait par bien des côtés les bandes du *cangaço.*

«Comme il y a eu mésentente entre le groupe d'Antonio Conselheiro et le curé d'Inhambupe, ce village se trouve en état de siège et il paraît qu'on attend la venue du vicaire au lieu dit Junco pour l'assassiner. Les passants sont apeurés devant des bandits armés de gourdins, de couteaux, de coutelas et de carabines ; malheur à celui qui est soupçonné d'être l'adversaire du saint homme.» dit un rapport de police de l'époque.

L'archevêque, lui-même, en appela au président de la province de Bahia demandant du renfort pour contenir «l'individu

* Cahiers trouvés à Canudos.

Antonio Vicente Mendes Maciel qui, prêchant des doctrines subversives, fait beaucoup de mal à la religion et à l'Etat et, entraînant le peuple derrière lui, l'empêche de remplir ses obligations...»

Pourtant, comme l'écrit l'universitaire soumis Euclydes da Cunha avec une certaine objectivité, mais dans le jargon injurieux de ses maîtres, «s'il entraînait le peuple *sertanejo,* ce n'est pas parce qu'il le dominait, mais bien parce que les aberrations (sic !) de ce peuple le dominait, lui.»

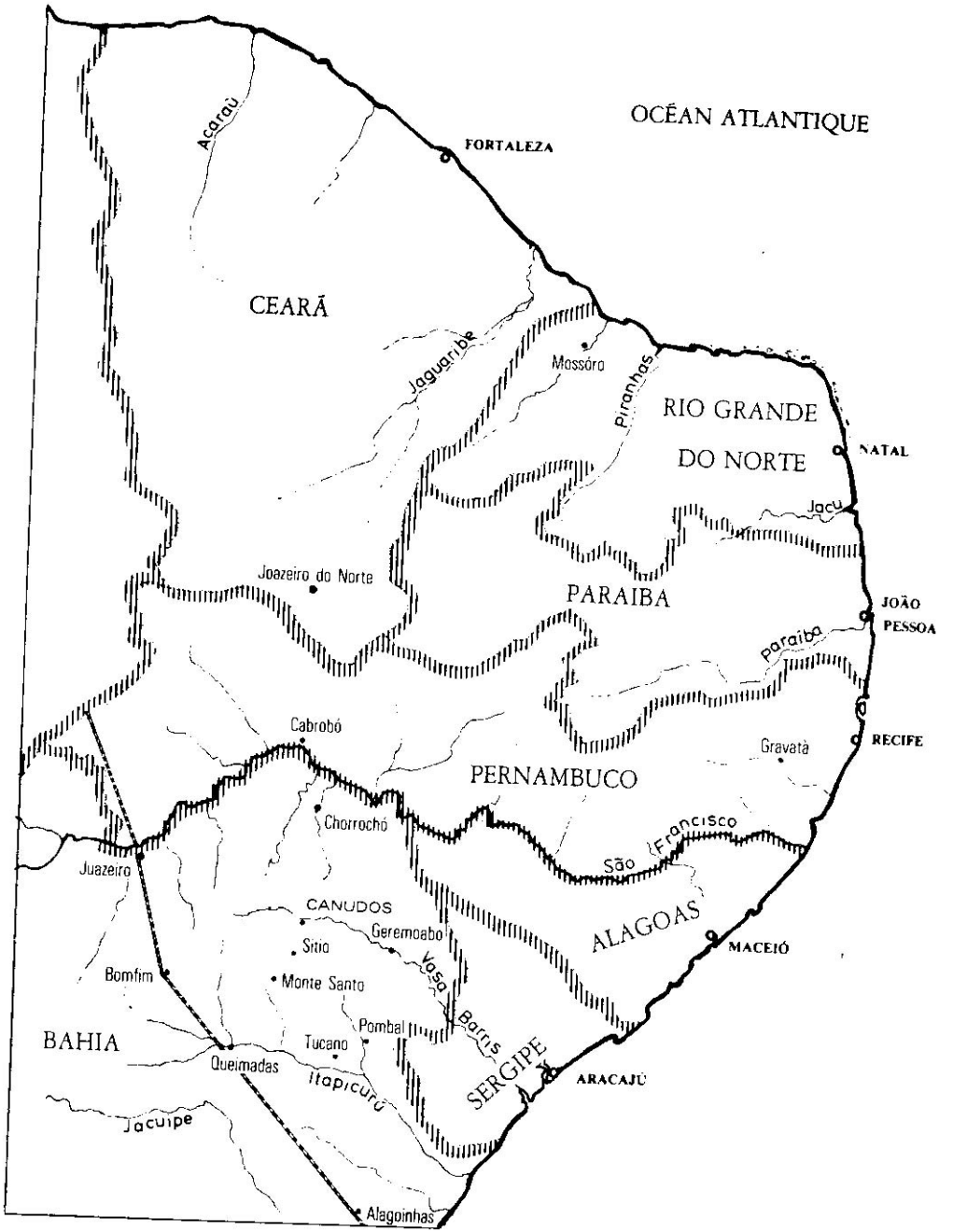
Il annonçait, certes, le règne du Christ sur la terre pour mille ans après la fin du monde mais, autour de lui, sous son impulsion, les *jagunços,* les rebelles, les insurgés, s'organisaient, occupaient des terres, répartissaient le travail et les biens, recevaient des dons, qui pouvaient être un peu forcés parfois.

L'ordre constitué ne pouvait rester plus longtemps indifférent à l'extension d'une communauté qui faisait si bon marché de l'idée de propriété, qui ignorait avec tant de superbe le fondement de l'autorité, de la religion et de l'Etat comme dit l'apostolique archevêque. Aussi l'avènement de la République, cette démocratie des possédants, en 1889, allait-il précipiter le conflit et ouvrir au grand jour les hostilités. La république était prise par les millénaristes exactement pour ce qu'elle signifiait : plus d'Etat. Elle était le péché mortel, le pouvoir de l'égoïsme, de la cupidité, l'hérésie suprême indiquant le triomphe éphémère de l'antéchrist.

«Ce sont des êtres malheureux
Ne sachant pas faire le bien
Ils abattent la loi de Dieu
Ils représentent la loi du chien.

Garantis par la loi
Vous l'êtes, gens de rien
Nous avons la loi de Dieu
*Vous avez la loi du chien.»**

*** Poèmes retrouvés à Canudos, écrits sur de petits morceaux de papier.**



Le Nordeste brésilien.

Conselheiro prêcha Finsurrection contre la République et commença à mettre le feu aux décrets gouvernementaux affichés dans les villages :

«En vérité, je vous le dis, pendant que les nations se querellent avec les nations, le Brésil avec le Brésil, l'Angleterre avec l'Angleterre, la Prusse avec la Prusse, D. Sebastiao* émergera des ondes de la mer avec toute son armée.

Depuis le commencement du monde, il subit un enchantement avec toute son armée et il l'a remise en guerre.

Et quand il fut enchanté il enfonça son épée jusqu'à la garde dans la pierre et il dit : Adieu monde, tu arriveras peut-être jusqu'à mille et quelque, mais pas jusqu'à deux mille.»

Ce jour-là, quand il sortira avec son armée, il les passera tous au fil de l'épée, tous ceux qui ont un rôle dans la République. La fin de la guerre aura lieu dans la Maison Sainte de Rome et le sang montera jusqu'à la Haute Assemblée.»

Comme le constate, avec la suffisance du valet, l'universitaire Euclydes da Cunha, «le *jagunço* est aussi inapte à comprendre la forme républicaine que la forme constitutionnelle de la monarchie. Toutes deux sont pour lui des abstractions inaccessibles. Et instinctivement il est l'adversaire de l'une et de l'autre... Il est impossible de prêter une signification politique quelconque aux tendances messianiques qui y sont exposées... le révolté attaquait l'ordre établi parce qu'il croyait imminente la venue du règne des délices.»

L'ordre établi par les monarchistes ou par les républicains n'a jamais abouti, jusqu'à présent, au règne des délices chez les pauvres, loin s'en faut. Nous assisterions d'ailleurs plutôt, avec la République, à une aggravation très nette du sort réservé à

*** D. Sebastiao : Roi du Portugal (1557-1578) ; il meurt au cours d'une expédition contre les Maures. Le peuple ne voulut pas croire à sa mort ; il devint une figure légendaire et messianique comparable à celle de l'Empereur des derniers jours : il reviendrait de l'Ile des Brumes et organiserait une armée pour libérer Jérusalem.**

Nous retrouvons cette légende portugaise de la fin du XVI• siècle encore très populaire au Brésil ; elle fut au cœur de deux mouvements messianiques d'importance qui eurent lieu dans la province de Pernambuco en 1817 et en 1835 : celui de Sylvestre José dos Santos et celui dejoao Ferreira.

ceux qui n'ont rien. C'est cela que combattent Conselheiro et ses partisans, la mise en place progressive d'un ordre nouveau. Ils ne se révoltent pas au nom d'un ordre ancien, mais pour l'idée qu'ils se font d'une société humaine. Ils n'ont pas le regard tourné vers le passé, mais vers le futur, ils sont porteurs d'un projet social. En s'insurgeant contre l'ordre établi, ou qui s'établit, ils s'insurgent contre l'esprit d'un monde, celui qui a créé la propriété privée, le travail forcé, le salariat, la police, l'argent ; ils s'insurgent contre une pratique sociale et son esprit. L'avenir n'est pas pour eux un retour au passé mais un coup du monde, un bouleversement de fond en comble de la société, *une révolution* où ce qui était au commencement, l'humanité, reviendra à la fin comme humanité accomplie.

L'autonomie des communes ayant été décrétée, les Conseils des localités de l'intérieur de Bahia avaient affiché sur les tableaux, planches traditionnelles qui remplaçaient la presse, les édits destinés au recouvrement des impôts.

Quand cette nouvelle fut connue, Conselheiro se trouvait à Bom Conselho ; les impôts l'irritèrent et il prépara aussitôt une protestation. Le jour du marché il réunit le peuple et, au milieu des cris séditieux et du crépitement des pétards, il fît brûler les planches sur la place. Après cet autodafé que les autorités ne purent empêcher, il éleva la voix et, toujours de bon conseil, il prêcha ouvertement la rébellion contre les lois.

Conscient du danger qui le menaçait lui et les siens, il quitta la ville et se dirigea vers le Nord par la route de Monte-Santo. Vers une zone écartée, abandonnée, entourée de montagnes abruptes et de *Caatinga* infranchissable, refuge éphémère de bandits.

L'événement avait eu une répercussion dans la capitale d'où une force de police partit pour prendre les rebelles dont le groupe n'excédait pas alors 200 hommes.

La troupe les trouva à Massète, lieu découvert et stérile entre Tucano et Cumbe. Les trente policiers, bien armés, les attaquèrent impétueusement, certains qu'à la première décharge ils seraient victorieux. Mais ils avaient devant eux des *jagunços*

téméraires ; ils furent battus et durent prendre précipitamment la fuite ; le commandant fut le premier à en donner l'exemple.

Après avoir accompli cet exploit, les millénaristes, reprenant leur marche, accompagnèrent l'hégire du prophète. Ils ne recherchaient plus les endroits peuplés comme avant ; ils allaient vers le désert.

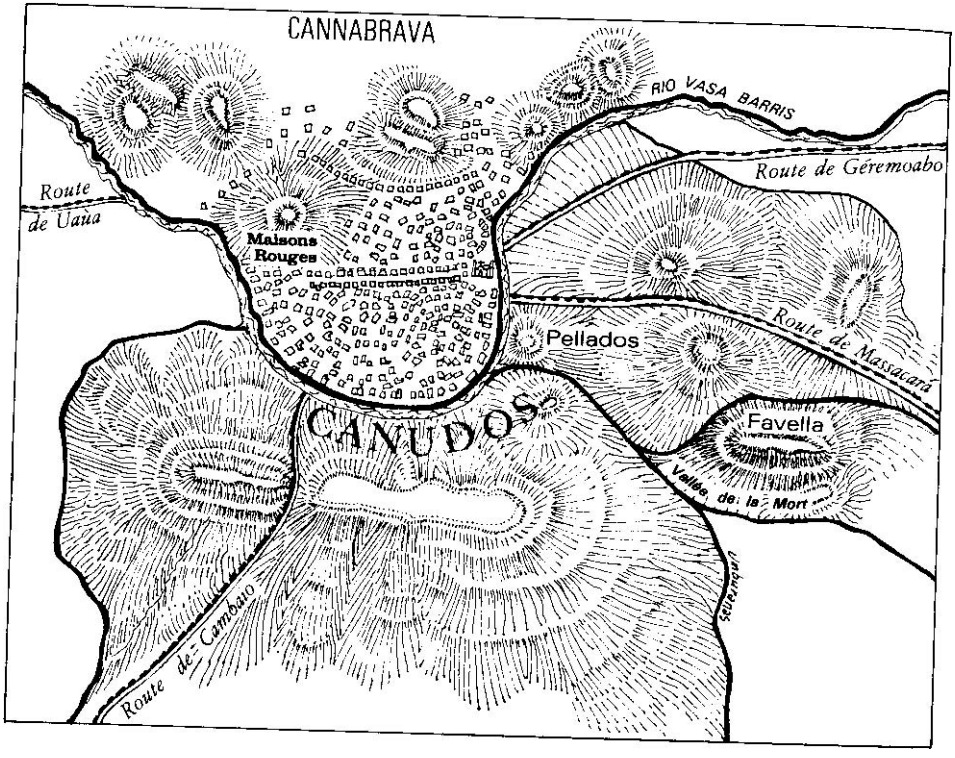
Traversant des chaînes de montagnes, des plateaux dénudés, des plaines stériles, ils arrivèrent à *Canudos.*

C'était une ancienne *fazenda,* un domaine situé sur le fleuve temporaire Vasa-Barris. En 1890, étant abandonné, il servait de halte et comprenait une cinquantaine de masures faites de pisé.

En 1893, quand l'apôtre y vint, Canudos était en pleine décadence : partout des hangars abandonnés, des cabanes vides ; et, sur le haut d'un contrefort du mont de la Favella, on voyait, sans toit, réduite aux murs extérieurs en ruines, l'ancienne demeure du propriétaire.

La communauté occupa les terres incultes qu'elle fit fructifier rapidement. Le village se développa à un rythme accéléré, les adeptes provenant des endroits les plus divers venaient s'y installer. C'était aux yeux des habitants un lieu sacré, entouré de montagnes, où l'action maudite du gouvernement ne pénétrait pas. Canudos allait connaître un accroissement vertigineux. Voici ce que nous dit un témoin : «Quelques-unes des localités de cette commune et des communes avoisinantes, jusqu'à l'Etat de Sergipe n'ont plus d'habitants tellement est grand le nombre de familles qui rejoignent l'endroit choisi par Antonio Conselheiro. Cela fait peine à voir sur les marchés cette grande quantité de bétail, chevaux, bœufs, chèvres, sans parler de terrains, des maisons, des objets, mis en vente pour une bagatelle. Ce à quoi l'on aspire, c'est d'obtenir de l'argent pour aller le partager avec le Saint apôtre.»

Le hameau couvrit entièrement les collines, l'absence des rues, des places, à part celle de l'église, le grand entassement des masures, en faisaient une demeure unique. Le village était invisible à une certaine distance, encerclé par une sinuosité du Vasa-Barris, il se confondait avec le sol lui-même.



CANUDOS dans la courbe du Rio Vasa Barris

Vu de près, il y avait un terrible dédale de passages étroits séparant mal le mélange chaotique des masures au toit d'argile.

Les habitations faites de pisé se composaient de trois compartiments minuscules : un vestibule exigu, une pièce qui servait de cuisine et de salle à manger et une alcôve latérale dissimulée par une porte étroite et basse. Quelques meubles : un banc, deux ou trois petits escabeaux, des caisses de cèdres, des hamacs ; quelques accessoires : le *bogo* ou *borracha,* seau en cuir pour le transport de l'eau, *Yaiô,* carnassière en fibre de carûa (petit palmier). Au fond de la pièce principale un oratoire rustique. Des armes enfin, d'un modèle ancien : le coutelas *jacare* à la lame robuste et large, la *parnahyba* des guetteurs longue comme une épée, l'aiguillon à la pointe de fer, de trois mètres, le gourdin creux qu'on remplit de plomb, les arcs, les fusils : la canardière au canon effilé que l'on charge de grenaille, le mousqueton nourri de gros plomb, la lourde arquebuse capable de lancer des pierres ou des cornes, le tromblon évasé comme une cloche.

C'est tout, les habitants de Canudos n'avaient nul besoin d'autre chose.

«Les *jagunços* errants y installaient leurs tentes une ultime fois sur la route d'un pèlerinage miraculeux vers le ciel.»

Mais chacune de ces cabanes était en même temps un foyer et un réduit fortifié.

Canudos allait être la Munster du sertao et ses habitants «des Baptistes terribles capables de charger des tromblons homicides avec les grains des rosaires.»

Canudos ouvrait généreusement aux démunis ses celliers remplis par les dons et par le produit du travail commun. L'activité sociale n'y était pas dirigée, elle s'organisait. Seul l'eau de vie y avait été prohibée et ceci d'un commun consentement. Les uns s'occupaient de la culture ou bien soignaient les troupeaux de chèvres pendant que d'autres surveillaient les alentours ; des groupes se formaient pour aller au loin mener quelques expéditions. Mais toute cette activité semblait converger vers la construction d'une nouvelle église, y puiser son sens ; c'était

l'œuvre commune autour de laquelle s'organisaient les initiatives. Cette société campée dans le désert s'était donnée une mission sacrée dans laquelle elle se saisissait comme communauté ; cette société était religieuse dans son essence, en élevant pierre par pierre son église, elle donnait corps à son esprit. La nouvelle église s'élevait à l'extrémité de la place en face de l'ancienne. Ses murs principaux et épais rappelaient les murailles des fortifications ; cette masse rectangulaire allait être transfigurée par deux tours très hautes, ayant l'audace d'un gothique fruste. «L'admirable cathédrale des *jagunços* avait l'éloquence silencieuse des édifices dont nous parle Bossuet.»

De grandes quantités de bétail arrivaient de Geremoabo, de Bom Conselho et de Simao Dias ; de Canudos partaient des bandes qui allaient attaquer les domaines des environs et, parfois, conquéraient des villes. A Bom Conselho, l'une d'elle, après avoir pris possession du lieu, le mit en état de siège, dispersa les autorités, en commençant par le juge de Paix. Ces expéditions d'hommes belliqueux alarmèrent les pouvoirs constitués.

La ville sainte fut dénoncée au gouvernement provincial puis au gouvernement fédéral. L'exemple qu'elle constituait présentait une menace grave pour l'Etat, d'autant que sa notoriété allait grandissant. Cette expérience risquait de s'étendre. Il devenait urgent de rayer à jamais cette ville de la carte, de la faire disparaître par le feu et le sang, de l'extirper.

Quatre expéditions militaires de plus en plus importantes furent engagées contre Canudos entre 1896 et 1897.

«Les *cangaceiros* et les *jagunços* dans leurs expéditions, les premiers vers le Sud, les seconds vers le Nord, se rencontraient sans s'unir, séparés par le val en pente de Paulo Affonso. L'insurrection de la commune de Monte-Santo* allait les réunir. La guerre de Canudos naquit de la convergence spontanée de toutes les forces déréglées perdues dans les sertoes.»

*** Il s'agit bien évidemment de Canudos. Euclydes da Cunha : *Os Sertoes,* l'auteur fait un récit très détaillé des différentes expéditions militaires menées contre Canudos, il fut présent au cours de la dernière ; nous nous inspirerons de son témoignage et nous le citerons souvent.**

Des bandits fameux vont se révéler de terribles stratèges. Les habitants de Canudos vont faire vaciller des armées.

Octobre 1896, le premier magistrat de Joazeiro télégraphie au gouverneur de Bahia : il sollicite son intervention dans le but de prendre des mesures pour protéger la population, disait-on, d'une attaque de la part des *jagunços* d'Antonio Conselheiro.

Le 4 novembre, le gouverneur envoie une force armée composée de 100 soldats et d'un médecin, sous le commandement du lieutenant Manuel da Silva Pires Ferreira. Le 19, elle arrive à Uaûa, petit village sur le rio Vasa-Barris entre Joazeiro et Canudos. Le 21, elle est brutalement attaquée à l'aube par les *jagunços ;* ceux-ci se battent pratiquement à l'arme blanche contre des soldats armés de fusils modernes à répétition. Ils perdent 150 hommes, la troupe a 10 morts et 16 blessés. Le médecin devient fou. La retraite sur Joazeiro est ordonnée.

Le 25 novembre, une force armée (543 soldats, 14 officiers, 3 médecins), avec deux canons Krupp et deux mitrailleuses, part de Bahia pour Queimadas. Elle est sous les ordres du commandant Frebonio de Brito. Elle arrive à Monte-Santo le 29 décembre. Le 12 janvier 1897, elle part pour Canudos en empruntant la route du *Cambaio ;* le 18 et 19, dans la traversée de la serra et en vue de Canudos, ont lieu les premiers combats, tromblons contre comblains (fusils à répétition) et mitrailleuses ; les *jagunços* attaquent soudainement, disparaissent pour ressurgir plus loin ; ils laissent beaucoup de morts sur le terrain mais infligent une dure et surprenante défaite à l'armée qui doit battre précipitamment en retraite sur Monte-Santo.

En apprenant l'étendue du désastre dans la traversée du Cambaio, le gouvernement comprit la gravité de la guerre aux sertoes, d'autant qu'à la suite de cet exploit la notoriété de Canudos s'étendait dans tout le sertao.

Le 3 février 1897, le colonel Moreira César, de renommée nationale, commande la première expédition régulière qui embarque à Rio pour Bahia. Le 8, l'expédition arrive à Queimadas avec 1 300 hommes et tout l'équipement nécessaire. De Monte-Santo, elle contourne la montagne par l'Est pour arriver

à Angico et au sommet de la Favella l'après-midi du 2 mars.

Sûr de son fait, Moreira César lance l'assaut contre le village après un bombardement sommaire ; c'est la catastrophe pour lui et ses hommes ; le village, comme un piège, comme une immense toile d'araignée, comme une nasse, se referme sur l'armée ; chaque ruelle, chaque impasse, chaque détour, chaque maison, cachent des hommes déterminés, armés de coutelas, de piques, de tromblons ; l'armée s'enferre dans un corps à corps tragique ; c'est un désastre qui tourne bientôt à la panique. Le fameux colonel Moreira César est mortellement blessé, le colonel Tamarindo qui le remplace est tué.

«Dans les environs, de tous les côtés, les *sertanejos* trouvèrent des armes et des munitions, même des uniformes, tuniques et culottes à bandes rouges dont la couleur vive aurait trahi leurs possesseurs et qui étaient incompatibles avec la fuite ; de sorte que la plupart des soldats ne s'étaient pas seulement désarmés devant l'ennemi, ils s'étaient aussi déshabillés.

C'est pourquoi, dans la région qui va de Rosario à Canudos, il y avait à l'air libre un arsenal en désordre, où les *jagunços* purent largement se ravitailler. L'expédition semblait n'avoir eu qu'un seul objectif : remettre gratuitement aux adversaires tout un armement moderne avec ses munitions.

Les Comblains terribles remplacèrent dans les mains des lutteurs de première ligne les vieux fusils au chargement minutieux et lent ; quant aux uniformes, ceinturons et bonnets, c'est-à-dire tout ce qui avait touché les corps maudits des soldats, ils ne pouvaient les porter, leur épiderme de combattants sacrés en aurait été souillé ; ils s'en servirent pour un divertissement cruellement lugubre...

Ils réunirent les cadavres épars des adversaires, les décapitèrent et brûlèrent les corps. Puis, sur les deux côté de la route, régulièrement espacées, se faisant vis-à-vis, se regardant, ils alignèrent les têtes. Au-dessus, en bordure, sur les arbustres les plus hauts, ils pendirent les pièces d'équipement, pantalons et tuniques multicolores, selles, ceinturons, képis aux raies rouges, manteaux, capes, gourdes et musettes.

La *caatinga* desséchée et nue fut brusquement couverte d'une floraison extravagante aux couleurs vives, allant du rouge violent des galons au bleu déteint des étoffes et se joignant au scintillement de l'acier des éperons et des étriers.

Un détail douloureux complétait cette mise en scène macabre. Au détour d'un chemin se détachait le corps du colonel Tamarindo, empalé, dressé sur un rameau sec d'angico.

C'était stupéfiant. Epouvantail lugubre, le cadavre informe, bras et jambes pendantes, oscillant au gré du vent, sur la branche flexible et courbée, apparaissait dans la solitude comme une vision démoniaque.

Il séjourna là très longtemps.

Quand trois mois plus tard une nouvelle expédition partit pour Canudos, elle vit encore cette mise en scène, ces têtes de morts blanchissantes sur les bords des chemins entourées de vieux oripeaux, et à côté, protagoniste muet d'un drame formidable, le spectre du vieux commandant.»

Alors que dans le *sertao* l'épopée de Canudos est chantée dans des poèmes où les exploits deviennent des légendes, dans la capitale le gouvernement ne comprend plus : Canudos était une misérable bourgade que les cartes ignoraient et voilà qu'elle tient tête et met en échec des régiments. L'Etat invente des complots politiques mais il commence à s'inquiéter sérieusement. Il redoute ce *sertao* mal connu d'où surgissent des hommes armés de leur vengeance qui, de toutes les provinces, convergent vers Canudos, pour en découdre. L'universitaire Euclydes da Cunha écrit à ce sujet : «Le *jagunço* ne pouvait faire que ce qu'il a fait, battre, battre tenacement le principe d'une nationalité qui, après l'avoir rejeté pendant près de trois siècles, prétendait l'emmener vers les merveilles de notre époque, encadré par des baïonnettes et lui montrer la beauté de la civilisation à la lueur des explosions d'obus.»

Les hommes résolus du *sertao* avaient trouvé le lieu de leur combat : ce village de masures à l'aspect d'une citadelle. L'Etat se trouvait confronté à l'hostilité sourde et tenace de tous ceux qui savaient fort bien ce que la nation exigeait d'eux : la sou-

mission et la résignation. Ils n'étaient ni soumis, ni résignés. Ils ne se laisseraient pas vaincre.

C'est dans la guerre sociale que le principe de la guerre, qui veut l'anéantissement définitif de l'adversaire, connaît son application la plus complète, sa conclusion, si l'on peut dire. L'enjeu des guerres entre nations est complexe, il est essentiellement politique, comme l'est, d'ailleurs, celui des guerres de libération nationale ; cet enjeu n'exige pas nécessairement l'anéantissement de l'ennemi, au contraire sa fin est d'imposer une volonté politique à son adversaire et donc de se donner les conditions, par les moyens de la guerre, de traiter avec lui. Ici la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens, comme le note Cari von Clausewitz ; là elle exige l'écrasement complet et définitif de l'ennemi ; l'enjeu est social : suppression ou maintien de l'esclavage, et il n'est pas possible de faire les choses à moitié.

Pour l'insurgé, il s'agit de mettre fin à son esclavage et il n'y a aucun compromis possible sur une question aussi essentielle. Pour le maître, il s'agit de sauvegarder sa position sociale, sa qualité de maître, son état. Aucune considération extérieure à la guerre elle-même ne vient donc freiner et modérer sa violence, c'est la guerre à l'état pur, originelle ; celle qui fut au commencement, la négativité pure.

Dans une affaire aussi dangereuse que la guerre sociale, les erreurs dues aux hésitations, aux atermoiements, à la bonté d'âme, sont précisément la pire des choses. Toutes considérations extérieures à la finalité même de la guerre, la déroute totale de l'ennemi, sont la pire des choses.

Comme l'usage de la force physique dans son intégralité n'exclut nullement la coopération de l'intelligence, celui qui use sans pitié de cette force et ne recule devant aucune effusion de sang, aucune restriction morale, prendra l'avantage sur son ennemi, si celui-ci n'agit pas de même.

La violence, c'est-à-dire la violence physique (car il n'existe pas de violence morale, en dehors des concepts de l'Etat et de la Loi, et cette violence est celle du vainqueur qui impose sa volonté) est donc le *moyen ; h fin* est d'abattre l'adversaire.

La guerre sociale est la brutalité absolue qui ne tolère aucune faiblesse. Ignorer cet élément de brutalité à cause de la répugnance qu'il inspire est un gaspillage de force, pour ne pas dire une erreur ; montrer à un moment donné de l'irrésolution quant à la fin recherchée, c'est laisser l'initiative à l'ennemi, une faute qui se paie très cher.

Il ne peut y avoir de négociations, la paix est soit le retour à l'esclavage, soit la fin de l'esclavage ; quoiqu'il en soit, l'anéantissement d'un des partis.

Le 5 avril 1897, le général Arthur Oscar organise les forces de la quatrième expédition : 6 brigades en 2 colonnes. Des bataillons sont levés dans tout le pays, c'est l'union nationale, l'union sacrée, contre l'ennemi intérieur.

La première et la deuxième colonne doivent converger sur Canudos, l'une commandée par Arthur Oscar, par la route de Monte-Santo, l'autre sous les ordres de Savaget, par la route de Geremoabo, pour attaquer toutes deux ensemble fin juin. Mais aux abords de Canudos, elles rencontrent, l'une et l'autre, des difficultés. La colonne Savaget est attaquée deux fois entre Cocorobô et Canudos, les pertes sont sévères et le général est blessé : «Comme toujours les *sertanejos* en surgissant à l'improviste parmi le désordre, sur le lieu d'un combat qu'ils avaient perdu, troublaient le succès. Battus, ils ne se laissaient pas écraser. Délogés de toutes parts ils s'accrochaient partout ; vaincus et menaçants tout à la fois, ils fuyaient et tuaient à la façon des Parthes.»

Les choses étaient encore plus sérieuses pour le général Arthur Oscar qui avait atteint le sommet de la Favella qui surplombe le village ; après une rapide victoire pour la place, il se trouvait prisonnier, assiégé par ceux qu'il venait de vaincre. Il dut appeler la colonne Savaget à son secours. Le 1er juillet les *jagunços* attaquent le campement, certains vont s'efforcer de parvenir jusqu'à la «Tueuse», ce canon de siège (un Withworth 32), qui bombarde Canudos. Ils n'y arriveront pas.

L'armée se trouve dans une situation critique ; coupée de son ravitaillement, elle ne peut ni avancer, ni reculer : «C'était

indéniablement un siège en règle, bien qu'il fût déguisé par le peu de densité des tranchées, dont le tracé lâche et compliqué couvrait la montagne... La tactique invariable des *jagunços* consistait à résister en reculant, en tenant ferme derrière tous les accidents protecteurs du terrain, tactique terrifiante. L'attaquant c'était l'homme matériellement fort et brutal, outillé par les ressources guerrières de l'industrie moderne, versant, par la bouche des canons, des tonnes d'acier sur le rebelle qui lui opposait un réseau magistral de ruses inextricables. Les *jagunços* laissaient volontiers à leurs adversaires la jouissance de victoires inutiles, mais quand ceux-ci, après avoir pavé de projectiles la terre broussailleuse, déployaient leurs drapeaux et remplissaient la calme atmosphère avec la sonnerie de leurs clairons, ils se vengeaient des hymnes de triomphe en envoyant avec leurs tromblons une bruyante pluie de balles.»

Deux semaines plus tard le ravitaillement finit par arriver et les troupes sont lancées à l'assaut du village ; c'est un échec et les pertes sont importantes. Dans l'armée, au gouvernement, c'est la consternation.

En hâte on forme à Queimadas une nouvelle brigade, la brigade Girard, 1 042 hommes et 68 officiers, elle part le 3 août pour renforcer en soldats et en vivres l'armée d'Arthur Oscar. Elle est attaquée le 15 et perd 91 bœufs, ce qui lui vaudra, par dérision, le nom de brigade gracieuse.

Dans le gouvernement on a compris qu'il ne s'agit plus de prendre d'assaut un village, mais d'organiser une véritable campagne militaire de plusieurs semaines sinon de plusieurs mois afin de l'encercler complètement ; on a compris que la guerre sera longue et difficile et qu'il s'agit de s'en donner les moyens.

Le maréchal Bittencourt se met à la tête de cette campagne, Deux brigades supplémentaires arrivent de Bahia et forment une division ; un service régulier de convois vers Monte-Santo est organisé ; l'armée ne risque plus de se trouver coupée de ses arrières et peut donc s'installer dans une guerre de retranchements. Le long étranglement de Canudos est commencé. Le 7

septembre on ouvre la route de Calumby qui permettra de consolider le siège.

Le 22, meurt Antonio Conselheiro.

Les combats reprennent de plus belle aux abords de Canudos. Les habitants retrouvent l'initiative ; dans un mouvement tournant et étourdissant, les escarmouches atteignent toutes les positions de l'ennemi, touchent, tranchée par tranchée, toute la ligne du front.

«Tout à coup, ils surgissaient inopinément sur un point quelconque du front. On les battait, on les repoussait ; ils se jetaient alors sur les tranchées les plus proches ; on recommençait à les battre et à les repousser, ils revenaient contre les suivantes et continuaient ainsi sans succès, leurs assauts ininterrompus qui formaient devant les troupes comme une ronde immense.

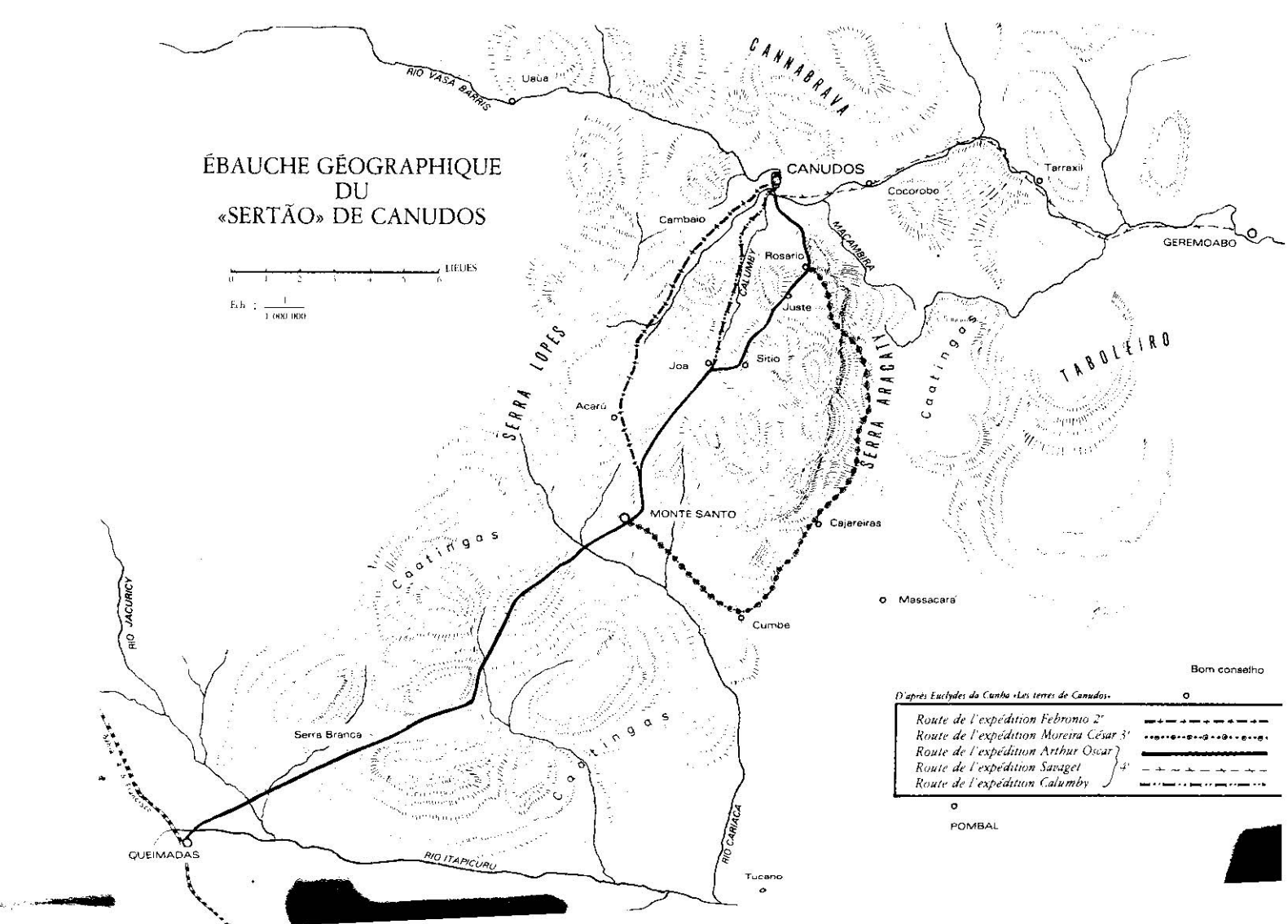
Ceux des soldats qui, la veille, dédaignaient un adversaire caché dans les masures, étaient stupéfiés. Comme dans les mauvais jours passés, mais avec plus d'intensité encore, cette stupéfaction les jugulait.

Les défis imprudents cessèrent. Finies les fanfaronnades visant à provoquer l'ennemi. Les clairons reçurent à nouveau l'ordre de faire silence ; il n'y avait qu'une sonnerie possible, l'alarme, et celle-là, l'ennemi, éloquemment, se chargeait de la donner...

La situation devint tout à coup insupportable...

La lutte arrivait fébrilement aux combats décisifs qui allaient amener la conclusion de la campagne. Mais son paroxysme stupéfiant terrorisait les vainqueurs.»

Les troupes tentent de resserrer l'encerclement en pénétrant pas à pas à l'intérieur de la bourgade mais ils se heurtent à une résistance farouche qui limite leur avancée. De plus les *jagunços* reculent mais ne fuient pas. Ils restent à côté, à deux pas, dans la pièce contigùe de la même maison, séparés de leur ennemi par quelques centimètres de pisé. Le peu d'espace du lieu a amassé dans les maisons ceux qui veulent les conserver et qui, les remplissant, opposent aux soldats une résistance croissante. S'ils cèdent sur l'un ou l'autre point, ils réservent aux vainqueurs bien des surprises. La ruse du *sertanejo* se fait toujours sentir ; même dans les moments les plus tragiques pour lui, il ne


ÉBAUCHE GÉOGRAPHIQUE
DU
«SERTÃO» DE CANUDOS
LIEUES
0 1 2 3 4 5 6
Ech. : 1 / 1 000 000
RIO VASA BARRIS
Uauá
CANNABRAVA
CANUDOS
Cocorobo
Tarraxil
GEREMOABO
Cambaio
Rosario
CALUMBY
MACAMBIRA
Juste
Joa
Sitio
Acarú
SERRA LOPES
SERRA ARACATY
Caatingas
TABOLEIRO
MONTE SANTO
Cajaseiras
Massacará
Cumbe
RIO JACURICY
Serra Branca
QUEIMADAS
RIO ITAPICURU
RIO CARIACA
Tucano
Bom conselho
D'après Euclydes da Cunha «Les terres de Canudos»
Route de l'expédition Febronio 2e
Route de l'expédition Moreira César 3e
Route de l'expédition Arthur Oscar
Route de l'expédition Savaget
Route de l'expédition Calumby
4e
POMBAL

s'avouera jamais vaincu. Loin de se contenter de résister jusqu'à la mort, il défie l'ennemi et passe à l'offensive.

Le 26, pendant la nuit, les *jagunços* attaquent violemment quatre fois ; le 27, dix-huit fois ; le lendemain ils ne répondent pas au bombardement du matin et de l'après-midi, mais leur fusillade dure depuis 6 heures du soir jusqu'à 5 heures du matin.

Le premier octobre 1897, le bombardement intensif du dernier carré de résistance commença. Il fallait un sol franchement nettoyé pour l'assaut ; cet assaut devait s'exécuter d'un seul coup, au pas de charge, avec une seule gêne, les ruines.

Aucun projectile n'était perdu, retournant inflexiblement d'un bout à l'autre, maison par maison, le dernier morceau de Canudos. Tout fut entièrement dévasté par les tirs des batteries. Les derniers *jagunços* subissaient dans toute sa violence destructrice ce bombardement impitoyable.

Cependant on ne remarqua aucune silhouette en fuite, pas la moindre agitation.

Et quand le dernier coup fut tiré, l'inexplicable quiétude du village anéanti aurait fait supposer qu'il était désert, comme si durant la nuit la population avait fui miraculeusement.

L'assaut commença ; les bataillons partirent de trois points pour converger vers l'église nouvelle. Ils n'allèrent pas loin : le *jagunço* suivant pas à pas l'agresseur, se réveillait comme toujours à l'improviste d'une façon surprenante et glorieuse.

Tous les mouvements tactiques préétablis s'en trouvèrent modifiés, au lieu de converger sur l'église, les brigades s'arrêtaient, sa fractionnaient et se perdaient dans les ruines. Les *sertanejos* restèrent invisibles ; pas un seul n'apparut et ne chercha à traverser la place.

Cet insuccès ressemblait absolument à une défaite, car les assaillants s'arrêtèrent, trouvant devant eux une résistance sur laquelle ils ne comptaient pas ; ils s'abritèrent dans les tranchées et finalement s'en tinrent à la franche défensive ; alors les *jagunços,* débordant des masures fumantes, attaquèrent à leur tour et tombèrent sur eux.

Il fallait d'urgence agrandir le plan primitif de l'attaque ; on

lança alors sur ce qui restait de Canudos 90 bombes de dynamite : «le tremblement produisait des fissures qui se croisaient sur le sol comme des courbes sismiques, les murs s'abattirent, de nombreux toits volèrent en éclats ; un énorme cumulus de poussière noircissante rendit l'air irrespirable. Tout avait disparu semblait-il. En fait, c'était le complet démantèlement de ce qui restait du village sacré.»

Les bataillons attendaient que le cyclone de flammes se fut calmé pour se lancer dans le dernier des derniers assauts.

Mais ils ne l'exécutèrent pas ; au contraire un soudain recul eut lieu. Des décharges sortirent, on ne sait comment, des ruines embrasées et les assaillants se mirent à couvert dans tous les coins et se retirèrent, pour la plupart derrière leurs tranchées.

Ne cherchant pas à se cacher, sautant sur les brasiers ou les chaumes encore debout, se dressaient les derniers défenseurs de Canudos. Ils se lançaient dans des assauts d'une folle témérité ; ils venaient tuer leurs ennemis dans leurs propres tranchées. Ceux-ci se sentaient faiblir. Ils perdirent courage. L'unité de commandement et l'unité d'action disparurent ; leurs pertes furent particulièrement lourdes.

Finalement, vers 2 heures de l'après-midi, les soldats se replièrent sur la défensive avec le goût de la défaite.

Cependant la situation des *sertanejos* avait empiré, ils se trouvaient coincés dans un réduit des plus minuscules.

Mais à l'aube du 2 octobre, les «triomphateurs» fatigués virent poindre le matin sous une fusillade nourrie qui ressemblait à un défi.

Dans la journée, profitant d'une trêve, 300 personnes demandèrent à se rendre ; mais au grand dépit des autorités militaires, ce n'étaient que des femmes harassées, des enfants en bas âge ou blessés, des vieillards infirmes, tous ceux qui ne pouvaient plus porter une arme. Ils furent massacrés la nuit suivante («... et de quelle façon, n'ayant que la voix humaine si faible et si fragile, commenterions-nous ce fait singulier de'ne plus avoir vu, dès le matin du 3, les prisonniers valides recueillis la veille.»).

Il n'y eut pas à proprement parler de prisonniers, tous les *jagunços* blessés qui tombaient entre les pattes des soldats étaient achevés un peu plus tard à l'arme blanche.

«Le 3 et le 4, il ne se passa rien qui méritât d'être raconté. La lutte perdait de jour en jour son caractère militaire et finit par dégénérer entièrement... On savait seulement que la résistance des *jagunços* ne pourrait durer que quelques heures. Les soldats, s'étant approchés du dernier réduit fortifié, avaient compris la situation des adversaires. Elle était invraisemblable : à côté de la nouvelle église vingt rebelles affamés, déchirés, effrayants à voir, se tenaient dans un fossé quadrangulaire n'ayant pas beaucoup plus d'un mètre de profondeur... Ils concentraient ce qui leur restait de vie sur la dernière contraction des doigts manœuvrant la gâchette du fusil.

Ces moribonds combattaient contre une armée et, jusque là, avec un certain avantage.

Tout au moins, ils obligèrent leurs ennemis à s'arrêter. Ceux d'entre eux qui s'approchèrent de trop près, y restèrent, augmentant le nombre de corps dans la tranchée sinistre...

Fermons ce livre. Canudos ne s'est pas rendu. Exemple unique dans toute l'histoire, il résista jusqu'à épuisement complet. Conquis, pas à pas, dans l'exacte signification du terme, il tomba le 5 à la fin de l'après-midi, quand tombèrent ses derniers défenseurs qui moururent tous ; ils n'étaient plus que quatre : un vieillard, deux adultes et un enfant, devant lesquels rugissaient rageusement cinq mille soldats...

Canudos tomba le 5. Le 6, on finit de détruire le village en abattant ses dernières maisons : 5 200 soigneusement comptées.»*

La loi de la République règne à nouveau sur le *sertao ;* ainsi prit fin l'épopée héroïque de Canudos ; une aventure pleine d'humanité qui périt dans le bruit et la fureur. Canudos,

*** Le livre d'Euclydes da Cunha se termine par une calomnie bien dans le ton de l'époque : «On apporta le crâne (du Conselheiro) sur le littoral, où la foule fêtait la victoire, dans une joie délirante. La science devait dire le dernier mot : dans le relief des circonvolutions caractéristiques du cerveau, il y avait les lignes essentielles du crime et de la folie.»**

l'empire de Belo Monte, ne fut pas vaincu, il disparut avec le dernier tué. Anéanti.

A la même époque, dans la province de Ceara, se développait un vaste mouvement de réforme sociale d'inspiration religieuse sous la houlette du père Cicero. Ce mouvement connut une fin moins tragique parce que le père Cicero sut louvoyer avec autorité parmi les composantes politiques de la région dans le respect de l'Etat et de la propriété ; cette compromission à l'égard du pouvoir et donc des riches lui assura non seulement l'impunité mais aussi une position reconnue et respectée par tous.

Ce mouvement était plutôt d'esprit sacerdotal que d'esprit franchement messianique. C'était plutôt l'esprit du catholicisme, dans son sens politique et social, qui l'animait que celui du millénarisme qui, lui, est purement social et n'a rien à voir avec l'esprit politique. Il s'agissait de retrouver le dessein de l'Eglise primitive : se donner les moyens politiques d'une mission sociale.

Le père Cicero dont le prestige devint exceptionnel fut le seul messie brésilien à appartenir au clergé, tous les autres étaient des laïcs amenés au service divin par vocation, mais qui n'entrèrent jamais dans les ordres. Envoyé comme curé dans le hameau de Joazeiro en 1870, il parcourut les alentours en prêchant pendant les premiers temps de son ministère. Après cette période de pauvreté toute franciscaine, il commença à animer l'activité sociale autour de Joazeiro selon l'idéal de paix où l'intérêt de tous devait prévaloir sur les intérêts particuliers sources de turbulences et de conflits. Il avait réussi à convaincre petits propriétaires et paysans à ne plus habiter sur leurs terres mais dans le village, auprès de lui : ils partaient le matin travailler sur leurs champs et revenaient le soir.

Joazeiro devint une ville où les pèlerins ne cessaient d'arriver pour demander la bénédiction du père Cicero et des conseils.

En 1889, à la proclamation de la République, le père Cicero

réagit à sa manière en réalisant ses premiers miracles, ce qui conforta sa position et son prestige. L'Etat républicain n'osa pas déclencher les hostilités et supporta ce mouvement qui critiquait l'esprit bourgeois sans critiquer l'Etat. Les pèlerins devinrent de plus en plus nombreux, beaucoup s'établirent dans la ville sainte de Joazeiro où ils trouvaient protection auprès du «parrain». L'Eglise s'en émut et essaya de mettre fin à des agissements qu'elle considérait comme dangereux. Elle condamna le père Cicero à ne plus dire la messe et à ne plus prêcher, mais elle ne peut le contraindre à abandonner Joazeiro ; elle eut peur qu'il ne mobilisât ses adeptes pour le défendre, ce qu'il fallait éviter à tout prix.

Le père Cicero comptait des alliés parmi les chefs politiques locaux. Son prestige, son influence, la force électorale croissante dont il disposait, l'incitèrent à confirmer son autorité politique grandissante en se faisant élire préfet municipal.

En 1914, la victoire de ses adversaires rendit les rapports entre lui et le gouvernement provincial critiques. Le «parrain» exhorta alors ses adeptes à la guerre sainte contre le gouvernement provincial qui représentait l'Antéchrist, Dieu voulait qu'il fût renversé pour que le bonheur parfait et sans ombrage pût s'installer sur terre. Ces incitations à la lutte eurent pour résultat l'envoi des troupes contre la Nouvelle Jérusalem. Mais à la différence du Conselheiro, le père Cicero avait des appuis politiques importants jusque dans la capitale du Brésil ; et puis, surtout, ce soulèvement était limité à des fins politiques, il n'avait pas pour ambition de bouleverser l'ordre établi. Les adeptes du prophète, avec des complicités fédérales, triomphèrent des forces engagées contre eux et assiégèrent la capitale provinciale dont le gouverneur s'enfuit. Le père Cicero, vainqueur, devint officiellement vice-gouverneur de l'Etat de Ceara.

Dans un monde perturbé par les guerres continuelles que se livraient entre-elles les grandes familles et dont les pauvres faisaient immanquablement les frais, le père Cicero put instaurer une société plus paisible, et améliorer ainsi la situation dramatique des plus démunis. Il a pu le faire parce qu'il parlait au nom

de l'autorité la plus élevée, l'autorité divine. Il se plaçait, ainsi, au-dessus de la mêlée, en dehors des querelles locales, seul moyen pour être écouté de tous.

Dans un monde de plus en plus dominé par les intérêts égoïstes, la religion, seule, pouvait unir, du moins en apparence, ce qui se trouvait séparé de fait. Dans les sermons du père Cicero, on trouve des remontrances contre «petits» et «grands» parce qu'ils ne vivent pas selon les lois divines de la charité, de l'entraide, du pardon des offenses. Il put ainsi mettre fin, du moins provisoirement, à l'hostilité entre familles, gommer les dissensions, renouer des alliances, être enfin l'arbitre des querelles, le maître incontestable et incontesté de la région, le «parrain».

Son mouvement eut une fonction consciente de réforme sociale : les adeptes faisaient au messie des dons volontaires qui servaient à former une caisse commune pour subvenir aux besoins des invalides, des veuves, des orphelins, pour acheter des terres, pour financer des entreprises (Joazeiro, simple hameau en 1870, allait devenir, sous l'impulsion du prophète, la deuxième ville de la province avec 70 000 habitants) ; mais il eut aussi une fonction de sauvegarde du système existant ; l'idéal de fraternité et d'égalité fut strictement compris comme fraternité et égalité dans la foi et devant Dieu.

Quand, en 1896-97, Canudos défendait sa liberté les armes à la main, des hommes sont partis de Joazeiro pour soutenir la commune de Monte-Santo, mais la ville elle-même ne s'est pas soulevée. Pourtant une insurrection de Joazeiro aurait présenté, à ce moment, le plus grand péril qui soit pour la République, qui s'est d'ailleurs bien gardé de la défier. L'Etat se serait alors trouvé dans l'obligation de mener une guerre sur deux fronts. Quand on pense aux énormes difficultés qu'il a rencontrées pour venir à bout des révoltés de Canudos, on peut légitimement se demander ce qu'il aurait pu faire face à un embrasement de tout le Nordeste, ce qui se serait immanquablement produit si le mouvement de Joazeiro s'était engagé dans la lutte.

Finalement dans une période troublée par la rivalité de plus

en plus aiguë des intérêts particuliers, le père Cicero avait apporté la paix sociale, ce qui permit aux pauvres de la région, comme à ceux qui venaient du littoral, de respirer, de souffler ; de, retrouver auprès de lui sinon l'espoir d'une vie nouvelle, du moins celui d'une vie meilleure.

A sa mort en 1934, plusieurs mouvements messianiques se développèrent dans le *sertao,* ils furent en général vite interrompus par l'action des autorités locales, à moins que les messies aient su, à l'exemple du père Cicero, composer avec les personnalités politiques de la région. Ce fut le cas du mouvement de Pedro Batista de Silva, à Bahia. Il réussit à faire élever au rang de municipe le district de Santa-Brigida, où il avait installé sa communauté messianique, et sur lequel il régna avec une autorité incontestée. Ce ne fut pas le cas pour celui du beato Lourenço qui dura de 1934 à 1938. Sa fin fut tragique.

A l'image du «guerrier saint» Antonio Conselheiro, le «bienheureux» Lourenço fonda une colonie du même genre que celle de Canudos dans la plaine d'Araripe, toujours en plein *sertao.* Là encore, les pauvres qui ne voulaient plus se soumettre comme des serfs occupèrent la terre, instaurant une sorte de communisme primitif, de phalanstère : tout ce qu'ils produisaient était mis en commun. Cette pratique scandaleuse qui défiait ouvertement les grands propriétaires en violant ou, pire, en ignorant les lois de la propriété privée (lois sacrées qui fondent l'autorité sociale des possédants) allait susciter la réaction quasi immédiate de toutes les forces conjuguées de l'ordre établi. Les *sertanejos* empoignèrent les armes, faux contre canons comme à Canudos, et résistèrent jusqu'à la mort. Tous furent massacrés après un combat acharné et farouche, mais par trop inégal. Depuis quelque temps déjà la loi de la République régnait sur le *sertao.*

1938 : Le mouvement du beato Lourenço s'achève dans un bain de sang ; ce sera le dernier mouvement messianique révolutionnaire ; le 28 juillet de la même année, Lampiao est tué avec quelques compadres à Angico ; sa mort sera le coup de grâce donné au *cangaceirismo ;* la police a facilement raison des

derniers petits groupes dispersés, indécis, sans protection ni complicité. Le massacre est brutal.

Le cangaceiro fut le bandit social du Nord-Est et le cangaço sa bande. Le cangaceiro se venge d'une humiliation, d'une injustice, l'exaction d'un «colonel» ou de la police, le meurtre d'un parent. Il décide alors de s'exclure de la société et prend le maquis où il rejoint une bande déjà constituée. Cette bande lui permettra de survivre par le vol organisé et d'échapper aux forces de police qui le pourchassent.

Vengeur plus que redresseur de torts, le cangaceiro incarne la rébellion généralisée contre tout l'ordre social.

Les bandes de cangaceiros qui, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, parcouraient le Nordeste, côtoyaient les mouvements millénaristes. Nous trouvons chez les uns comme chez les autres le même mépris de la propriété et donc des lois, le même goût de la richesse, la même générosité, le même défi lancé à l'Etat et à ses sbires, la même résolution farouche, la même combativité, la même fureur. La frontière entre les deux est ténue sinon inexistante et le passage est aisé dans un sens comme dans l'autre. Nous avons vu des bandits fameux, séduits par les prophéties du Conselheiro, participer à la fondation de Canudos ou accourir pour la défendre, y apporter leur expérience et leur savoir-faire ; Lampiâo eut une telle considération pour le mouvement du père Cicero qu'il évita toujours soigneusement la province de Ceara au cours de ses raids.

C'étaient les mêmes hommes.

«L'habitant du *sertao,* nous dit l'universitaire Euclydes da Cunha, a de bonne heure envisagé la vie par son côté tourmenté et compris qu'il était destiné à un combat sans trêve qui exigeait impérieusement la convergence de toutes ses énergies... toujours prêt pour un combat où il ne vaincra pas mais où il ne se laissera pas vaincre.» Je ne pense pas que la nature du Nordeste ait façonné le caractère indomptable de ces hommes ; mais c'étaient bien des hommes indomptables. Ils préféraient la mort

à l'esclavage. Ils furent toujours prêts à défendre avec la plus grande vigueur, la plus grande témérité, leur liberté, une certaine idée qu'ils se faisaient de l'homme, une certaine idée de la richesse. Ils eurent un monde contre eux ; de part et d'autre, ils étaient destinés à un combat sans trêve qui exigeait impérieusement la convergence de toutes leurs énergies, à une guerre où ils ne se laisseraient pas vaincre.

Millénaristes ou cangaceiros, ils avaient été bouviers, métayers, muletiers, ils avaient appartenu à cette partie de la société rurale continuellement menacée dans son existence et plus essentiellement dans sa liberté ; ils en étaient issus ; non seulement ils trouvaient au sein de cette société une réelle complicité mais aussi ils en représentaient les aspirations les plus profondes.

Finalement ce qui les différenciait se réduisait à peu de chose : les uns étaient porteurs d'un projet social positif mais d'essence religieuse quand les autres étaient porteurs d'un projet social purement négatif mais non religieux dans son essence.

Unis autour d'un prophète par la croyance à la venue imminente du Millenium, dans la même aspiration à une vie nouvelle, les millénaristes brésiliens formaient une communauté spirituelle qui s'organisait dans l'attente de l'événement final, qui s'y préparait. Cette communauté messianique n'avait pas l'ambition de réaliser elle-même le Millenium mais déjà elle rompait radicalement avec l'esprit du monde existant pour se reconnaître dans l'esprit d'un monde à venir. Elle contenait un projet social positif tout en restant essentiellement religieuse ; elle était la pensée d'une société non encore réalisée et dont la réalisation ne lui appartenait pas ; *elle en était la prémonition.*

Les cangaceiros se reconnaissaient autour d'une idée simple, la vengeance, dont la réalisation leur appartenait. Ils formaient une communauté guerrière dont le projet social (la vengeance est bien évidemment un projet social) était absolument *négatif* et, la plupart du temps, tout à fait personnel : chacun avait sa vengeance à satisfaire ; elle lui était propre et elle concernait une personne, ou plus généralement une famille, précise. Cette

vengeance, il comptait la mener à bien s'il ne l'avait pas déjà assouvie. Tout l'ordre établi s'opposait à cette vengeance, en la réalisant, le cangaceiro défiait la société toute entière.

Le cangaceiro ne critiquait pas la société dans laquelle il vivait mais il se vengeait et cela faisait de lui un rebelle. Le millénariste ne cherchait pas à se venger, ou, plus exactement, l'heure de la vengeance ne lui appartenait pas, elle devait venir de Dieu ou d'un être surnaturel comme le roi D. Sebastiao, mais il critiquait la société. Ils devaient donc presque nécessairement se rencontrer comme ils se sont rencontrés effectivement à Canudos ; l'Etat se chargeant de faire d'une communauté spirituelle une communauté guerrière et d'un individu qui se venge, un bandit social.

L'affront que le cangaceiro doit laver est à la fois le fait d'une personne singulière et celui de la société qui se trouve derrière cette personne particulière et qui la soutient, qui est de connivence avec elle.

L'offense ne vient pas d'un individu isolé, d'un semblable, le règlement de ce genre d'affront ne posant pas de problèmes à cette époque, mais d'une *autorité sociale ;* c'est celle d'un «colonel» ou, ce qui revient au même, d'une personne de son entourage ; l'offense vient d'un fazendeiro qui est investi à la fois d'une autorité sociale comme grand propriétaire et d'une autorité politique comme représentant de l'Etat dans la région. La vengeance du cangaceiro devient, de fait, *une vengeance sociale.* L'assouvir, ce n'est plus simplement devoir affronter un individu, mais c'est aussi devoir affronter l'Etat qui est derrière celui-ci.

Le cangaceiro se fait justice envers et contre l'Etat, qui est du côté de l'offenseur. Son droit inaliénable et universel en tant qu'individu libre entre en conflit avec le Droit objectif de l'Etat dont l'objet apparaît précisément dans l'affaire : contraindre l'individu à aliéner son droit universel et immédiat à la liberté.

«Il suffit que le moi comme libre soit vivant dans mon corps, pour qu'il soit interdit de dégrader cette existence vivante au rang de bête de somme. Tant que je vis, mon âme (qui est con-

cept et même liberté) et mon corps ne sont pas séparés ; celui-ci est l'existence de la liberté et c'est en lui que j'éprouve. C'est donc un entendement sans idée, sophistique, qui peut faire cette distinction selon laquelle la chose en soi, l'âme n'est pas atteinte ni l'idée quand le corps est maltraité et quand l'existence de la personne est soumise à la puissance d'un autre.»*

En se vengeant, le *sertanejo* réalise son idée qui veut que tous les hommes soient égaux en humanité ; il devient effectivement libre, pour lui et pour les autres. Ce passage de l'idée dans l'effectivité correspond, pour lui, au passage dans la clandestinité : il abandonne une existence civile abstraite, qui apparaît du coup pour ce qu'elle est réellement, une existence servile ; il devient cangaceiro. La liberté est un risque à courir.

Subir un affront sans réagir, c'est se soumettre à la puissance d'un autre, tomber dans l'esclavage ; ce qui correspond à la mort sociale d'un homme à laquelle il ne peut répondre que par la mort du maître.

Quand il s'agit d'une réaction essentiellement humaine, les universitaires de notre temps, comme Josué de Castro**, vont jusqu'à parler de carence alimentaire pour expliquer la révolte des cangaceiros ou des millénaristes, ils parlent de fuite quand ils affrontent l'Etat et un monde. C'est plutôt à leur égard qu'il conviendrait de parler de carence chronique de l'intelligence la plus élémentaire des pratiques humaines.

Cette intelligence les *sertanejos* l'avaient qui se reconnaissaient dans les cangaceiros et les louaient comme des hommes courageux qui risquaient leur vie plutôt que de mourir esclaves. C'est qu'ils pouvaient, eux aussi, d'un moment à l'autre, devoir prendre le maquis pour exactement les mêmes raisons. Ces hommes côtoyaient l'esclavage, leur existence d'hommes libres était sans cesse menacée de basculer dans la soumission, de tomber ou de retomber dans l'esclavage. Ils étaient sur le qui-vive et réagissaient vite.

* **Hegel** : *Principes de la Philosophie du Droit.*

** **Josué de Castro** : *Une Zone explosive, Le Nord-Est du Brésil.*

Le cangaceiro démontre par tous ses actes que les pauvres, eux aussi, peuvent devenir terribles. Craint et admiré, héros cruel et bandit au grand cœur, il devient vite une figure mythique du *sertao.*

Il est difficile dans la geste des cangaceiros de faire la part entre la légende et la réalité : les témoignages, dépositions, poèmes, récits, chroniques, s'ajoutent et se contredisent ; c'est que la réalité elle-même où se mêlent intérêts inavouables, trahison et complicité, exploits et fourberies, est non seulement complexe et contradictoire, mais déjà légendaire. Avec les cangaceiros, la réalité est traversée d'une idée, c'est le propre de l'épopée.

Au XIXe siècle, à partir de l'indépendance, le banditisme social prend de l'ampleur au Brésil pour atteindre son apogée à la proclamation de la République ; il prend alors les traits du *cangaceirismo* moderne qui culminera avec Lampiao dans les années trente.

Au début du siècle deux figures se détachent : Antonio Silvino et Sebastiao (Sinhô) Pereira, chez qui Virgulino Ferreira, le futur Lampiao, fera ses premières armes. La légende nous les présente comme particulièrement bons et généreux, dans le style des bandits sociaux à la Robin des bois. Antonio Silvino, capturé en 1914 et condamné à trente ans de prison, fut libéré après vingt ans. Sinhô Pereira se retira dans «la vie publique».

Virgulino (Lampiao) était né dans un petit village de la province de Pernambouc en 1897 où son père était à la fois métayer d'une petite terre et muletier. Un jour, un détachement de la police dont le commandant était lié à une famille ennemie massacra le vieux et la mère en l'absence des enfants.

Virgulino et ses frères brûlèrent leurs habits de deuil sur l'aire et firent le serment que désormais ils ne porteraient plus le deuil mais le fusil. Ils confièrent les sœurs au plus jeune d'entre-eux et prirent le maquis. Mais c'était une situation trop précaire et incertaine, après quelques accrochages victorieux avec la police militaire ils devinrent membres du cangaço de Sinhô Pereira.

Un des premiers exploits de Lampiao fut le meurtre du «colo-

nel» Gonzaga, sous-délégué de police à Belmonte, état de Pernambouc. L'homme fut tué avec tous les siens et même les chèvres et les poules furent massacrés sur l'aire. Pour finir, Lampiao ôta son alliance au cadavre, se la passa au doigt et elle ne le quitta plus jusqu'à son dernier jour.

Quand en 1922, Sinhô Pereira se retira (cela se produisait quelquefois quand on pouvait compter sur la bénédiction complice du père Cicero), Virgulino devint le chef indiscuté de la bande. S'il allait être le plus célèbre des cangaceiros, il allait être aussi le dernier. Lampiao écrivit le dernier chapitre d'une histoire.

Son surnom, Lampiao (lampion, lanterne) lui serait venu d'un de ses premiers combats : au cours d'une embuscade nocturne, il tirait si vite qu'il illuminait la nuit.

Pendant près de vingt ans, à travers tout le *sertao,* Lampiao allait se déplacer d'une province à l'autre sur une scène immense, apparaissant de façon imprévisible, brouillant ses traces, se tirant toujours à son avantage de ses rencontres avec la police.

«Les civils, on les laisse tranquilles. Contre la police et les traîtres : FEU !»

Les coups se faisaient souvent par petits groupes commandés par les meilleurs hommes, mais le chef supervisait tout ; parfois toute la bande participait à de véritables expéditions guerrières. Lampiao étudiait les parcours, cherchait où l'argent était concentré, suivait les déplacements des «volants». Il s'y prenait en bandit «moderne» et usait de la stratégie et de la tactique avec la plus grande habilité.

La bande restait cachée pendant de longues périodes en un lieu sûr, un bois, un massif inaccessible, une source dans le désert ou la fazenda d'un ami. Les hommes ne circulaient alors que par petits groupes pour se réapprovisionner en munitions, entreprise d'ailleurs fort difficile, pour porter des messages réclamant de l'argent et pour acheter de la nourriture et différents articles. Ils se déplaçaient dans un rayon limité, juste une douzaine d'hommes avec un guide si besoin était ; la virée

durait tout au plus une semaine. Parfois si la situation était trop chaude, la bande disparaissait littéralement sans laisser de traces, répandant délibérément des rumeurs et des signes qui brouillaient toutes les pistes et rendaient fous policiers et rabatteurs. Moyennant quoi, les cangaceiros prenaient du repos et se remettaient des fatigues de leurs dernières équipées, tout en se préparant, dans la bonne humeur, pour les prochaines*.

Les expéditions duraient plusieurs mois et pouvaient couvrir plusieurs provinces du Nordeste. Lampiao rançonnait les riches propriétaires, les bourgs et parfois même les villes d'une certaine importance. Il se présentait avec sa bande, recevait l'argent collecté auprès des riches, commerçants ou propriétaires, de la main même des autorités locales ; quelquefois il visitait l'école pendant que les hommes étaient assis sur la place de l'église, puis tout se terminait en général par un banquet suivi d'un bal ; la fête s'inaugurait par l'absorption de larges rasades de cette eau-de-vie qu'on appelait «l'entêtée» ; des défis poétiques étaient lancés où s'affrontaient les meilleurs chanteurs, des rencontres se nouaient et se dénouaient... Dans la nuit, la troupe s'éloignait en chantant son histoire sur l'air de «Mulher Rendeira».

«Ole, mulher rendeira
Ole, mulher renda
Tu me ensina a fazer renda,
Eu te ensino a namorar !»

Parfois cela se passait très mal.

Lors de l'attaque d'Inharéma dans le Paraiba par exemple ; les cangaceiros ne réussirent pas à prendre le centre de la petite ville. Cette fois, fous de rage, ils se retirèrent en détruisant et en pillant, incendiant tout sur leur passage.

«De retour dans l'état de Pernambouc à la fin de 1925, Lampiao occupa la ville de Custodia, mais cette fois le plus pacifiquement du monde. Les bandits passèrent leur journée à se pro-

** Cangaceiros : Ballade Tragique.* Illustration de Jô Oliveira, texte de Mario Fiorani.

mener dans les rues. Chacun paya pour ses achats. Tout autour de la localité veillaient les sentinelles. Lampiao rançonna quelques richards, acheta des vivres, des médicaments et des munitions. Il se fit faire un costume que le tailleur lui termina le jour même, comme promis, et qui fut payé en bonne et due forme. Il expédia un télégramme au gouverneur de l'Etat et lui en dit de toutes les couleurs, mais il ne paya pas sous prétexte que le télégraphe était un service «public». Le détachement de police qui avait disparu à la première alerte, ne donna pas signe de vie.»

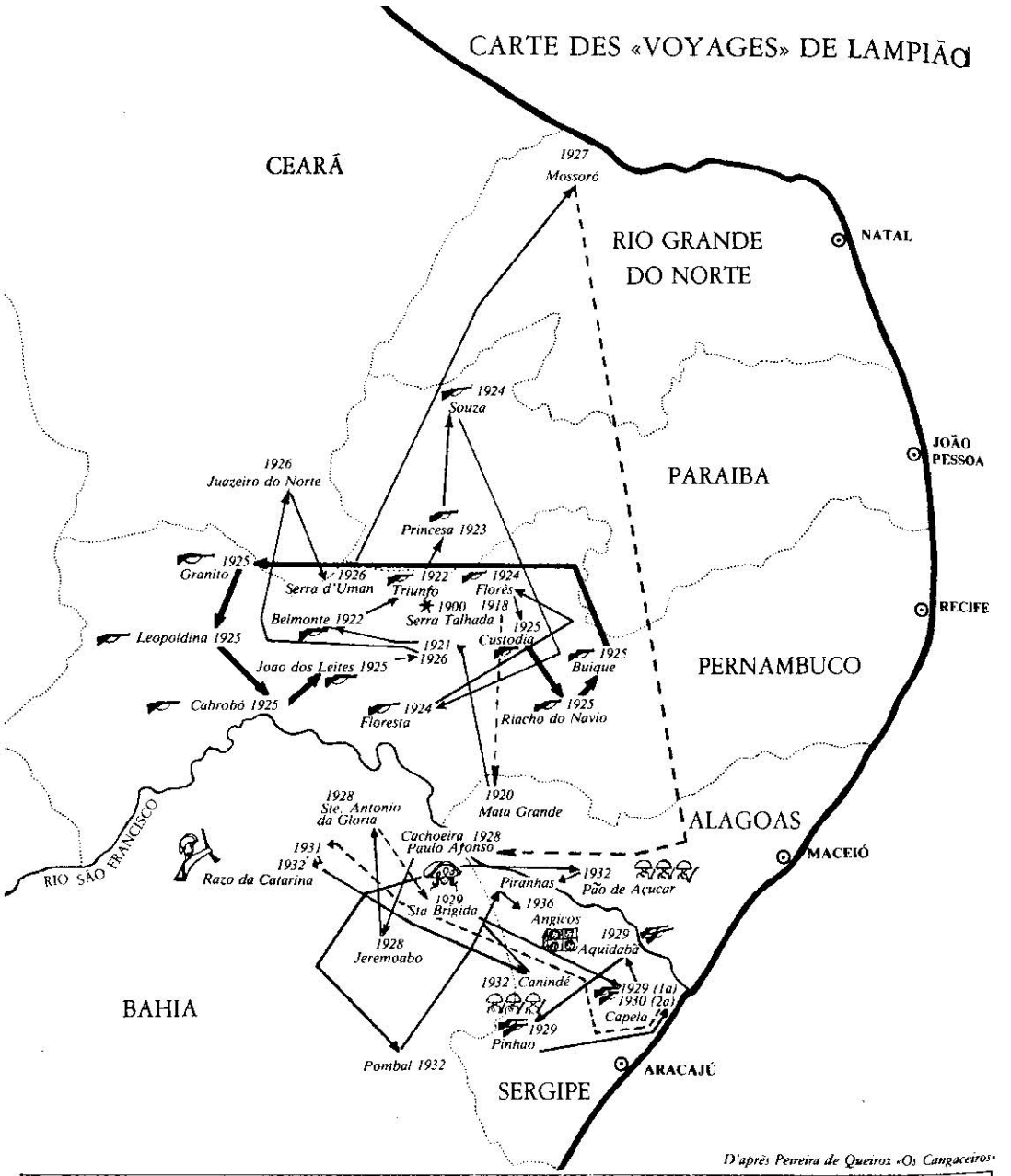
A Carnaiba de Flores, il cerna la ville et fit parvenir un billet menaçant : si on ne lui donnait pas la somme exigée, il mettrait le feu au village et massacrerait tout le monde ; la somme était considérable mais pas excessive, si bien que les notables entamèrent aussitôt une collecte. Mais soudain, une brigade «volante» assez fournie se présenta à *V*improviste, et les cangaceiros alertés par leurs sentinelles décrochèrent prudemment. Finalement la bande se présenta de nouveau sans crier gare, elle reprit le dialogue interrompu pendant quelques mois et obtint satisfaction.

Un épisode célèbre et amplement commenté, vu le rang de la victime, fut l'attaque contre la fazenda d'une richissime aristocrate, la baronne d'Agua Branca. Le bandit ne toucha pas aux bijoux que la dame portait sur elle, mais il fit main basse sur le reste, broches, bagues, bracelets, colliers, pierres précieuses et objets en or, entre autres une longue chaîne qu'il devait offrir plus tard à Maria Bonita sa compagne. Celle-ci la portera jusqu'à la mort avant qu'elle n'échoue dans la poche grande ouverte d'un soldat ou de quelque officier.

Ainsi, invariablement, Lampiao suivait son chemin, dévorant des kilomètres et des kilomètres de *sertao*.*

En 1926, Lampiao rencontra le père Cicero dans la ville sainte de Joazeiro. Avec le titre de Capitaine, il y reçut du gouvernement un armement moderne et des munitions. Il devait aller combattre la colonne Prestes (Louis Carlos Prestes deviendra plus tard secrétaire général du Parti Communiste brésilien) qui

* *Cangaceiros : Ballade Tragique.*


CARTE DES «VOYAGES» DE LAMPIÃO
CEARÁ
RIO GRANDE DO NORTE
PARAIBA
PERNAMBUCO
ALAGOAS
SERGIPE
BAHIA
NATAL
JOÃO PESSOA
RECIFE
MACEIÓ
ARACAJÚ
RIO SÃO FRANCISCO
1927 Mossoró
1924 Souza
1926 Juazeiro do Norte
Princesa 1923
1925 Granito
1926 Serra d'Uman
1922 Triunfo
1924 Florès
1900 1918 Serra Talhada
1925 Custodia
Belmonte 1922
Leopoldina 1925
1921 1926
Joao dos Leites 1925
1925 Buique
Cahrobó 1925
1924 Floresta
1925 Riacho do Navio
1928 Ste. Antonio da Gloria
1920 Mata Grande
Cachoeira 1928 Paulo Afonso
1931 1932
Razo da Catarina
1929 Sta Brigida
Piranhas
1932 Pão de Açucar
1936 Angicos
1928 Jeremoabo
1929 Aquidabã
1932 Canindé
1929 (1a) 1930 (2a) Capela
1929 Pinhao
Pombal 1932
D'après Pereira de Queiroz «Os Cangaceiros»
NAISSANCE DE LAMPIÃO
LUTTES DE LAMPIÃO
INVASIONS
DIVISION DE LA BANDE EN 3
LAMPIÃO RENCONTRE MARIA BONITA
LES FUGUES DE LAMPIÃO
PLUSIEURS PETITS VOYAGES
UN SEUL VOYAGE QUI DURE QUINZE JOURS
LA POLICE PÉNÈTRE DANS LE LOCAL
MASSACRE

s'était formée à la suite du coup d'Etat manqué d'officiers démocrates et qui avait entrepris une longue marche à travers le Brésil. Lampiao accepta la bénédiction du père, le titre de capitaine, les armes, mais se garda bien d'attaquer la colonne Prestes, ce n'était pas son affaire.

En juin 1927, Lampiao mit le cap sur une ville importante, plus riche que les autres, Mossorô, dans l'état de Rio Grande do Norte. Il fit savoir qu'il exigeait une grosse rançon. En guise de réponse le préfet lui envoya un paquet contenant une cartouche de fusil. Le «capitaine» se fâcha. Dans un village les cangaceiros jetèrent à la rue les pièces d'étoffe d'un grossiste et les distribuèrent aux pauvres. Dans d'autres, ils pulvérisèrent tout ce qui leur tombait sous la main. C'était la technique de la terreur.

Enfin les cangaceiros, divisés en quatre groupes, attaquèrent la ville. Mais Mossorô et sa police les attendaient. Lampiao avait sous-estimé son adversaire et se trouva bel et bien en position de désavantage. Toujours réaliste, Lampiao siffla la retraite et les 150 bandits se retirèrent dans un ordre parfait. Les pertes étaient négligeables. Les cangaceiros firent chèrement payer leur échec aux villes voisines. Les saccages se multiplièrent. Mais ils ne s'attardèrent pas dans le Rio Grande do Norte où le terrain leur était hostile (plaines étendues, pas de montagnes, de bois). Du reste, cette aventure avait quand même rapporté un gros butin. Lampiao inventa alors une maxime : plus d'une église dans une ville, mieux vaut la laisser tranquille.

Lors de son retour dans l'état de Pernambouc, eut lieu son plus violent combat contre la police : quatre vingt seize cangaceiros contre plus de deux cent cinquante *macacos.* Lampiao, sûr de ses chances, se lança avec fureur dans un combat qui selon toutes les apparences aurait dû lui être funeste. Les hommes furent divisés en trois groupes et l'affrontement se termina par la défaite des troupes de l'Etat qui, malgré leur mitrailleuse, abandonnèrent plus de vingt morts sur le terrain et emportèrent une trentaine de blessés. Du côté des cangaceiros les pertes furent dérisoires.

Parfois est entré dans la légende un fait identique à mille autres, mais un témoin l'a rapporté qui l'a vu, de ses yeux vu.

On saute ainsi d'une année à l'autre, d'un état à l'autre, rappelant une aventure, un nom, une anecdote ou même un simple geste*.

Terribles et magnifiques avec leurs chapeaux de cuir en forme de croissant ornés d'une profusion de médailles, monnaies d'or ou d'argent, boutons de col, bijoux, bagues, dans un luxe barbare et prestigieux.

La bandoulière du fusil aussi foisonnait d'une infinité de boutons et de médailles. Pistolets et revolvers avaient des étuis de cuir travaillé et décoré, comme les ceintures. Leurs besaces elles-mêmes étaient richement brodées. Dans sa gaine ouvragée était glissé l'inévitable poignard effilé, de soixante cinq à soixante quinze centimètres, attribut du vrai cangaceiro.

Ils étaient l'incarnation du guerrier mythique, du *Vengeur.*

Ils survenaient. Ils surgissaient du désert là où on ne les attendait plus pour disparaître comme par enchantement dans l'étendue infinie du sertao. Ils ouvraient la porte des prisons, et le coffre des riches, dans les bourgs qu'ils traversaient. Ils semblaient avoir le don d'ubiquité. Omniprésents, ils échappaient comme par magie aux forces de police, le corps fermé aux balles, à la mort et au malheur.

«Il prend aux riches pour donner aux pauvres» dit-on du cangaceiro. En fait, les cangaceiros vivaient luxueusement : toujours sur le pied de guerre, mais dépensant le fruit de leur rapine en fêtes, en habits richement ornés, en mille largesses qu'ils dispersaient autour d'eux. Dans leur comportement envers les richesses, ils étaient exactement à l'opposé des gros propriétaires locaux : la richesse que ceux-ci avaient amassée entre leurs mains, les cangaceiros la dispersaient à nouveau. Les latifundiaires ne pouvaient concevoir la richesse que comme bien privé, qui excluait les autres et faisait leur misère ; les cangaceiro, en dépensant ce qu'ils avaient pris, associaient tout le monde à ce luxe.

* *Cangaceiros : Ballade Tragique.*

Alors que dans le «système féodal» ancien le pouvoir venait de la conquête, il allait désormais se fonder de plus en plus sur l'argent. Les cangaceiros, c'est le pouvoir qui dédaigne l'argent ; ils se faisaient un point d'honneur de dépenser leur fric en achats payés sans marchander, en banquets et en dons.

Alors que l'Etat garantissait le pouvoir des «colonels», le droit à la propriété, en fait, le droit d'exploiter le travail d'autrui, les cangaceiros semblaient renouer avec la tradition des *bandeirantes* dont les grandes caravanes guerrières, infatigables, se suivaient à la conquête du Nordeste : «Loin du littoral où l'on trouvait la décadence de la métropole, ces *bandeirantes,* tirant profit des territoires extrêmes de Pernambuco à l'Amazone, semblaient être d'une autre race à cause de leur intrépidité téméraire et de leur résistance au revers.»*

Quand le «prestige» du fazendeiro n'était plus fondé que sur l'exploitation, le cangaceiro renouait avec l'esprit de conquête. L'argent qu'il dispensait avec largesse, il l'avait gagné en risquant sa vie, en dépouillant les riches et les puissants détestés mais redoutés de tous.

Dans les années trente, l'Etat sentit la nécessité de renforcer son contrôle sur tout le Nordeste et de pacifier entièrement cette vaste région éloignée du pouvoir central : réorganisation de la police, établissement de postes de contrôle, utilisation de la radio et du téléphone, introduction d'un armement plus efficace, développement des routes et des moyens de transport ; un vaste dispositif se mit en place pour liquider le banditisme. La répression s'intensifiait.

De fait pendant les dernières années, Lampiao resta planqué la plupart du temps ; les rangs s'étaient resserrés, les munitions devenaient de plus en plus chères et presque introuvables. Vers la fin ils n'étaient plus que cinquante cinq hommes et, s'ils faisaient encore quelques opérations, c'était presque toujours par petits groupes.

* **Euclydcs da Cunha :** ***Les Terres de Canudos.***

Ce fut une trahison qui causa expressément la perte de Lampiao.

Le 28 juillet 1938, il fut empoisonné à Angico dans l'état de Sergipe, avec quelques-uns de ses hommes et sa compagne Maria Bonita. La vengeance de Corisco, son «compadre» fut terrible, il massacra toute la famille du traitre qui, lui, s'était engagé illico dans la police militaire.

L'histoire de Corisco fut celle de tous ses compagnons : vendetta, fuite. Il s'enrôla dans i'armée puis déserta. Encore victime des injustices et des abus, il fut de plus humilié jusqu'à être piétiné par un délégué de police. Il entra dans le *cangaço.* Il devint rapidement le meilleur cangaceiro après Lampiao.

Il réussit à retrouver le délégué qui l'avait humilié, il prit l'homme par les pieds, le transperça et le taillada avec son poignard, le saignant lentement comme un porc.

Après la mort de Lampiao, Corisco continua à battre la campagne avec ses hommes pendant près de deux ans. En mars 1940, encerclé avec Dada, sa femme, dans un petit village de la *caatinga* de Bahia par les *macacos* (ils avaient même une mitrailleuse), il refusa de se rendre. Il mourut quelques heures plus tard.

Ce fut la fin.

Le cangaceiro porte en lui le témoignage qu'il est possible de secouer le joug de l'oppression ; que celle-ci n'est pas invincible ni éternelle. Le châtiment peut toujours tomber, inattendu, sur les épaules des riches et des puissants. Le cangaceiro remet alors les choses à l'endroit. Il prouve aussi que la lutte est sans merci et que la liberté doit *se conquérir.* Le cangaceiro, c'est l'énergie tendue vers une forme de vie nouvelle. Finalement, le cangaceiro, c'est la révolution.

Cette épopée fut chantée dans les foires et les fêtes où s'improvisaient des poèmes comme celui qui raconte *l'Arrivée de Lampiao en Enfer :*

«Il y eut grand préjudice
En Enfer, en ce jour.

On brûla tout l'argent
Que possédait Satan.
On brûla le registre de contrôle
Et plus de six cent mille cruzeiros
Seulement en marchandises.»

A partir de 1940, les territoires du Nordeste sont totalement pacifiés ; l'ordre s'y maintient par la terreur ; le Nordeste est sous occupation armée s'il n'est pas encore sous occupation idéologique ; il n'en fut pas toujours ainsi.

Cette omniprésence de l'Etat signifie le sommeil de l'Esprit, un vrai cauchemar pour les pauvres ; elle interdit tout débat sur le monde ; la pensée de l'Etat est hors de toute critique, le monde est devenu une fatalité. Les mouvements messianiques brésiliens se sont développés à un moment où le débat était encore possible. Pendant près d'un siècle, les pauvres ont débattu du monde dans cette région lointaine.

La dimension historique ou la dimension humaine est absente soit de l'interprétation de Vittorio Lanternari* qui y voit une réaction du peuple opprimé qui «tente d'échapper à une situation étouffante qui tient assujettie toute la société», soit de celle de Pereira de Queiroz** qui y décèle au contraire une aspiration à l'ordre dans une société où «règne une trop grande liberté qui dégénère en licence.»

Les conditions historiques qui ont présidé au développement de ces mouvements sont comparables à celles que nous avons rencontrées à la fin du Moyen-Âge en Occident : une organisation sociale devenue archaïque se décompose alors que s'instaure progressivement un ordre nouveau. Le monde débat du monde : esprit marchand contre esprit féodal ; les pauvres à leur manière participent au débat qui ne veulent ni de l'un ni de l'autre et surtout pas de l'esprit marchand, *du monde qui advient.* Pour eux il ne s'agit pas de faire un choix entre le passé

* **Vittorio Lanternari** : *Les Mouvements Religieux des Peuples opprimés.*

** **Pereira de Queiroz** : *Réforme et Révolution dans les Sociétés traditionnelles.*

et l'avenir, ils ne sont pas, comme les sociologues ou les historiens, payés par l'Etat ; il s'agit beaucoup plus simplement de refuser farouchement l'esprit bourgeois ; non parce que celui-ci dérange leurs habitudes mais parce qu'il s'oppose en tout point à l'idée qu'ils se font d'une société humaine. Voilà bien une excellente raison ! Ils luttent effectivement contre le progrès, le progrès dans le monde de la pensée capitaliste.

C'est bien un débat d'idées, qu'ils engagent ainsi pratiquement, entre leur projet social et le projet social du capital ; entre l'idée qu'ils ont d'une pratique sociale humaine et l'argent comme pratique sociale.

Les mouvements millénaristes de l'époque médiévale se trouvaient au cœur d'une mutation historique, de la société féodale à la société marchande. Cette mutation est accomplie presque partout dans le monde quand apparaissent les mouvements brésiliens ; ceux-ci se trouvent comme à la périphérie historique de cette mutation. Cette situation explique leur caractère purement messianique : ils sont dans l'attente d'un bouleversement cosmique, l'heure de la vengeance de Dieu allait venir d'un moment à l'autre ; alors que pour les millénaristes médiévaux les plus radicaux, *l'heure était venue* d'accomplir ce bouleversement ; ils participaient activement, avec l'aide de Dieu, à la réalisation terrestre du Millenium quand les mouvements messianiques brésiliens ne pouvaient que s'y préparer.

Les insurrections millénaristes de l'Europe médiévale eurent à s'affronter aussitôt au principe ancien et au principe nouveau. Elles furent immédiatement critiques vis-à-vis de l'Eglise et vis-à-vis de l'Argent ; c'est que l'Eglise y avait une tradition historique et l'Argent une nouveauté historique. La société du Nord-este était d'essence religieuse mais l'Eglise y était peu implantée, quant à la bourgeoisie, elle y était inexistante. Les pauvres ne vont pas entrer directement en conflit avec l'Eglise ou avec les marchands, ils vont s'insurger contre un état d'esprit qui s'insinue dans la société, transforme les mentalités. Quand le conflit éclatera, ce sera tout de suite avec l'Etat.

Les mouvements messianiques se sont développés dans une région qui ne connaissait pas encore les conditions modernes d'exploitation ; cette région aride, souvent désertique, n'intéressait pas les grands marchands ni les industriels ; le salariat y était pratiquement inconnu. Mais cette zone *était cernée* par le monde moderne, par l'esprit moderne : Au Sud, le point de vue capitaliste s'était imposé depuis la fin du siècle dernier avec les grandes plantations de café ; cette monoculture tournée uniquement vers l'exportation, totalement dépendante des lois de la concurrence, du marché international et des spéculations boursières, exigeait une organisation toute moderne du travail, une discipline industrielle. Elle était en soi ce contrôle social, elle en était l'esprit puisqu'elle créait pratiquement les conditions d'une dépendance absolue à l'argent. A l'Est, le littoral avait été dès le début engagé dans un échange marchand avec la métropole ; depuis quelque temps, il se trouvait pris dans un processus de modernisation de cette activité. Les «senhores de engenho», les patrons des sucreries rudimentaires, ne pouvaient plus soutenir la concurrence étrangère ; l'esclavage lui-même revenait trop cher, il fut aboli par la République, on lui substitua une exploitation plus rationnelle : le travail salarié, qui mettait directement le travailleur sous la dépendance de l'argent. Avec l'aide de capitaux étrangers de nouvelles fabriques furent installées, ce qui entraîna une demande accrue de canne à sucre ; les patrons se lancèrent dans l'achat de terres : une fringale dévorante, pas question d'engrais pourvu qu'on plante toujours plus avant ; et là où on ne peut pas planter, on élève du bétail.

C'est ainsi que l'esprit capitaliste pénétra peu à peu dans le *sertao,* bouleversant en profondeur les rapports coutumiers. Il s'agissait de faire de l'argent et le plus vite possible. En outre les conditions d'exploitation devenant draconiennes, beaucoup de gens se retrouvèrent sans terre et sans travail, dans une misère la plus noire et la plus désespérée ; en masse ils fuirent la côte où il leur était impossible de survivre pour s'enfoncer à l'intérieur. Cette population désorientée, qui n'était pas intégrée au système traditionnel en vigueur, alla grossir les rangs de ceux

qui suivaient les prophètes millénaristes. Enfin les échanges entre l'intérieur et le littoral (cuir pour les harnais ou qui servait à emballer les rouleaux de tabac, bœufs pour les moulins à sucre et les plantations) qui *équilibraient* la vie sociale dans le sertao, allaient se trouver brutalement compromis par l'industrialisation capitaliste. Cette rupture dans les échanges allait avoir des conséquences tragiques pour les petits paysans, bouviers et métayers et allait remettre en question le rapport qui liait le vacher ou le métayer au propriétaire de la terre. Tout ceci se reflétait dans les querelles locales et les envenimait.

C'est dans ce processus qu'il faut comprendre la genèse des mouvements millénaristes : ils se sont développés dans une région de relative liberté où ni l'Etat, ni l'Eglise n'étaient omniprésents mais qui subit, à son corps défendant, les contrecoups de l'offensive capitaliste. Peu à peu, des rapports indifférents, impersonnels, *des rapports d'argent,* vont se substituer aux rapports traditionnels de type «clientèle». A partir de ce moment, la trahison est dans l'air : au respect de la parole donnée, va se substituer l'argent qui ne respecte aucune parole. L'appât du gain leur enlevant toute dignité, les gros propriétaires vont trahir allègrement les droits coutumiers et s'appliquer à rendre l'existence des pauvres abominable. Il y avait quelque chose de pourri dans le sertao.

Autrefois, éleveurs, propriétaires, bouviers et métayers menaient en général la même vie rude. La famille constituait la cellule de base de cette société, non pas la famille conjugale mais une grande famille, une «famille étendue» : *la parentele* était formée d'une famille noyau (frères, cousins, filleuls) et de sa clientèle (branches bâtardes, métayers, anciens esclaves). Ces lignées avaient toujours un chef. A l'intérieur du groupe familial, tous ceux qui avaient la même position prééminente recevaient la dénomination de *colonel,* mais il y avait un «colonel des colonels».

Il existait un contrat tacite *d'échange de service* qui assurait la cohésion du groupe et renforçait la position du colonel ; celui-ci se devait d'aider ses parents et ses hommes liges : cession de ter-

res, respect des contrats de métayage (le bouvier avait une part du troupeau comme le métayer avait une part de la récolte, celle-ci était fixée par la coutume), prêts, garantie de défense judiciaire..., ce qui entraînait *une obligation morale* qui attachait Tintéressé au service du colonel. Les rétributions en argent étaient rares sinon inexistantes.

Le pouvoir politique fut toujours le grand enjeu des luttes opposant les clans les uns aux autres à l'intérieur du Brésil. Le colonel était né pour commander, il avait hérité de la terre et c'était d'elle qu'il détenait son pouvoir, l'Etat ne faisait que le confirmer en lui apportant sa garantie, sa caution juridique. Le colonel était décidé à défendre jalousement sa position sociale.

Il jouissait d'une impunité absolue. On disait que l'activité d'un colonel qui se respectait était prévue à toutes les pages du code pénal. Il protégeait et maintenait son pouvoir et son prestige en entretenant de véritables bandes d'hommes armés, dans lesquelles s'enrôlaient, dans les périodes de conflits entre grandes familles, tous les hommes relevant de sa juridiction. Il représentait la véritable autorité de la région.

Aucune limite sinon le respect de la parole, la tradition, n'était imposée au colonel : tous étaient à la merci de son arbitraire. La convoitise allait faire de lui un homme redoutable. La trahison représentait donc le danger immédiat : tout risquait de basculer alors dans l'arbitraire le plus total, d'où cette susceptibilité à fleur de peau qui, à la moindre alerte, déclenchait des conflits en chaîne à l'intérieur des clans et entre les clans*.

Millénaristes et cangaceiros ont surgi dans une société où les rapports étaient encore personnels, où la solidarité jouait encore, mais où existait une inquiétude latente due à la désagrégation progressive de ces rapports. Ils ont pris naissance dans une société désagrégée, minée peu à peu par l'esprit capitaliste, qui rendait caducs les rapports traditionnels. Cet esprit allait durcir la société, exacerber les susceptibilités, exciter les appétits. Les gros propriétaires allaient se livrer à une impitoyable

*** Inutile de dire qu'aujourd'hui l'arbitraire est total et garanti.**

concurrence aboutissant à l'élimination des plus faibles et à l'accroissement de la puissance des plus forts.

Les messies brésiliens ne condamnaient pas, en général, l'organisation ancienne, mais l'âpreté au gain que manifestaient de plus en plus les colonels et qui entraînait l'oubli de leurs obligations. Bouviers et métayers en subissaient de plein fouet les conséquences ; cette dégénérescence des rapports, ils pouvaient en situer historiquement le début, ils pouvaient comparer ce nouvel état de chose avec un passé pas très lointain.

Les mouvements messianiques exprimaient le désir de réorganiser la société dans le sens de la solidarité au moment où tout sentiment de solidarité tendait à disparaître.

Deux directions étaient envisageables : ou renouer avec la tradition et la renforcer d'un principe supérieur, l'autorité divine, *le parrainage de Dieu,* ce que fit le mouvement du père Cicero ; ou dépasser l'organisation ancienne, qui se révélait incapable de résister à l'esprit capitaliste et à l'exacerbation des égoïsmes, pour retrouver le sens de la communauté originelle.

Ils ont eu recours à la religion, comme esprit objectif de la communauté, pour sceller le pacte d'alliance. Le rituel catholique consacrait, selon l'esprit, les liens qui les unissaient. Ces rites étaient l'affirmation solennelle du rejet du vieux monde devenu profane et l'entrée dans un monde nouveau qui, lui, présentait seul maintenant un caractère sacré.

«Une fois la Ville Sainte fondée, les messies tentaient de l'identifier le plus possible avec les Lieux Saints. Dans le Nord-este, surtout, le paysage aride se prêtait à des rapprochements surprenants avec celui de la Judée, tel qu'on pouvait le voir reproduit sur les grossières images religieuses en vente dans les foires du sertao. Père Cicero, très habile, avait baptisé de dénominations prises dans l'Evangile les accidents de terrain autour de Joazeiro : le Mont des Oliviers, le Jardin du Saint Sépulcre, le Calvaire. Agrémentés de petites chapelles et de multiples croix, ils attiraient les pèlerins curieux et émus, et constituaient une nouvelle preuve de la sainteté des lieux.»*

* Pereira de Queiroz.

Ce ne furent pas des mouvements hérétiques à proprement parler bien que l'Eglise les condamnât. Ils ne critiquèrent pas les sacrements comme le firent en leur temps les disciples d'Amaury de Bêne, les Taborites, ou les anabaptistes de Munster. Ils se contentèrent d'opposer le vrai catholicisme qui était le leur au catholicisme dévoyé des prêtres.

Si le sentiment religieux était profondément enraciné dans la société, l'Eglise n'était pas cette citadelle de la pensée qu'elle fut à l'époque médiévale, et les efforts des quelques curés de campagne pour combattre les traditions populaires étaient dérisoires. Ils ne faisaient que renforcer chez les paysans le sentiment que seuls leurs *beatos,* leurs messies, connaissaient le vrai catholicisme.

Il était d'ailleurs rare de voir les prêtres qui, par hasard, vivaient dans ces régions reculées, correspondre à l'idéal que se faisaient les pauvres de la vie chrétienne. Les *sertanejos* leur reprochaient surtout de vendre les différents rites ; ils en gardaient un vif ressentiment à l'égard du clergé officiel accusé de trahir sa fonction dans son aspect le plus sacré. Les prêches des messies reflétaient ces opinions ; Severino, un des apôtres de Lourenço, proclamait : «La parole de Dieu n'est pas à vendre, à aucun prix ; la parole de Dieu est gratuite.»

Les prophètes brésiliens ont toujours puisé leur inspiration dans le catholicisme populaire, dans les légendes de la péninsule ibérique : leur façon de vivre correspondait parfaitement à l'idée que se faisaient les paysans des saints catholiques : c'étaient des pèlerins, vivant d'aumônes, distribuant aux pauvres les dons qu'ils recevaient. Ce catholicisme nourri de légendes, de mystères, de superstitions, de familiarité et de mysticisme, était *d'essence millénariste.*

«Le temps paraît s'être immobilisé chez la population rustique du sertao. Ayant évité le mouvement général de l'évolution humaine, elle respire encore l'atmosphère morale des illuminés...»*

* Euclydes da Cunha.

Ils attendaient la vengeance de Dieu, mais cette attente était dynamique, elle invitait les pauvres à s'organiser en vue d'actions concrètes comme l'occupation des terres, et à défendre énergiquement leurs conquêtes. C'était une attente qui, loin de contrarier l'activité sociale, l'incitait. Canudos était la Tabor du sertao où régnait une intense activité. Les millénaristes étaient animés d'un enthousiasme que rien ne pouvait briser. Ils ne s'isolaient pas et ils n'étaient pas isolés, ils n'avaient pas le sentiment d'être des élus, c'étaient des *sertanejos,* des *jagunços ;* simplement l'esprit de leur activité avait changé.

Cet esprit qui inspirait les disciples de Lourenço, par exemple, était le même que celui qui avait inspiré, deux à trois siècles auparavant, la colonie des Bêcheux de la colline Saint Georges de Londres : «Celui qui travaille pour un autre soit à gages, soit pour payer redevance, n'accomplit pas un juste travail ; mais celui qui est résolu à travailler et à manger avec tous les autres, faisant ainsi de la terre un commun trésor, celui-là donne la main au Christ pour libérer la création de la servitude et laver toute chose de la malédiction originelle.» (Winstanley)

A l'instar du pasteur Lee de l'Angleterre de 1650 («Une haie dans un champ est aussi nécessaire à sa façon que l'autorité dans l'Eglise ou l'Etat.»), l'Etat brésilien ne s'y trompa pas : cette occupation des terres, même à une fin religieuse, constituait en soi un défi à l'autorité. L'intention des millénaristes brésiliens n'était pas d'entrer en guerre ouverte contre l'Etat, ils attendaient que s'accomplît la vengeance divine mais, en attendant, ils le défiaient.

Pour eux, cependant, cette organisation collective du travail, cette activité commune, n'était pas la richesse. L'esprit de cette expérience était, sans doute, riche, mais cette expérience ne trouvait pas sa richesse en elle-même ; elle était son au-delà.

La richesse que promettaient les messies à leurs fidèles, cette promesse revenait toujours comme un leit-motiv dans leurs prêches, ne pouvait en aucun cas se confondre avec la prospérité et le bien-être, ni surtout, et c'est là l'essentiel, se réduire à une activité commune restreinte, aussi humaine fût-elle ; elle devait

être Taboutissement de toute l'activité sociale ; le moment de la dépense infinie, de la fête, et cet instant espéré était celui de *son universalité.*

Un monde s'opposait à sa réalisation.

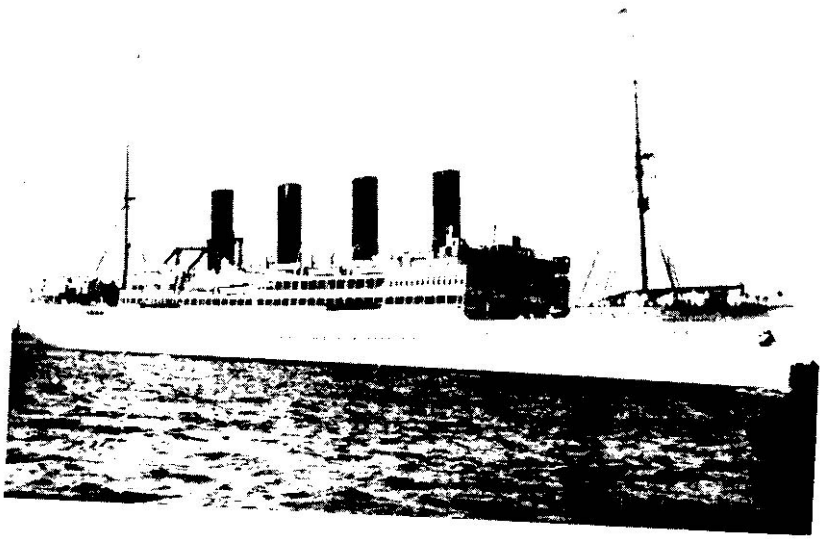
Georges LAPIERRE

GLOSSAIRE

Bandeirantes : pionniers portugais de l'époque coloniale.
Beato : bienheureux, laïc voué au service de Dieu (il reçoit le nom de «moine» plus au Sud).
Caatinga : vaste étendue de broussailles enchevêtrées difficilement pénétrables.
Cangaceiro : (canga : joug) bandit d'honneur, son nom viendrait du fait qu'il portait son fusil sur les deux épaules à la manière d'un joug. Le cangaço est sa bande.
Capanga : tueur à gage.
Colonel : nom donné au Brésil aux chefs politiques locaux. Pendant l'époque coloniale et l'Empire, la Garde Nationale remplaçait l'armée ; les planteurs puissants y achetaient des grades élevés ; l'appellation de «colonel» s'est étendue petit à petit à tous les individus puissants, indépendamment de leur appartenance à la Garde Nationale.
Fazendeiro : propriétaire éleveur, la fazenda est un domaine souvent considérable.
Jagunço : bouvier, le gaucho du Nord-Est.
Quilombola : esclave noir insurgé ; à Palmarès ils furent 30 000 à tenir tête à l'armée.
Sertao : (serton) vaste région semi-désertique du Nord-Est du Brésil.
Sertanejo : habitant du sertao.

CHRONOLOGIE

1500 - Le portugais Pedro Alvares Cabrai découvre le Brésil.
1530 - Avancée de la colonisation vers les terres de l'intérieur.
1550 - Début de la traite des esclaves.
1716 - La colonie devient une vice-royauté.
1817 - Début du mouvement messianique de Sylvestre José dos Santos.
1822 - Déclaration de l'indépendance et proclamation de l'Empire.
1835 - Mouvement messianique de Joao Ferreira.
1871 - Vote de la loi dite «du ventre libre», acheminement vers l'abolition de l'esclavage.
Périgrinations du «Conselheiro» dans l'état de Bahia
du père Cicero dans le Ceara.
Les groupes de cangaceiros se multiplient.
1888 - Abolition de l'esclavage dans tout le pays.
1889 - Proclamation de la République.
Le père Cicero accomplit ses premiers miracles.
Le Conselheiro prêche l'insurrection contre la République.
1896-97 - Campagne de Canudos contre Antonio Conselheiro.
Le cangaceiro Antonio Silvino commence à s'affirmer.
1913 - Mouvement séditieux du père Cicero contre le gouvernement fédéral.
1914 - Arrestation du chef cangaceiro Antonio Silvino.
1920 - Lampiao entre dans le cangaço de Sinhô Pereira.
1922 - Il est proclamé chef de bande.
1926 - Entrevue de Lampiao avec le père Cicero.
1930 - Présidence de Getûlio Vargas.
1934 - Mort du père Cicero.
Naissance du mouvement messianique de Lourenço.
1937 - Dictature de Getûlio Vargas.
1938 - Piège d'Angico et mort de Lampiao.
Le mouvement de Lourenço est massacré.
1940 - Corisco meurt, avec lui disparaît le cangaceirismo.



HOMMAGE À LA MÉLANÉSBE

Il existe une vaste région, dans le Sud-Ouest de l'océan Pacifique, traditionnellement connue sous le nom d'îles Noires, et que les premiers explorateurs ont par la suite appellée la Mélanésie. Elle se compose de la Nouvelle-Guinée, de la Nouvelle-Bretagne, de la Nouvelle-Irlande et des petits archipels qui environnent ces trois grandes îles ; en font également partie les îles Salomon et les Nouvelles-Hébrides. Au Nord-Est, les îles Gilbert en marquent la limite, sur la bordure micronésienne. Elle s'étend au Sud jusqu'à la Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté, et à l'Est aux îles Fidji qui marquent la frontière polynésienne.

Le monde de la marchandise commença à s'imposer dans cette partie de l'univers vers la fin du XIX°. Le système colonial, qui était la forme alors universelle de cette expansion, dirigée depuis la vieille Europe, se heurta presque aussitôt en Mélanésie à des réactions aussi inattendues que troublantes, et que l'on identifia sous le nom générique de cultes du Cargo.

Les manifestations extérieures de ces cultes variaient d'une région à l'autre et suivant les périodes. Mais on y retrouvait toujours la même insatisfaction se transformant en une attente fiévreuse, mêlée d'une joie subite. Les indigènes se livraient à des danses effrénées, le plus souvent nocturnes, accompagnées de transes et de possession ; ils procédaient à un abattage massif des porcs d'élevage et au saccage en règle des jardins ; presque

tous refusaient soudainement d'aller travailler sur les plantations des Blancs, et même parfois de s'occuper de leurs propres jardins ; ils construisaient des docks ou des aérodromes, afin de recevoir une mystérieuse cargaison ; ils dépensaient tout l'argent dont ils disposaient en achats extravagants dans les magasins blancs ; il arrivait que des coloniaux, planteurs, soldats ou missionnaires, soient agressés, et parfois tués ; des magasins furent pillés ; le refus de payer l'impôt à l'Administration coloniale était systématique, tout comme la désertion des offices religieux et des écoles ; certains villages étaient abandonnés du jour au lendemain ; et toutes ces manifestations, déconcertantes pour les Blancs, étaient dominées par une exaltation collective qui semble être le trait caractéristique de ce qu'on appelle la fête.

Alors que la plupart des observateurs blancs prétendent expliquer l'attitude apparemment irrationnelle des indigènes par le système rationnel que constitue à leurs yeux la société occidentale, nous prétendons au contraire que c'est le comportement de ces sauvages qui met à nu le caractère véritablement irrationnel du système qui a vu le jour en Europe occidentale. Des mouvements comme le culte du Cargo ne sont pas irrationnels, même en apparence : au contraire, ils offrent toutes les apparences du comportement logique de gens aux prises avec un système déraisonnable. Ils fournissent des éléments décisifs permettant de percer à jour la fausse logique de celui-ci. Ce n'est donc pas une prétendue raison occidentale, à laquelle font constamment appel les commentateurs européens, qui nous expliquerait les soi-disant erreurs de ces sauvages. Les gens qui ont écrit, à ce jour, sur ces mouvements parlaient toujours *du point de vue colonisateur.* Pour eux, il s'agissait de savoir comment la raison du monde occidental pourrait coloniser les cerveaux indigènes, et pourquoi elle n'y est pas encore parvenue malgré un siècle de répression et de mensonge. En ce qui nous concerne, nous avons déjà un point en commun avec les Mélanésiens : nous refusons ce monde. Mais eux avaient quelque chose dont nous sommes privés : la force de la communauté, la force de l'esprit. C'est pourquoi ils purent résister efficacement à ce monde. Nous-

mêmes qui sommes plongés au cœur des ténèbres et de l'ignorance, et qui avons entrepris de nous y attaquer franchement, nous pouvons ressentir pleinement la vérité de ces mouvements : du cœur même de la vieille Europe corrompue et fatiguée.

Dans cet exposé, on dira «les Mélanésiens», par opposition aux «Blancs», pour deux raisons : il s'agit d'une forme déterminée de société existant dans cette région, dont le principe a été mis en cause par l'arrivée du système colonial, et qui s'y est heurté (en même temps que les éléments les plus jeunes de la société mélanésienne ont remis eux-mêmes en cause ce qui leur pesait dans leur propre système). C'est sur la base d'une expérience séculaire de l'esprit que les habitants de la Mélanésie ont été portés à réagir de la sorte à l'introduction de la misère sociale et de la richesse abstraite. Il est d'autant plus permis de parler des Mélanésiens comme un ensemble que les cultes du Cargo ont presque toujours fait l'unanimité dans la population des zones où ils explosaient : les rares personnes qui s'abstenaient d'y participer étaient mises au ban des villages. Quand on sait que quasiment toutes les parties de la Mélanésie ont connu, à une époque ou une autre, des activités du culte du Cargo, il est donc encore plus permis d'employer le terme globalisant «les Mélanésiens» - par opposition, «les Blancs» présents là-bas (il y avait aussi quelques commerçants chinois qu'on peut y inclure) n'étant que des colons ou des agents de l'État, là aussi le terme global est de mise.

La société mélanésienne et la société européenne étaient fondées sur des principes radicalement antagoniques. En Mélanésie, la richesse était subordonnée à la pratique de l'échange réciproque entre les hommes, dans laquelle elle était ostensiblement consommée. La richesse n'existait pas en dehors des individus et de leurs relations, et ne pouvait suivre un développement indépendant. Dans la vieille Europe, les rapports des individus entre eux étaient subordonnés à l'accroissement infini de la richesse, existant indépendamment d'eux : cela n'a toujours pas changé, malgré nos efforts. Pour les Mélanésiens, l'esprit est quelque chose de pratique, dont chacun entend savourer les

délices au moyen d'activités organisées en ce sens. Pour les Européens, l'esprit est toujours resté quelque chose d'abstrait dont personne ne connaît le goût ni l'odeur (l'argent n'en a pas). Quand ils virent les indigènes mélanésiens se mettre dans de tels états à l'annonce du Cargo, les colons européens furent partagés entre la peur et la consternation (que d'heures de travail perdues à cause de ces folies !). Les indigènes pouvaient sentir le souffle puissant de l'esprit en eux-mêmes : ils n'étaient pas encore abrutis par le travail salarié. Les Blancs ne pouvaient rien sentir, occupés qu'ils étaient à comptabiliser et administrer.

La société mélanésienne n'était pas dominée par une classe : les différences de rang et de fonction y étaient fermement inscrites, et suivant un ordre précis respecté de tous, mais elles n'avaient nulle part engendré un système d'exploitation du travail d'autrui. La propriété de la terre ne pouvait être rangée sous le concept occidental et bourgeois de la propriété privée. On ne pratiquait pas l'appropriation privative. La tenure foncière traditionnelle n'impliquait aucun «droit de propriété» mais *un droit d'usage* plus ou moins inexpugnable et qui se transmettait par héritage. Aucune sorte d'investissement n'était nécessaire pour avoir accès à la terre. Ce système traditionnel interdisait toute manipulation pouvant aboutir à la grande propriété : de même qu'aucune forme de rente foncière ne pouvait venir grever les fruits du travail, // *n'existait pas de capital foncier.* La possession coutumière du sol ne pouvait être individualisée : chaque indigène n'avait rien d'autre qu'un droit d'usage sur la terre, qui ne pouvait remettre en cause les fondements de la vie du groupe. L'unité de base de toute la vie sociale était le clan, à son tour subdivisé en de multiples sous-clans. La jouissance de la terre était organisée dans le cadre de ces groupes tribaux larges, revendiquant une communauté ancestrale totémique, et qui consacraient leur existence par le contrôle d'un certain périmètre (tantôt le clan restait seul et constituait une cellule isolée, tantôt plusieurs se réunissaient dans une communauté villageoise plus large). A l'intérieur de chaque clan, la jouissance de la terre était assurée aux familles selon leur rang et leur importance. Si certains travaux se faisaient en commun pour débrousser et pré-

parer les champs, la culture et les récoltes étaient, le plus souvent, strictement familiales : le cérémonial coutumier entraînait une redistribution des produits sur le plan du clan ou du village. La culture du sol s'accompagnait de rites appropriés et se trouvait englobée dans toute la vie sociale et religieuse.

Les rapports entre les individus membres d'un même sous-clan, entre les membres de différents sous-clans et entre les clans eux-mêmes étaient fondés sur l'échange, en vue duquel étaient rassemblés tous les efforts individuels et collectifs. Les échanges s'établissaient ensuite sur un terrain plus vaste, reliant différentes tribus. Loin de se faire au hasard, ils obéissaient à des règles très précises : il ne s'agissait pas, comme pourrait le croire un regard superficiel, de transactions contingentes. Il s'agissait d'abord des échanges entre individus, à l'intérieur d'un même village et d'un village à un autre, où chacun avait son partenaire attitré avec lequel il entretenait des relations fréquentes et régulières. Ensuite venait le système des grands échanges cérémoniels, entre groupes, et qui engageaient des centaines de personnes. Les distances entre partenaires de l'échange étaient souvent considérables et occasionnaient de longues expéditions, sur terre comme sur mer.

Les Mélanésiens, quoique leurs procédés agricoles soient restés longtemps rudimentaires, étaient loins de vivre au bord de la famine. Au contraire, ce qu'ils produisaient excédait largement la subsistance alimentaire. Ces excédents, parfois énormes, n'étaient pas économisés en vue d'un investissement destiné à accroître le commerce ou acquérir un équipement supérieur. Ils étaient offerts au cours de festins. Les Mélanésiens ignoraient toute idée de profit. La notion même d'emmagasiner pour créer des richesses dans le futur leur était inconnue. Le travail, la richesse ou l'hérédité ne pouvaient donc servir à engendrer une classe dominante. La division du travail était souvent très avancée, à l'intérieur d'un groupe et entre les différents clans : certains se spécialisaient dans la fabrication et le commerce de tel ou tel produit, mais le commerce comme activité particulière revenant à une classe spécialisée n'existait pas. La médiation de l'argent était inconnue.

Offrir des fêtes était la voie du pouvoir. Quiconque avait fait des efforts personnels couronnés de succès en ce sens, ou qui, grâce à ses capacités se trouvait à même de lancer des initiatives collectives, ou encore qui ouvrait de nouvelles relations d'échange avec un groupe jusque là inconnu, celui-là donc pouvait y prétendre sans mal. La fonction de chef n'avait rien à voir avec une autocratie quelconque : le chef était responsable au travers de son comportement individuel du bon ordre des choses et de la réussite des récoltes (si celles-ci étaient mauvaises, c'était lui qui devait supporter les reproches de son clan). Il devait d'ailleurs travailler lui-même sur ses propres jardins et nourrir sa famille et ses visiteurs. En règle générale, les chefs n'étaient ni héréditaires, ni élus : leur succès dans les échanges ou dans les guerres, leur maîtrise du rituel déterminaient leur position. Leur autorité ne s'exprimait guère que lors d'événements dans lesquels la communauté toute entière se trouvait engagée. Elle pouvait aussi déborder les limites du groupe. Elle n)avait, le reste du temps, aucune signification politique ou juridique. En fait, il n'existait pas d'autorité politique dans les clans, mais une pratique constante et subtile de la discussion.

Dans le jeu de la reconnaissance réciproque que constituaient les échanges individuels et encore plus les échanges cérémoniels, *le défi* était le moment essentiel : il s'agissait de provoquer la réciprocité, une fois fondé le prestige de celui qui avait pris l'initiative d'ouvrir l'échange. Le pouvoir était soumis à la publicité, et non l'inverse. Guiart a dit, à propos de la hiérarchie des grades aux Nouvelles-Hébrides : «Si l'accession aux grades s'établit en fonction d'un système extrêmement formalisé, enserrant les individus dans un réseau d'obligations et de privilèges, le domaine de l'autorité qui revient à chaque dignitaire n'est nullement précisé. Il est, pour beaucoup, fonction de sa personnalité propre. Les fils de famille, enfants de gros propriétaires de porcs, bénéficiaient de par leur naissance d'un avantage certain. En contrepartie, les taux d'acquisition des grades sont établis au double de ceux qui s'appliquent aux gens du commun. Ainsi la coutume corrige-t-elle l'inégalité sociale en

maintenant le facteur de prestige qu'est la nécessité d'étaler et de distribuer ses richesses quand on a le privilège de le pouvoir.» Aux îles Fidji existait de même la coutume du Kerekere, permettant aux plus démunis de prélever des biens sans compensation au détriment des plus riches de leur groupe.

La justice et la loi ne constituaient pas un corps particulier : c'était la communauté qui agissait par elle-même sur la volonté individuelle. La dynamique des relations sociales obéissait à des éléments qui devaient en assurer la cohésion : un ensemble d'interdits et de tabous y pourvoyaient. A l'intérieur de chaque sous-clan, des règles définies assuraient la séparation entre les relations affectives et les relations d'échange réciproque, afin de fonder celles-ci *dans leur objectivité.* Par là, l'échange ne pouvait dépendre en rien de contingences subjectives. L'organisation du système des relations sexuelles suivait la même logique : les règles étaient là aussi très strictes à l'intérieur de chaque groupe, et étaient à l'évidence destinées à en maintenir la cohésion interne en interdisant à la racine toute source éventuelle de conflit. En dehors du clan, chacun était libre de faire à sa guise et de risquer des embrouilles (les guerres étaient d'ailleurs presque toujours occasionnées par ce genre d'histoires). Toutefois, ces règles générales étaient souvent enfreintes : un comportement élastique à leur égard était parfaitement toléré, à l'expresse condition qu'il n'en vienne pas à se savoir publiquement.

Là où il n'y avait ni échange de biens ni échange de service, le sens de la parenté, de la réciprocité des obligations était remplacé par la méfiance, l'hostilité et les menaces de guerre. L'important était avant tout que les partenaires prissent conscience l'un de l'autre («nanunamu palowobu», «prendre la pensée d'un homme» disaient les Mélanésiens pour désigner cela), en remplissant des obligations bien déterminées exigeant une réciprocité automatique et totale. Marchander eût été risquer la perte du bénéfice de l'échange, mais encore plus de sa réputation personnelle.

Ce n'était pas la possession ou l'accumulation de richesses qui distinguait un homme dans la société mélanésienne, mais la cir-

culation de celles-ci entre ses mains. Les richesses étaient l'incarnation des relations sociales : par leur existence elles permettaient la coopération non seulement entre les individus mais entre les groupes. L'abondance de ces biens conférait donc un immense prestige à ceux qui en disposaient. Parlant de l'habitant des îles Trobriand, Malinowski dit : «Il assimile la fortune à la grandeur, et la richesse devient la marque indispensable du rang social, le symbole du mérite personnel. Pour eux, détenir signifie donner... Ainsi le signe distinctif du pouvoir est l'opulence, et celui de l'opulence, la générosité. La ladrerie est en effet le vice le plus méprisé et la seule chose à propos de laquelle les indigènes aient des idées morales bien arrêtées ; en revanche, la générosité est l'essence de la bonté.»*

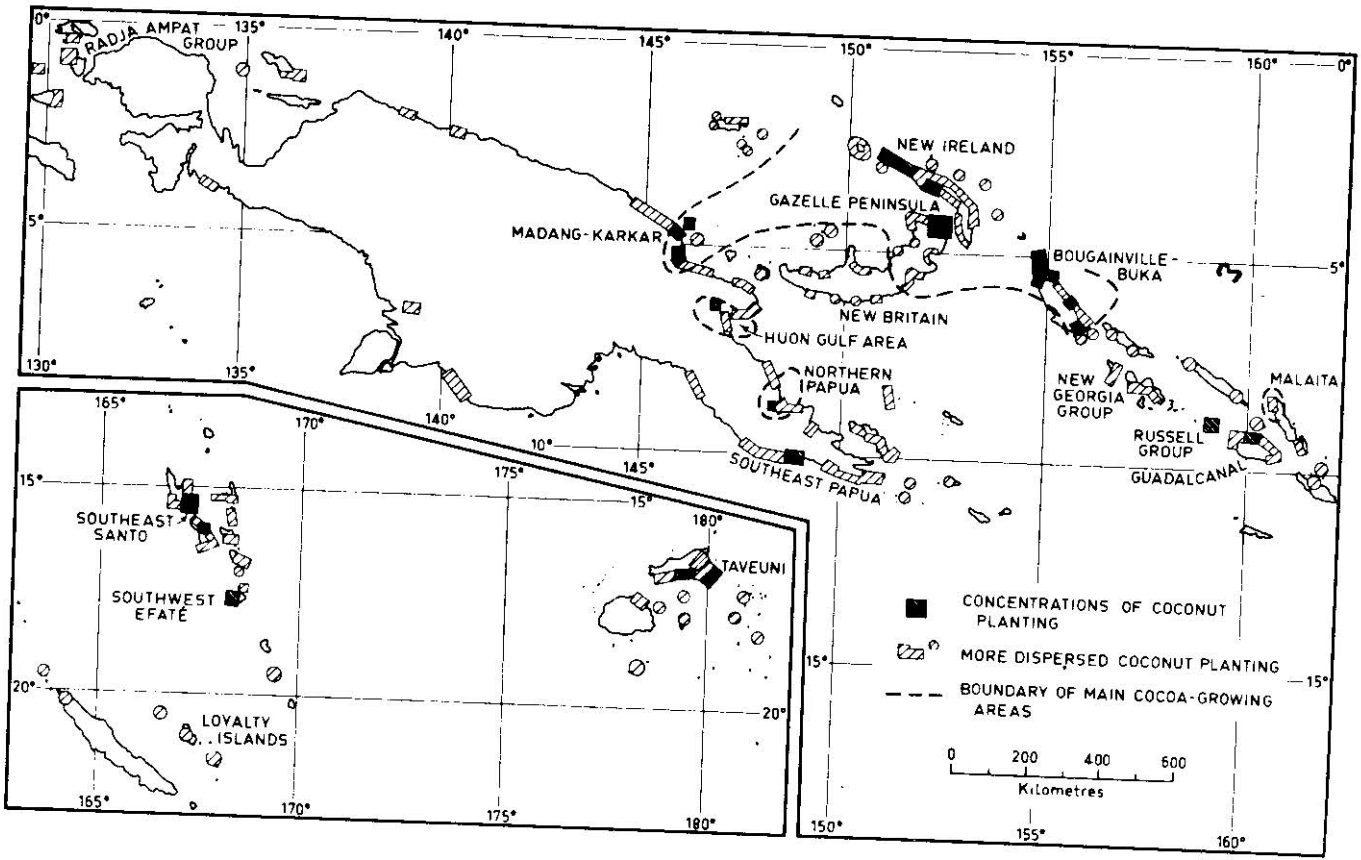
La Kula, l'échange cérémoniel tel que le pratiquaient les habitants de ces îles, n'était pas une forme de troc : c'était un don qui exigeait, après un certain laps de temps, un don réciproque qui soit à la hauteur du premier. Le Gimwali avait pour objet de satisfaire aux besoins particuliers de chaque partenaire ; la Kula satisfaisait un besoin unique et général, celui de la communication. La possibilité de revenir sur son engagement dans un échange Kula était tout simplement exclue et pour tout dire, inimaginable. Par cette réciprocité, l'indigène mélanésien *fondait son existence en tant quêtre humain.* Le plus haut moment de l'activité pratique n'était pas pour lui le travail ou la propriété, mais la communication. Guiart a très bien décrit la pratique de la Nekaïwa, dans l'île de Tanna, aux Nouvelles-Hébrides. Il s'agit d'une fête offerte par un groupe à un autre, prévue et annoncée un an à l'avance. Dès que la date en est fixée commencent des danses préparatoires, dans un enthousiasme collectif frénétique. On crée un chant spécialement destiné à cette fête, soumis à l'approbation du groupe qui en a pris l'initiative. Les fêtes sont avant tout une manifestation destinée à fonder le prestige de ceux qui les donnent. On procède à l'abattage des porcs, dont le nombre est arrêté à l'avance avec ceux de l'autre groupe. On saccage les bordures de jardins, en

* *«Les Argonautes du Pacifique occidental».*

l'honneur des hôtes. La fête dure plusieurs jours ; les danses sont l'occasion de provoquer des relations amoureuses, sinon des échanges subsidaires de biens. La contre-partie a lieu peu de temps après, sans danses. On fait don en retour d'un nombre égal de porcs reçus, auquel s'ajoutent quelques belles bêtes, ce qui suffit à accroître le prestige. Les éléments matériels de l'échange sont éliminés, en fin du cycle complet, consommés dans la fête (il ne reste que les porcs supplémentaires de la contre-partie, que l'on est autorisé à conserver en vue d'échanges ultérieurs).

La colonisation des îles Noires débuta à la fin du XIXe. Le capitalisme industriel alors en pleine expansion en Europe devait disposer impérativement de toutes les ressources de matière première disponibles sur la Terre, aux prix les plus faibles. Les États correspondants devaient donc s'assurer le contrôle de toute zone ayant quelque chose à exploiter : la Mélanésie avait le coprah, et par suite le caoutchouc, le café — on découvrit aussi, pour le plus grand malheur des indigènes, de l'or et du pétrole en Nouvelle-Guinée. Au début du XXe, le système colonial était installé de façon durable dans cette région du monde. Les Hollandais, qui tenaient déjà l'Indonésie, s'octroyèrent l'Ouest de la Nouvelle-Guinée. Les Allemands prirent possession du Nord-Est de cette île gigantesque, ainsi que de la Nouvelle-Bretagne, la Nouvelle-Irlande et l'île Buka, de l'archipel des Salomon : après la 1ère guerre mondiale, tout cela passa sous le contrôle des Australiens qui tenaient déjà la Papouasie. La Grande-Bretagne s'arrogea la protection, comme on dit chez les racketteurs, des îles Salomon (Buka excepté) et des îles Fidji. Les Nouvelles-Hébrides furent soumises à une administration conjointe des Britanniques et des Français. Ces derniers s'approprièrent en outre la Nouvelle-Calédonie et les îles Loyauté.

La soumission des indigènes au travail salarié ne fut pas chose facile. Les premières plantations de coprah créaient un gros besoin de main d'œuvre : les populations côtières, les premières à subir la colonisation, refusaient de se laisser embaucher. Il fallut


RAJA AMPAT GROUP
NEW IRELAND
GAZELLE PENINSULA
MADANG-KARKAR
BOUGAINVILLE-BUKA
NEW BRITAIN
HUON GULF AREA
NORTHERN IPAPUA
NEW GEORGIA GROUP
MALAITA
RUSSELL GROUP
GUADALCANAL
SOUTHEAST PAPUA
SOUTHEAST SANTO
SOUTHWEST EFATÉ
TAVEUNI
LOYALTY ISLANDS
CONCENTRATIONS OF COCONUT PLANTING
MORE DISPERSED COCONUT PLANTING
BOUNDARY OF MAIN COCOA-GROWING AREAS
0 200 400 600
Kilometres

donc créer chez elles le besoin de l'argent afin de les contraindre. L'introduction de l'impôt, la taxe de capitation, chez les indigènes devait les stimuler au travail salarié : les Britanniques, imités en cela par les autres puissances coloniales, avaient déjà eu recours à ce procédé en Afrique. En 1924, un responsable australien déclarait que «l'objectif essentiel de la taxe de capitation n'est pas d'encaisser un revenu fiscal, mais de créer chez les indigènes le besoin de l'argent, qui les pousserait à travailler pour les Européens et les forcerait à accepter l'embauche.» Pire, ceux qui travaillaient payaient moins d'impôt que les réfractaires. Dans le district de Madang (N-E Nlle-Guinée), à partir de 1907, les hommes durent payer un impôt individuel de 5 marks par an : en étaient exemptés ceux qui travaillaient sous contrat ou ceux qui avaient effectué au moins 6 mois de travail dans l'année. L'impôt, dont 1/10 était retenu par les chefs locaux mis en place à l'initiative de l'Administration, mettait les gens dans la nécessité d'accepter un emploi chez les Européens. Les travailleurs sous contrat encouraient des sanctions pénales s'ils en enfreignaient les clauses : amendes, prison, fouet. La main d'œuvre, malgré cela, restait peu en place. Les salaires étaient très bas, même pour la zone du Pacifique.

L'expérience subie par ces indigènes embauchés était bouleversante et elle eut tôt fait de saper toute confiance envers les Blancs. L'hostilité devait d'abord se traduire par de nombreux meurtres d'Européens, qui entraînèrent à chaque fois de terribles représailles militaires. Les indigènes rassemblés sur les chantiers et dans les plantations se forgèrent spontanément un langage commun face à l'ennemi, à base de vocabulaire anglais et de dialectes locaux, qu'on appella le «pidgin english». Les Mélanésiens disposèrent dès lors d'une langue parlée et comprise dans toutes les îles, par-delà les parlers propres à chaque tribu.

L'extension du système colonial et la mise au travail d'une partie croissante de la population adulte mâle brisa l'organisation indigène villageoise, qui avait assuré jusque là à tous une abondance régulière et ignorait les questions de subsistance. Dans les années 20, on commença à signaler une pénurie de

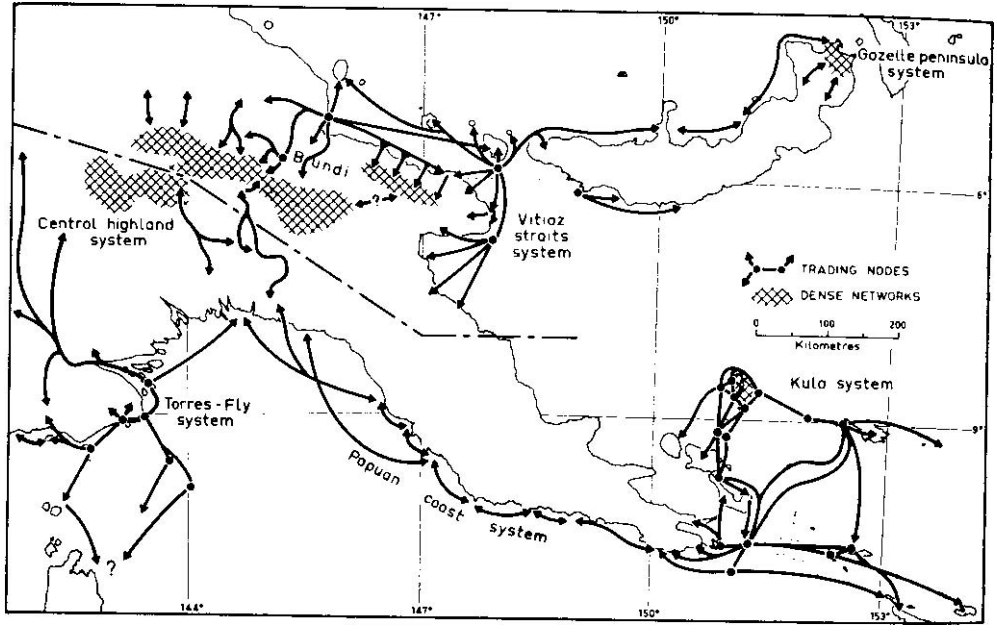
vivres dans de nombreux villages, due à l'absence de la plupart des hommes devenus travailleurs salariés. La base même du système indigène fondé sur l'échange réciproque était du coup profondément entamée puisqu'en Mélanésie les manifestations rituelles les plus importantes se concentraient sur l'exhibition et la consommation collective d'une grande quantité d'aliments : ignames, porcs, taros etc. Le culte du Taro fut une réaction à ce processus de désagrégation sociale. Plus simplement, les activités rituelles et festives étaient à l'abandon faute de gens pour les préparer et y participer : *leur temps était pris parle travail salarié.*

Le contrôle administratif essayait de limiter le recrutement de main d'œuvre à un tiers des hommes adultes du même village, afin de ne pas se retrouver avec des problèmes de famine à résoudre. Mais l'impôt individuel en obligeait de fait un nombre toujours croissant à travailler chez les Blancs, ce qui, étant donné l'échec des tentatives de l'Administration pour développer une production indigène autonome, restait le seul moyeji de gagner l'argent nécessaire (l'Administration avait encouragé les indigènes à produire du coprah par eux-mêmes, certaine qu'ils y mettraient plus de cœur qu'au service des colons : mais les prix d'achats dérisoires qu'offraient les marchands européens à ces petits producteurs indépendants firent presque toujours tourner court la tentative - ceux qui réussirent malgré ça devenant de fidèles larbins des Blancs). Les expropriations de terres, çà et là, contre des dédommagements dérisoires, n'arrangèrent rien. Bien que peu de terres aient été expropriées par les entreprises européennes, l'effet en était catastrophique pour les indigènes puisqu'il s'agissait toujours des sols les plus fertiles et les plus aisés à travailler.

L'impôt avait été décisif pour constituer la force de travail indigène. Mais un autre élément incita les gens, surtout les jeunes, à chercher un emploi européen : l'appât que constituaient les biens de l'homme blanc. Pour se les procurer, il fallait inévitablement gagner de l'argent. Une fois créée la main d'œuvre, les désirs allumés par la vue des marchandises attirèrent les jeunes de façon autrement plus efficace que la contrainte pure. Ils

étaient alors déchirés entre l'aversion qu'ils ressentaient à l'idée de quitter leur village et de travailler pour les Blancs, et l'attrait inexorable qu'excerçaient sur eux la vie urbaine et ses richesses. Ils réagissaient violemment, en eux-mêmes, contre la domination des Blancs et se trouvaient entraînés en même temps dans des relations de dépendance de plus en plus étroite avec eux.

Le système colonial, ayant pour but l'exploitation la plus rationnelle du travail indigène, devait pour y arriver détruire les communautés mélanésiennes. Les autorités européennes entreprirent patiemment de s'immiscer jusque dans les moindres détails de la vie locale, d'étouffer tout ce qui allait à l'encontre de la morale laborieuse importée de l'Europe fraîchement industrialisée. «Aux îles Gilbert, les missionnaires puritains d'origine américaine avaient été, dès leur venue, choqués des habitudes locales d'intempérance et d'abus de vin de palme, obtenu à partir du cocotier, et dont l'usage provoquait une ivresse brutale. Des pressions persistantes amenèrent l'Administration à interdire l'usage de cette boisson. Au bout de quelque temps, il fallut revenir sur cette interdiction, le corps médical s'étant aperçu que, ne buvant plus de vin de palme, les gens présentaient des phénomènes de carence dangereux ; l'analyse montra que cette boisson, enivrante bien sûr, possédait un contenu vitaminique élevé, chose précieuse en des îles coralliennes où le sol végétal est pratiquement inexistant, et où l'alimentation est, par force, presque exclusivement fondée sur le poisson et la noix de coco.» raconte Guiart dans «Océanie». De tels exemples abondent partout en Mélanésie. Les expéditions maritimes furent interdites par l'Administration, décision qui s'inscrivait parfaitement dans le processus de contrôle policier de la population indigène. Les intérêts particuliers des armateurs n'y étaient pas étrangers : ceux-ci entendaient avoir le monopole de la navigation dans le Pacifique Sud, et entre autres du transport des personnes. Le fait de voyager d'îles en îles devint *quelque chose qu'il fallait payer !* Ces gros porcs d'armateurs avaient les moyens de faire pression sur les autorités pour obtenir finalement l'interdiction des voyages inter-insulaires en pirogues. Cette décision d'un arbitraire abject osa se justifier de soucis



Les principales routes d'échange au début du XXe.

humanitaires, sous le prétexte que les gens se perdaient en mer ! L'extrême mobilité qui avait toujours animé les habitants des îles cessa donc : l'art de la navigation en haute mer disparut en un demi-siècle. Les relations maritimes ne se firent plus directement, d'île en île, mais passèrent par l'intermédiaire des ports d'entrée obligatoires : Sydney, Brisbane, Auckland, Honolulu, et plus loin encore San Francisco et Valparaiso devinrent, aux franges de l'océan, les capitales de fait du Pacifique Sud.

De la même manière l'Administration avait interdit les guerres entre clans ou tribus, et fait de l'adultère, qui en était une des causes les plus fréquentes, un délit pénal. Ces guerres-là, il faut le préciser, ne s'apparentaient en rien aux carnages organisés des pays civilisés, ni même aux rivalités féodales dont les paysans faisaient invariablement les frais. Les Mélanésiens ignoraient d'ailleurs l'organisation militaire et sa discipline. Le but des guerres était de laver un affront quelconque, et le défi en était, là aussi, le moment essentiel. Les morts étaient rares et entraînaient automatiquement une indemnisation de la part du clan responsable*. Mais ces jeux guerriers retenaient les hommes valides loin des plantations. L'Administration, pour faire respecter ces interdictions arbitraires, s'était occupée de mettre en place des tribunaux, chose inconnue jusque là. Elle désignait aussi des chefs de villages, pour remplacer les chefs coutumiers, ce qui n'alla pas sans heurts. Elle mit aussi en vigueur divers arrêtés sur l'hygiène des villages, l'entretien des routes, et qui se heurtaient souvent à une résistance passive. Les plantations obligatoires (cocotiers, riz, café) étaient particulièrement mal accueillies, même lorsque des sanctions pénales tombaient pour «échec de plantation» (sic).

* **par opposition aux guerres provoquées par l'installation d'une tribu sur les terres d'une autre, et qui pouvaient être sanglantes. Toutefois elles restaient tout à fait exceptionnelles.**

La révolte des Mélanésiens prit d'emblée un caractère prophétique et millénariste. La première manifestation en fut le mouvement Koréri, à l'ouest de la Nouvelle-Guinée hollandaise. En 1865 un indigène s'y proclama le Rédempteur, chargé d'apporter le salut et d'inaugurer le Millenium. Se fondant sur le mythe de Mansren (ce qui signifie «le Seigneur» et qui désigne une divinité traditionnelle de la région), il conseilla à la population d'abandonner ses jardins et de se mettre à danser un chant de massacre. Ensuite viendrait l'Âge d'Or : «Les vieux deviendraient jeunes, les malades bien portants, et les blessés indemnes. Les morts reviendront ; il y aura plein de femmes, de nourriture, d'armes et d'ornements. La jeunesse, la beauté, la santé et l'harmonie seront à l'ordre du jour dans les Koréri. Il n'y aura plus de travail et plus de "Compagnie" (i.e. l'Ad. hollandaise), plus de contrainte au travail et plus d'impôts.» En 1883, un indigène de la région de Biak reprit les termes de cette prophétie. En 1886, un autre prophète apparut, annonçant la venue d'un navire chargé de marchandises. Il eut un succès énorme. L'agitation déclenchée par ses prédications envenima les rapports entre Blancs et Papous ; le commandant d'un bateau hollandais fut tué, d'autres s'en tirèrent de justesse. Les prophètes Koréri attisaient l'hostilité déjà latente aux colons hollandais. En 1909, un certain Mangginomi annonça le retour de Mansren, à la condition que les Blancs soient expulsés. Des usines installées à Korido furent attaquées par une centaine de pirogues, sous la direction de trois prophètes ; il y eut 22 morts. Des émeutes éclatèrent çà et là. Finalement, Mangginomi qui excitait la résistance au travail pour l'Administration et au versement des impôts fut arrêté en 1911 et emprisonné 5 ans.

D'autres mythes du même contenu apparurent dans la Nouvelle-Guinée hollandaise. Dans tous les cas, il s'agissait de mythes traditionnels, modifiés en fonction de l'état de fait nouveau qu'avait introduit le colonisation. Il n'est pas exclu que ces mouvements, dans l'Ouest de la Nouvelle-Guinée, aient subi l'influence des mouvements millénaristes indonésiens, d'influence musulmane. Mais ils portaient principalement la

marque de la religion chrétienne, propagée depuis quelques années par des Missions concurrentes. C'est à partir du moment où ils avaient intégré des éléments puisés dans les prêches missionnaires qu'ils prirent un ton véritablement révolutionnaire : les Papous deviendraient Blancs, et les Blancs devraient nettoyer les jardins pendant que les indigènes festoyeraient (en 1906, l'imposition du travail obligatoire pour la construction de routes avait provoqué une insurrection à Makuker et Arwan).

Dans le Nord-Est de la Nouvelle-Guinée, la colonisation allemande avait rencontré dès le début une vive résistance : l'autodéfense armée et les attaques contre les Blancs se répandirent un peu partout, dans les régions les moins contrôlées. Dans les régions sous contrôle, comme celle de Madang où les indigènes avaient perdu le plus de terres et devaient fournir le plus de main d'œuvre, les grèves et les actes de vengeance s'amplifièrent au début du siècle. En 1897, deux forçats indigènes qui s'étaient échappés avec fusils et munitions tuèrent le gouverneur von Hagen qui avait pris la tête d'une patrouille lancée à leur poursuite. Même les forces de police indigène, mises sur pied par les autorités coloniales, participaient au désordre — mieux, elles en prenaient souvent l'initiative. En 1900, trois Européens et un Chinois furent tués au cours d'une révolte «policière» dans la Baie de l'Astrolabe. Les indigènes s'enfuyaient par centaines dans la brousse pour échapper au travail. Vers la fin de 1903, plusieurs tribus organisèrent une attaque sur Madang : on devait s'emparer des armes et tuer les Blancs. Le plan échoua malheureusement, et neuf meneurs furent exécutés. Dans ces conditions d'hostilités permanentes se répandirent les croyances du Cargo. Les mythes alors en vigueur expliquaient très précisément pourquoi les Blancs disposaient de fusils et les indigènes seulement d'arcs et de flèches : ceux-ci attendaient en conséquence la venue des divinités qui leur fourniraient les biens qu'elles leur avaient, autrefois, enlevés, principalement les armes.

L'Administration continua de procéder au défrichement des terres dans la région de Madang. Les indigènes s'inquiétaient plus que jamais pour leur sort futur. En 1912, un plan ourdi par

une coalition de plusieurs tribus pour s'emparer de Madang et en chasser les colons fut éventé. En représailles, toute la population locale fut exilée dans des îles, et ses terres intégralement confisquées.

La pointe Est de la Nouvelle-Guinée fut aussi le lieu d'une réaction virulente à l'installation du système des Blancs. La région des îles Massim tout particulièrement : l'administrateur britannique de cette zone multiplia dès son arrivée les exactions et les vexations à l'encontre de ceux qu'il tenait pour «des païens plongés dans l'ignorance et les ténèbres». En 1888, les indigènes de Chads Bay tuèrent le patron d'un navire marchand. L'administrateur lança une expédition de représailles, qui se heurta à une vive riposte. Quatre indigènes furent condamnés à mort, d'autre emprisonnés.

En 1893, dans la même zone, un indigène rassembla la population de Milne Bay autour de ses prophéties. Une grande tempête allait se produire sous peu, et un raz-de-marée submergerait les îles : une autre île surgirait ensuite dans la baie. Le vent du Sud soufflerait continuellement : alors la terre prospérerait, et les ignames et les taros se multiplieraient. Un navire énorme apparaîtrait à l'horizon avec les esprits des morts à bord. Le prophète, Tokeriu, formerait un gouvernement et il disposerait d'un gros bateau à vapeur. Mais il fallait auparavant agir pour assurer le salut collectif : on se retira à l'intérieur des terres pour fuir la tempête annoncée. Les villages furent incendiés, et d'autres, de type différent, furent construits loin de la côte. Les biens de l'homme blanc devaient être rejetés : ils le furent. Les églises furent désertées. Tous les porcs furent tués et mangés. L'aventure tourna court assez vite, la tempête n'ayant pas lieu : les gens retournèrent à leurs habitudes. Le prophète fut condamné à 2 ans de prison par l'Administration.

En 1912 apparut un culte prophétique à l'Est de la Nouvelle-Guinée, le mouvement Baigona, centré sur de nouvelles techniques de guérison magiques et médicales. Les «Hommes de Baigona» se faisaient fort de multiplier les guérisons ; ils honoraient certains animaux, et tout particulièrement les serpents, comme la ré-incarnation de l'esprit des morts. Une inimitié cer-

taine visait les Blancs — lorsqu'aux débuts du mouvement, un «patrol officer» britannique mourut, un indigène s'attribua publiquement le mérite de ce «meurtre magique». Les habitants de cette région avaient tenté en vain de s'opposer à l'invasion des chercheurs d'or, à partir de 1895 ; en 1897, un agent de l'Administration fut tué. La main d'œuvre était recrutée dans les villages locaux ; les conditions de travail dans les mines d'or étaient effroyables, et décimaient les indigènes. Il s'en suivait des désertions massives. La résistance à l'embauche devint générale. Le début du XXe vit une invasion accrue de prospecteurs miniers dans la région. Des combats sanglants mirent les deux partis aux prises en 1903 ; plusieurs indigènes rebelles furent pendus. Le mouvement Baigona mettait l'accent sur la culpabilité des indigènes dans le malheur du temps, et ne présentait pas les traits d'exaspération violente que l'on trouve dans les mouvements millénaristes de la région. Néanmoins il fut immédiatement persécuté par l'Administration, en raison de son hostilité sourde aux Blancs, mais surtout parce qu'il récelait les germes d'un développement futur subversif : il en était venu à constituer, et cela pour la première fois, une organisation indigène autonome et étendue.

En 1914 débuta le mouvement connu sous le nom de culte du Taro, au Nord-Est de la Nouvelle-Guinée. Un certain Buninia avait entrepris de parcourir les villages avec un groupe, annonçant qu'il avait été possédé par l'esprit du Taro. Il prétendait remplacer les méthodes de culture du taro alors en vigueur, jugées trop lentes, par un rite spécial appliqué au jardinage. Peu à peu, de nombreux villageois prétendirent eux aussi avoir été saisis par l'esprit du taro : on mit en place des cérémonies adéquates. Worsley rapporte un témoignage : «Les jeunes hommes jouaient du tambour tandis que le prophète chantait ses chants remplis de mots étrangers. Alors les individus, les uns après les autres, devinrent possédés par des tremblements convulsifs ; ils secouaient la tête, leur corps tremblait, et ils avaient les poings serrés et le visage crispé. Dans cet état les "possédés" recevaient un enseignement sur la plantation du taro, et d'autres instruc-

tions se rapportant à cette activité centrale du culte. Le jardinage devait être exécuté avec le plus grand soin et la plus grande application, et des règles variées au sujet du soin à apporter à la nourriture furent "admises". Au cours de la cérémonie, ils chantèrent plusieurs chants, le 1er à propos du Taro ; après ils y eut d'autres chants au sujet de la canne à sucre, des bananes etc. Les tremblements convulsifs étaient connus sous le nom de jipari. Cette condition de transe était communicable et permettait ainsi un état de possession collective. Les plus prédisposés à ces expériences étaient reconnus comme 'Tes Hommes du Taro'\»*

Cet état de possession, où les convulsions se portaient jusqu'au paroxysme, était fréquent dans les mouvements du début du XXe : du mouvement Baigona en 1912 jusqu'à la «Folie de Vailala» en 1919, du mouvement de Milne Bay en 1893 au culte du prophète de Sabai, dans le détroit de Torrés en 1913. Les «Hommes du Taro» procédaient également à des magies de guérison, avec un accompagnement de tambour. Ils exécutaient en plus une magie spéciale pour assurer une bonne récolte de taro. Ils incitaient à l'extension des cultures existantes et à défricher de nouveaux jardins ; des offrandes de taro et autres denrées étaient faites aux esprits des morts. Mais l'activité centrale du mouvement consistait en grandes fêtes, avec des chants appuyés de roulements de tambours. Elles reprenaient la tradition des fêtes inter-villageoises, mais en y incorporant un élément supplémentaire.

C'était de la fréquence de ces fêtes Kasamba que le mouvement attendait l'abondance, en retour : «Plus on fait de fêtes et plus on obtient du taro». Le culte avait tout simplement absorbé les anciennes cérémonies. Les fêtes Kasamba, dont le déroulement dépendait de l'état d'extase atteint par les hommes du Taro, prenaient l'allure d'une improvisation inspirée. Elles duraient parfois très longtemps, et comprenaient de grands banquets où bien sûr le taro était consommé en quantité.

Le culte du Taro marqua le passage des croyances et rites traditionnels aux futurs cultes du Cargo. Du reste, une tendance

* *«Elle sonnera la trompette».*

de ce mouvement, celle qui dominait dans le village de Nanau sur la côte, suivit une évolution plus avancée, sous la direction d'un prophète local. Elle était influencée par le christianisme, ce qui explique son caractère messianique nettement plus prononcé. La population croyait que les ancêtres allaient revenir avec une flotte de bateaux à vapeur. Le taro ne constituait plus le centre du culte, mais on y remarquait les mêmes accès de possession et de convulsion collective. L'hostilité aux Blancs y était fortement marquée.

L'ancien rituel était apparu insatisfaisant aux indigènes, incapable de répondre aux nouvelles aspirations de leurs communautés. Les esprits des morts étaient alors devenus les esprits du taro, sur lesquels s'était portée la croyance au retour des morts porteurs de fortune et de prospérité. Cette croyance a fondé tous les mouvements prophétiques du début du XXe en Mélanésie. Mais l'esprit du Taro-cult amenait avec lui une idée neuve, qui insistait tout spécialement sur la nécessité de développer les sentiments et les gestes d'amitié entre participants du culte, de quelque tribu qu'ils soient. La coutume de se serrer la main, par exemple, fit subitement fureur : ce geste signifiait le changement des relations entre villages ou tribus qui auparavant avaient pu s'ignorer, ou être hostiles. Le succès de ces idées de coopération, d'unité exprimait l'effondrement de ce qui séparait avant diverses tribus, et l'affirmation d'une communauté dans l'oppression coloniale grandissante, et contre elle. Elles répondaient ainsi au fléchissement et à la dislocation du système indigène traditionnel. Ce mouvement contenait en lui une nouvelle organisation sociale des indigènes, distincte du système légué par la tradition et en voie d'affaiblissement, même s'il ne constituait pas une cassure ouverte d'avec lui. Le mouvement était franchement hostile aux Missions. Il subit la répression ; niais son caractère millénariste étant moins ouvert, il eut moins à essuyer les attaques de l'Administration. Il se répandit largement, à l'insu des autorités ecclésiastiques et judiciaires, en de multiples sous-tendances qui cependant n'entrait jamais en rivalité, suivant en cela l'esprit initial du mouvement. Il était

encore puissant en 1928.

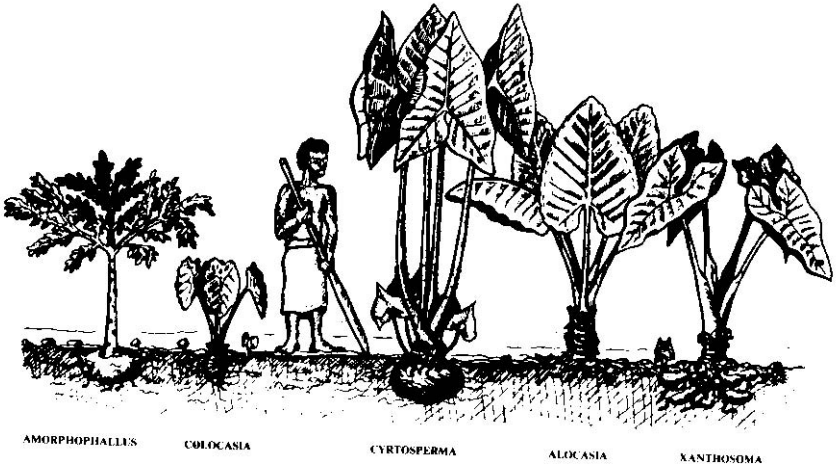
Ce qu'on a appelé «la Folie de Vailala» avait pour credo le retour des morts, qui devait s'effectuer avec l'arrivée d'un bateau chargé d'européens et porteur de richesse et de félicité. Le mouvement éclata en 1919, dans la division du Golfe de Papouasie. Il fut lancé par un vieil homme nommé Ewara et qui prophétisa la venue du fameux bateau, subordonnée toutefois au départ des Blancs. Cet indigène, possédant quelques connaissances de culture chrétienne, étoffa ses prophéties par des visions décrivant l'existence vécue par les ancêtres au Paradis. C'étaient eux qui devraient apporter «le Cargo», lequel comprendrait des fusils. Ewara communiqua son enthousiasme aux habitants de son village, qui le répandirent tout autour. «La Papouasie aux Papous» était l'un des thèmes principaux de leurs prédications. Les esprits avaient révélé que la farine, le riz et autres marchandises d'importation appartenaient aux Papous et non aux Blancs, qui seraient chassés : le Cargo passerait alors aux mains de ses légitimes titulaires.

Les relations entre les indigènes et les Blancs étaient particulièrement mauvaises. Un témoin cite un propos d'un colon, qu'il tient pour représentatif : «Je veux que le nègre travaille pour moi afin que je puisse ramasser le max. de fric et quitter ce sale pays...» Un autre raconte comment un régisseur de plantation usa du fouet pour faire taire quelques «boys» qui pleuraient bruyamment la mort d'un proche. La découverte de gisements de pétrole, puis d'or dans la région avait été, en 1910/1911 une catastrophe pour les Papous. Les conditions de travail étaient là aussi mortelles ; en 6 mois, en 1910, 225 ouvriers sur 1100 moururent de maladie dans les mines d'or. Le recrutement avait été intensif, et il est significatif que beaucoup des participants les plus actifs de la Folie de Vailala étaient des rescapés de ces chantiers.

L'idée du bateau à vapeur et du Retour étaient des éléments nouveaux ; même un avion fut prophétisé comme moyen de transport pour le Cargo, quoiqu'on en ait jamais vu survoler cette région. Un homme eut une vision du Ciel : il n'y avait pas de forêt, comme en Papouasie, et les maisons étaient en pierre.

La nourriture y était abondante, elle comprenait les citrons verts de Thomme blanc, des oranges, des pastèques, de la canne à sucre et des bananes. Il y avait aussi des moutons et des buffles. Les gens portaient des vêtements à l'européenne. Un autre, ayant «vu» Dieu, le décrivait portant costard-cravate et chapeau mou ! Les participants de ce nouveau culte qui étaient sujets à ce genre de visions s'appellaient «les Hommes de Jesus-Christ». On estime probable qu'à l'origine de ces manifestations se trouvait l'impression profonde fait sur les indigènes par le sermon d'un missionnaire blanc sur la Résurrection. L'élément le plus important du culte concernait les esprits des morts, et le devoir premier des participants était la pratique des fêtes en l'honneur des ancêtres, telle la traditionnelle cérémonie Sevese qui était spécialement établie pour cela. Mais loin de renforcer le Sevese, le mouvement attaquait les anciennes coutumes religieuses : tous les masques et accessoires des rites Sevese et Harisu furent brûlés en tas sous les yeux mêmes des femmes, et les rites interdits dans la plupart des bleds. On y substitua des éléments d'origine européenne. Des tables et des bancs furent placés au centre des villages. Les parents et amis des morts faisaient des fêtes, habillés de leur mieux, assis à ces tables. Des offrandes étaient faites pour apaiser la colère des morts : du riz, des fleurs disposées sur une table couverte d'une sorte de nappe, et gardée par un homme allongé tout près sous une moustiquaire - mimétisme évident des habitudes des Blancs.

Certains de l'arrivée du Cargo, les indigènes passaient leur temps assis devant les tables. Ils en délaissaient le jardinage et le commerce traditionnel. Deux bateaux marchands, de passage à Port Moresby, durent repartir vides car la population ne fournissait plus de sagou. Un administrateur pouvait constater avec fureur : «Ils étaient assis, immobiles ; et pas un mot ne fut échangé pendant les quelques minutes que je passai à les regarder. Les regarder se conduire d'une manière aussi bête suffisait à mettre en colère n'importe qui. Plusieurs indigènes vigoureux, bien bâtis, habillés convenablement, avec de nouvelles hardes, étaient assis, au milieu de l'après-midi, aussi silencieux que des objets inanimés, au lieu d'être au travail ou de faire quelque



Les Taros cultivés dans le Pacifique Sud.

chose digne d'êtres raisonnables. Ils semblaient être des sujets bons pour l'asile d'aliénés.»

Ces périodes d'attente immobile étaient suivies d'autres bien plus agitées : l'excitation se débridait complètement. Williams raconte : «Les indigènes faisaient quelques pas rapides en face d'eux, s'arrêtaient alors, bredouillaient et gesticulaient en même temps qu'ils balançaient la tête de droite à gauche ; ils se courbaient à partir des hanches, et leurs jambes semblaient tenir fermes sur le sol. Les autres faisaient quelques pas rapides en avant, et s'arrêtaient, les mains sur les hanches, baragouinant continuellement, balançant la tête de droite à gauche, et faisant des mouvements d'avant en arrière avec leur corps, restant dans cette position pendant une minute». Des villages entiers étaient en proie à ce genre de possession, accompagnée d'exclamations bruyantes et inintelligibles. Les indigènes avaient même inventé une sorte de nouveau langage bizarre, le «Djaman» (déformation du mot anglais désignant la langue allemande — le Royaume-Uni sortant d'une guerre avec l'Allemagne) à forte consonnance anti-britannique.

Des temples spéciaux furent élevés pour le culte : ils étaient parfois appelles «bureaux». Une atmosphère sacrée y régnait, chose rare pour des rites indigènes. Ils étaient construits et meublés à l'européenne. Afin d'établir le contact avec les esprits des morts, les «Hommes de J-C» s'asseyaient sur des vérandas attenantes à ces «bureaux». Un autre aspect du nouveau culte était la magie du mât. L'Administration avait introduit, dans les années précédentes, l'usage du mât à pavillon pour certaines occasions. Le mouvement se mit à en installer dans tous les villages : on pensait que les esprits seraient atteints par le mât. D'autres recevaient des messages divins par l'intermédiaire du mât, qu'ils traduisaient par des chants incompréhensibles. Quelques mâts étaient affublés de noms personnels, et il arrivait qu'on les traitât comme des personnalités réelles. Ils étaient en fait la réplique exacte des appareils télégraphiques des compagnies pétrolières. Ils étaient également supposés envoyer des messages au bateau à vapeur tant attendu. L'un de ces mâts avait une «antenne» avec des «câbles» en fibre de palmier, et une

«cabine d'opérateur» à chaque bout. On attendait le bateau. Il arrivait que les indigènes se précipitent soudain au milieu de la nuit, surexcités, courant dans tous les sens en brandissant des torches enflammées et hurlant «Navire en vue !».

Le nouveau culte remettait fortement en question les anciennes habitudes de vie, et encore plus les rites qui y étaient liés. L'un des plus ardents prédicateurs, un certain Kori, qui avait convaincu plusieurs villages d'adhérer au mouvement, y avait organisé des feux de joie avec les objets sacrés. «L'homme blanc ne fait pas de telles choses : pourquoi nous, les ferions-nous ?». Aux villages convertis, il promettait qu'ils seraient immédiatement avisés de l'arrivée du Cargo. Dans certains villages, le système du pouvoir traditionnel fut complètement bouleversé. Les meneurs du culte remplacèrent de facto les chefs. On assista à un embryon d'organisation de la part des meneurs de la côte Est ; un certain Harea, prédicateur du mouvement mit sur pied quelque chose qui évoquait les tournées d'inspection de l'Administration. Il y avait là une nette analogie avec le Tarocult. Certains meneurs faisaient même mettre les participants en rang et saluer : ils leur prêchaient ensuite des doctrines dirigées contre les Blancs.

Les indigènes désiraient ardemment s'emparer des biens et du savoir dont disposaient les Blancs. Mais ces derniers étaient clairement perçus comme le principal obstacle à ce but. Les mots d'ordre «La Papouasie aux Papous» et l'arrivée prévue des fusils avec lesquels ils pourraient le mettre à exécution excitaient les gens encore plus. Les indigènes étaient devenus insolents, et les meneurs du culte les incitaient à ne pas s'engager comme travailleurs et à ne pas vendre de noix de coco aux commerçants. Ils se conduisaient grossièrement avec les Blancs, sous le dehors de l'état de possession. Un fonctionnaire de l'Administration essayant d'établir une plantation de riz fut très mal reçu. Les indigènes devinrent tous possédés dès qu'il leur eut fait sa proposition de planter du riz : après deux heures d'efforts inutiles il préféra se retirer.

Le mouvement s'étendit dans toutes les directions géographiques. Face à l'opposition de l'Ad. et des Missions, il sut se dissi-

muler habilement. Aux fonctionnaires qui venaient contrôler l'état du village, on racontait des bobards, que le mouvement n'avait pas touché cet endroit, ou qu'il s'était déjà éteint. On cachait précipitamment les mâts. De temps à autre les fonctionnaires de l'Ad. croyaient pouvoir annoncer le déclin final du mouvement. Il était alors suivi d'une nouvelle vague aussi virulente que la précédente. L'arrivée du premier avion dans le Golfe causa de nouveaux déchaînements dans les années 20. Il fallut attendre 1931 pour pouvoir être assuré de la fin.

La Folie de Vailala (du nom de la rivière Vailala, qui en avait été le foyer central) laissa des traces. Le souvenir en fut longtemps très vivace dans l'esprit des villageois, alimenté par des légendes. Dans les années 30, ils croyaient sincèrement que les premières années de la Folie avaient été une courte période de miracles. Les activités du culte étaient remémorées comme des événements heureux ; le bateau à vapeur serait même apparu au large. L'ère de la Folie passait pour avoir été tout simplement merveilleuse.

Sur l'île Sabai, dans le détroit de Torrés, ce fut le mouvement «German Wislin», en 1913/1914. Pour la première fois l'idée du Cargo s'était trouvée au centre d'un mouvement de révolte indigène, et non plus comme un de ses éléments annexes. Les partisans du mouvement attendaient le retour des ancêtres qui leur apporteraient de l'argent, du tissu et des outils de métal. Les leaders du culte, trois hommes connus sous le nom de «German Wislin», rassemblèrent les gens au cimetière, un soir. Dans l'oraison qui y fut prononcée, il fut prophétisé que les ancêtres devaient très bientôt être de retour, en conséquence de quoi il fallait arrêter de travailler. Le Millenium devait commencer dans 2 semaines disait-on, à l'échéance desquelles on renvoya l'événement à plus tard. On attendait l'arrivée d'un bateau à vapeur, sur lequel se trouveraient les esprits des morts ; le bateau devait auparavant faire escale à l'île voisine de Jeudi, où habitaient la plupart des colons : les esprits des morts les tueraient tous et se rendraient alors à Sabai. Là le Cargo serait distribué.

Ce mouvement empruntait de multiples éléments à la reli-

gion chrétienne, mais dans une optique qui lui était propre Dans les prophéties de Milne Bay, à la fin du XIXe, le bateau à vapeur n'était guère qu'un symbole de puissance ; dans le mouvement Wislin, il est surtout le moyen de transport du Cargo, et on voyait apparaître avec insistance l'idée que *les Blancs détenaient abusivement le Cargo,* qui pourtant revenait de droit aux indigènes. Loin de jouir du Cargo, les indigènes étaient au contraire forcés de travailler pour les Blancs, c'est-à-dire de quitter leur village et risquer leur vie dans les pêcheries de perles (très nombreuses dans le détroit de Torrés).

«D'après les indigènes, les biens des Blancs venaient par bateau de terres inconnues ; ils ne les fabriquaient pas et envoyaient seulement en retour des morceaux de papier. Apparemment, les Blancs ne travaillaient pas eux-mêmes, pourtant ils refusaient de partager leur fortune, forçant les indigènes à travailler péniblement et longuement pour n'avoir en retour qu'une partie infime des richesses qu'eux, les Blancs, obtenaient à profusion et si facilement.» note Peter Worsley : «Qui fabriquait ces objets, comment et où ? Toutes ces questions étaient des mystères. Ce n'était sûrement pas, en tous cas, les hommes blancs si oisifs. Les indigènes faisaient tout le travail manuel. Si les biens étaient fabriqués dans quelques pays inconnus, ce ne pouvait être que par les esprits des morts.»

Les Mélanésiens avaient une appréhension du monde totalement religieuse et mythique. Chez eux la religion n'était pas séparée de l'activité pratique. Elle n'existait pas en tant qu'activité et pensée particulière détachée de la vie : il n'existait d'ailleurs pas de terme spécifique pour la désigner. Elle était primitive, en cela que les Mélanésiens connaissaient *l'immanence* de l'esprit : la religion consistait seulement à le *reconnaître.* Elle participait donc d'une expérience humaine totale (contrairement aux religions modernes qui ont pour principe la séparation de l'homme et de l'esprit) : elle était *l'essence de la communauté* posée comme totalité. Cette essence était *projetée dans la représentation des dieux.*

Les Mélanésiens ne concevaient pas le système dans lequel ils vivaient depuis toujours comme le résultat de leur propre activé_____Malinowski dit que les Trobriandais ignoraient par eux-mêmes toute l'étendue de la pratique Kula : ils s'y adonnaient en obéissant à des procédés soigneusement ordonnés dont ils n'avaient pas de connaissance réfléchie. L'ordre du monde était perçu comme résultant d'une force extérieure, la divinité. *Le sens* de son activité était renvoyé à la communauté par les dieux, au moyen du culte et des rituels appropriés : en invoquant ces divinités tutélaires, les primitifs se mettaient en rapport cohérent avec l'ordre du monde. Car en Mélanésie, les dieux étaient présents derrière chaque aspect de l'existence — ce qui a fait dire à des observateurs que la distance qui sépare les Mélanésiens du monde invisible est très faible.

En particulier la place tenue par les ancêtres y était extrêmement importante : après leur mort, ils avaient été déifiés et étaient toujours prêts à ressurgir et intervenir dans le monde visible, voire se venger si les vivants leur donnaient un sujet de mécontentement. Ils pouvaient apparaître sous n'importe quelle forme — c'est le totem, tortue, serpent, lézard... Ils étaient véritablement les garants de l'esprit de la communauté. Le monde avait été créé par des divinités fondatrices, dont différents mythes racontaient l'histoire : et toute *l'initiative* leur en appartenait. A chaque instant de sa vie, l'indigène mélanésien avait le sentiment de refaire une expérience séculaire, d'y participer selon l'esprit des fondateurs : il reconstruisait la situation originelle selon l'esprit qui l'avait créé. L'esprit de cette initiative, *le commencement,* ne lui appartenait pas. Il lui restait *l'initiation,* accès au mystère du monde et à son explication.

Dès que l'enfant était assez éveillé, les adultes lui racontaient inlassablement la vie et l'œuvre des ancêtres, le pénétraient de ces personnalités légendaires et toute sa vie durant il ne cesserait de se reconnaître en ces héros qui vivraient ainsi en lui. Dans sa personnalité comme dans sa conscience, le Mélanésien avait le regard tourné vers le passé commun, puisque toute connaissance et toute activité procédait nécessairement des ancêtres, protecteurs de la communauté, et des dieux, créateurs du monde et

accessibles au moyen de rituels eux-mêmes protégés par des tabous d'initiation. L'ensemble des croyances et pratiques religieuses, rites, cultes, magies, constituait *l'esprit objectif* de la communauté.

En dernier ressort, il était donc indiscutable que c'étaient les dieux qui avaient fait le monde tel qu'il apparaissait. C'est pourquoi, comme toute société qui a un fondement religieux, la société mélanésienne était sous certains rapports étouffante pour l'individu : la morale faite de tabous, dont le respect était basé en grande partie sur l'obligation de ne pas entrer en conflit avec l'esprit des ancêtres, l'immobilisait dans une gangue ancestrale. La vie sociale reposait sur *la coutume :* le dynamisme des relations d'échange, de la compétition pour le prestige, se chargeait cependant d'en amoindrir le poids. La coutume se contentait de fournir le cadre général et les règles premières de la vie communautaire. Un événement historique aussi brutal que l'arrivée des Blancs et la vue *des possibilités nouvelles* contenues dans leurs richesses, bouscula complètement l'ordre coutumier.

Avec l'installation du système colonial, tous les mythes préexistants en Mélanésie furent réactivés sous des formes dramatiques. Par la médiation du mythe, le passé se trouva brutalement projeté *vers le futur.* Son rôle dynamique consistait à cristalliser des sentiments longtemps contenus. C'étaient des hommes qui avaient forgé ces mythes, pour donner écho à leurs besoins les plus hauts et appuyer les exigences et les revendications qui en découlaient. Celles-ci se trouvaient de la sorte *objectivées dans le mythe.* Et toutes les expériences auxquelles les indigènes firent appel pour fonder leurs revendications étaient formulées en un mythe.

Le caractère dynamique du mythe, comme source *d'inspiration* collective, reposait en Mélanésie sur les révélations qui découlaient des rêves ou des autres états extrêmes de la conscience que sont la transe et la possession. Le rêve était perçu comme un moment de communication avec le monde des esprits, avec les esprits du monde. Chez les Mélanésiens, rêves et visions participaient de la même expérience totale qui unifiait le

visible de l'invisible, le profane et le sacré en une sensation unique. Le contenu du rêve nourrissait le mythe, qui se chargeait de donner une forme cohérente aux événements qui faisaient et défaisaient le monde. La conscience qu'avait la communauté de ses aspirations se réfléchissait dans le mythe et par le mythe. Son rôle dans la société mélanésienne s'exaltait forcément dans les périodes de tension intérieure, quand éclataient des conflits sur des questions de rang ou de puissance : et encore plus lorsque se produisirent des transformations *imposées de l'extérieur.*

Les indigènes s'abandonnèrent alors à l'espoir que leur insufflaient leurs croyances ; ils cherchèrent désespérément à combler, par la présence de leurs mythes sur le monde des esprits, l'immense vide qu'ils sentaient s'étendre autour d'eux. Les mythes les plus prenants s'étaient toujours rapportés à l'amour, à la mort, à des histoires où il était question de la perte de l'immortalité, de la disparition de l'Âge d'Or et de l'expulsion du paradis. Le mythe ainsi vécu avait pour objet de donner un fondement à ces angoisses et à ces espoirs. Dès l'instant où le monde des Mélanésiens avait été bouleversé en profondeur par l'arrivée des Blancs, et au fur et à mesure des événements extérieurs qui allaient continuer de le secouer (guerres mondiales, crises du coprah...) ils surent faire preuve de la plus grande souplesse à l'égard de leurs propres croyances, et reconcevoir à chaque événement décisif, leurs divinités et leurs mythes. De plus, alors que les religions traditionnelles étaient locales, suivant les lignes de partage entre tribus, les croyances du Cargo tendirent à rallier les groupes par-delà les différences tribales et les croyances propres à chacun.

Le mythe traditionnel le plus important en Mélanésie était incontestablement celui du Retour des morts. Il s'exprimait dans une grande fête annuelle. Les indigènes pensaient qu'aussitôt séparé du corps, l'esprit de chaque homme s'embarque sur un «navire des morts», pour être transporté dans l'île qui lui est destinée pour séjour. De nombreux rituels se rattachaient à l'idée du bateau et du séjour marin des morts, dans une mythique «île des morts». Cette croyance exprimait d'abord l'expérience séculaire d'authentiques navigations en quête de terres et de con-

tacts lointains. Cristallisée dans le mythe, cette expérience a suscité le thème du retour des esprits des morts au village d'origine, chargé d'une nostalgie lointaine et désormais disparue de la terre abandonnée, et davantage encore de l'angoisse du voyage incertain. Mais dans les cultes prophétiques du XXe, les morts sont surtout perçus comme porteurs de biens, et leur visite doit être ultime et définitive : ensuite régnera l'Âge d'Or. A partir des contacts avec les premiers Blancs et de l'influence de la propagande missionnaire, le mythe du Retour des morts devait être prolongé puis dépassé dans le culte des marchandises.

Les mythes du Cargo qui proliférèrent dès la fin du XIXe permirent aux indigènes de ressaisir l'univers troublé par l'arrivée et l'installation des Blancs en une totalité cohérente, à partir d'éléments fournis par une expérience elle-même tout à fait cohérente de l'oppression coloniale. Il n'y a aucun de ces mythes qui ne sonne pas vrai, et qui ne renvoie pas immédiatement à l'état instauré de fait en Mélanésie. D'abord existait partout *une croyance diffuse* au Cargo. Ensuite venaient des périodes de conflit aigus avec les autorités, qui engendraient *le mouvement* dans lequel la croyance devenait une force agissante — c'est alors qu'elle prenait la forme d'un culte (dont l'exercice était passible, encore dans les années 60, de six mois de prison, sans préjuger des autres désordres et infractions qu'il occasionnait et qui étaient sanctionnés avec la plus grande sévérité).

Les années 20 virent se généraliser les mouvements fondés sur le culte du Cargo dans toute la Mélanésie. Les indigènes commençaient à comprendre que les Blancs étaient là pour longtemps — les Allemands avaient quitté le Nord-Est de la Nouvelle-Guinée, mais pour être remplacés par les Australiens, qui en reprirent toutes les méthodes de coercition et de contrôle. La même résistance à la politique d'embauché systématique dans les villages continua donc de provoquer les mêmes conflits. Dans les villes côtières se formaient des agitateurs qui, de retour ensuite dans leur village, prenaient souvent la tête d'un mouvement cargoïste. En 1929 se déroula la grève la plus importante à Rabaul, centre des plantations européennes. 3000

grévistes (presque tous des travailleurs indigènes) quittèrent la ville d'un coup et se rassemblèrent dans les environs. Ils exigeaient des augmentations de salaires. Au lieu de ça, la commission d'enquête recommanda qu'on impose une limite maximum des salaires : en 1937 devait avoir lieu une autre grève massive, qui exigea cette fois le double des salaires en vigueur.

Les îles Salomon et les Nouvelles-Hébrides subirent une dépopulation brutale : des milliers d'indigènes avaient été forcés, par tous les moyens disponibles, à quitter leur île pour aller travailler dans les plantations d'Australie ou des îles Fidji. Un observateur notait, à propos de l'île Malekula dans les années 20 que «des districts entiers ont disparu, tandis que dans les autres régions, la population se compose principalement d'hommes qui sont là temporairement entre deux périodes de travail dans les plantations... le résultat en est la destruction du mode de vie indigène ; le corps social est un cadavre desséché.». A Espiritu Santo, la plus grande des îles composant l'archipel des Nouvelles-Hébrides, l'arrivée des Blancs avait eu pour effet de dissoudre purement et simplement tout le système des relations sociales. Des meurtres de colons y répondirent ; en 1908, toute une famille de Blancs fut assassinée. De 1914 à 1923, une prophétie circula parmi les indigènes de l'île, d'après laquelle les morts devaient revenir à Espiritu Santo, en un lieu habité par un colon dont la présence interdisait l'heureux événement. Celui-ci, un planteur anglais nommé Clapcott et résidant dans le sud de l'île, fut l'objet de persécutions et de vols pendant plusieurs années : en 1923, il fut tué par un groupe d'indigènes qu'avaient excités les prophéties d'un certain Rongofuro. Celui-ci organisait alors un mouvement ayant pour but l'extermination des colons : Rongofuro assura que si d'autres étaient tués, les morts se lèveraient et reviendraient enfin de l'exil dans lequel les Blancs les avaient confinés. Il réussit à mettre en place un solide réseau couvrant toute l'île. Il prédisait que les ancêtres reviendraient dans un bateau blanc chargé du Cargo, qui serait alors distribué aux participants du mouvement. On bâtit un vaste entrepôt en vue de recevoir cette cargaison : chaque passage de bateau au large attisait l'excitation collective. On avan-

çait aussi le mot d'ordre «Santo aux habitants de Santo». A la suite du meurtre de Clapcott (dont le corps fut mangé, sans doute au cours d'un joyeux festin), un vaisseau de guerre britannique bombarda la brousse. Des arrestations furent opérées, et trois hommes, dont Rongofuro, furent exécutés. Le mouvement persista souterrainement pour ressurgir en 1937 : on annonça alors l'arrivée du Cargo, qui devait être débarqué là où Clapcott avait été tué. La répression y mit fin presque aussitôt.

Aux îles Fidji, et tout particulièrement à Viti Levu, la plus grande, l'agitation n'avait jamais vraiment cessé depuis les débuts de la colonisation. Elle avait été d'abord portée par le mouvement Luve-ni-wai : il s'agissait de confréries de jeunes gens, organisés en vue de pratiquer la magie de beauté. Les Luve-ni-wai étaient des sortes de petits bonhommes très beaux, génies des forêts qui étaient supposés maîtriser la magie. Les jeunes, sous la conduite de quelques dignitaires, édifiaient une case en leur honneur et essayaient de les y attirer en faisant de la musique. Tous devenaient alors possédés par les Luve-ni-wai. Ces rites étaient destinés à assurer aux jeunes la connaissance des chants et des danses, l'assurance de plaire aux femmes. Ils faisaient partie des traditions locales : les Missions protestantes les firent interdire au nom de leurs idéaux puritains. Ces confréries se reconstituèrent alors clandestinement, à partir de 1880, en prenant une coloration anti-Missions et anti-Administration. Elles ajoutèrent même au rituel ancien des séances d'initiation sexuelle collective avec des groupes de jeunes filles. Elles se livraient également à différentes expéditions de chapardage. Cette agitation souterraine eut pour corollaire celle, plus ouverte, du mouvement messianique Tuka. A partir de 1863, un dénommé Ndugumoï se mit à prophétiser le retour des morts, qui serait le signal d'un bouleversement cosmique : la religion disparaîtrait et les Blancs seraient chassés. Les missionnaires, les commerçants, les planteurs et le gouvernement seraient jetés à la mer. Tous les fidèles du Tuka recevraient en récompense des magasins remplis d'étoffe et de saumon en conserve. En 1878, le prophète fut arrêté et exilé. A son retour à

Viti Levu, en 1882, il réorganisa le mouvement, se dota d'une arde armée et d'une cour de jeunes filles. Il parcourait les villages en annonçant à ses fidèles la proximité de la vie éternelle (Tuka), la jeunesse permanente et l'Âge d'Or. Il fut à nouveau déporté définitivement. En 1891, il y eut un regain de ce mouvement : le village de Draunivi où cela eut lieu fut rasé par TAd., les habitants déportés et, détail sordide, on leur imposa en punition la construction d'une école et d'un temple protestant.

La première guerre mondiale eut pour effet d'enflammer les esprits à Viti Levu. En 1915 un certain Sailose prit la tête des mécontents. Un témoin ecclésiastique, Mgr Blanc (de l'Évêché de Toulon) décrit : «Sailose se disait porteur d'un message céleste qu'il appelait "Nouveau Testament pour la prospérité de Fidji, religion n° 8" et qui se résumait ainsi : l'Angleterre est vaincue. Le roi a fait sa soumission et a été dégradé par le Kaiser. Fidji n'est plus une colonie anglaise. Fidji est aux Fidjiens et doit être administré par la Vita Kabani» (voir plus loin) «C'est le régime de la liberté qui commence.» Mgr Blanc constate que «Toute la religion se réduit à substituer le samedi au dimanche.» Il dit encore : «Les adeptes de Sailose couraient les villages, tout barbouillés de noir, exécutaient des danses, vociféraient des chansons, buvaient du kava ; et la nuit, au milieu de vraies scènes de bacchanales, on proclamait le message. A voir les foules d'indigènes, qui entraient dans ce mouvement, on eut dit que le pays n'attendait que cela. Le gouvernement cette fois ne perdit pas de temps pour réprimer une agitation qui se donnait ouvertement comme une révolte. Ses principaux auteurs furent frappés de 6 mois de prison. Sailose, après s'être enfui dans les bois, tomba entre les mains de la police. Les médecins le déclarèrent atteint de folie et il fût interné à l'hospice des aliénés» conclut ce crapaud. L'administrateur anglais, dans son rapport, énumérait les causes profondes qu'il voyait à cette agitation : «mépris des étrangers, mêlé de crainte en face de leur puissance matérielle. — Regret des rites à la fois spectaculaires et secrets qui assuraient le contact avec le monde invisible. — Impatience à supporter l'ordre administratif imposé, l'impôt de capitation, la justice lente et méticuleuse des blancs, l'interdiction

de l'usage de la force (sic) — enfin, le fait de n'avoir été conquis ni par les armes ni consulté au moment de l'acceptation de l'annexion britannique».

Le dernier point du rapport cité plus haut mérite quelque explication. Les îles Fidji n'ont pas été conquises par l'armée britannique : elles furent livrées au Royaume Uni par leurs propres rois. Ces îles, situées sur la bordure polynésienne, connaissaient la forme de société aristocratique qui régnait en Polynésie, avec ses clans héréditairement spécialisés vis-à-vis de la collectivité représentée par le chef (nobles, prêtres, charpentiers, navigateurs). Ceci dans les régions côtières. Dans la partie ouest de Viti Levu, le système social et politique était beaucoup plus souple, et il n'y existait pas de clans de prêtres. Dans le centre de l'île il en existait, mais la chefferie héréditaire était plus fluide que dans la partie est : l'esprit mélanésien y était quand même dominant. Ce fut là qu'éclatèrent les mouvements de protestation. Guiart note comme l'une de leurs causes «l'imposition rapide et brutale, à la suite de la prise de possession britannique, d'une structure sociale théorique qui était celle de la zone influencée par Bau (l'un des chefs qui avaient ratifiés la prise de possession anglaise). L'Administration britannique tenue par les engagements... donnant aux Fidjiens la garantie qu'ils continueraient à être gouvernés en conformité avec^leurs coutumes, et poussée par la nécessité d'administrer aux moindres frais... appliqua dès le départ le principe de «l'Indirect Rule» bien avant l'Afrique, en confiant, à tous les échelons, les reponsabilités à des nobles fidjiens, pour la plupart issus des classes dirigeantes des principautés côtières.»* Par suite, le développement de la culture de la canne à sucre, confié à des métayers hindous, rendit nécessaire le relevé des titres de propriétés traditionnels. L'inventaire foncier alors établi assura définitivement le système d'une tribu divisée en 5 ou 7 clans ayant chacun une responsabilité et des prérogatives vis-à-vis du chef de l'ensemble. Ainsi se transforma en un demi siècle la

* *«Institutions religieuses traditionnelles et messianismes modernes à Fidji»].* **Guiart, in «Archives de sociologie des religions».**

société originale de l'ouest fidjien, beaucoup plus proche initialement des Nouvelles-Hébrides que la Polynésie, avec ses groupes locaux s'inter-mariant suivant des cycles précis, géographiquement solidaires à l'intérieur des villages qui n'avaient entre eux d'autres liens que ceux du rituel du culte des ancêtres.

Cet effacement du cadre de la vie sociale traditionnelle laissa des marques profondes. Le mouvement Tuka exprimait une volonté de se libérer de l'appareil aristocratique imposé. Ce caractère démocratique du mouvement était encore plus net à l'ouest, chez les partisans du mouvement Apolosi ; là une dépossession, une spoliation foncière s'était ajoutée à la double oppression politique, celle des Britanniques et celle de l'aristocratie de Test. De 1914 à 1918 sévit un mouvement séparatiste, dont un nommé Apolosi était le meneur hardi et intriguant. Il avait fondé une compagnie fidjienne, la Vita Kabani. Cette initiative semblait surtout destinée à mettre les bâtons dans les roues aux commerçants européens, mais en s'affirmant de jour en jour commença à inquiéter le gouverneur de la colonie. Apolosi se posait en protecteur et hérault des intérêts indigènes. Il rencontra d'abord un vif succès en remettant en honneur les anciennes coutumes païennes. L'argent lui arrivait en abondance de tous les côtés. Le gouvernement laissait encore faire. Mais la Vita Kabani foutait la merde dans le commerce européen et créait de surcroît une vive effervescence chez les indigènes. Quand à Apolosi, il menait grand train de vie avec ses amis et dissipait les fonds de la compagnie. Il tenait en plus des propos séditieux autour de lui. A la fin de 1917 le gouvernement s'interposa pour arrêter les frais. Convaincu de menées subversives, Apolosi fut arrêté et exilé 7 ans. En 1924, de retour, il se couronna d'autorité roi de Fidji et se prétendit doté de pouvoirs surnaturels. Accusé de débauche et d'inceste, il fut encore exilé.

En Nouvelle-Guinée hollandaise, le mouvement Koreri ressurgit à la suite de plusieurs années d'agitation latente et de grèves dans les plantations. En 1928, un prophète nommé Waspari annonça le retour imminent de la divinité Mansren qui amènerait l'Âge d'Or. Comme il exhortait la population à ne

Manus I.
Lorengau
MANUS
Vanimo
Aitape
WEST SEPIK
Wewak
Sepik River
EAST SEPIK
Ramu River
MADANG
Madang
NEW IRELAND
Kavieng
Rabaul
NEW GUINEA
BOUGAINVIL
WESTERN HIGHLANDS
Mt Hagen
Kundiawa
Mendi
SOUTHERN HIGHLANDS
CHIMBU
Goroka
EASTERN HIGHLANDS
Markham River
Lae
MOROBE
Kimbe
WEST NEW BRITAIN
EAST NEW BRITAIN
Panguna
Bulolo
Wau
Kikori River
WESTERN
Fly River
GULF
Kerema
Trust Territory of New Guinea
Territory of Papua
NORTHERN
Popondetta
Kokoda
Daru
PORT MORESBY
Rigo
CENTRAL
MILNE BAY
Alotau
Samarai
PAPUA

plus travailler, les autorités intervinrent : il fut emprisonné huit mois. Dans la région du lac Sentani, ce fut le mouvement Pâmai, du nom de son prophète, qui sema le trouble la même année. Pâmai, converti au christianisme commença à prêcher contre les Missions et l'Ad. et enjoignit aux gens de ne plus travailler pour le gouvernement et de ne plus payer les impots. Il fut arrêté et condamné à trois ans de prison.

En Nouvelle-Bretagne, le mythe de l'Âge d'Or fit fureur en 1929/1930 chez la tribu Baining. Des rumeurs circulaient sur le retour imminent des ancêtres ; les montagnes s'effondreraient dans les vallées pour former une grande plaine couverte de jardins fertiles et d'arbres fruitiers, et qui n'exigeraient aucun travail. Les Blancs et les indigènes sceptiques devaient périr dans ce séisme, qui malheureusement n'eut pas lieu. En 1930, ce fut un mouvement connu sous le nom de «Dieu le père» à Suain, au Nord-Est de la Nouvelle-Guinée. En 1930/1931, quatre prophètes se prétendant rois de naissance miraculeuse et dotés de pouvoirs surnaturels se mirent à prêcher dans la région d'Aitape, dans le district du Sépik : le gouvernement, déclaraient-ils, pas plus que la police et les fonctionnaires n'avait aucun droit sur les indigènes ; les Européens devraient quitter le pays d'ici quelques mois. Tous leurs biens reviendraient aux indigènes, et leurs récoltes s'accroîtraient. Le mouvement «Black Kings» s'étendit jusqu'à la ville de Wewak, où les quatre rois déclarèrent que c'étaient les ancêtres qui avaient fait le Cargo, dont les Blancs s'étaient emparés irrégulièrement. Le siège du gouvernement devait disparaître dans la mer ; il fallait arrêter de payer les taxes. L'Ad. se dépêcha d'emprisonner ces dangereux personnages. L'année suivante, le passage d'un navire, le Stella Maris, sur le fleuve Sépik provoqua une ruée des indigènes venus lui rendre hommage en lui apportant leurs statues traditionnelles.

En 1932/1934, dans la vallée du Markham, district de Morobe, un prophète nommé Marafi entreprit de répondre aux angoisses des indigènes. Marafi avait été en contact avec les esprits des morts, qui voulaient revenir sur terre : mais pour cela, il était impératif que les vivants se convertissent à Satan !

Le retour des morts serait précédé d'un séïsme : le ciel se retournerait et une pluie de kérosène brûlerait tout. Il fallait donc se construire sans tarder des maisons assez grandes pour contenir de vastes communautés, qui s'y réfugieraient à la première alerte. Le lendemain, les morts seraient de retour avec des boîtes de conserve de viande, du tabac, des pagnes, du riz, des lampes et des fusils - et ceux-ci seraient plus efficaces que ceux de l'Ad. Le jardinage serait alors devenu superflu. Marafi gagna de nombreux villages à ses prédictions. En attendant le cataclysme, les jardins furent délaissés. Ceux qui désertaient leur travail se cachaient dans les villages. L'Ad., dont l'autorité s'en trouvait affaiblie, prit prétexte de quelques extravagances de Marafi pour intervenir et disperser les manifestations du culte. Le mouvement réapparut encore en 1936 dans la même région.

A partir de 1927 et jusqu'à la 2e guerre, le mouvement Eemasang s'imposa dans la péninsule Huon. Commencé comme un mouvement d'inspiration chrétienne, il se développa rapidement en y intégrant des croyances et des rites païens. Juste avant la guerre, ses leaders se mirent à prêcher en faveur du Cargo. Ils enseignaient à la population que les Missions étaient en réalité des agences de Dieu pour la distribution du Cargo. Ils formèrent des groupes chargés d'étudier la langue anglaise. Des «Maisons du Cargo» furent bâties ; elles étaient gardées en permanence par des jeunes. Les porcs furent sacrifiés, et leur sang servit à asperger les maisons. Les églises furent rénovées : toute la population locale s'y rassemblait en habits du dimanche, priant pour le Cargo des jours et des nuits. On procédait à des confessions publiques afin de hâter la venue du Cargo. Pour finir les gens dévastèrent les jardins, consommèrent toute la nourriture et abattirent leur bétail.

En 1933, en un autre endroit de la péninsule de Huon, un ermite du nom d'Upiko entendit des voix ; il prit le nom de Lazare sur l'ordre exprès de Dieu et enseigna à ses voisins divers chants que les voix lui avaient inspirés. Il prêchait une sorte de renouveau moral, réclamant le départ des Missions et l'installation d'églises indigènes. Tous les biens de l'homme blanc devaient être détruits. Un autre prophète le contra aussitôt, en

affirmant clu^ ^ui' 'es vo*x avaient annoncé le retour des morts, oorteurs de richesses infinies pour ceux qui auraient prié avec assez de ferveur. De nombreuses personnes détruisirent leurs biens, et s'assemblèrent en foule pour prier : et tous étaient saisis de tremblements convulsifs.

Dans les districts de Morobe et de Madang, l'agitation fut générale dans cette période. Du côté de Madang, un mouvement émergea en 1937 qui eut pour théâtre d'opération la région de Suaru, Ulingan et Bonara, qui avait subi de fortes vagues d'émigration, sous la poussée de l'Ad., lesquelles n'avaient pas manqué de déstabiliser l'ordre indigène traditionnel. Le christianisme y était extrêmement répandu. Le prophète Mambu était lui-même un catholique ardent. Il se mit à prêcher une doctrine faite d'éléments païens combinés avec des fragments de la religion chrétienne, et dirigée contre les Blancs, l'Ad. et la Mission. Il incitait ouvertement à la désobéissance : les ancêtres habitaient dans un volcan sur l'île Manum où ils travaillaient dur à fabriquer des objets pour leurs descendants : provisions diverses, haches de métal, lampes, miroirs, teintures et même des maisons en bois. Mais les Blancs avaient volé le Cargo en arrivant à Rabaul. Il fallait donc commencer par refuser leur contrôle. Mambu dit à ses fidèles que l'Ad. n'avait plus le droit de lever des impôts : il fallait refuser de s'en acquitter et dire aux collecteurs qu'ils les avaient déjà payés au «Roi Noir». Ils devaient tous refuser de travailler pour l'Ad., de nettoyer les routes et effectuer les tâches de transport qu'on avait l'habitude de leur faire faire. Les Missionnaires aussi étaient des exploiteurs : il fallait déserter leurs églises et leurs écoles. Mambu mit en place des rites religieux mélangeant les croyances païennes et des pratiques plus catholiques. Les gens s'habillaient uniquement de vêtements européens, l'habillement traditionnel étant jugé mauvais et passant pour déplaire aux ancêtres, nuisant à leur retour. On enterra tous les vêtements traditionnels dans une grande cérémonie - on avait par là rompu toute attache avec le passé, et affirmé publiquement le droit indigène aux biens et à la puissance européenne. Alors arriveraient les fameux ancêtres, qui amèneraient les marchandises dans un grand bateau : la

côte s'ouvrirait en un endroit précis, formant un port où le Cargo serait débarqué. Il ne serait plus nécessaire de travailler aux jardins, car le Cargo comprendrait du riz et du bœuf en quantités suffisantes pour tous (Mambu alla jusqu'à se procurer du riz et du poisson qu'il offrit à ses partisans, comme avant-goût du Cargo à venir). Ses prédications rencontrèrent un vif succès partout où il les fit, et notamment dans l'arrière-pays où régnait une tradition de sourde hostilité envers les Blancs : la zone de Suaru-Banara, où un agent de recrutement avait même été tué en 1920, lui fut toute acquise (on lui construisit une maison et des temples). A Bogia, l'incendie d'une église fut ressenti comme un signe, qui lui assura le succès. Si les boutiquiers européens avaient pu se réjouir des achats extravagants d'habits, les autres s'angoissaient sérieusement. Le boycott dont elles étaient subitement devenues victimes affola les Missions. L'Ad. finit par lancer quelques opérations de police dans les environs. Mambu fut arrêté début 1938 et condamné à 6 mois de taule et à l'exil. Ce qui n'empêcha pas d'autres vagues d'activité de ce culte, à l'initiative de ses plus propres disciples. En 1939 il y eut un brusque réveil du mouvement dans la région de Banara, qui s'étendit ensuite à l'arrière pays. La répression ne put, là aussi, épuiser l'énergie du mouvement.

Dans les territoires ou les Blancs étaient installés depuis longtemps, le culte du Cargo revêtit des formes autres. La relative aisance dont bénéficiaient les petits producteurs indigènes de coprah, ainsi que la pénétration de la propagande missionnaire, avaient de fait amené les gens à considérer d'un autre œil la morale traditionnelle. Dans le district de Namatanai, en Nouvelle-Irlande, un mouvement éclata en 1937 qui opposa les indigènes les plus jeunes aux anciens. Un jeune couple ayant voulu se marier sans le consentement parental et ayant essuyé les refus des ecclésiastiques, vu qu'ils appartenaient tous deux à la même unité exogame, la jeune génération se révolta, sous la conduite d'un prophète. On tint des rassemblements où furent exigés l'abolition des restrictions exogamiques et la modification de la coutume du mariage. Le mouvement déborda.

Quelqu'un vit en rêve le chargement du Cargo qui allait être distribué aux croyants par les esprits des morts. A l'arrivée du Cargo, le jeune couple serait marié et devenu célèbre. Les défenseurs réactionnaires des anciennes coutumes n'auraient pas droit au Cargo. Quand les gens commencèrent à déserter leur travail, l'Ad. intervint et dispersa ces rassemblements.

Dans l'est de la Nouvelle-Guinée, là où avait fleuri le culte du Taro, un nouveau mouvement se forma dans les années 30, le culte Assisi. Les indigènes attendaient l'arrivée du Christ dans un bateau ; le Cargo serait stocké dans une grotte, à l'intérieur des montagnes. Il n'y aurait plus de travail à faire, les hommes à la peau noire deviendraient blancs et pourraient commander leurs anciens dominateurs, devenus à leur tour noirs de peau. Ils procédèrent à une destruction massive de biens. On remit en vigueur le culte des ancêtres ; des scènes de convulsions collectives se produisirent lors de rassemblements où l'on singeait les offices religieux des Missions, utilisant du lait de noix de coco en guise de vin et parodiant les livres de prières. Ce culte devait renaître vigoureusement en 1944 malgré les mesures d'excommunication dont ses partisans étaient l'objet.

Dans le sud de la Papouasie, il y eut une vague d'abattage de porcs à Kairuku en 1937. Dans le district de Mekeo, deux mouvements eurent lieu en 1940 et 1941 : une jeune fille du nom de Filo vit Dieu en rêve, qui lui donna des directives - il ne devait plus y avoir de travail de jardinage à accomplir, les porcs devaient être tués et il fallait élever des autels et prier. A la suite d'une épidémie meurtrière ses prophéties eurent un grand retentissement. Elles insistaient sur la nouvelle morale et l'abandon des anciennes coutumes. Filo donna l'exemple en épousant un proche parent, ce qui constituait une violation flagrante des règles de l'exogamie. Les objets de sorcellerie et les ornements traditionnels devaient être jetés. Les ancêtres apporteraient de la nourriture en abondance par avion. Dieu devait aussi envoyer des camions chargés de fusils et de munitions qui serviraient à chasser les Européens. Il fallait d'abord attaquer la Mission, car sa religion était fausse, et ensuite la police. Ce qui ferait œuvre de justice, vu que les Blancs avaient jadis dérobé les biens

envoyés par les esprits aux indigènes Mekeo. Les gens chantèrent et dansèrent nuit et jour, en mêlant des prières catholiques aux rituels païens. 2000 personnes s'étaient rassemblées dans le village de Filo. Au comble de l'excitation, ces gens attaquèrent la Mission locale, dont les habitants furent roués de coups ; on tenta de tuer le prêtre. La police intervint, et Filo fit quelques mois de prison («fausses rumeurs tendant à semer le trouble») ; d'autres furent condamnés à 7 ans. L'année suivante le mouvement réapparut, et Filo reprit ses activités. On installa des postes de télégraphe dans les marais et dans la brousse. On recommença à prier, mais secrètement, pour l'arrivée du Cargo. La police coupa court, et fut rendue responsable de la non-venue du Cargo. Si le mouvement s'éteignit, la croyance resta longtemps vivace : on estimait couramment que les événements miraculeux, rétrospectivement, étaient arrivés. Tout le monde croyait que des biens européens étaient alors tombés du ciel.

Loin d'être des manifestations d'irrédentisme, les cultes du Cargo étaient résolument tournés vers le futur, quoique celui-ci soit envisagé de façon mythique. Tous ces mouvements étaient un détournement systématique de l'enseignement missionnaire répandu au début du XXe. Les indigènes avaient vite vu dans la conversion au christianisme le meilleur moyen susceptible de leur ouvrir la route du Cargo. Ils combinaient des éléments bibliques avec les croyances païennes, en même temps qu'ils en venaient à remettre en cause leurs divinités traditionnelles - il arriva que des mouvements procédèrent à la destruction des statues et fétiches du culte païen antérieur. Si la première vague de cultes du Cargo et autres (Baigona, Taro, etc.) était basée principalement sur des éléments païens, la première guerre mondiale vit les choses évoluer : à partir des années 20, les croyances incorporaient du christianisme, et en avaient pris une nouvelle vigueur. Partout des rumeurs circulaient annonçant une amélioration imminente de la vie terrestre. Worsley note que «Les Papous sont caractéristiques de tous les millénaristes qui ne choisissaient pas les passages (de la Bible) encourageant l'acceptation du destin terrestre mais les passages apocalyptiques prophétisant l'imminence du Millenium, et les passages d'espoir

contenus dans la résurrection. Ils ne sélectionnaient pas les passages recommandant la résignation en face des difficultés et misères terrestres, mais ceux qui supposaient un "christianisme robuste et joyeux", et que les fidèles se fassent justice eux-mêmes. Ils ne croyaient pas à la perpétuation d'un univers où la vie devrait être misérable pour toujours et à la fin de laquelle il y aurait le ciel. Leur millénium n'était pas un rêve vague et lointain. Ils cherchaient à faire le paradis sur terre, ici-bas et sur le champ. Ils puisèrent leur force dans les nombreux parallèles existant entre la vie simple de la société de l'Ancien Testament et leur propre mode de vie...»

Les Blancs avaient prouvé leur force, en réprimant vigoureusement les révoltes et les grèves des vingt premières années du siècle. Il s'agissait dès lors de pénétrer la force de l'ennemi, de s'introduire dans le secret des croyances qui assuraient leur pouvoir. C'est dans ce sens que des foules d'indigènes se convertirent subitement au christianisme dans les années 20. On a vu que les Mélanésiens possédaient déjà, formulé dans leurs croyances traditionnelles, le rêve de quelque chose se rapprochant du mythique Âge d'Or et annonçant un Jugement dernier sous la forme du Retour des morts. Avec l'arrivée puis l'installation des Blancs, ce mythe se fit encore plus puissamment évocateur. L'Âge d'Or n'avait jamais semblé si proche. Ensuite ils trouvèrent dans les religions des Blancs des éléments qui donnaient une consistance supplémentaire à leurs croyances et à leurs espoirs et qui conféraient une force supérieure aux mythes du Paradis perdu, puis de l'avènement soudain d'un royaume de félicité : l'humanité serait alors délivrée de ses souffrances, du travail obligatoire et de la pauvreté. Ils devinrent des fanatiques de l'Apocalypse.

Il est plaisant de voir que les églises eurent à faire alors face à des comportements aussi hérétiques que ceux qu'elles avaient vu surgir cinq ou six siècles plus tôt au cœur même de la civilisation moderne, là où elle prenait alors son essor. Là aussi la religion était pressée de réaliser les promesses d'un royaume millé-

naire de l'esprit. A tel point que de nombreux fonctionnaires de l'Ad. coloniale, confrontés aux problèmes croissants de maintien de Tordre posés par la multiplication des cultes du Cargo, ne se privèrent pas d'accuser les Missions d'avoir contribué, par leurs enseignements inconsidérés, à attiser la fièvre dans des esprits déjà agités. Cette accusation d'irresponsabilité fut particulièrement répétée après la vague de cultes visiblement nourris d'éléments prophétiques qu'on trouve dans la Bible.

Les indigènes sentaient bien, de toutes façons, que les missionnaires mentaient. Très vite l'hostilité se mit à sourdre à l'égard des Missions, accusées de ne délivrer qu'une partie des enseignements et en tous cas de taire ceux qui ouvrent la route du Cargo. On accusa les missionnaires d'avoir arraché les premières pages de la Bible, celles où aurait été dévoilé le secret du Cargo. Cela n'empêcha pas les indigènes de continuer à intégrer du christianisme à leurs croyances, mais activa leur haine des Blancs qui se réservaient la jouissance du Cargo qu'ils n'avaient pas eux-mêmes créé et continuaient de condamner les Mélanésiens à la pauvreté, au travail. Il était bien entendu, de surcroît, que les missionnaires seraient exclus de la jouissance du Cargo quand celui-ci arriverait enfin. Ils étaient rendus responsables des retards qui repoussaient indéfiniment la date du Millenium. En 1933, les indigènes de l'île de Karkar, qui avait connu un mouvement cargoïste en 1930, adressèrent une pétition à un missionnaire local, lui demandant pourquoi le Cargo n'était toujours pas arrivé.

En 1939/1940 surgit le mouvement Letub dans le district de Madang. A partir de rites et de mythes traditionnels, auxquels on incorpora différents mythes bibliques, fut façonnée une théorie générale expliquant pourquoi les indigènes avaient perdu le Cargo, dans la nuit des temps. On invoqua les ancêtres dans les cimetières, afin de recevoir ensuite le Cargo. Leurs os furent exhumés. On cessa de travailler au jardinage et on abattit les porcs. On encouragea les disciples à apprendre l'anglais pour pouvoir percer les secrets bibliques, tout en abandonnant la Mission. «Les missionnaires ne nous ont donné que l'écorce, nous voulons le noyau» disait un meneur du culte. Les danses s'y

rapportant se propagèrent très vite. On disait qu'il se trouvait quelque part une caverne où on pouvait entendre les ancêtres construire les navires du Cargo. Une vague d'arrestations ne calma pas l'ardeur indigène : si les chefs du mouvement avaient été emprisonnés ou démis de fonctions officielles, c'est que les Européens craignaient qu'ils n'aient enfin découvert le secret du Cargo.

Les Missions se trouvaient, à la veille de la 2e guerre mondiale, dans une situation extrêmement gênante. Disposant d'une grande liberté d'action dans le cadre du système colonial, elles avaient pour rôle officiel la conversion religieuse des indigènes. Elles avaient un pouvoir immense : tout en ayant jusqu'alors le monopole de l'éducation, elles constituaient une force notable dans le système d'exploitation du travail indigène. Pour des tâches comme la construction de routes, de dispensaires, d'écoles, d'églises ou encore pour le travail sur les plantations qu'elles possédaient, elles puisaient largement dans la main d'œuvre locale. A peu de choses près, elles se trouvaient en Mélanésie à jouir de la même situation sociale et politique qui avait caractérisé en Europe l'Église médiévale : le pouvoir spirituel et le pouvoir commercial se combinaient. Les missionnaires, ayant les mêmes intérêts commerciaux et les mêmes principes politiques que l'Ad., dispensaient une instruction en fait restreinte à la lecture de la Bible, et à la formation d'auxiliaires indigènes subordonnés à l'autorité des ecclésiastiques. Ce pouvoir combiné conféra aux Missions un rôle de contrôle de la population autrement plus efficace que les «Patrol Officers» et les colons propriétaires. La prise en charge des indigènes par les prêtres et pasteurs se traduisait par des ingérences systématiques dans leur façon de vivre, visant à interdire toutes les pratiques sociales et culturelles jugées contraires à l'éthique chrétienne.

Elles combattirent âprement les cultes cargoïstes, dont elles exigèrent souvent l'arrestation des leaders. En 53, au sortir de ce qui fut sans doute la période d'agitation la plus intense qu'ait connu la Mélanésie, un pasteur devait écrire un livre intitulé «Cargo Madness» exposant «la logique de cette folie du Cargo» et ses conséquences négatives, pour demander sa répression,

après laquelle les missionnaires pourraient remplacer cette «fausse logique» par «un enseignement positif» — lequel consisterait à «orienter la pensée des gens loin des possessions matérielles vers des biens et des bénédictions spirituelles» et à «insister sur l'argument rationnel qu'une prospérité terrestre est le fruit d'un dur travail». Pour ces crapauds, le Cargo-cuit était doublement condamnable : en tant que pensée et pratique gorgée d'éléments païens et faisant appel à la magie, et en tant que pensée convoitant «un Âge d'Or ici et maintenant». Le crapaud en question continue en avouant que le caractère terrestre, pragmatique et immédiat du désir de salut chez les indigènes lui semble tout à fait contraire à la théologie chrétienne, qui exige plutôt qu'il soit vécu «à travers le Christ et le partage de sa souffrance» : l'erreur des Mélanésiens étant de croire que «la voie du Royaume de Dieu est une chose facile, et que cette dernière est également "la voie du Cargo".» Le salut passe par un dur travail, voilà en gros l'enseignement missionnaire. Involontairement, il ajoutait un élément de trouble dans l'anxiété collective : les prêches dominicaux sur l'égalité et la fraternité des hommes étaient mis en rapport avec la pratique effective des missionnaires, qui était rien d'autre que de l'oppression spirituelle et de l'exploitation tout court.

Quant à l'Administration, elle considérait plus prosaïquement ces mouvements comme des menaces pour l'ordre politique colonial et la discipline au travail dans les plantations. Jusqu'à la 2e guerre, elle se souciait surtout d'assurer le contrôle militaire des territoires. Elle était évidemment imbue de préjugés hiérarchiques et racistes, qui explicitaient et justifiaient à ses yeux les rôles respectifs assignés au Blanc et à l'indigène, au maître et à l'esclave. Ce dernier était déclaré congénitalement paresseux, et la possibilité de son salut, sinon même de sa survie dépendait de sa rédemption par le travail sur les plantations et dans les mines. Il s'agissait de leur inculquer les vertus de l'effort industrieux : «Plant coconuts and hard work !».

Imbus à ne plus en pouvoir de la supériorité présumée de leur civilisation, les coloniaux jugeaient les actes de résistance des indigènes comme autant d'aberrations mentales propres à des

cerveaux victimes de la magie. A propos de la «Folie de Vailala», un officier écrivait en 1919 : «Elle semble avoir commencé comme un mouvement quasi-religieux, mais se développe actuellement en rien moins qu'une forme de démence.» Il évoquait «un grand nombre de crimes, principalement de nature sexuelle, dus, sans doute, à l'état d'excitation non naturel dans lequel les indigènes s'étaient mis». Dans un rapport ultérieur, il notait que «Tous les indigènes gravement affectés étaient amenés à la station, où ils étaient mis au travail et régulièrement nourris jusqu'à ce qu'ils reviennent à un état d'esprit normal, moment où ils étaient autorisés à regagner leurs villages ; de cette manière on excerçait un certain contrôle sur la démence.» L'Ad., comme les anthropologues à ses ordres, expliqua l'émergence de ces comportements par la manipulation des cerveaux crédules des indigènes qu'aurait exercé quelque sorcier avec sa magie. Ce qui trouva son aboutissement dans les charges d'inculpation définies en 1921 : «Répandre de fausses rumeurs» et «Comportement séditieux». Jusqu'en 1975, elles furent les motifs majeurs d'arrestation.

La 2e guerre mondiale acheva de catalyser les angoisses et les aspirations des indigènes, de la manière la plus douloureuse. Aux indigènes obligés de subir une guerre qui ne les concernait en rien, le monde des Blancs apparut encore plus énigmatique. Ceux-ci eurent tout le loisir d'étaler leur puissance dans les combats acharnés qui ensanglantèrent la Nouvelle-Guinée et les îles Salomon plusieurs années durant. Les tremblements de terre et les raz-de-marée, les éruptions volcaniques et les pluies de feu qu'avaient annoncé tant de prophéties sans suite dans les décennies précédentes arrivaient soudain : on ne les devait pas à l'action d'une divinité invisible, mais à celle des troupes japonaises, américaines et australiennes. La puissance des Blancs était infinie.

Aux îles Salomon, l'agitation faisait rage depuis le début des années 30. Le premier culte du Cargo apparut à Buka, une petite île très peuplée au Nord de l'archipel, en 1932. Un cer-

tain Pakoh, devenu prédicateur à la suite de rêves étranges s'était mis à prophétiser un raz-de-marée, après quoi arriverait un bateau transportant le Cargo avec du fer, des haches, de la nourriture, du tabac, des automobiles et des armes à feu. Le travail cessa aussitôt : un centre de fabrication de poteries cessa de tourner. Les cimetières furent magnifiquement décorés, et on s'y réunissait de nuit en implorant les morts. On entreprit de rompre joyeusement toute attache avec le passé : on abolit les tabous sexuels de parenté, on dévoila les cérémonies d'initiation masculine aux femmes, on répudia la magie et on supprima la monnaie locale. On construisit des débarcadères et des entrepots pour recevoir le Cargo. Les indigènes tentèrent de prendre d'abordage un navire de commerce : «le bateau et le Cargo sont à nous, disaient-ils, et les hommes blancs de l'équipage sont nos ancêtres». Pakoh et deux autres gars furent exilés à Rabaul, où Pakoh mourut.

Deux ans après, le mouvement ressurgit dans le village de Gogohei, sous la direction d'un certain Sanop, qui prophétisa à son tour la venue du Cargo. A son arrivée, ils (les habitants du village) deviendraient les maîtres de Buka : si la police intervenait, il fallait l'attaquer. Il y eut un achat massif de lampes et de pétrole à la suite d'une prophétie annonçant «la venue des ténèbres». Comme tout travail avait cessé, les autorités intervinrent et Sanop fut emprisonné 6 mois. Cependant, en 1935, un missionnaire faisant une tournée dans la tribu des Selao fut surpris par des comportements saugrenus : par exemple le zèle religieux tout à fait subit des indigènes, qui se convertirent tous à son arrivée. Les prières quotidiennes rassemblaient soudainement une foule recueillie, tous regards fixés sur l'autel. On remarqua au même instant qu'une vague de paresse s'était abattue sur les travailleurs des plantations au point où le travail ne se faisait plus. Les cimetières avaient été décorés richement : l'âme de Pakoh était revenue ! Il était réapparu dans un village, en plein repas de cérémonie et avait tonné : «Est-ce donc là tout ce que vous avez à manger ? Laissez-moi faire et vous allez voir !» : et voilà que les gens se trouvèrent nantis de sacs de riz, de caisses de viande et de conserves. Voilà le bruit qui circulait

avec insistance. Cette fois, le centre du mouvement se trouvait dans l'île voisine de Bougainville, gagnée à son tour par la fièvre du Cargo.

Un formidable Cargo était annoncé, spécialement composé d'armes et de munitions. Le mot d'ordre était : «Tous les Blancs sont nos maîtres - Pourquoi ne serions-nous pas nos propres maîtres ?» On parlait d'aller à Rabaul massacrer le gouvernement : d'autres proposèrent de commencer par les Blancs de Buka, et tout spécialement par les missionnaires. Sanop promettait l'arrivée d'automobiles, d'avions et d'armes : chaque village commença à organiser un groupe de miliciens qui s'entraînaient sur la plage à manœuvrer et à se battre au bâton. «Tous les Blancs à la mer» criait-on. Il fallait pratiquer la religion chrétienne à fond pour activer la venue du Cargo, disaient les meneurs du mouvement. Ils ajoutaient que les missionnaires avaient caché toute une série de pratiques magiques de peur que les indigènes deviennent les égaux des Blancs. Pakoh avait dit : «Avez-vous vu les Blancs réparer eux-mêmes les objets en fer quand ils sont brisés ? qu'une bicyclette se casse, est-ce que le Blanc la répare ? Pas du tout, il s'empresse d'en acheter une neuve chez le Chinois. C'est donc qu'il ne sait pas fabriquer ces choses-là : les Esprits seuls peuvent le faire. Il en est ainsi des steamers, des machines, des fusils. Ce sont les Esprits qui les ont fait. Les Blancs obtiennent des Esprits ce qu'ils veulent. Les indigènes eux ne peuvent rien obtenir parce qu'ils ne connaissent pas le secret. Avant la guerre, les Allemands allaient enfin révéler aux indigènes comment on pouvait faire surgir le Cargo des endroits hantés, des cavernes, des cimetières. Mais la guerre est arrivée et les Anglais ont conservé ce secret. Pakoh va révéler ce secret !» Le mouvement incitait à renoncer à la propriété de T argent : les prophètes faisaient valoir que le bateau apporterait de la nourriture en conserves pour ceux qui en manqueraient, et qu'en attendant ceux qui possédaient de grands jardins ou beaucoup de porcs devaient distribuer leur nourriture dans des festins s'ils souhaitaient obtenir plus tard une partie du Cargo. «Rejetez tous vos colliers de monnaie, vous aurez ensuite 1 argent des Blancs ! Tuez vos cochons indigènes, et vous rece-

vrez des monos, des porcs de race ! Tuez vos chiens et vous aurez comme ceux des Blancs ! Quand tout cela sera terminé alors seulement le Cargo apparaîtra ; chacun aura le sien avec son nom inscrit dessus» disaient les prophètes. «Le Cargo venu il faudra se débarrasser des Blancs, les fusils viendront pour cela !». L'Ad. intervint avant : l'ancienne maison de Pakoh fût mise à feu, et une centaine d'indigènes arrêtés.

Le mouvement connut un bref regain en 1939, aussitôt réprimé. Mais lorsqu'en 1942 les Japonais approchèrent de Buka, ce fut l'explosion : les stations évacuées à la hâte par l'Ad. furent saccagées, les magasins pillés. Les slogans de Pakoh furent remis à l'honneur. Quand on vit apparaître la flotte japonaise, on crut qu'enfin le Cargo arrivait. On se para de guirlandes de fleurs et l'on se porta au rivage accueillir les présents des Esprits. Las... Les Japonais crurent malin d'exciter les indigènes contre les Blancs : ils devaient vite comprendre que c'était là jouer avec le feu. Les fonctionnaires indigènes nommés par l'Ad. britannique avaient été virés de leur poste par les habitants. En décembre 1942, le mouvement s'organisa de façon militaire. Chaque bled avait son groupe de soldats, munis de gourdins ou de lances : on faisait des manœuvres. On imitait le salut jap. On réglementa les visites entre villages : elles se firent par des patrouilles chargées de transmettre les messages. On se rendait aux jardins en tenue de fête. Chaque opération militaire des Japonais en mer était une occasion d'annoncer l'arrivée de plus en plus certaine du Cargo. D'un autre côté, les occupants ayant institué, eux aussi, le travail obligatoire et se livrant, eux aussi, à diverses spoliations finirent par attirer le courroux des gens. Fatigués des bombardements américains comme de la présence des Japonais, les indigènes se firent menaçants. Inquiétés par l'existence d'un mouvement armé indigène, les Japonais ripostèrent et firent arrêter les principaux meneurs. Trois furent exécutés, les autres emprisonnés. Les Japonais eurent dès lors le calme : mais au moment du débarquement yankee, la tribu Konua massacra plusieurs soldats jap en retraite*.

* **P. O'Reilly** *«Mouvements messianiques en Océanie».*

Les Japonais s'emparèrent de Rabaul en janvier 1942, puis de ute la Nouvelle-Bretagne, la Nouvelle-Irlande et les régions côtières de Nouvelle-Guinée. L'annonce de leur arrivée fut souvent le prétexte à des manifestations cargoïstes. En Nouvelle-Guinée hollandaise la tension s'aiguisait d'année en année. Les années 30 avaient vu surgir des mouvements sporadiques un peu partout. En 1939, les îles Schouten, à la pointe Ouest de la Nouvelle-Guinée connurent une vive agitation : une vieille femme en proie à des visions se mit à prêcher la résistance aux Hollandais et prédisait la venue de bateaux à plusieurs mâts, transportant les ancêtres et le Cargo. Après plusieurs tentatives de ramener le calme en douceur, l'Ad. la fit emprisonner. Une émeute éclata dans le port de Biak, au cours de laquelle un fonctionnaire indigène fut tué et un autre blessé. Le mouvement Koréri venait de renaître. Les jardins furent dévastés, les porcs massacrés, les impôts cessèrent d'être payés. Les indigènes chantaient l'arrivée prochaine du dieu Mansren, amenant avec lui le Cargo : des centaines d'hommes et de femmes en extase dansèrent nuit et jour, invoquant les ancêtres et comblant les prophètes du mouvement de cadeaux innombrables. On construisit à la hâte des pirogues et des radeaux, en vue d'aller prendre livraison du Cargo en pleine mer. Les chants étaient belliqueux. Les Blancs devaient être chassés car leur présence empêchait le Koreri de se réaliser. Des assemblées se tenaient clandestinement dans la brousse. Le mouvement s'amplifia en 1942, quand les Japonais approchèrent. Un certain Stephanus Simiopiaref, emprisonné pour meurtre mais libéré par les Japonais (il avait tué un flic quelque temps avant) prit la tête du mouvement lors d'une grande assemblée à Biak : il annonça la création prochaine d'un vaste empire Papou. Les Blancs gardaient les objets modernes par devers eux et racontaient des mensonges aux indigènes pour les tenir dans l'ignorance et la pauvreté. Des unités armées furent formées secrètement et on édifia un nouveau village destiné à être habité après l'instauration du Millenium.

Comme le note Worsley, «ces hommes étaient prédisposés à aider les Japonais et à écouter la propagande selon laquelle tous les Papous seraient libres et obtiendraient une part dans la

sphère de coprospérité japonaise en Asie. Il n'y eut aucune résis tance militaire. La rapide victoire d'une armée asiatique sur les troupes blanches, alors internées, le grand nombre de Japonais et leur équipement abondant, spécialement leurs camions l'application fébrile qu'ils mettaient à construire les routes, les aérodromes et les défenses, tout cela en imposa aux Papous.» Cette illusion se dissipa très vite. Les indigènes continuèrent de s'organiser par eux-mêmes à l'insu du nouvel occupant, qui ne valait finalement pas mieux que le précédent. Le mouvement était décentralisé, sous la direction de Stephanus Simiopiaref. Les indigènes ainsi organisés s'octroyaient des titres ressemblant à ceux des armées européennes : ils portaient des uniformes rudimentaires avec des rubans appropriés au rang, les leaders portant des galons. Les troupes étaient armées de «fusils» en bois et de couteaux de brousse qui seraient transformés en armes véritables lors de la Venue. Des apôtres se chargaient de propager les principes du mouvement - l'une des raisons du retard indigène était l'ignorance d'autres langues, avaient-ils coutume de dire : aussi des professeurs se chargeraient d'enseigner le néerlandais, l'anglais et le chinois pendant le Millenium.

Le mouvement essaya même de mettre en place une intendance militaire. On arrêta de détruire les jardins, et la ville de Korido approvisonna celle de Biak démunie. Les Japonais finirent par attiser la colère, tant par leurs réquisitions de nourriture que par l'obligation pour de nombreux indigènes de travailler à la construction des quartiers généraux de l'armée nippone, sis dans cette région. On exigea la libération de tout contrôle étranger. Des missionnaires hollandais furent tués, des églises et des écoles brûlées. Des bombardements alliés eurent lieu, au cours desquels beaucoup de Japonais périrent et aucun indigène : on en conclut que les Papous étaient le Peuple Élu et que le tour des Japonais était venu. Un groupe conduit par Stephanus Simiopiaref s'empara de Sourek le 6 juillet 1942, et fit prisonniers des commerçants chinois ainsi qu'un missionnaire qui fut torturé. Le jour suivant, une attaque de Korido fut éloignée de peu, quoiqu'il y eut des prisonniers de fait. Le 13 juillet, un navire de guerre japonais bombarda la ville de Rani : les disci-

pies de Mansren attaquèrent sur des pirogues, et furent fauchés par des tirs de mitrailleuses. Stephanus Simiopiaref y trouva la mort. Ce qui n'empêcha pas le mouvement de continuer : les villages qui refusaient de s'y joindre furent attaqués, des patrouilles japonaises furent massacrées. Les indigènes avaient établi un dispositif de sécurité assez efficace. Ils allèrent parfois jusqu'à faire diversion en livrant aux Japonais des villageois qui avaient refusé de participer au mouvement, les présentant comme des leaders de celui-ci : les malheureux étaient torturés et tués par les Japonais induits en erreur. Des groupes continuaient le combat dans les îles et sur la côte. Celui conduit par le frère de Stephanus, Jan Simiopiaref fut massacré avec plusieurs centaines de villageois près de Mokmer, lors d'une assemblée. Le groupe de Korinus Boseren réussit à garder le contrôle de la ville de Biak. C'était le plus violent de tous : ils avaient effectué un raid au cours duquel les commerçants chinois furent pillés et un missionnaire tué, en coopération avec le groupe de Jan Simiopiaref. Un autre fonctionnaire blanc trouva la mort. Ils tuèrent plus tard un officier japonais et son interprète, dans le village de Wopes. Les Japonais massacrèrent tous les habitants d'un autre village en représailles.

Les Japonais réussirent généralement à disperser ces bandes, comme celles qui avaient infesté la zone de Neomfoor et l'île Japen et avait même fait une descente à Serui, sous le commandement d'un instituteur. Elles constituaient une menace énorme pour la sécurité de leurs terrains d'aviation. Les Américains furent accueillis en libérateurs quand ils s'emparèrent de Biak en 1944 et que 5000 soldats japonais furent désarmés. Mais ce qui impressionna surtout les indigènes, ce furent les opérations de déchargement du matériel de guerre dans le port de Biak. Les prophéties passées semblaient se réaliser : des bateaux et embarcations de toute sorte déversaient leur chargement sur les plages - la rumeur se mit à courir que les bateaux des ancêtres allaient eux aussi arriver sous peu. Les indigènes reçurent des Américains de la nourriture en abondance, et même des armes pour chasser les Japonais encore cachés dans la brousse. La tête d'un jap valait une récompense de six florins : il suffisait d'en

ramener les deux oreilles. Bref, tout baignait dans l'huile les Yankees : tout en pagayant dans ses pirogues, la population chantait «Quand les Américains partiront, tout nous appartiendra». Les magasins bien remplis donnaient un avant-goût des richesses à venir. La reprise de l'école ne suscita aucun intérêt · d'abord parce que la haine des missionnaires était toujours active, et ensuite parce qu'on estimait inutile d'aller s'instruire vu que le Millenium était proche.

Toute la Nouvelle-Guinée hollandaise avait vu fleurir les mouvements de ce genre, mais ils étaient en général moins bien organisés : sauf à Hollandia, où un homme nommé Simson reprit les prophéties qui avaient fait rage autour du lac Sentani à la fin des années 20. Il annonça la venue d'un messie Papou et l'extermination de tous les étrangers. Les Japonais le tuèrent aussitôt. Plus tard, il y eut près de 400 000 soldats américains basés autour d'Hollandia, et dont les équipements (entre autres 200 cinémas de campagne !) produisirent une impression terrible sur les Papous. Dans la région de Nimboran, la population construisit des entrepôts pour recevoir le Cargo. Imitant les soldats, elle avait aussi édifié des «hôpitaux» équipés de «médecins» et d'«infirmières». Elle attendait très sérieusement qu'une usine sorte de terre toute équipée, et avait convié les fonctionnaires hollandais à venir assister à l'événement.

Sur l'île Karkar, au large de la Nouvelle-Guinée exallemande, un culte du Cargo d'inspiration chrétienne, le mouvement Kukuaik s'était développé en 1940, à la suite du sermon d'un missionnaire sur la résurrection de J.-C. : il y avait eu des scènes de convulsions collectives, on faisait état d'un bouleversement imminent, à la suite duquel l'île de Karkar devrait être mise sens dessus dessous. Les ténèbres régneraient - ce qui provoqua là aussi un rush sur les lampes à pétrole dans les magasins. A l'arrivée du Cargo un royaume indigène serait instauré. Les travailleurs désertèrent en masse les plantations dans l'attente de ce jour. L'Ad. arrêta aussitôt les meneurs et les emprisonna. Mais il se trouva que le jour fixé par la prophétie coïncida avec le premier bombardement japonais sur Madang !

En décembre 1942, les Japonais occupaient Madang et en janvier 1943 l ' ^ ᵉ de Karkar. Les Blancs s'enfuirent et leurs plantations furent saccagées par les indigènes qui ensuite rentrèrent chez eux. Les Japonais commencèrent par se montrer plutôt amicaux, et les cultes du Cargo firent fureur durant l'année 1943. L'occupant finit cependant par lasser très vite la patience des habitants, qui en vinrent à souhaiter leur départ. Des visionnaires prophétisèrent l'arrivée des troupes alliées, qu'ils avaient vues en rêve.

Dans le district de Madang, un indigène Sengam entreprit, après l'arrivée des Japonais, de convier à une assemblée toutes les tribus avec lesquelles la sienne était en relation d'échange. Brandissant un sabre japonais, il déclara qu'il fallait accueillir ceux-ci comme des amis, vu qu'ils allaient apporter le Cargo détourné par les Européens, et qu'il fallait tuer tous les Blancs. De fait, il monta une expédition qui tua trois patrouilleurs anglais qui sillonnaient une zone que les Japonais ne contrôlaient pas encore. D'autres tribus optèrent pour la neutralité. Là aussi, les Japonais finirent par déplaire souverainement aux gens, notamment par leurs réquisitions de bétail et de nourriture.

A l'arrivée des Alliés, les indigènes comprirent très vite qu'il ne fallait pas plus attendre d'eux qu'ils leur amènent le Cargo qu'il n'avait fallu l'attendre des japs. L'attitude plutôt sympa des soldats américains, qui distribuaient volontiers cigarettes, chewing-gum et coca-cola autour d'eux, les avait certes rendus populaires : mais on savait qu'ils partiraient bientôt, et qu'allait revenir l'Administration tant détestée d'avant-guerre, et avec ça les planteurs Blancs et tout le cortège de misères et d'humiliations que cela signifierait*. Un peu partout dans le

*** La guerre avait eu pour effet premier, sur les indigènes d'aggraver encore la contrainte au travail. Les Japonais comme les Alliés imposaient aux habitants des régions occupées d'assurer les tâches de portage du matériel, les transformant en véritables coolies. Mais les Mélanésiens n'étaient pas des créatures aussi serviles que les Chinois. «Nous ne sommes ni des chevaux, ni des mules... que le gouvernement trouve d'autres bêtes de somme» avait repondu la population de Papouasie. Dans cette région, 28 000 hommes**

district de Madang et dans les îles au large, des meneurs recommencèrent à dire que les Blancs leur volaient le Cargo, et même Téquipement mécanique. Il fallait les chasser, et leurs peaux noires tomberaient et seraient remplacées par des peaux blanches. Ces discours rencontrèrent l'approbation unanime. Il s'en suivi des rassemblements avec chants et danses effrénées. Quand les Américains exhumèrent leurs morts, pour les ramener en métropole, on y vit un signe de bouleversement imminent : on raconta que les os étaient enlevés avant que les indigènes ne puissent y toucher et obtenir ainsi le secret des richesses. Des camps imitant ceux des Américains furent installés autour de Madang dans les campements désertés de l'armée U.S. Ils étaient envahis de fidèles chauffés à blanc par les prophéties. A l'aube, tous se rassemblaient avec leurs «commandants», «trésoriers», «sergents», «opérateurs radio» et «gardes». Les cérémonies du culte Letub furent remises à l'honneur.

A l'intérieur des terres, une rébellion armée se produisit dans le courant de l'année 1944, dans la région de Bagasin. Les Japonais y avaient abandonné dans leur fuite d'importants stocks de munitions, et notamment de grenades. Un dénomme Kaum rassembla un fort contingent d'indigènes de provenance parfois très éloignée près de Sekwari : on y construisit un vaste camp contenant environ 2 000 personnes, cerné d'une haute palissade. Il y avait à l'intérieur une centaine de maisons, certaines abritant 50 personnes. Des sentinelles armées de grenades à main japonaises étaient postées aux entrées et le long des chemins d'accès. L'ordre était d'arrêter les policiers qui se montreraient et de les tuer en cas de résistance. D'autres indigènes

furent embauchés de force, pour permettre d'intensifier la production de caoutchouc et de coprah ; en Nouvelle-Guinée ex-allemande, 21 000. Les contrats, établis pour 3 ans à partir de 1943 étaient renouvelables par l'Ad. sans le consentement des intéressés. L'année suivante, elle prit des otages dans les régions où l'on renâclait de trop à la tâche. Il arrivait fréquemment que ceux qui refusaient de se laisser réembaucher soient battus ou fouettes. Des villages entiers dépérissaient, vides de leurs hommes. 61 000 indigènes furent évacués de force ; on brûla leurs maisons. Des maladies inconnues jusqu'alors firent leur apparition, décimant les travailleurs indigènes.

munis de fusils en bois faisaient des exercices. L'intention de Kaum était d'obtenir le Cargo et surtout des armes permettant enfin de virer les Européens du coin. On faisait des offrandes dans les cimetières, on massacrait joyeusement les porcs et on saccageait les jardins. On enseignait quelque chose se rapprochant des Dix Commandements : les indigènes devaient vivre sobrement et en paix les uns avec les autres, en évitant surtout la sorcellerie et les querelles au sujet des femmes, causes principales d'hostilités et de dissolution sociale. Dieu enverrait le Cargo plutôt par avion que par bateau, pour éviter que les Blancs ne s'en emparent frauduleusement au port de Madang. On construisit donc une piste d'atterrissage et des hangars. Kaum se proposait d'attaquer Madang ensuite. Les autorités vinrent à bout de la rébellion par la ruse, en envoyant des indigènes-mouchard sur place pour les renseigner. Informés de tous les dispositifs, les troupes de l'Ad. intervinrent en pleine séance de prédication, alors que toute l'attention était tournée vers le discours de Kaum. Elles firent ainsi l'économie d'un combat ; les leaders furent emprisonnés à Madang : pour cette aventure qui n'était rien moins qu'une rébellion à force ouverte et concertée, Kaum bénéficia d'un verdict «d'apaisement» (il fit 9 mois de prison). A sa sortie il réanima le mouvement et fut à nouveau emprisonné.

Dans les régions intérieures de Nouvelle-Guinée, les premiers Blancs avaient pénétré seulement à la fin des années 30, ce qui ne les empêcha pas de recruter de nombreux indigènes envoyés travailler sur la côte, où beaucoup périrent de la malaria et autres maladies. L'introduction des biens européens perturba gravement le système des échanges traditionnels, qui dans cette région n'avait pas encore été détruit par le système colonial, en même temps qu'elle l'activa. Les clans habitant les zones montagneuses des Central Highlands étaient liés entre eux par un système d'échanges cérémoniels, le Moka. L'arrivée des Blancs déséquilibra les rapports entre clans, ceux qui étaient proches des stations se trouvant favorisés - en particulier, les perles qui, avec les porcs, constituaient l'élément central des échanges arrivèrent subitement en grande quantité par les routes nouvelle-

ment tracées. Les clans vivant plus au sud trouvèrent leur position dans les échanges affaiblie, leur prestige diminué au regard des autres. Dès 1940, deux indigènes du Sépik avaient introduit le mouvement du «Roi Noir» et provoqué une vive agitation près de Mt Hagen. A l'est des Highlands, dans les zones avoisinant la vallée de la Markham, des activités du Cargo apparurent en 1943. Des stations de «télégraphie» sans fil, avec mâts et antennes avaient été installées çà et là en vue d'entrer en contact avec les divinités du Cargo, après quoi on prendrait les armes et on chasserait les Blancs. Peu à peu, tous les clans dont la position s'était trouvée amoindrie dans le réseau Moka furent saisis par la fièvre du Cargo. La répression de l'Ad. ne fit qu'envenimer les choses. Mais les événements liés à la guerre sapèrent de fait les efforts de l'Ad. pour ramener le calme. Les parachutages de vivres et matériels effectués par l'aviation alliée aux troupes avancées dans les Highlands firent un effet bœuf : des objets manufacturés de toutes sortes tombaient du ciel devant les indigènes ébahis et émerveillés. Pour eux l'avion était de toute évidence un messager venu du Ciel. Les soldats blancs étaient accueillis avec joie, étant supposés amener avec eux les richesses européennes. En 1946, il y eut une vague d'abattage massif des porcs près du Mt Hagen : certains de l'arrivée du Cargo après plusieurs jours de ténèbres, les gens avaient stocké des provisions et construit des bâtiments pour recevoir les biens du Ciel. Les croyances du Cargo s'infiltrèrent partout dans les Highlands avec une rapidité inouïe, due entre autre au fait que les biens européens arrivaient dans certaines régions avant même que les Blancs y aient mis les pieds. En 1947, l'Ad. constata qu'un grand nombre de clans avaient été touchés par le «Vent de l'Esprit des Morts», qui avait soufflé sur la terre, touchant tous ceux qu'il atteignait par des transes et des tremblements prolongés. Les porcs avaient été abattus et exhibés suivant les rites traditionnels ; hommes et femmes cohabitaient dans les mêmes maisons, en violation flagrante de la loi coutumière. L'Ad. fit emprisonner les meneurs de cette série de mouvements.

Les Européens ont toujours perçu la convoitise des indigènes pour les biens d'importation selon leurs propres critères utilita-

ristes. On a pu voir que parmi les produits figurant dans la représentation courante du Cargo, on trouve, de plus en plus fréquemment à partir des années 20/30, des outils et des armes, c'est-à-dire des objets conférant la puissance pratique à qui en dispose. H y avait dans ce besoin une double aspiration : d'abord, celle de rivaliser avec le prestige des Blancs, se laver ainsi de l'humiliation que constituait de fait leur insolente puissance, et ensuite pouvoir les affronter à armes égales. En aucun cas les indigènes qui convoitaient les produits de la technologie européenne n'entendaient pour autant suivre les règles du système occidental, s'en servir en vue d'une production intensive et accrue. Kilani relève que «le remplacement de la hache de pierre par la hache d'acier chez les Siane» (l'une des tribus des Highlands agitée par le culte du Cargo dans les années 40) «permit de produire la même somme de biens en un temps plus limité. Le temps ainsi gagné ne fut pas ''investi" dans la production de biens de subsistance, m^is fut consacré à multiplier les activités de luxe, d'échanges cérémoniels et de guerre. De même dans plusieurs autres groupes des Highlands de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, les biens de valeur traditionnels et plus tard les biens européens, introduits en grande quantité, ne furent pas "investis" de manière productive mais consumés dans les échanges cérémoniels, pratiques qu'ils contribuèrent largement à amplifier.»

Les Mélanésiens attendaient plus que jamais l'arrivée du Cargo. Des mouvements éclataient partout en Nouvelle-Guinée, en Nouvelle-Bretagne, aux îles Salomon, aux Nouvelles-Hébrides. Dans le N-E de la Papouasie, l'ancien culte Assisi avait recommencé ses activités. Aux îles Loyauté, au large de la Nouvelle-Calédonie, un mouvement était apparu, animé vraisemblablement par des militants peu orthodoxes : c'était le Parti Communiste Français qui devait envoyer le bateau contenant le Cargo ! A Buka, aux îles Salomon, l'arrivée des Américains avait proyoqué un vif soulagement. Un fonctionnaire de 1 Ad. s'était répandu en promesses auprès des indigènes qu'il fallait bien remettre au travail : une nouvelle vie commencerait pour eux, ils jouiraient de la même aisance que les Européens,

les salaires monteraient, les heures de travail seraient réduites et les dommages de guerre remboursés. Les gens pourraient même construire leurs villages où ils le voulaient. Il y eut une recrudescence des activités cargoïstes. D'ex-soldats exigeaient un salaire d'une livre par jour : finalement les salaires furent fixés à 15 shillings par semaine avec nourriture et tabac, ce qui était déjà beaucoup relativement aux tarifs d'avant guerre. Les planteurs blancs tiraient la gueule, les indigènes eux aussi et refusèrent longtemps de travailler : quand ils eurent enfin accepté de retourner au travail, ce fut pour y adopter une politique de lenteur systématique.

Les puissances coloniales en difficulté durant la 2e guerre avaient été forcées de faire appel à un large recrutement de soldats indigènes, tant pour leur connaissance des régions occupées que pour pallier au manque de troupes fraîches. En Mélanésie comme en Afrique, elles durent faire des promesses considérables quant à l'avenir des pays colonisés après la guerre pour pouvoir mobiliser dans une population plutôt hostile, au mieux indifférente. Nombreux furent les soldats indigènes, rendus à la vie civile, qui s'attendaient sincèrement à voir l'état des choses antérieur changer et les promesses tenues. Beaucoup, de retour chez eux, eurent la surprise d'apprendre que leur village avait plutôt soutenu les Japonais au début de la guerre, attendant d'eux une générosité qui avait toujours fait défaut aux Blancs. Mais les Japonais s'étaient montré finalement aussi insupportables. L'espoir était donc de voir enfin tenues les promesses occidentales : la population indigène, elle, attendait toujours le Cargo. L'un de ces ex-soldats, un certain Yali de la côte de Rai, à l'Est de Madang, fit l'amère expérience de ce qu'on pouvait vraiment attendre du monde des Blancs.

Yali avait servi dans les forces de police indigènes avant la guerre, et avait eu à ce titre l'occasion de connaître les différents mouvements du Cargo qui agitaient alors le district de Madang : toutefois, il était resté fidèle à l'Ad. qui l'employait, et avait servi en qualité de sergent dans les forces armées qui

tentèrent de s'opposer à l'invasion japonaise en 1942. En 1943 il fut envoyé avec d'autres en Australie y subir un entraînement de six mois : il eut alors tout le loisir *d'examiner de près le monde des Blancs,* et en ressortit profondément impressionné. Les grandes villes comme Brisbane et Cairns, avec leurs immeubles en béton et leurs rues goudronnées, leurs flots de voitures et de piétons contrastaient terriblement avec les petits villages de Nlle-Guinée, sales et désordonnés. Il visita des usines et des élevages de bétail immenses en songeant à ses semblables qui se croyaient riches avec quelques porcs et de ridicules récoltes d'ignames et de taros. Il fut fasciné par cette civilisation industrieuse en même temps qu'il ressentit une affreuse humiliation pour les siens. Quand il rejoignit son unité, il entendit un officier s'adresser en ces termes aux recrues : «Jusqu'alors, on vous a tenus, vous indigènes, à l'écart du progrès. Mais maintenant, si vous nous aidez à gagner la guerre et à chasser les Japonais de la Nlle-Guinée, nous vous aiderons. Nous vous aiderons à avoir des maisons avec des toits en tôle galvanisée, avec des planchers et des murs en bois, avec la lumière électrique, et des autos, des bateaux, de bons vêtements et de la bonne nourriture. Pour vous, la vie sera très différente après la guerre.» Comme ses semblables, Yali inscrivit ces promesses dans sa tête. Envoyé en expédition en Nlle-Guinée, peu après, il eut la chance de demeurer seul survivant d'une série d'opérations désastreuses. Il retourna ensuite passer à nouveau 6 mois à Brisbane, puis à Sydney où il visita différentes entreprises industrielles.

Après la guerre il revint habiter dans son village d'origine, nanti d'une excellente réputation aux yeux des Européens : ceux-ci, comme le rapporte Lawrence, «non prévenus, le considéraient comme un indigène qui avait réellement accédé à leur monde : il avait en effet saisi les concepts qui sont à la base de leur propre culture - l'hygiène, l'organisation et le sens du travail». Yali était persuadé que l'Ad. allait entreprendre d'améliorer le sort des populations indigènes. Quoiqu'il ait été influencé, comme tous les ressortissants de la région par les croyances du Cargo qu'il acceptait implicitement, il n'en allait pas jusqu'à espérer que les Blancs livreraient le fameux secret : il

avait beau avoir vu leurs usines et les avoir vu fabriquer de leurs propres mains ces objets qui excitaient la convoitise des Mélanésiens, il croyait tout de même que c'était leur Dieu qui, en dernier ressort, leur avait appris les techniques requises, tout comme les divinités de la côte de Rai avaient appris à son peuple les techniques de plantations. «En outre, en cas de disette ou de difficulté, le Dieu des européens pouvait, s'il était convenablement invoqué, envoyer directement un cargo tout prêt pour suppléer la production des humains. C'est ce qui expliquait les vastes flottes de bateaux et d'avions qui étaient soudainement venues en Nlle-Guinée pendant la guerre. Yali était bien placé pour savoir qu'en 1942 les alliés n'avaient pratiquement pas d'armements dans la région. Et pourtant, en quelques mois, ils avaient été capables de relever le défi japonais. Même si l'on tenait compte des méthodes européennes de travail et d'organisation, on ne pouvait admettre que des êtres humains soient parvenus, par leurs seuls moyens, à rassembler si vite une telle quantité de matériel. La seule explication plausible résidait dans une intervention divine» (Lawrence)*.

Yali pensait que les Blancs garderaient leur secret par devers eux, mais auraient au moins la décence de tenir leurs promesses et de faire profiter les indigènes du Cargo. Il en était d'autant plus convaincu qu'il avait gardé en mémoire, outre le discours de l'officier, le comportement amical des troupes américaines et les émissions radio de l'armée, qui promettaient aux Mélanésiens un avenir radieux s'ils aidaient à chasser les Japonais. En même temps, il entreprit de faire la leçon à ses compatriotes, les exhortant à faire un effort s'ils voulaient que les Blancs les aident. Il eut également des contacts avec des agents de l'Ad. à ce sujet. Quand cela se sut, la rumeur se mit à courir que les Blancs allaient remettre d'énormes quantités de Cargo entre les mains de Yali. Celui-ci jouissait d'un grand prestige auprès des habitants de la côte - on racontait çà et là qu'il était mort en 1943, lors de cette expédition foireuse, et qu'il avait ensuite ressuscité. Il n'en fallait pas plus aux gens du cru pour investir

* *«Le culte du Cargo».*

Yali des qualités les plus surhumaines : à coup sûr, il avait gagné des Blancs qu'ils ouvrent enfin la route du Cargo.

Le district de Madang était entièrement contaminé, à cette époque, par les croyances du Cargo : on abattait les porcs, on construisait des aérodromes de fortune, on ressuscitait les danses interminables du culte Letub. Yali marqua d'abord ses distances avec cette agitation. Il prit la parole devant une assemblée considérable : après avoir raconté tout ce qu'il avait vu durant la guerre, il exposa les promesses qui lui avaient été faites à Brisbane en 43. L'Ad. disait-il, avait établi des plans pour distribuer aux indigènes des maisons modernes, l'électricité, des autos et des vêtements, et surtout de l'outillage pour améliorer leurs techniques agricoles. Il fit sensation. Partout dans le district de Madang on se mit à raconter : Yali était le Messie par qui viendrait le Cargo. A la fin de 1945, les habitants de Halopa, gagnés de longue date au mouvement Letub coupèrent les ponts avec la Mission locale : ils proclamèrent qu'ils étaient désormais disciples de Yali, le "Roi Noir". L'Ad. qui était alors très mal informée sur ce processus semi-clandestin, continuait de faire confiance à Yali : elle avait besoin d'un indigène influent pour apaiser les multiples mouvements de grève qui éclataient sur les plantations. De fait, celui-ci ne cessait de prôner le rapprochement avec les Blancs : mais ceux qui l'écoutaient n'entendaient pas ses prêches incitant au travail et à la coopération. Ils entendaient seulement les propos relatifs à une prochaine distribution de richesses européennes.

Yali avait axé toute sa propagande sur la nécessité pour les indigènes de s'efforcer de vivre suivant le modèle européen, en retour de quoi ils auraient accès aux richesses. Il insistait tout particulièrement sur la construction de nouveaux villages, édifiés à la manière des villes qu'il avait visité en Australie, sur les règles d'hygiène et les bons rapports avec les Blancs. En un an, il avait mis sur pied un réseau couvrant la quasi-totalité du district de Madang, avec des équipes qui sillonaient inlassablement la région et répétaient les encouragements à moderniser enfin le mode de vie traditionnel. Mais ces équipes étaient aussi gagnées

aux idées du Cargo, pour lesquelles elles prêchaient en se réclamant de l'éminente personnalité de Yali. Le projet de modernisation que celui-ci avait conçu, avec l'accord de l'Ad. avait ett ainsi entièrement détourné par les indigènes que torturait l'obsédante envie du Cargo. La seule partie de l'enseignement de Yali qu'avaient appliqués ces gens concernait l'obligation de cesser toute forme d'hostilité entre indigènes, et notamment de mettre fin aux éternelles histoires de femmes. Il avait réussi en 1947 à inciter la population de la côte de Rai à faire des plantations destinées à la vente aux Européens ; il avait été jusqu'à servir d'agent recruteur pour les plantations européennes, mais l'affaire tourna court - sur ce terrain-là, les indigènes ne faisaient pas le poids face aux commerçants blancs, qui savaient comment exploiter jusqu'au trognon des gens ignorant tout des règles du commerce.

Au milieu de 1947, la Haute Administration, inquiète des rapports en provenance de Madang, convoqua Yali à Port Moresby afin de le mettre au pli. Yali partit avec neuf de ses amis, espérant que les autorités s'étaient enfin décidées à honorer les promesses de Brisbane et à en organiser avec lui la réalisation : matériaux de construction, outils, installation d'une ligne électrique, usines de conserves et camions. A son départ, la passion du Cargo se déchaîna dans le district. On tint pour assuré que Yali reviendrait de Port Moresby avec le Cargo. Les cultes atteignirent leur point culminant. Sur la côte, on édifia à la hâte des observatoires afin de déceler à l'horizon l'arrivée d'une flotte de bateaux gavés de marchandises. Dans la région du Bagasin, on se remit à construire des camps : parmi les marchandises que Yali allait ramener de Port Moresby, il y aurait des canons, des avions et des tanks. Des auxiliaires indigènes des Missions avaient en quelques endroits persuadés les gens d'abandonner leurs droits traditionnels de chasse et de pêche et d'adopter un système de propriété commune vu que, pour Dieu, la terre, la mer et les rivages appartenaient à tous les hommes. Ailleurs, on dansait jusqu'à l'aube en invoquant les ancêtres.

La déception fut terrible. A Port Moresby, les autorités ne

firent que promener Yali et ses comparses de visite guidée en visite guidée. Sans doute obtinrent-ils quelques satisfactions concernant des questions de détail juridique. Quand Yali demanda aux fonctionnaires quand la récompense promise quatre ans plus tôt serait enfin attribuée, on lui répondit par des justifications vaseuses, invoquant les prétendus efforts de l'Ad. en matière de développement "économique-culturel-&-politique" et de projets lointains. Mais la récompense que Yali en était venu à espérer, à savoir la libre disposition d'un cargo rempli de marchandises était tout à fait hors de question. Les fonctionnaires se dirent navrés, arguèrent que ces promesses avaient été le fait d'officiers irresponsables etc. En plus de ça, Yali et ses amis assistèrent à une délégation de Papous d'un village proche de Port Moresby, et qui étaient venus demander quand on se déciderait enfin à installer l'électricité chez eux. Il leur fut répondu qu'ils auraient l'électricité dès qu'ils pourraient la payer, mais pas avant. Les Papous étaient repartis fous de rage, eux qui avaient imaginé jusqu'alors que l'électricité leur serait fournie gratuitement.

Lawrence rapporte les propos qu'il recueillit de la bouche même de Yali, des années après : «J'ai réalisé alors que la parole des officiers de Brisbane n'était que de la merde — on le voit bien maintenant — ; nous n'obtiendrons rien du tout ; les Blancs nous ont menti et n'ont jamais voulu nous aider. Nous n'obtiendrons jamais rien d'eux qui puisse améliorer notre vie.» Du coup, tout son projet de modernisation de la côte de Rai tombait à l'eau. «Yali analysait la situation de la façon suivante : les deux "routes du cargo" étaient fermées ! Les missionnaires étaient déterminés à maintenir le peuple dans l'ignorance de leur secret et, en même temps, en décourageant les cultes des dieux païens et les cérémonies en l'honneur des esprits des morts, ils les privaient du bénéfice de l'ancienne religion».

Dès son retour, fin 1947, dans le district de Madang, Yali entreprit d'attaquer systématiquement les Missions, dénonçant a toute occasion leur imposture. Il s'agissait pour lui de remettre en vigueur les anciennes pratiques païennes, qui avaient au

moins l'avantage de maintenir la cohésion des communautés indigènes. Malgré ses réticences persistantes, il finit peu après par admettre une croyance du Cargo fraîchement élaborée par un certain Gurek qui avait déjà entrepris de la répandre autour de lui. Il était à nouveau admis que c'étaient des divinités païennes, et non le Dieu des Blancs, qui étaient vraiment à l'origine du Cargo. On remit en honneur l'ancienne cérémonie Kabu. On annonçait un Cargo rempli d'armes. Devenu ouvertement partisan des cultes cargoïstes, Yali fut au sommet de son pouvoir durant l'année 1948 : il disposait d'une organisation bien rodée, tout le long de la côte, qui lui permettait de défier, et même d'usurper l'autorité des fonctionnaires européens dans le sous-district de Saidor. Néanmoins, il continuait à cacher son jeu aux yeux de l'Ad. qui mit du temps avant de comprendre l'étendue de sa responsabilité dans le nouveau culte du Cargo qui envahissait toute la région. Le bruit courait que Yali allait bientôt prendre la tête d'une armée. Il y eut des actes d'hostilité envers des Blancs. Sur la côte de Rai, un missionnaire fut expulsé du village où il sévissait habituellement. Au début de 1949, Yali prit la tête d'une expédition destinée à corriger en public des missionnaires qui avaient prêché contre lui et le mouvement cargoïste. Une autre expédition analogue eut lieu peu après. Les Missions partirent en guerre contre Yali et son organisation. Ils reçurent le soutien actif des planteurs, qui estimaient que l'Ad. avait perdu tout contrôle sur la situation : cette racaille coalisée exigea auprès des autorités qu'elles mettent fin à ce qui devenait une insurrection de fait. L'Ad. ignorant l'étendue des dégâts s'était d'abord contentée d'un avertissement auprès de Yali : elle fut finalement obligée de l'arrêter en juillet 1950. Il fut condamné à 6 ans de prison, sous le chef d'inculpation fantaisiste de viol.

Yali resta cinq ans en prison. Toute l'organisation autonome qu'il avait mis sur pied fut bien entendue disloquée. Cela n'empêcha pas les cultes du Cargo de continuer à fleurir un peu partout, de 1950 à 1953. On attendait le retour de Yali à Madang avec des bateaux de guerre et des cargos. Le jour du couronnement de la Reine d'Angleterre, en 1953, il y eut une

émeute indigène à Madang. Mais il s'agissait désormais de petits mouvements localisés et sans lien entre eux : il n'y avait plus de personnalité éminente pour rallier autour d'elle tous ces gens éparpillés. En 1956, il y avait encore un culte du Cargo près de Bongu, vite réprimé par l'Ad. D'une façon plus générale, il y eut un fourmillement de petits cultes jusqu'en 1961, après quoi on n'en signale plus aucun dans cette région*. Mais la croyance du Cargo est restée intacte, au point de dominer toute la vie sociale et politique dans le district de Madang : on prend parti pour ou contre. Elle définit en fait l'attitude que l'on adopte face au monde des Blancs : ceux qui cherchent à s'y intégrer, par exemple en participant aux activités agricoles et commerciales contrôlées par le système européen, sont hostiles aux croyances du Cargo, ceux qui sont attachés au mode de vie indigène se ralliant autour des mythes cargoïstes.

A sa sortie de prison, Yali avait gardé intacte une grande partie de son influence : il se garda néanmoins d'en faire trop usage, sinon pour rétablir la traditionnelle cérémonie Kabu et saper de toutes les manières possibles l'autorité des Missions. En 1964 il se présenta aux élections de la Maison de l'Assemblée. Il fut battu, mais recueillit 3 000 voix dans le sous-district voisin. En 1968, Yali et ses amis présentèrent une liste à ces élections, sur le programme d'une re-distribution des ressources dans la population indigène et le refus de reconnaître les institutions d'origine européenne, telles les cours de justice, les églises et même en partie l'Assemblée nationale et le conseil local, leur préférant les formes d'organisation traditionnelles. Aux élections de 1972, ils devaient s'allier au parti indépendantiste Pangu, qui exigeait l'indépendance immédiate de la Nlle-Guinée. Celle-ci fut réalisée en 1975.

Dans sa région d'origine, où il était retourné vivre après ses cinq années de prison, Yali entreprit avec un succès relatif de décourager ses semblables d'entreprendre des cultures commerciales. Sur son instigation, les habitants de son village consacrèrent une grande partie de leur temps à produire de la nourriture

*** : excepté à Bagasin en 68.**

pour la cérémonie Kabu : Lawrence note qu'ils «sont ainsi devenus, au point de vue économique, beaucoup plus pauvres que les villages de l'intérieur, tels que Sibog ou Aiyawang, qui font des profits substantiels en cultivant et en vendant des légumes européens. Ces deux villages avaient rejeté son autorité et n'avaient accepté de ré-introduire chez eux qu'une forme atténuée de la cérémonie Kabu afin de ne pas gêner le commerce». La question, qui départage les anti-cargoïstes des autres, est celle de savoir jusqu'à quel point des groupes indigènes ont été pénétrés par la conception économique et européenne de la richesse : et jusqu'à quel point les communautés indigènes ont perdu leur esprit au profit de l'activité marchande.

Les défenseurs du système européen invoquent le progrès pour presser les indigènes récalcitrants de se conformer aux relations sociales qu'on tente depuis un demi-siècle de leur imposer. La catégorie du progrès est alors utilisée de la façon la plus abstraite, comme s'il s'agissait d'une question de technique et non *d'une question de rapport social,* et qui se pose de façon terriblement concrète pour les indigènes. Les programmes d'assistance pour intégrer les Mélanésiens au système d'échanges marchands avaient été mis sur pied très vite après la 2e guerre. Le but de ces réformes était de les encourager à entrer, en tant qu'agriculteurs indépendants, dans la production de coprah, de café, de cacao etc., destinés à l'exportation et très demandés sur le marché international. Il s'agissait en fait d'utiliser de façon plus efficace la main-d'œuvre locale, étant entendu que des producteurs indépendants produiraient plus et mieux que ces travailleurs salariés sur les plantations qui ont toujours été un modèle de mauvaise volonté. Le statut des Mélanésiens revenait à celui de gens dépendants et serviteurs des intérêts métropolitains, qui eux tiraient ensuite profit de la transformation et de la vente des produits tropicaux. Il était de plus évident que les profits réalisés étaient rapatriés en métropole. Bref, c'étaient les produits du travail indigène qui devaient entrer dans le monde moderne : quand aux indigènes eux-mêmes, leur intégration à ce système mondial appelé de tous leurs vœux par les coloniaux, n'était envisagée et envisagea-

ble que dans la mesure où ils y tiendraient la place du nègre — on les pressait d'entrer dans le monde occidental afin d'y tenir les fonctions les plus basses. Ceux qui, à l'exemple de Yali, avaient vu les choses sous un angle plus arrondi devaient terriblement déchanter à l'épreuve des faits. De 1945 à 1947, un autre ex-soldat de la 2e guerre, se faisant appeler Tommy Kabu avait tenté de mettre en place une organisation indigène dans le delta Purari, en Papouasie. Il avait ouvert une coopérative et ramassé très vite des milliers de livres sterling. Les gens qui y participaient interprêtèrent sa propagande chrétienne dans une perspective franchement millénariste : ils détruisirent avec enthousiasme des masses d'objets cérémoniels et établirent une organisation para-militaire. Dès les premières difficultés financières de la coopérative, l'Ad. intervint et divisa l'entreprise, dont elle s'arrogea le contrôle. Le gouvernement alla jusqu'à rembourser à chaque participant sa mise de fond initiale, malgré un refus général. En 1947, l'entreprise était finie.

Dans toute la Mélanésie la guerre avait attisé les mêmes espoirs et le retour à l'état des choses antérieur la même insatisfaction. Les Nouvelles-Hébrides avaient été épargnées par les combats, mais servaient de base aux forces anglo-américaines. Les croyances du Cargo s'y enflammèrent à nouveau. Un mouvement né en 1945, le Naked Cult, s'étendit en 1948 à la quasi-totalité de l'île d'Espiritu Santo. Il était ouvertement hostile à la présence des Blancs. Son fondateur, Tsek, préconisa la destruction des biens européens et des produits du travail indigène. Il incita des gens qui étaient tout disposés à le suivre dans cette voie à refuser de travailler pour les colons. Les cases existantes devaient être incendiées et remplacées par des maisons communes : deux par villages, une où dominaient les femmes et une où dominaient les hommes. Il était interdit aux familles de cohabiter la nuit ; et la construction d'une grande cuisine dans chacune des deux maisons appuya encore plus ce «communisme domestique». Le Naked Cult entendait répudier le passé : les tabous les plus importants furent annulés,

comme l'exogamie et le prix de la fiancée. On devait rejeter toute forme de propriété privée, considérée comme source de conflit, au nom de l'avenir prospère qui s'annonçait.

Le Naked Cuit consistait à vivre entièrement en public sa vie afin d'éviter tout secret, tout soupçon et toute jalousie considérés comme étant à l'origine des maladies et de la dépopulation de l'île. Pour cela Tsek prétendait qu'il fallait retourner à la pureté primitive d'Adam et Eve (d'où l'obligation d'abandonner toute espèce de vêtement). Tsek considérait que ce qui était nuisible dans les relations sexuelles, c'était *leur secret.* Il fallait donc dépasser la pudeur. Les relations sexuelles, y compris celles qui étaient irrégulières, devaient avoir lieu sans se cacher. Le mouvement, qui rassemblait des groupes de langues différentes, instaura un nouveau langage, la langue Mamara («clarté du jour»). On disait que l'Amérique allait apporter à la population tout ce dont elle avait rêvé, et que la mort n'existerait plus. Les ancêtres vénérés furent remplacés par les Américains.

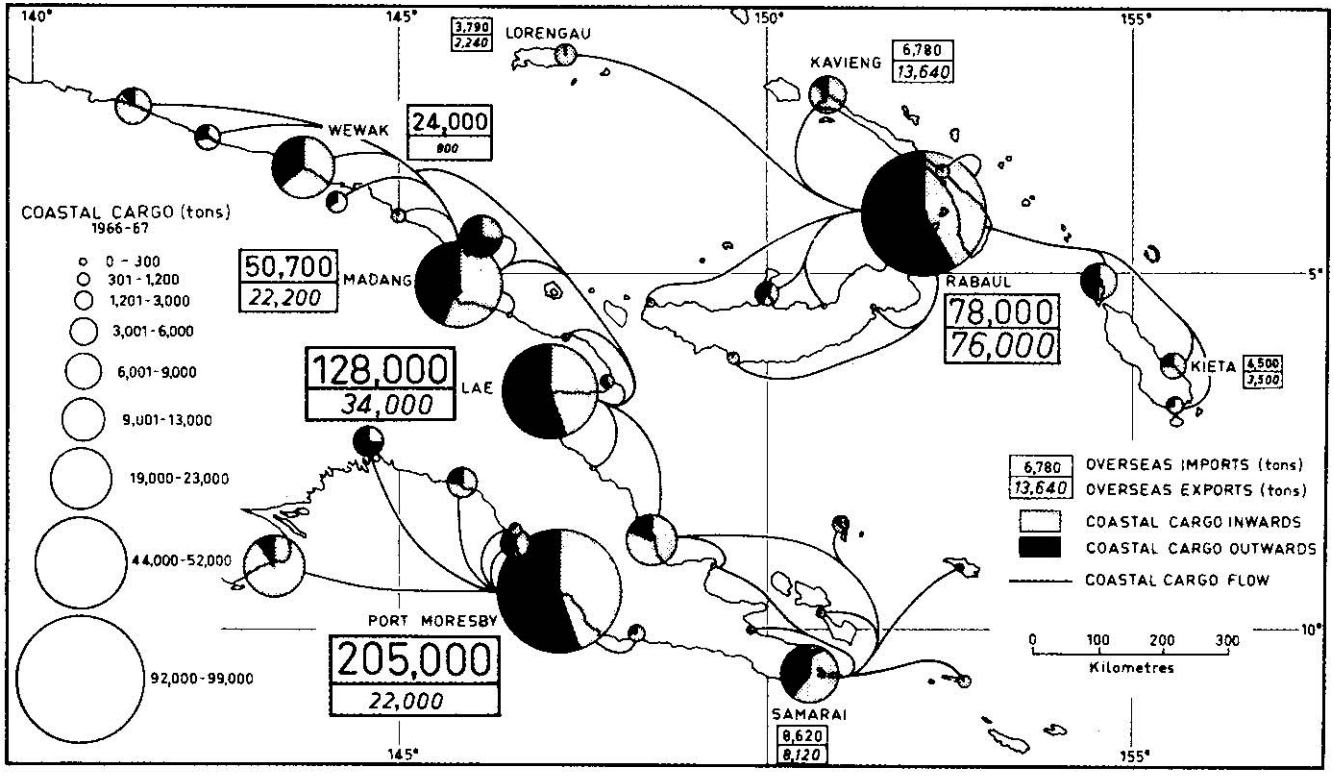
Worsley note que «si, dans la pratique, l'accent était mis sur la proscription des vêtements, des ornements, et de certaines danses, sur la propreté et la pureté, ce n'était pas au nom d'un puritanisme primitif. Ils faisaient valoir la pureté du cœur et la liberté d'expression à un degré tel que l'acte sexuel devait se passer en public, étant donné qu'il ne fallait pas en avoir honte ; même des liaisons contraires aux règles se passaient ouvertement. Les maris ne devaient pas faire preuve de jalousie, car cela aurait perturbé l'harmonie que le culte essayait d'établir». Tsek s'efforçait de dégager ses semblables de toutes les querelles quotidiennes qui les divisaient : c'était dans ce but qu'il avait rassemblé les membres du culte dans des villages où résidaient de 20 à 30 personnes. La solidarité du culte était soulignée par dessus les limites des villages, au moyen de visites fréquentes. Toujours dans le but de renforcer l'unité des indigènes on fit diminuer les écarts de rang : de fait, l'abattage des porcs entraîna l'affaiblissement des différences de richesse. On construisit une route d'une dizaine de km qui débouchait sur la mer à Tasmalum, lieu du meurtre de Clapcott en 1923 ; à cet endroit un dock fut installé pour recevoir le Cargo.

Avertie par les missionnaires, l'Ad. fit incendier ce dock : le mouvement continua dans la clandestinité. On construisit une maison spéciale pour y accomplir les rites du Cargo, et se livrer aux accès de convulsions collectives. A la mort de Tsek, en 1951, l'activité du mouvement prit un mauvais coup : elle prit fin peu à peu. H laissa néanmoins aux autorités un mauvais présage d'une organisation capable de rassembler les indigènes par delà les différences de langue et de tribu dans le même esprit. Au même moment, d'autres îles de Nouvelles-Hébrides étaient en proie à l'agitation du mouvement John Frum.

L'île de Tanna, la plus méridionale de l'archipel des Nouvelles-Hébrides, avait servi au début du siècle de réservoir de main-d'œuvre pour les plantations australiennes. La population y avait été littéralement décimée par le recrutement colonial. Les indigènes restant produisaient du coprah qui leur était acheté à bas prix par les commerçants européens. Au début de 1940, les prix du coprah s'effondrèrent soudainement, aggravant la situation des producteurs indigènes déjà sur-exploités. C'est au cours d'assemblées où s'exprimait le mécontentement général qu'apparut le personnage de John Frum. Il fit ses premiers discours de nuit, devant les indigènes défoncés par le kava, lançant des injonctions sur le jardinage en commun, la coopération, et exaltant les danses coutumières et la boisson du kava. Cet étrange personnage se donnait pour l'incarnation terrestre d'une divinité locale et prophétisait un cataclysme imminent qui aplanirait l'île de Tanna et la relierait à ses voisines. Alors John Frum viendrait parmi eux et introduirait un règne de félicité.

Autos, radios, frigos seraient dispensés aux fidèles suivant leurs désirs. Des femmes blondes leur seraient même attribuées, les meilleurs en recevraient chacun dix. Les esprits seraient inondés de lumière et posséderaient à l'instant toutes les connaissances et tous les secrets des Blancs. Il fallait toutefois mériter un tel Age d'Or en chassant ces derniers : l'argent n'aurait plus aucune valeur, et il fallait le dépenser immédiatement.

H fallait rétablir les coutumes que les missionnaires avaient



Trafic maritime entre les principaux ports de la région et avec les ports extérieurs dans les années 60. Il s'agit évidemment du seul trafic marchand.

jadis interdites : la boisson de kava, la polygamie, les danses, etc. Les seules coutumes que John Frum appelait à rétablir étant précisément celles qui avaient été combattues par les Missions. Les richesses des Blancs reviendraient aux indigènes. Ceux-ci se livrèrent à une véritable orgie de consommation dans les boutiques européennes, afin de se débarrasser de leur argent. Certains allèrent jusqu'à jeter leurs économies à la mer, en vertu du principe que «lorsqu'il n'y aurait plus d'argent dans l'île, les commerçants blancs seraient obligés de partir puisqu'il n'y aurait plus de débouchés pour leurs activités». On donna des fêtes somptueuses où l'on consomma toute la nourriture disponible. Ces fêtes étaient particulièrement licencieuses, en regard des conventions régnant jusque-là.

La première manifestation du mouvement John Frum eut lieu en avril 1940, mais n'alarma pas outre mesure les autorités. En mai 1941, le désordre reprit avec plus d'ampleur. Il y eut à nouveau des ruées sur les magasins, où les indigènes claquaient tout leur fric. Certains indigènes arrivaient avec plus de 100 £ dans les poches, aussitôt dépensées en achats extravagants. On abattit vaches et porcs, afin de nourrir ceux qui se livraient à d'interminables danses nocturnes, tout le monde étant saoul de kava. Inutile de préciser que les Missions et les offices chrétiens étaient désertés, ainsi que les écoles. Les missionnaires étaient trompés par leurs hommes de confiance indigènes, tous passés au culte de John Frum. Les grands villages où les autorités avaient forcés les gens à se rassembler, des années auparavant, furent entièrement abandonnés : ils disparurent, et cela définitivement. On se divisa en petites unités familiales vivant en hameau, ce qui constituait aussi bien une rupture d'avec l'habitat imposé par les Blancs que d'avec l'ancien mode de vie par groupes. Guiart note que les indigènes «auront au moins conquis la liberté de résidence à l'intérieur de leur île».* En effet, l'Ad. ne put jamais plus revenir là-dessus, même par la contrainte : quand aux Missions, leur pouvoir fut définitivement ruiné par le mouvement.

** «Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles-Hébrides».*

Le gouverneur de Tanna fit une tournée d'inspection à Green Point, foyer central du mouvement, qu'il trouva vide. Il revint en force avec la police et arrêta les leaders du mouvement, ceux qui assuraient le contact avec John Frum. Les indigènes s'assurèrent l'impunité en livrant un pauvre hère nommé Manehevi, une sorte d'idiot du village qui ignorait tout, qu'ils présentèrent aux autorités comme étant John Frum. L'infortuné Manehevi fut condamné à 3 ans de prison et 5 ans d'exil : les 9 autres inculpés, leaders effectifs de l'agitation, prirent un an de prison. Ceci n'eut pratiquement pas d'effet sur les indigènes. La nouvelle de l'attaque de Pearl Harbour tomba à point nommé pour attiser l'excitation. Les autorités durent faire arrêter une vingtaine de personnes et établir une force de police permanente. Les indigènes attendaient les nouvelles consignes de John Frum. Un ex-policier indigène du nom de Joe Nalpin alors emprisonné à Vila, fit circuler des lettres contenant d'autres prophéties : John Frum était en Amérique, d'où il allait revenir avec une escadrille. Là-dessus quelques hydravions alliés s'étant montrés au large, et les premiers Américains ayant débarqué à Tanna, la rumeur s'enfla selon quoi les fils de John Frum venaient d'arriver : on se livra à une série d'orgies nocturnes pour fêter çà. Cette fois le mouvement faisait rage dans la partie est de l'île : on fit tout de même des pèlerinages à Green Point. De jeunes enfants, filles et garçons, étaient consacrés aux nouveaux dieux, les fils de John Frum et vivaient dans une habitation commune. L'Ad. eut vent d'une nouvelle débauche de dépenses : un commerce fit 300 £ d'affaires en janvier 1942, alors que la crise du coprah avait appauvri les indigènes depuis plus d'un an. Des hommes assuraient la garde des villages ; un commerçant chinois fut fermement invité à s'en aller au plus tôt. Une nouvelle vague d'arrestations eut lieu : un certain Siak qui se présentait comme un des fils de John Frum fut condamné avec d'autres à un an de prison, sous l'inculpation d'inceste et adultère !

Les Américains déclenchaient l'enthousiasme sur leur passage, et ce qui stupéfia les indigènes fut de constater que de nombreux soldats US étaient noirs ! Des gens prophétisèrent

qu'ils étaient venus pour régner sur les indigènes, relâcheraient les prisonniers et paieraient les retards de salaire.

Cette bonne nouvelle relança le mouvement John Frum : les Missions furent plus que jamais désertées, la danse et la boisson de kava mis en honneur. Il y eut une nouvelle tournée d'arrestations. Pour la seule affaire de Green Point, 29 indigènes furent déportés sans jugement à la fin de 1942 par l'Ad. britannique : deux moururent en exil, quelques-uns furent libérés 2 ans après, et une douzaine seulement 8 ans après ! L'automne 1943 vit une nouvelle période d'agitation intense, dans le Nord de Tanna. Une manifestation d'indigènes se réclamant de John Frum fut dispersée non sans difficulté : ils étaient armés de fusils et de gourdins et ne se laissèrent pas arrêter. Un indigène nommé Neloaig avait reçu ordre de John Frum de rassembler ses semblables. Il organisa une troupe qui entreprit de construire un aérodrome pour y recevoir les avions venus d'Amérique apporter le Cargo. Le jour, on travaillait dur au chantier ; la nuit était passée à danser et à boire le kava ! Plusieurs personnes qui refusaient de participer à ces activités furent tabassées. L'agent de l'Ad. demanda du renfort et fit arrêter Neloaig qui avait publiquement défié les autorités avec sa garde armée : il se laissa pourtant arrêter sans résistance. Des pétitions circulèrent exigeant qu'il soit libéré. Les partisans de John Frum continuèrent imperturbablement à achever l'aérodrome ; d'autres essayèrent de faire évader Neloaig. On dut envoyer un navire de guerre sur place, qui débarqua des troupes chargées de rétablir l'ordre et de désarmer les hommes supervisant le chantier. Les 200 personnes qui y bossaient furent dispersées. Neloaig fut condamné à 2 ans de prison, dix autres à un an, et une trentaine à 3 mois.

Neloaig, quoiqu'il ait été illétré, avait mis sur pied ses propres écoles : quand les missionnaires de Lenakel, centre de ce mouvement là, essayèrent de remettre leur école en fonctionnement à la fin de 1943, il y eut seulement 15 personnes sur 2 500 pour s'y présenter ! Les indigènes qui avaient jadis été gagnés au christianisme et ceux qui étaient restés païens participaient tous au mouvement de John Frum, qui continuait de plus belle.

L'autorité de l'Ad. était affaiblie au maximum, les danses et les beuveries de kava faisaient toujours fureur.

Le contenu des prédications de John Frum était fortement unitaire («Tous unis à Tanna après le départ des Blancs»), et insistait sur la conscience d'appartenir à la même communauté. La prophétie disait : les familles, les différentes tribus fraterniseront et on verra l'ensemble des générations fusionner dans une communauté unique. Les racines de nekawa, avec lesquelles était fabriqué le célèbre kava, circulaient de village à village suivant les itinéraires des relations d'échanges traditionnelles. Guiart dit que «cette façon de demander symboliquement l'adhésion de tous ceux qui feraient usage de la racine reçue n'a pas encore cessé à ce jour...» (il écrit en 1956, mais il y a lieu de penser que le procédé est encore en vigueur aujourd'hui) «... demeurer à l'écart est synonyme d'opposition et revient à se déclarer en état d'hostilité contre le groupe ; c'est une situation dont souffre toute la société et qu'il importe de faire cesser. A la fin des fêtes de circoncision, au moment de l'offrande de cocos, de morceaux de porcs rôtis, de jupes de fibres et de pièces d'étoffe aux groupes d'invités, j'ai vu par deux fois un pied de nekawa mis à part et, posé par dessus une feuille de bananier enroulée sur elle-même : c'était le don symbolique fait devant tous à un homme qui, s'il avait abandonné l'église, dédaignait encore l'usage du kava ; les siens ressentaient son abstinence comme une dissonance dans l'accord quasi-complet qui avait fait sur Tanna, de l'heure du kava, le point culminant de la journée».

Le kava était devenu, dès le départ du mouvement John Frum, le symbole de la résistance aux Missions, lesquelles s'étaient permis jadis d'interdire ces pratiques et d'infliger des châtiments corporels aux réfractaires. En 1940, il avait acquis une force explosive, qui explique son rôle dans le mouvement. Quitter l'école allait de pair avec l'usage du kava, qui de plus rendait l'abandon des villages chrétiens inéluctable, puisqu'on boit le kava tous les jours sur un emplacement traditionnel, le Yimwayim. Le Yimwayim, endroit consacré était une place de

terre nue et ombragée ayant pour unique fonction d'être le lieu de la beuverie quotidienne de kava et de fournir le cadre des danses. Le rituel du kava est simple : chaque participant mâche le kava pour un autre (mâcher son propre kava serait chez un étranger une marque d'incorrection, chez un homme du lieu une façon de manifester une indifférence envers les autres), après quoi il est filtré avec de l'eau, et bu. Avec le mouvement John Frum, les beuveries de kava étaient anarchiques, prises en petit groupe, à n'importe quelle heure de la journée, sans tenir compte des horaires et des restrictions traditionnelles (on laissait boire les adolescents, voire les femmes). Les effets narcotiques du kava autorisèrent des scènes de licence extraordinaire : en particulier les jeunes et les femmes s'adonnèrent à des débauches, que la morale traditionnelle aurait réprouvé, mais que les danses provoquaient. Les pères et les époux étaient eux-mêmes complètement allumés par le kava. Plus tard on revint à un rituel plus coutumier, ce qui correspondit à une relative reprise en main de la situation par des gens restés à l'écart du mouvement et qui s'étaient imposés comme les fournisseurs, au prix fort, des racines de nekawa. L'immense majorité des hommes adultes de Tanna boivent, et chaque soir se saoulent au kava : celui-ci a un effet de stupéfiant, au bout de quelques minutes, engourdit les membres et la volonté. Guiart note plaisamment : «on conçoit que dans cet état d'engourdissement, les buveurs puissent voir des fantômes venir à eux et qu'ils puissent entendre des prophéties qu'ils se remémoreront pour les raconter le lendemain».

Le mouvement John Frum ne cessa pas de sitôt : l'Ad. dut encore arrêter des fauteurs de troubles en 1945. L'année suivante il y eut une nouvelle vague et l'île de Malekula fut à son tour contaminée, par les leaders du mouvement qui y avaient été déportés. En avril 1947, à White Sands, sur l'île de Tanna, les indigènes envahirent un important magasin, arrachèrent toutes les étiquettes de prix des marchandises, et se servirent largement dans le stock. Ils prétendaient agir sur ordre de John Frum. La répression fut sévère : le meneur, un certain Yokae, qui déclarait avoir transmis les ordres de J.F. fut arrêté avec une

quinzaine d'autres agités. Il reçut, avec deux comparses, cinq ans de prison, les autres deux ans plus cinq d'exil. Deux villages furent déclarés zone interdite aux autres indigènes par les autorités. Le calme revint jusqu'en 1952. On se mit alors à boycotter les commerces européens ; on prétendait que J.F. était toujours en vie. La production de coprah s'arrêta, les gens refusant soudain de travailler. On annonçait une arrivée imminente de bateaux chargés de richesses. L'Ad., instruite par les événements antérieurs, s'occupa de dissiper immédiatement cette ambiance d'attente anxieuse.

Le mouvement continua clandestinement, et ré-apparut subitement au grand jour en février 1957 : à Sulphur Bay, on vit hisser un drapeau de la nation de Tanna. Une milice intérieure avait été constituée secrètement. Un camp retranché fut édifié au milieu de 1957, où les adeptes bivouaquèrent pendant un mois. D'anciens agents du Condominium devinrent instructeurs. Le 17 juillet, l'armée de Tanna, sous le commandement d'un général-prophète, Nakomaha, entreprit une marche militaire à travers l'île, semant le trouble et la panique chez les Blancs. Des soldats à figure peinte, au torse moulé dans un tee-shirt blanc portant l'inscription «Tanna Armée des Etats-Unis» défilèrent au pas cadencé dans les villages avec des fusils de bois prolongés de baïonnettes en bambou effilé peintes en rouge. Le symbole de John Frum était une croix rouge (le prophète arborant fièrement une veste d'infirmier américain). Des incidents eurent lieu en août avec les forces de police franco-anglaises. Une vigoureuse contre-attaque de l'Ad. réussit à y mettre fin.

Le mouvement perdura dans les 60' / 70'. L'île de Tanna vécut en fait sous la coupe des adeptes et des prophètes du culte du Cargo ; on continua de se réunir périodiquement pour entendre les messages de John Frum transmis par les grondements du volcan. Le dérèglement des mœurs se poursuivit chez les jeunes. Une opposition de générations apparut entre les jeunes, gagnés par l'anarchisme John Frum, et les anciens, fidèles aux coutumes traditionnelles : la licence des mœurs choquait les tenants de la coutume orthodoxe. Un observateur nota, dans les 60 : «Progressivement, la société de Tanna risque de sombrer, si l'on

n'y prend garde, dans un nihilisme total... Rien n'apparaît comme solution conciliant les aspirations du peuple avec les réalités du monde moderne» (pauvre con !). Les traces du mouvement furent profondes. L'organisation de la propriété foncière elle-même fut remodelée. Les cultures traditionnelles reprirent de l'importance, en particulier celle de l'arbre à kava (Piper methysticum) au détriment des cultures d'exportation. Beaucoup d'Européens s'en allèrent. Dans l'île où l'atmosphère resta tendue pour le visiteur, on ne cessa jamais de rencontrer les sanctuaires à croix rouge aux carrefours. La proposition qui fut faite aux leaders du mouvement, au début des 60, d'organiser un Conseil élu et disposant de pouvoirs délibératifs et budgétaires se heurta à leur indifférence. Les habitants de Tanna n'avaient vraiment aucune envie de participer à ces conneries.

Le mouvement John Frum avait eu une influence certaine dans l'île de Malekula, au centre des Nlles-Hébrides. Des assemblées secrètes et des danses nocturnes eurent lieu. Le Naked Cult d'Espiritu Santo avait aussi une audience dans cette île. Le mécontentement s'y catalysa autour de l'affaire de la Malekula Native Company. En 1939, trois indigènes avaient formé une sorte de coopérative en vue de produire et de vendre du coprah à des tarifs à peu près intéressants. Les bénéfices devaient être utilisés uniquement pour le bien de la communauté : d'abord distribution gratuite de marchandises, ensuite pour financer la construction d'écoles et d'hôpitaux. Jusque-là, tout était en règle avec les instances coloniales (un planteur anglais fut sollicité pour s'occuper du service commercial). En 1941, l'un des animateurs de la compagnie, Paul Tamlumlum fut emprisonné pour avoir fait pression sur la population. Là dessus arrivèrent les soldats américains, qui, avec leur habitude de distribuer généreusement divers objets aux indigènes, firent sensation. L'un des trois fondateurs de la compagnie annonça que les Américains apporteraient la richesse aux indigènes après la guerre. Il fut emprisonné aussitôt. En 1945, la compagnie fut ré-animée : mais cette fois, il ne s'agissait plus de produire du coprah. La terre devait être défrichée pour faire des routes à

l'usage des camions attendus, et pour construire un aérodrome destiné à recevoir les avions U.S. porteurs du Cargo. On fit de même sur l'île Pentecôte, où le leader, Bule John, fut arrêté.

La Compagnie reprit cependant des activités commerciales normales sous la direction de Paul Tamlumlum, et avec l'aide de représentants de l'Ad. qui fournirent un bateau destiné à charger le coprah. Mais il y eut à nouveau des problèmes au sujet de livres de compte mal tenus. Des frictions se produisirent aussi entre quelques gros propriétaires fonciers et des immigrants d'autres îles, qui s'estimaient exploités. Peu à peu, les rumeurs sur le Cargo revinrent au premier plan : on annonçait une arrivée imminente d'armes et de munitions. Un des chefs de la compagnie, Ragh Ragh, qui se trouvait en rapport avec les leaders de John Frum, fut expulsé de l'affaire par les éléments modérés qui voulaient s'en tenir à une entreprise à buts purement lucratifs. La compagnie suivit dès lors un cours parfaitement inoffensif, et ne fut plus importunée par l'Ad. qui savait à quoi elle avait affaire.

Quand l'Ad. avait décidé de déporter les gens qui animaient le mouvement John Frum à Tanna dans les îles voisines, elle ne fit pas un très bon calcul. Les leaders exilés à Ambrym y firent naître le mouvement : les habitants de cette île se chargeant à leur tour de le répandre à Malekula. Au village d'Uro, à Ambrym, les habitants se dotèrent d'une organisation paramilitaire. Tout l'argent disponible fut jeté à la mer. On annonçait que le navire des Messageries Maritimes assurant la liaison habituelle, «Le Polynésien», apporterait en provenance des magasins d'Amérique mille objets pour les disciples de John Frum. On montait la garde toute la nuit. Le mouvement atteignit d'autres villages. On entreprit d'ignorer systématiquement les règles qu'avaient imposés les missionnaires. Dans l'île de Paama, on procéda à l'abattage des porcs èt à la dépense du fric disponible. Les Missions réussirent à maîtriser la situation, mais il semble que le mouvement ait par suite continué de façon clandestine.

Dans l'île Malaita, de l'archipel des Salomon, les aspirations indigènes trouvèrent à s'exprimer dans le mouvement du

Marching Rule, apparu en 1945. Dans cette île très peuplée, les habitants avaient payé un lourd tribu à la déportation de main-d'œuvre en Australie et ensuite à l'exploitation sur place du travail indigène. La mise en place subséquente du contrôle administratif s'y était heurté à de vives réactions. En 1927, deux officiers britanniques avaient été tués lors d'une patrouille. Dans les 30, il y eut des émeutes de travailleurs, et des planteurs furent attaqués. On exigeait des salaires plus élevés en même temps qu'on s'en prenait aux recruteurs européens. En 1935, la protestation s'exprima dans le mouvement Chair and Rule, à Malaita, Santa Isabel, Gela et Savo, puis San Cristobal. Il s'agissait initialement de revendiquer un siège dans le Conseil consultatif mis en place par l'Ad. Le mouvement fut réprimé quand il se mit à avancer des revendications sur les salaires. La guerre survint là-dessus, qui ravagea plusieurs îles Salomon : Malaita fut épargnée, mais servit de base aux troupes alliées, dont la présence eut les mêmes effets sur les indigènes que partout ailleurs en Mélanésie. Là aussi, on fut impressionné par le nombre de noirs dans les troupes U.S., qui portaient les mêmes habits, mangeaient la même nourriture et disposaient des mêmes équipements que les blancs. L'abondance du ravitaillement et du matériel, que les soldats distribuaient largement autour d'eux, firent sensation. En certains endroits, les gens purent reconstruire leurs villages avec l'équipement et le mobilier donné par les Américains. Ceux qui travaillaient pour les troupes U.S. étaient de surcroît nettement mieux payés qu'avant la guerre, sur les plantations britanniques. Lorsque, au départ des forces armées en 1944, l'Ad. essaya de remettre en vigueur les usages d'avant-guerre, elle se heurta à un vif mécontentement. On se mit à espérer le retour des Américains et le départ des Anglais.

Le Marching Rule fut lancé à l'initiative de plusieurs leaders d'îles différentes, qui étaient souvent des chefs de clans. Ils établirent des contacts entre eux en vue d'établir un début d'organisation indigène autonome. Ces gens-là n'étaient pas particulièrement hostiles à l'Ad. où aux Missions : leur but était de promouvoir un développement indigène indépendant des Européens, en coopérant avec eux. Ils insistaient sur la culture exten-

sive des jardins, la concentration des villages, bâtis sur le modèle des camps de soldats U.S. En même temps, l'intense activité du mouvement excita les rumeurs sur la venue de bateaux américains et l'instauration imminente du Paradis ; on entreprit aussi de remplacer les chefs nommés par l'Ad. par des chefs reconnus de tous, et on remit en vigueur un certain nombre de coutumes anciennes. Le mouvement, organisé et discipliné à l'européenne, s'étendit vite. En 1944, il tenait une grande partie de Malaita, s'imposant dans le reste de l'île l'année suivante, ainsi qu'à Ulawa, San Cristobal et Guadalcanal. En 1947, le Marching Rule s'étendait jusqu'à l'île Isabelle, puis celle de Florida ; il atteignait ensuite l'ouest des Salomon ainsi que les îles Santa Cruz et mêmes quelques îles excentrées de Polynésie.

Le mouvement s'inspirait à l'évidence de l'organisation militaire des Américains, dont le prestige, conféré par la puissance technique et l'efficacité, était encore très fort aux yeux des indigènes. A Malaita, les meneurs, les chefs Timothy George, Nori et Wouza avaient mis en place un fonctionnement tout à fait militaire, avec garde armée, entraînée par des «chefs de guerre» et assurant la surveillance, rassemblant la population pour le travail dans les nouveaux jardins communaux, où ils étaient supervisés par des «chefs agricoles». Il y avait aussi des «gardiens de la coutume» qui veillaient au respect des nouvelles règles. Au départ, le mouvement, loin de se montrer hostile aux Blancs, souhaitait leur collaboration technique. Ses leaders avaient de grands projets d'aménagements et d'équipements, ainsi que d'autonomie politique. En même temps, la population engagée dans l'activité du Marching Rule était agitée d'une fièvre tout à fait millénariste ; des pistes d'aviation et des hangars furent construits pour recevoir le Cargo. L'Ad. s'inquiéta sérieusement quand le mouvement éclata au grand jour, en 1946, lors de rassemblements monstres. Le Marching Rule avait réussi à unifier les différents groupes indigènes auparavant isolés ou n'ayant que des contacts périodiques. La population refusait d'aller travailler sur les plantations européennes et les impôts non plus n'était pas payés. En même temps, les participants espéraient que l'Ad. reconnaîtrait le Marching Rule et l'autorité de fait

qu'il avait gagné dans les îles, et l'aiderait. Ils furent dégrisés par l'arrestation d'une dizaine de leaders à l'automne 1947 : ils furent jugés et condamnés à des peines allant jusqu'à 6 ans de travaux forcés, pour avoir usurpé les fonctions d'administration. L'Ad. envoya des troupes démolir les villages construits «à l'américaine».

Le Marching Rule n'en continua pas moins à agir, dans la clandestinité à Malaita et San Cristobal. En 1949, les habitants de Malaita continuaient la résistance passive aux autorités coloniales, certains ne craignant pas de les provoquer ouvertement. Ailleurs, la mise en place d'institutions politiques en fait contrôlées par l'Ad. et sans pouvoir réel, ainsi que la remise au travail des gens eurent raison du mouvement. Les rumeurs sur le Cargo continuaient de circuler, maintenant la tension. En 1949, l'Ad. avait réussi à démolir la dernière des estacades édifiées trois ans plus tôt en vue de l'arrivée des navires U.S. Elle avait aussi réussi à faire accepter par la population le retour à la pratique de l'impôt, qui n'avait plus été payé depuis huit ans. En décembre 1949, elle entama le recensement en vue d'établir les listes de contribuables : les chefs du Marching Rule incitèrent les gens à s'y refuser. En avril 1950, cette entreprise de basse police dut être abandonnée à cause de la non-coopération des victimes. Il y avait encore 500 prisonniers détenus pour «activité subversive» (contre 2 000 en juillet 1949). Des manifestations de masse eurent lieu. En février 1950, un fonctionnaire de l'Ad. fut attaqué au cours d'une tournée, et un gendarme fut mortellement blessé. L'Ad. finit par négocier un retour au calme en relâchant au milieu de 1950 les chefs emprisonnés, sous réserve qu'ils acceptent de coopérer à un Conseil fantoche mis en place par les britanniques. En 1951, les chefs du Marching Rule incitèrent au boycott de ces organismes et à l'établissement d'une administration indigène indépendante de l'Ad. Ils furent à nouveau emprisonnés. L'Ad. finit par céder quelques concessions aux éléments les plus modérés du mouvement, en 1952, instituant un Conseil de Malaita dont le président serait choisi par les délégués indigènes au Conseil qu'elle avait mis en place deux ans plus tôt : la plupart des chefs du Marching Rule

acceptèrent de lever le boycott et participèrent à cette initiative (l'un d'eux fut élu président). Le Marching Rule, en tant que mouvement politique avait été absorbé par une participation aux instances administratives, mais l'effervescence sur laquelle il s'était fondé continua de régner dans l'île jusqu'à la fin des 50. Il annonçait en ce sens les futurs mouvements nationalistes : il exprimait les intérêts et les aspirations de chefs locaux dépourvus de tout pouvoir réel par l'Ad. coloniale, et qui s'efforçaient de promouvoir un développement commercial autonome des producteurs indigènes, en même temps que l'insatisfaction et les désirs de la grande masse des habitants frustrés. Cette combinaison s'étant opérée dans l'instauration d'une nouvelle forme de vie communautaire, qui fut le moment le plus fort du mouvement, celui qui provoqua la répression.

Les îles de l'Amirauté furent animées, à la fin de la 2e guerre, par une agitation qui ressemble à celle du «Marching Rule» ou à l'organisation instaurée par Yali dans le district de Madang à la même époque. Elle fut le fait des éléments les plus jeunes de la population locale, qui aspiraient à un dépassement du système coutumier. L'archipel de l'Amirauté, et principalement l'île de Manus, de loin la plus grande et la plus peuplée, avait été l'une des premières régions contrôlée par les Allemands, au début du siècle. La division du travail et du commerce y était extrêmement poussée entre les différents groupes habitants. Mais surtout, les différences de richesse entre les groupes, ainsi qu'à l'intérieur de chaque groupe étaient très marquées. L'introduction des marchandises et la possibilité, certes limitée, de s'en procurer en travaillant pour les Blancs ou en leur vendant des produits locaux bouleversa ce système coutumier, sans pour autant satisfaire les désirs ainsi allumés. En particulier, les jeunes dépendaient totalement des aînés riches qui organisaient et finançaient leurs mariages, les tenant ensuite sous leur dépendance prolongée. Le fait de participer à des relations commerciales avec les Blancs leur permettait de se libérer de cette tutelle étouffante, les plongeant dans une autre forme de dépendance. A la veille de la 2e guerre, plusieurs indigènes se mirent à con-

tester les coutumes traditionnelles, notamment celles du mariage, en préconisant un mode de vie «à l'européenne».

Manus fut une importante base U.S. après le départ des Jap. Presque un million de soldats américains y transitèrent. Les indigènes qui travaillaient sur les bases militaires furent là aussi très impressionnés par l'abondance qui y régnait, et par la qualité des équipements. Worsley dit que «pour la première fois, ils voyaient une société européenne qui, tout en étant très militaire, fonctionnait comme une entité au lieu d'être présentée avec des fragments de matériel européen et de culture intellectuelle. Leurs réactions furent à l'avenant très globales et fondamentales». Pour les insulaires les plus jeunes, qui souhaitaient la fin de l'autorité des anciens et l'égalité avec les Blancs, la période de présence américaine fut «l'ère sans tabous». En 1946, un ancien policier indigène du nom de Paliau, rallia ces éléments dans une vaste organisation indigène, qui prêchait un enseignement d'inspiration chrétienne : le Paradis existerait sur terre si l'on supprimait les péchés graves tels que l'hostilité, le vol et autres actes divisant la communauté. Paliau prêchait la rupture avec le passé : abandon des fêtes en l'honneur des morts, de l'usage de la monnaie en dents de chien, du prix de la fiancée et de la polygamie. Il insistait sur la nécessité d'une bonne entente entre voisins, la coopération dans les cultures et le commerce, la concentration des habitants afin de mettre fin à l'éparpillement des communautés auparavant séparées. De fait, il réussit à faire coopérer des groupes qui jusque-là avaient été traditionnellement hostiles ou indifférents. Paliau vit ses efforts couronnés de succès : il organisa le boycott de l'Ad. et suggéra l'expulsion des Blancs. En 1947, il fut arrêté sous l'accusation (déjà !) de «terrorisme», de profanation d'églises et incendies de documents administratifs. L'Ad. l'expédia à Port Moresby pour un stage de ré-orientation - en vérité, un simple lavage de cerveau : on lui tint des beaux discours sur les plans du gouvernement pour le développement colonial et sur les dures nécessités du «progrès économique et social». Au même moment, un mouvement du Cargo faisait rage dans les îles de l'Amirauté, à partir de certains des prêches de Paliau, et qui fut appelé The

Noise. Les bulletins de recensement des villages ainsi que les casquettes des fonctionnaires de l'Ad. furent publiquement brûlés. Il y eut des scènes de possession collective : les biens furent jetés à la mer, et plus spécialement les objets traditionnels - et jusqu'aux crânes des morts qui avaient une importance énorme dans le culte des ancêtres. Le prophète du mouvement, Waspari, prétendit révéler à ses semblables le secret du Cargo sous la forme de la «Long Story of God» : des gens dirent avoir vu les bateaux du Cargo en train de décharger les richesses. On construisit donc des docks pour entreposer tout cela. L'affaire se conclut tragiquement : les gens furent tellement déçus et ulcérés de ne pas avoir reçu le Cargo qu'ils tuèrent le prophète Waspari.

Paliau revint à Manus en juillet 1947. Il adopta une attitude de modération prudente face aux agissements cargoïstes dont il blâma les excès, et poursuivit son projet de coopération communautaire. L'Ad. résolut de saper son pouvoir en l'attirant dans un subterfuge politique (la répression pure et simple était devenue difficile depuis qu'une mission de l'ONU étant venue enquêter sur place sur le mouvement de Paliau en était repartie avec des conclusions favorables et proposait la fin du mandat britannique sur les îles). Un Conseil fut installé, où Paliau fut élu, mais qui avait été conçu de sorte à ne lui laisser quasiment aucune latitude d'action. Une fois neutralisé de la sorte, l'Ad. lui mit les bâtons dans les roues à toutes les occasions possibles. En avril 1950, alors que les indigènes commençaient à manifester à nouveau leur mécontentement, Paliau fut arrêté et condamné à 6 mois de travaux forcés. On le renvoya à Port Moresby pour un nouveau stage de ré-éducation : il semble que celui-ci ait été efficace puisqu'à son retour à Manus Paliau se mit à collaborer avec l'Ad. Il fut élu président du Conseil indigène de Baluan, lequel entreprit de collecter ses propres impôts en vue d'assurer les dépenses d'intérêt collectif. Il instaura en 1951 une coopérative pour la vente du coprah et entama d'autres cultures commerciales. Le mouvement avait été absorbé, par suite de compromis avec les autorités.

Des mouvements comme celui de Paliau ou comme le Marching Rule sont ostensiblement présentés par les commentateurs comme le signe encourageant d'un progrès de la conscience indigène par rapport aux activités négatives du culte du Cargo. Cette distinction est parfaitement arbitraire, et nous allons le démontrer. Peter Worsley, pour citer l'un des auteurs les plus sérieux, dit n'importe quoi lorsqu'il déclare à propos du mouvement de Paliau que c'est, en dehors du Marching Rule, le seul exemple d'une organisation politique indigène indépendante, alors qu'il est patent que dès son engagement dans une participation aux affaires politiques, ce mouvement a été absorbé par l'Administration, dont il a par suite dépendu. Mais Worsley, en bon marxeux qui écrit l'histoire selon la conception évolutionniste développe le schéma classique de son idéologie : les mouvements millénaristes sont des protestations primitives dépourvues de méthode, sinon même de tout sens pratique, qui sont fatalement appelées à être remplacées par des mouvements politiques aux objectifs pragmatiques. ''A bien des égards, le mouvement de Paliau, en dépit de son contenu proto-nationaliste, n'était pas aussi révolutionnaire que le simple culte du Cargo. Mais les cultes du Cargo étaient inondés d'idées fantastiques et faisaient miroiter aux yeux des indigènes des programmes irréalisables. Paliau obtint des gains plus pratiques que n'importe lequel des mouvements du Cargo car, même si ses objectifs étaient limités, ils étaient réels et accessibles" : qu'on précise d'abord, à propos de ce que Worsley appelle "son contenu proto-nationaliste", que le mouvement animé par Paliau a été l'un des très rares qui ne soit pas totalement hostile aux blancs.

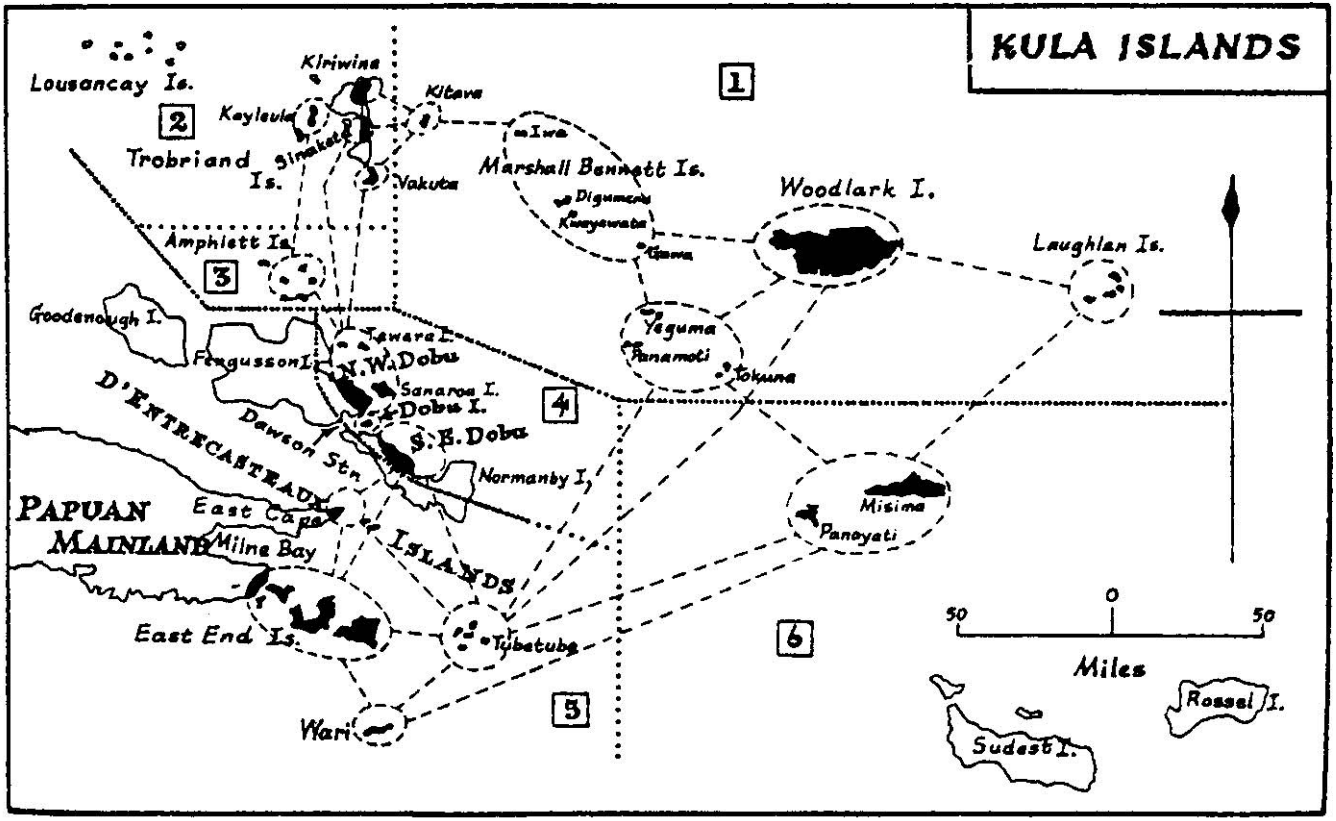
L'engagement des indigènes dans des activités de production collective en vue de la vente aux Européens, la mise en place de coopératives dans le but d'assurer la commercialisation et la mise en place d'une organisation directe destinée à pourvoir aux besoins du clan, tout cela reste parfaitement compatible avec la croyance au Cargo : on peut même se demander dans quelle mesure la participation collective à ces activités n'est pas elle-même d'ordre rituel. Les mouvements coopératifs sont incontes-

tablement dominés par la volonté de reconstituer une communauté au moyen d'activités agricoles et commerciales, en même temps que s'y trouvent engagés des gens ayant en vue un enrichissement purement capitaliste (par ex. ceux des leaders du Marching Rule qui collaborèrent avec l'Ad. après 1952). Les indigènes qui prenaient la tête des mouvements du Cargo, étaient généralement des individus disposant d'un certain prestige, qu'ils avaient acquis soit par leur esprit d'initiative dans les expéditions d'échanges, soit par leur maîtrise des rituels religieux, soit par leur aptitude à donner des fêtes réussies : une partie de ces individus-là devaient participer à la 2e guerre, dans les troupes alliées, et en ressortirent profondément marqués par la puissance de l'organisation militaire des Blancs. Ils tinrent pour certain le fait que le secret de la puissance du monde des Blancs trouvait, au-moins en partie, son explication dans leur forme d'organisation. Ils s'efforcèrent dès lors d'organiser les indigènes sur ce modèle, en vue d'atteindre à la force et au pouvoir dont disposaient les Blancs. Tous les efforts d'organiser les groupes indigènes de la sorte ont ainsi une signification rituelle, dans le mouvement de Yali ou dans celui de Paliau, au même titre que dans d'autres mouvements les danses et les prières nocturnes.

Les leaders comme Yali ou Paliau agissaient certainement avec des buts qu'on pourrait qualifier de «pragmatique», par ex. assurer le développement des cultures destinées à la vente pour pouvoir acheter des équipements techniques qui serviraient à la collectivité indigène. Mais on a vu, au-moins dans le cas de Yali qu'il ne désespérait pas d'obtenir enfin des Blancs un don de Cargo. Il est de plus évident que des individus ambitieux et entreprenants comme Yali, Paliau, Apolosi, Tommy Kabu et les chefs du Marching Rule n'auraient en aucune manière pu amener leurs semblables à se lancer dans de telles activités, allant de la reconstruction intégrale des villages «à l'européenne» jusqu'au défrichement et à la plantation de cultures collectives si leurs projets n'avaient pas répondu à l'attente générale : et c'était celle du Cargo. C'est tellement évident que les indigènes se réclamaient du nom de Yali alors même que celui-ci faisait

encore montre de distances avec le rituel du Cargo. Il suffit aussi de se remémorer l'ambiance électrique qui régnait dans la région de Madang-méridional à l'annonce du départ de Yali pour Port-Moresby, d'où chacun pensait qu'il ramènerait le Cargo, en juillet 1947 ; ou bien de l'irruption du mouvement The Noise aux îles de l'Amirauté pendant l'absence de Paliau et à partir de ses enseignements.

Les indigènes s'engagèrent dans des activités agricoles et commerciales, après la 2e guerre, de la même façon qu'ils s'étaient engagés après la 1ère dans les activités religieuses à l'européenne. Ils cherchaient à atteindre la puissance des Blancs en se conformant aux même rituels qu'eux : mais dans un esprit radicalement différent. Il s'agissait d'une vaste entreprise de détournement collectif. On a vu que leur christianisme était franchement millénariste, à l'opposé de l'éthique protestante qui enseigne l'ardeur au travail, l'ascétisme et le culte de l'épargne. De même leurs efforts de productions collectives et de coopératives étaient entrepris dans le but d'atteindre à la puissance des Blancs en reproduisant leur modèle d'organisation (en l'occurence, l'organisation militaire), mais en exaltant l'esprit de la communauté. Ces entreprises étaient loins d'être dominées par l'esprit d'accumulation et de profit - comme l'atteste ce cas de certains chefs du Marching Rule, «riches en dollars (qui) mettaient en pratique leurs préceptes lorsqu'ils payaient leurs disciples 12 £ par mois au minimum, salaire (exigé) des Européens, au lieu des 10 shillings habituels» : dans de telles conditions, l'entreprise avait peu de chances de réaliser des taux de profits, quelqu'ils soient, et de soutenir le choc de la concurrence des entreprises européennes. Ces mouvements étaient alors en butte à l'hostilité des rares indigènes qui entendaient faire des cultures commerciales selon les règles européennes, c'est-à-dire rentables, et ne pouvaient que désapprouver cette attitude extrémiste. A l'intérieur même des mouvements on vit apparaître cette opposition entre certains chefs visant à un développement capitaliste et les aspirations des autres : on le voit bien dans le cas de Paliau lorsqu'il devient un homme politique, ou dans le cas de certains chefs du Marching Rule pour qui il s'agit de



CERCLE D'ÉCHANGE *KULA*

devenir des hommes d'affaires à l'européenne. L'argent se chargeait de dissoudre les relations de la communauté *de l'intérieur.* Quand à l'Ad., elle n'avait rien à gagner à la persistance de tels mouvements : ou elle les combattait ouvertement, comme elle le fit avec la Vita Kabani d'Apolosi, aux îles Fidji, ou elle en prenait indirectement le contrôle en s'appuyant sur les éléments gagnés à l'esprit du capitalisme, comme avec le Marching Rule.

Pour en finir avec l'argument selon lequel les mouvements coopératifs, qu'on nous présente abusivement comme des mouvements politiques du même genre que les mouvements de décolonisation contemporains, marqueraient le dépassement inévitable des cultes du Cargo, il suffit de mentionner l'émergence de plusieurs mouvements ouvertements cargoïstes dans les années qui suivirent la fin ou l'annihilation des expériences comme celle du Marching Rule. Ces mouvements eurent lieu dans des régions très différentes les unes des autres, et présentent encore les mêmes aspirations à la richesse pratique. Pendant l'été 1955, les Baining de Nouvelle-Bretagne, île où les Blancs étaient présents depuis très longtemps, s'enthousiasmèrent à l'annonce du Cargo. Une foule déchaînée attaqua une patrouille, qui ouvrit le feu et tua deux indigènes. A Tikopia, au N-E des Nouvelles-Hébrides, les habitants se mirent en 1952 à montrer des signes d'attente fébrile : ils «savaient» qu'un des leurs, un certain Pa-fenemura, mort depuis plusieurs années, devait leur envoyer bientôt une cargaison de marchandises. Celle-ci arriverait par la mer. Au cours de sa vie, Pa-fenemura avait eu affaire avec les Blancs, et il aurait finalement obtenu d'eux les marchandises à expédier à ses semblables. On attendit donc «les marchandises de Pa-fenemura» avec impatience. Une émission radiophonique, capté par un indigène à la mission, relança le mouvement quelques temps après. Elle annonçait une tempête imminente dans la mer des Salomon. Les indigènes en conclurent que l'heure de l'Apocalypse était arrivée : ils rassemblèrent d'énormes quantités de nourriture pour célébrer une grande fête avant la fin du monde.

Dans le sud-est de la Nouvelle-Guinée hollandaise, un mouve-

ment cargoïste apparut en 1953 sous l'inspiration du prophète Karoem, chez les Mujus. Ceux-ci avaient une longue tradition d'insubordination : en 1942, ils avaient tué un policier hollandais lors d'une embuscade, en 1945/1946 des bandes armées avaient attaqué les stations gouvernementales. La politique de l'Ad. hollandaise et des Missions avait été particulièrement insupportable : par ex. les Mujus, qui vivaient traditionnellement dans des cabanes et par familles éparses dans les forêts (pour être plus près de leurs plantations de soja, et de leur lieu de chasse et de pêche) avaient été contraints — avec de graves sanctions pénales pour ceux qui s'y refusaient — à se regrouper par villages, pour faciliter le contrôle de l'Ad. et la propagande des Missions. Leurs élevages de porcs, qui jouaient un rôle important dans les fêtes, furent détruits par la force sous des prétextes «d'hygiène» (en vérité parce qu'ils empêchaient la réalisation des villages conçus par l'Ad). On leur interdit en plus d'accumuler de l'argent et de se rendre à la ville voisine de Merauke (les Mujus s'empressèrent donc d'y aller). En 1953, il se trouvait un grand nombre d'indigènes à travailler à Merauke, dont l'accès leur avait initialement été défendu pour qu'ils ne subissent point «l'effet des tentations occidentales» (officiel !). Karoem leur raconta une vision : il avait été visité par un esprit qui lui avait indiqué les moyens d'élever les Mujus et les peuplades voisines à un état de bien-être et de richesse sans précédent. Karoem annonça à ses fidèles l'avènement d'un monde nouveau, délivré de l'asservissement aux Blancs, et où l'on disposerait d'une énorme quantité de marchandises européennes. Une ville entière surgirait, avec une usine, des commerces, et dans le port un bateau chargé de marchandises. Les impôts seraient abolis, ainsi que les offrandes obligatoires aux églises. Les morts ressusciteraient et les arbres se mettraient à marcher.

Lanternari note que «les Mujus sont, par tradition, portés pour faire front aux grandes fêtes dispendieuses, ainsi que pour le paiement dû aux parents de l'épouse à l'occasion d'un mariage, et surtout pour les exigences de prestige propres à une société en voie de hiérarchisation ploutocratique, les Mujus sont portés, donc à accumuler des richesses, sous formes de porcs et

de coquilles (cauris), moyens d'échange apréciés. Evidemment les apports matériels de la culture occidentale, les marchandises, se sont insérées dans le système traditionnel d'une richesse archaïque. On désire accumuler les marchandises européennes, comme on le faisait pour les biens indigènes.»* Evidemment. En vue du Millenium imminent, les travailleurs Mujus de Merauke entreprirent, en 1955, une «action d'épargne» volontaire, en mettant de côté une partie de leur salaire, pour faciliter l'avènement de l'Age d'Or. Les prophéties de Karoem faisaient, elles aussi, la part belle aux Américains. Il annonçait l'unification prochaine de l'Amérique et de la Nouvelle-Guinée. Les adeptes du culte de Karoem devaient aussi observer certains tabous : il fallait éviter les rapports sexuels avec les femmes de l'île et avec les Indonésiennes, en attendant que l'avènement du Millenium leur apporte de belles et opulentes femmes américaines et australiennes ! Les Hollandais et les Chinois devraient être tolérés, mais pas les Indonésiens et autres peuples concurrents (la Nouvelle-Guinée hollandaise devait devenir possession de l'Indonésie en 1964 !).

L'Ad. fit arrêter Karoem, mais en 1955 ses prophéties étaient répandues parmi les Mujus de l'intérieur. Les gens se réunissaient de nuit pour entrer en rapport avec l'esprit des morts. On attendait l'avènement du Cargo pour pouvoir enfin se débarrasser de la religion chrétienne et des missionnaires. L'agitation continua jusqu'à la fin des années 50.

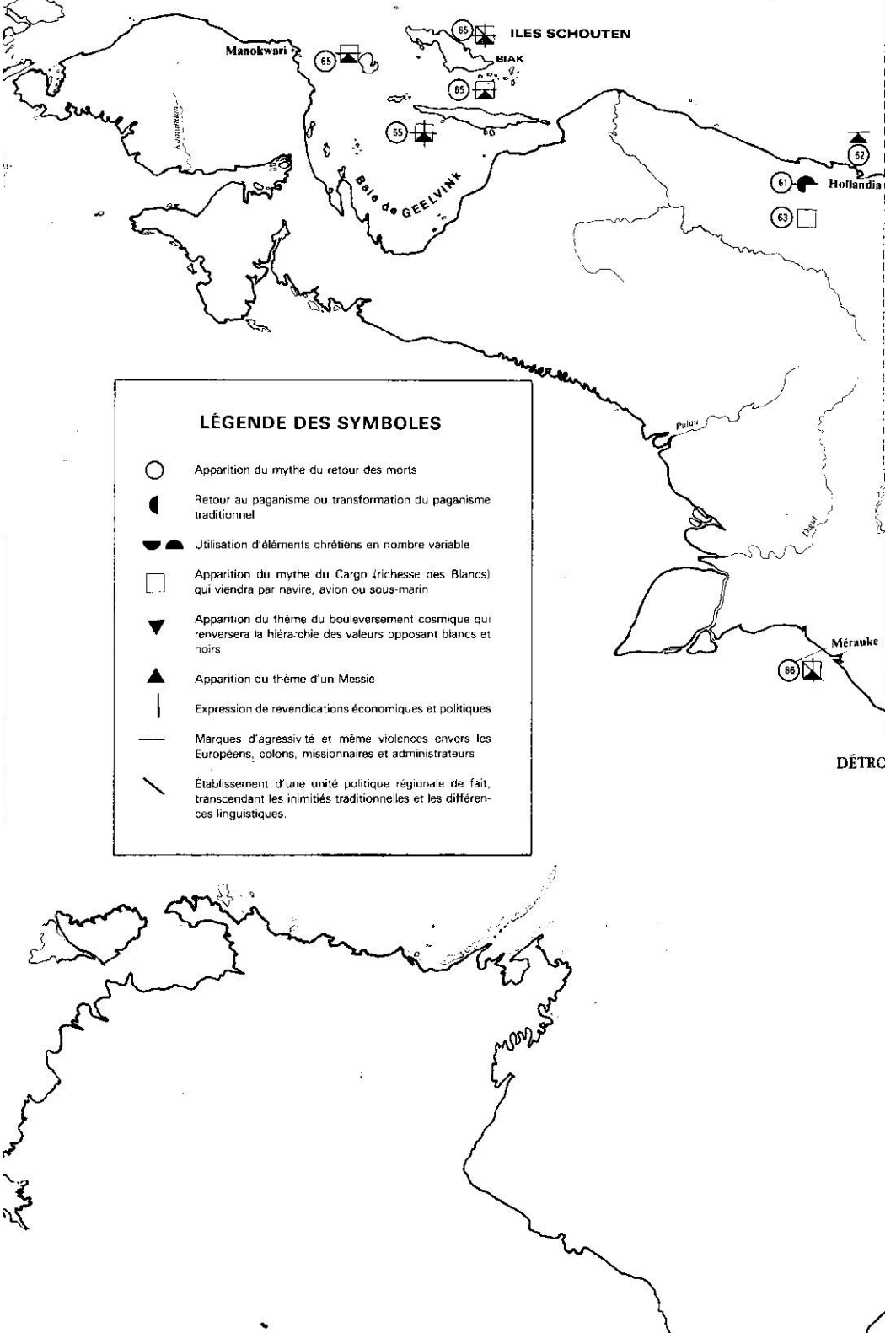
En 1959 un culte du Cargo apparut à nouveau à Buka, aux îles Salomon. Huit villages du nord de l'île abandonnèrent brusquement les missions méthodistes et catholiques. Sous l'impulsion de deux ex-catéchistes catholiques, Francis Magai et John Teosim, le mouvement prit la forme d'une organisation totalement communautaire. Les richesses et l'argent furent rassemblés en un trésor unique. Les femmes furent mises en commun et les enfants ne furent plus élevés par les parents mais par la collectivité. Le mouvement rassembla 3 500 personnes, en lutte contre l'Ad. Les rapports avec les Blancs cessèrent purement et simple-

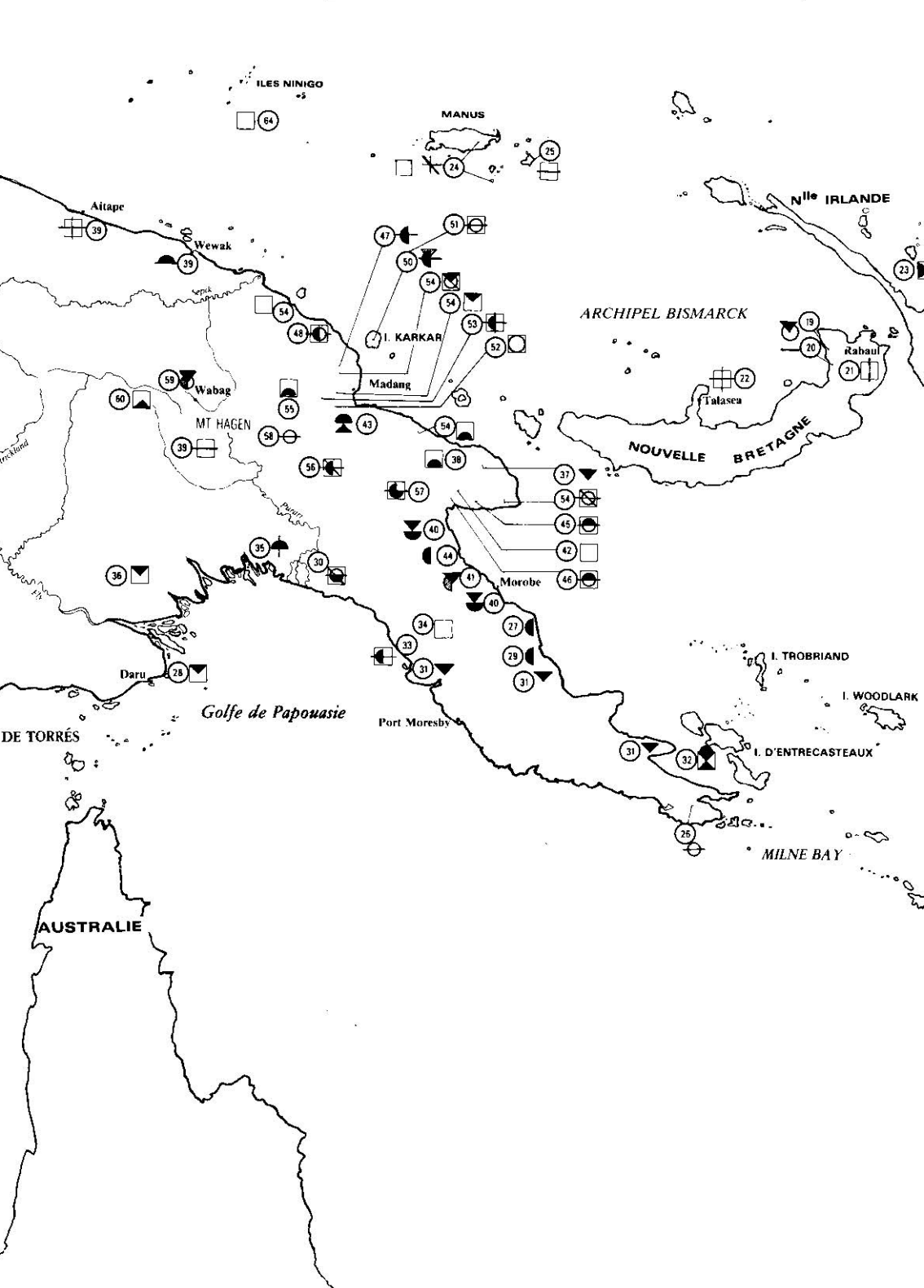
* *«Les mouvements religieux de salut et de libération des peuples opprimés».*

ment : le vide se fit autour des administrateurs et les travailleurs n'allèrent plus travailler sur les plantations. Le mouvement continuait encore dans les années 60.

Les observations qui nous ont été rapportées sur les cultes du Cargo sont presque toutes entachées du même préjugé réformiste : elles nous présentent les indigènes comme poursuivant des fins strictement utilitaires au moyen d'activités rituelles, ce qui expliquerait suffisamment, aux yeux des observateurs européens, le prétendu échec de ces mouvements. Les Mélanésiens nous sont dépeints comme de petits hommes pragmatiques, n'agissant qu'en vue d'une satisfaction égoïste («Son bien-être personnel était la première préoccupation de l'homme» ose écrire Peter Lawrence à propos de la société indigène de la région de Madang !), mais ce pragmatisme n'ayant d'autre voie que le recours au mythe, à la magie et aux rites serait de la sorte fatalement mis en échec. Et la plupart des gens qui ont écrit ça étaient des anthropologues, c'est-à-dire des chercheurs spécialisés dans l'étude des sociétés humaines ! Voilà des gens qui feraient mieux d'étudier le fonctionnement des ordinateurs : ils ont la même façon de raisonner. Ce qui manque à ces gens-là, c'est tout simplement *de ïhumanité l* A fortiori, comment un concept général de l'humanité pourrait-il se dégager de la masse informe de leurs observations ? Il faut tailler dans la masse ! A l'exception de très rares et très timides tentatives, aucun de ces spécialistes n'a songé à établir la relation, pourtant évidente, entre le culte du Cargo et la pratique de l'échange réciproque qui est au cœur du système social mélanésien. Il est pourtant impossible que les hommes qui ont créé la Kula soient par ailleurs, face aux richesses venues d'Europe, aussi dépourvus d'esprit qu'un citoyen ordinaire de ces pays-là !

Les premiers rituels du Cargo correspondaient à une tentative de provoquer de la part des Blancs la réciprocité dans les relations. Les indigènes ne parvenaient pas à comprendre cette attidude des Blancs, abondamment pourvus en biens de toute sorte leur garantissant la supériorité pratique, et gardant tout cela par


ILES SCHOUTEN
BIAK
Manokwari
Baie de GEELVINK
Hollandia
Mérauke
DÉTRC
LÉGENDE DES SYMBOLES
Apparition du mythe du retour des morts
Retour au paganisme ou transformation du paganisme traditionnel
Utilisation d'éléments chrétiens en nombre variable
Apparition du mythe du Cargo (richesse des Blancs) qui viendra par navire, avion ou sous-marin
Apparition du thème du bouleversement cosmique qui renversera la hiérarchie des valeurs opposant blancs et noirs
Apparition du thème d'un Messie
Expression de revendications économiques et politiques
Marques d'agressivité et même violences envers les Européens, colons, missionnaires et administrateurs
Établissement d'une unité politique régionale de fait, transcendant les inimitiés traditionnelles et les différences linguistiques.


ILES NINIGO
MANUS
Aitape
Wewak
Sepik
I. KARKAR
Madang
ARCHIPEL BISMARCK
Nlle IRLANDE
Rabaul
Tatasea
Wabag
MT HAGEN
NOUVELLE BRETAGNE
Morobe
Daru
Golfe de Papouasie
Port Moresby
I. TROBRIAND
I. WOODLARK
I. D'ENTRECASTEAUX
MILNE BAY
DE TORRÉS
AUSTRALIE

devers eux, ne le dépensant jamais en fêtes, en dons. L'esprit d'appropriation privative (s'emparer d'un bien de la jouissance duquel on exclut l'autre) leur était étranger, et ils devaient très vite en venir à penser que les Blancs ne méritaient pas les biens dont ils disposaient. Dans les années 20, Malinowski notait qu'aux îles Trobriand, «priver un blanc de ses objets superflus, tels que marchandises destinées au commerce, conserves ou tabac, qu'il tient enfermés comme un avare, sans même s'en servir, est un acte à part, nullement considéré comme une violation de la loi, de la morale ou des convenances».* Tout donne à penser qu'il devait en être de même partout en Mélanésie.

De leurs richesses prestigieuses, les Blancs ne faisaient rien : ils se contentaient d'en jouir en privé, en excluant les autres de cette jouissance. Alors que chez les Mélanésiens, la consumation de la richesse, en vue de laquelle celle-ci est créée, est quelque chose de public. Considérons l'échange tel que le pratiquent ces gens, selon des procédés et des rituels soigneusement établis : dans ce vaste jeu de la reconnaissance et de l'égalité, il est clair que le défi est le moment essentiel de cette rencontre. Chaque partenaire met l'autre en demeure de lui répondre ; par son geste, il met publiquement l'autre dans l'obligation de procéder à son tour au don. Dans l'échange, les indigènes posent d'abord l'inégalité par le don d'ouverture, afin de provoquer ensuite l'égalité, par la réciproque. Dans le système de la marchandise c'est exactement l'inverse qui se produit : tous les individus sont formellement égaux, et toutes les marchandises s'équivalent par la méditation universelle de l'argent, pour aboutir finalement à l'inégalité, à la hiérarchie dans le salaire et la consommation. Chez les Mélanésiens, l'égalité n'est pas un principe abstrait du monde, mais le résultat d'une opération pratique, et qui est sans cesse remis *en jeu* par la surenchère réciproque. L'échange est une opération ayant en vue le prestige de chaque partenaire par la reconnaissance mutuelle et publique. Chez les Mélanésiens, la richesse n'a de réalité que dans la publicité.

* *«Trois essais sur la vie sociale des primitifs».*

Les observateurs européens, parce qu'ils n'avaient jamais ressenti toute la misère de leur monde, étaient les moins qualifiés pour comprendre la motivation profonde des sauvages Mélanésiens. Ils ne pouvaient que rester étrangers. Chez ces sauvages plein d'esprit, la richesse confère du prestige à celui qui la dispense autour de lui, qui en fait don, qui offre des fêtes, en un mot à *celui qui supprime du travail,* qui supprime les produits du travail dans l'échange. Dans le monde des Blancs, ce ne sont pas les individus qui gagnent en prestige en dispensant la richesse autour d'eux : c'est la richesse elle-même qui est prestigieuse, *indépendamment de toute activité humaine concrète.* Et la richesse, c'est le Cargo, la somme des marchandises dont le prestige atteint *aussi* celui qui en possède. Du moment que la marchandise est prestigieuse, c'est qu'elle renferme de l'esprit, c'est qu'une pensée l'anime intérieurement, *se réalise en elle.* C'est ça que les Mélanésiens ont senti dès leurs premiers rapports avec les Blancs, et qui se posait à eux comme une énigme : chez eux la richesse avait toujours été conçue comme quelque chose d'éminemment pratique, quelque chose qui doit être dépensé. Dans leur monde, l'idée de la richesse *se réalise dans une activité,* la communication. Chez les Blancs, la richesse échappait visiblement à tout don, à toute destruction : c'était quelque chose qui semblait suivre *son propre mouvement.* Au début de la colonisation, les indigènes avaient eu du mal à comprendre que les Blancs puissent ainsi se refuser à toute forme d'échange avec eux et leur refuser l'accès au Cargo (faut-il rappeler qu'alors, aux tout débuts de leurs contacts avec les Blancs, les indigènes considéraient le travail qu'ils allaient exécuter sur les plantations comme un don, un service donné, dont ils pensaient pouvoir attendre la réciproque...).

L'explication de cette anomalie, les indigènes la trouvèrent assez vite : il leur suffit de se rapporter à la situation pratique que leur imposait le système des Blancs, en l'occurence la mise au travail forcé, avec toutes les conséquences qu'on a vu sur la vie des tribus. Les Blancs présents dans les colonies ne travaillaient pas : c'étaient des administrateurs, ou des planteurs exploitant le travail d'autrui (pour ne rien dire des missionnai-

res, qui remplissaient les deux fonctions à la fois). Ces gens qui eux-mêmes ne travaillaient pas avaient accès aux biens spirituels, aux marchandises : les indigènes travaillaient et se voyaient refuser la pratique de l'esprit par les Blancs (non seulement ceux-ci Jeur fermaient la route du Cargo, mais en plus les mettaient dans l'impossibilité de procéder à leurs échanges cérémoniels, réprimaient leurs comportements festifs au nom de la morale). Toute cette circulation de marchandises qui constituait le monde des Blancs, les indigènes en étaient tenus à l'écart. En même temps, les Blancs n'avaient de cesse de forcer les indigènes à travailler. En somme, les Blancs entendaient se réserver la part du riche, la suppression du travail, et laisser aux indigènes la part du pauvre, celle du travail forcé et du salaire. Leur exclusion apparaissait comme *la condition de la richesse des Blancs.* Le mystère s'épaississait encore du fait que les Blancs en fassent un usage si pauvre : ils ne dépensaient rien en fêtes, menant une existence morne et administrative. C'était bien le comble. Ce n'était même pas aux individus blancs qu'il appartenait de pratiquer la richesse : leurs biens semblaient tout à fait indépendants, autonomes, doués d'une vie propre. Les Blancs en faisaient peu de choses par eux-mêmes : ils avaient sans doute une vie confortable, mais certainement pas luxueuse. Tout le contraire de la grandeur du chef Papou dépensant toutes ses ressources en publicité. En fait, tout l'esprit du monde des Blancs se trouvait dans ce qui leur avait procuré ces biens, *et uniquement là.* Une fois cette déduction faite les Mélanésiens s'efforcèrent de percer le mystère enveloppant ce monde étranger.

Après quelques années de colonisation, les indigènes en étaient arrivés à des conclusions précises. «La revendication des indigènes sur le cargo et leur hostilité croissante à l'égard des européens reposaient sur la conviction que ceux-ci s'étaient arrogés la possession exclusive d'une source de richesses inventée par une divinité sur laquelle ils n'avaient que des droits partiels ou pas de droits du tout» dit Lawrence. En faisant appel à leurs divinités tutélaires, les Mélanésiens entendaient fonder leur

droit sur le Cargo, face à une situation tout à fait irrationnelle et inacceptable (à savoir le fait d'être exclus de la jouissance du Cargo par des gens qui eux-mêmes n'en faisaient rien de spirituel). Ils estimaient donc qu'il y avait maldonne quelque part, *à la source.* Au début de leurs mouvements de protestation, ils identifièrent l'arrivée du Cargo avec le Retour des morts, eux-mêmes revenant du pays lointain des esprits. L'origine éminemment spirituelle des richesses européennes était par là clairement perçue, et par cette identification les indigènes reconnaissaient l'essence divine des marchandises.

Leur position évolua ensuite vers l'idée qu'à la source des richesses se trouvait un dieu, qui était à la fois celui des Blancs et celui des indigènes. C'était l'effet de la propagande missionnaire qui présentait tous les hommes comme frères et égaux ; de plus, l'échec répété de plusieurs tentatives avait amené les indigènes à réviser leur explication et à penser que c'était bien le dieu des Blancs qui leur donnait de l'esprit sous forme de richesses infinies - le Cargo. Les indigènes considéraient que, de la même façon que leurs anciennes divinités avaient pu fonder le monde traditionnel où ils avaient vécu jusque-là, la divinité des Blancs avait fondé le monde où abondaient les marchandises prestigieuses composant le Cargo. Ils s'étaient alors annexés le dieu des Blancs : d'autant que les prêches des missionnaires assuraient bien de l'existence d'un dieu unique *pour tous* les hommes. Cette annexion ne posait donc pas de problèmes particuliers. On expliqua dès lors la situation présente à partir de récits bibliques interprétés. Par exemple, on racontait dans la région de Madang qu'après le déluge, Dieu avait remis le Cargo à Noé et à ses trois fils : mais l'un d'entre eux, Cham, ayant offensé Dieu, celui-ci lui retira le Cargo, et il envoya l'insolent en Nouvelle-Guinée, où il devint l'ancêtre des indigènes. Le prosélytisme infatigable des missionnaires était alors favorablement interprété. On pensait que les missionnaires se rappelaient leurs liens de parenté avec les indigènes, en leur qualité de descendants communs de Noé, et ils leur révéleraient le secret du Cargo. Dieu aurait dit aux missionnaires : «Vos frères en Nouvelle-Guinée sont plongés dans l'obscurité complète. Ils

n'ont pas de Cargo à cause de la folie de Cham. Mais maintenant j'ai pitié d'eux et je veux les aider. C'est pourquoi vous, missionnaires, vous devez aller en Nouvelle-Guinée et réparer l'erreur dé Cham.»

Les indigènes faisaient preuve d'une extrême souplesse à l'égard des croyances religieuses et des mythes dont ils s'inspiraient. C'était toujours en regard de leurs aspirations pratiques qu'ils entreprenaient de re-modeler les croyances : à chaque défaite de cette aspiration commune, ils refaisaient leurs calculs. Lawrence dit que les thèmes du christianisme étaient vidés de leur spiritualité et prenaient une signification entièrement pragmatique. La spiritualité étant effectivement pratique chez eux, la religion était d'autant plus pauvre.

La conscience que les indigènes avaient du monde s'était élargie, surtout après la 1ère guerre, jusqu'à incorporer le monde des Blancs. C'était toujours une conscience religieuse, mais qu'aucun dogme ne bornait. Dans le nouvel ordre que leurs croyances avaient entrepris d'organiser en une totalité cohérente, Dieu était réputé vivre au Ciel que l'on situait généralement à Sydney, en Australie - encore que les avis divergeaient : ceux qui avaient écouté attentivement les prêches des missionnaires estimaient que le Ciel se trouvait dans les nuages au-dessus de Sydney. «Dans ce dernier cas, on pensait toutefois que le Ciel et Sydney étaient reliés entre eux par une échelle. Les esprits des morts - les ancêtres tant des Européens que des indigènes - vivaient au Ciel avec Dieu. Dieu ne cessait pas de construire des cargos, bien que, selon quelques uns, il fût aidé dans cette tâche par les ancêtres auxquels il avait enseigné le secret. Mais selon les autres, les ancêtres ne fabriquaient pas le cargo. Ils se contentaient de jouir des commodités du Ciel que, sur la terre, les gens désiraient si ardemment : les maisons européennes avec leurs tables, leurs chaises, leurs lits et tout l'équipement nécessaire ; des repas avec de la viande en boîtes, du riz et des autres friandises européennes, qui étaient servis tout préparés par les anges ; du whisky, de la bière et d'autres boissons alcoolisées à la libre disposition de tous. Au Ciel, le cargo ne

manquait jamais : il y avait partout des magasins où chacun pouvait se réapprovisionner dès que le besoin commençait à se faire sentir».

A cette époque-là, entre les deux guerres, les Blancs étaient considérés comme des salauds à l'exception des missionnaires, étant donné qu'on espérait de ces derniers la révélation du secret. Mais on estimait que Dieu, les indigènes et les missionnaires se faisaient gruger par les commerçants européens qui avaient le contrôle des bateaux. Aussitôt qu'un bateau prenait la mer, l'équipage descendait dans les cales avec des pinceaux et des pots de peinture, pour rayer les noms des indigènes inscrits sur certaines des caisses, et les remplaçaient par ceux des firmes commerciales ou des individus européens habitant les îles. Voilà à peu près comment on s'expliquait que le Cargo soit détourné de sa direction. Mais très vite, on en vint à mettre en doute la bonne foi des missionnaires eux-mêmes : ils n'étaient finalement pas plus généreux que les autres, et ils jouissaient des mêmes biens de la même façon, en privé. On les soupçonna alors de dissimuler certains enseignements de la Bible, précisément ceux où reposait le secret du Cargo. Ce soupçon devint ensuite une certitude, et les beaux jours des Missions chrétiennes furent alors finis (Guiart raconte que dans l'île de Tanna, elles diposaient de presque tout le pouvoir avant 1940 : le mouvement John Frum passa, et ruina définitivement les Missions qui ne regagnèrent jamais aucun pouvoir dans l'île).

La fureur des indigènes contre les Missions fut d'autant plus vive que celles-ci avaient violemment combattu toutes les cérémonies traditionnelles. Les gens s'apercevaient qu'en fin de compte on les avait privé des moyens rituels légués par la tradition, pour les diriger sur des pratiques qui ne leur avaient rien apporté. A Tanna, un indigène dit à un agent de l'Ad. qu'il avait été terriblement déçu en constatant la fréquence des prières et des hymnes et le «petit bénéfice» que cela lui avait procuré ; il s'était donc affilié à une autre Eglise, et là aussi on s'était contenté de lui dire «Priez, priez, priez et chantez, chantez, chantez» ! Mais en même temps, les indigènes savaient que les rituels anciens ne pouvaient pas plus leur apporter satisfac-

tion. Toute l'histoire des cultes du Cargo est alors l'histoire de perpétuels remaniements des croyances et des rites, d'innovations incessantes.

Les indigènes tenaient un raisonnement très juste : les Blancs sont des gens sans esprit, par contre leurs biens sont d'essence divine. Nous nous en rendons bien compte, nous-mêmes qui vivons à l'intérieur du monde européen. L'esprit pratique, dans ce monde-là, se réfléchit en totalité hors des individus, dans l'activité de la marchandise qui leur fait face. D'où l'attitude éminemment religieuse des individus blancs face aux marchandises, ce qu'on a appelé ici le fétichisme de la marchandise. «Cette hypothèse était confirmée par le comportement des Européens quand ils recevaient des envois de Cargo. Vivant le plus souvent dans des plantations et des sous-stations isolées, les Européens étaient fréquemment à court de ravitaillement. L'arrivée d'un bateau ou d'un avion était l'occasion de vives réjouissances. Ils se rassemblaient pour boire et renouer amitié avec le capitaine ou le pilote. Ces réunions pouvaient aisément donner l'impression - surtout à ceux qui étaient psychologiquement préparés à une telle interprétation - qu'il s'agissait du moment culminant d'un processus rituel» dit Lawrence. A ceci près qu'il ne s'agissait pas d'une simple impression : les indigènes avaient raison de voir là quelque chose de rituel.

Les indigènes mélanésiens avaient bien senti la contradiction entre le caractère divin de la marchandise et l'activité pratique des Blancs, entièrement vouée à des buts profanes. Ils constataient chaque jour avec amertume que les Blancs disposaient de richesses considérables sans jamais rien en faire de spirituel, sans jamais les investir dans un rapport humain, pire, ils s'en servaient plutôt pour dominer et humilier d'autres hommes. Chez les Mélanésiens pour qui toute richessse n'existe que par rapport à l'échange, dans lequel elle est destinée à être consumée, les Blancs devaient vite être perçus comme des gens ayant usurpés les droits d'autrui sur le Cargo. «Autrui» étant ceux qui font de leur vie quelque chose de spirituel. Des gens aussi misérables que les Blancs ne pouvaient en aucune manière mériter d'avoir tant de Cargo dans les mains. Cette apostrophe faite par un

habitant des îles Salomon à un fonctionnaire indigène, c'est-à-dire à quelqu'un qui avait choisi d'embrasser le modèle européen, résume bien l'état d'esprit général : «Vous pensez que vous êtes un leader, juste parce que l'officier du district a fait de vous un ancien ?... Souvenez-vous : il vous a choisi, mais nous, pas... qui êtes-vous de toutes façons ? Etes-vous différent de moi ? Bien sûr que non, vous n'avez jamais donné de fêtes dans votre vie. Si vous souhaitez obtenir notre considération, vous feriez mieux de commencer à en donner rapidement.»

Alors même qu'ils n'avaient pas les moyens de démonter théoriquement les mécanismes de l'exploitation, les sauvages mélanésiens ont pu appréhender l'ensemble du système social des Blancs *dans ce qu'il a d'essentiellement mauvais.* Au début de la colonisation, ils avaient été nombreux, surtout les jeunes, qui croyaient pouvoir accéder aux richesses des Blancs en travaillant sur les plantations : ils s'attendaient à recevoir quelque chose en retour. Sans revenir ici sur les conditions de travail, insupportables, ni sur la rétribution que les indigènes recevaient, dérisoire, sans s'attarder non plus sur le truandage en règle auquel se livraient effrontément les commerçants européens et chinois, qui vendaient au prix fort, on imagine sans mal que les travailleurs aient vite senti que, de ce côté-là, la route du Cargo était fermée. Le Cargo signifiait abondance infinie, et non quelque pacotille qu'on peut acheter chez l'épicier du coin. Là aussi, le décalage entre l'énorme volume de Cargo entreposé chez les Blancs et les miettes qu'ils pouvaient ramasser avec l'argent que les colons leur avait donné en échange de leur dur travail ne manquait pas de les plonger dans la stupéfaction, et par suite dans la colère. Les indigènes avaient dès lors compris ce qu'est l'exploitation du travail d'autrui.

Dans la société mélanésienne, le travail n'avait pas d'importance en lui-même. Il n'avait pas de prix, et ne coûtait rien d'autre que l'énergie et le temps qu'on y consacrait. L'idée de rétribuer quelqu'un pour son travail était parfaitement inconnue. On travaillait en vue de l'échange, qu'il soit individuel ou cérémoniel, autrement dit, le travail était subordonné à la consommation de ses produits dans l'échange. Les indigènes étaient

capables de travailler ardemment pour préparer une expédition maritime ou une fête, mais si quelque chose n'en valait pas la peine à leurs yeux, il était exclu qu'ils y consacrent leur temps et leur énergie. Ils opposaient une inertie totale. On était donc bien loin de cette apologie nauséabonde du travail qui sévit en Europe. En Mélanésie, le travail avait si peu d'importance qu'il entrait rarement en considération quand il s'agissait de régler les termes d'un échange. «D'après mes observations, dans un marchandage, on utilisera d'abord le premier type d'argument frappant la sensibilité du partenaire : "mes enfants n'ont plus rien à se mettre sur le dos... etc.", et plus tard, si l'autre reste insensible, on fera entrer le travail ''en ligne de compte". Un informateur nous a déclaré un jour : "quand on marchande, on invoque en dernier lieu le travail. Le travail c'est du passé, c'est déjà presque oublié. On s'en souvient quand l'autre exagère.» rapporte Godelier dans un article par ailleurs confusionniste («Monnaie de sel et circulation des marchandises chez les Baruya de Nouvelle-Guinée» : le titre en dit long sur les intentions de l'auteur !), et il conclut que «la balance des échanges est donc avant tout réglée par le volume des besoins sociaux». L'instauration du salariat brisa ce système, en effectuant une rupture totale entre le travail et les relations sociales, dès lors médiatisées (du moins en partie) par l'argent.

A partir de ce moment, il s'agissait pour les autorités de faire en sorte que les indigènes délaissent leur conception traditionnelle de l'activité sociale et se conforment à la morale dominante en Europe. Ce fut entre autre le rôle dévolu aux Missionnaires, pour la plupart de religion protestante. Kilani remarque que la valorisation du travail dans la propagande chrétienne ne signifiait pas pour les missionnaires que les Mélanésiens ne travaillaient pas ou travaillaient mal, mais qu'ils devraient travailler autrement, en adoptant de nouvelles valeurs comme celle de l'épargne, de l'accumulation et de l'esprit d'entreprise.* Toute la vie des indigènes fut re-organisée en terme de rationalisation

* *«Les cultes du cargo mélanésiens - mythes et rationalité* ***en anthropologie».***

du travail («Quoi de plus absurde au point de vue économique que cette distribution croisée de produits de jardins qui fait que chaque homme travaille pour sa sœur et compte à son tour sur le travail du frère de sa femme, et qu'on dépense plus de temps et d'énergie à étaler, à montrer, à déplacer les marchandises qu'a faire œuvre vraiment efficace» notait Malinowski). Mais dans le même moment, les indigènes avaient fait l'expérience de la misère moderne : en travaillant pour un salaire, ils avaient touché du doigt ce qui limite les prétentions de la marchandise à être la richesse absolue - et cette limite n'est autre que celle du prix. Le regard des indigènes ne rencontrait plus que des choses et leur prix, alors que ce qui les avait obsédé dans la marchandise était qu'elle renfermait richesse et puissance, prestige et abondance.

On imagine, avec un grand sourire, les responsable de l'Ad., les planteurs et les missionnaires s'arrachant les cheveux quand ils voyaient les mêmes personnes qui renâclaient au travail «utile» consacrer une somme d'énergie démesurée à construire des hangars qui resteront toujours vides, des aérodromes et des embarcadères ou rien n'atterrira ni n'accostera jamais ! «Un missionnaire vit une rangée de 43 entrepôts "disposés et achevés avec une précision militaire - un travail très net et bien fait - mais tous vides".» cite Worsley (à propos du Marching Rule). Leur explication immédiate, et qu'on retrouve partout, consiste à dire que les Mélanésiens ont réagi de la sorte au contact avec la civilisation et ses produits parce qu'ils en ignoraient le fonctionnement et les règles. Ils ont refusé la logique du monde des Blancs... parce qu'ils en ignoraient la logique ! Voilà en résumé la conclusion la plus répandue à laquelle ont abouti les travaux de plusieurs dizaines de chercheurs d'inspiration diverse, qu'ils aient été simplement aux ordres de l'Ad., qu'ils aient été assujettis à l'idéologie marxiste ou à la théologie chrétienne. Et tout ce beau monde de conclure tout uniment à la nécessité d'un long et patient travail d'adaptation des indigènes au système et aux valeurs européennes. Voyons donc ! Il faut faire comprendre à ces gens qu'ils sont dans l'erreur la plus complète, et que la réalité du monde ce n'est pas dépenser toutes ses ressources en

fêtes et autres gaspillages, mais travailler dur pour épargner, créer des entreprises, conquérir des marchés, etc.

La masse des choses écrites sur les cultes du Cargo constitue un panorama assez fidèle du crétinisme occidental, et en particulier universitaire. L'argument qu'on y retrouve invariablement est que ces mouvements se sont toujours soldés par un échec, puisque le Cargo n'est finalement pas arrivé, et que c'est là le sort qui guette ce genre de révoltes. Ensuite, on y trouve cet autre argument : le culte du Cargo traduit une tentative d'ajustement à la société européenne, hélas (3 fois) vouée à l'échec en raison des croyances au moyen desquelles les indigènes essaient de comprendre ce modèle de société. La persistance de ce mouvement est dénoncée comme une menace pour l'évolution des sociétés indigènes vers la civilisation. Les autorités administratives comme les anthropologues y ont même vu une menace pour la civilisation elle-même.

Un des principaux griefs concerne la dimension «destructrice» des cultes du Cargo : «les activités cultuelles sont bizarres, régressives, quelque fois destructrices de la vie et de la propriété, et quelquefois sont hostiles à l'égard des blancs en général et de l'administration en particulier» note un certain Counts en 1972. En 1964, un certain Jarvie dit que «le problème le plus important que soulèvent les cultes est un problème administratif pratique : celui de trouver le moyen d'arrêter la destruction des biens, la dissipation des ressources et la non-coopération». Un autre olibrius nommé Girard conclut : «Cela illustre les difficultés d'adaptation au monde moderne qu'éprouvent les hommes restés longtemps à l'écart des grands courants de civilisation !» Tous considèrent que les cultes s'opposent à «la progression de la pensée séculière» (c'est comme çà qu'ils parlent) chez les Mélanésiens. «Régressifs», «passifs», «hostiles au progrès», «orientée en arrière» sont les termes employés pour décrire une activité et une pensée dont il est dit qu'elle «n'est pas libre pour un concept objectif du monde» (celui-ci étant, on l'aura reconnu, «Hard work and plant coconuts !»). Lawrence déplore

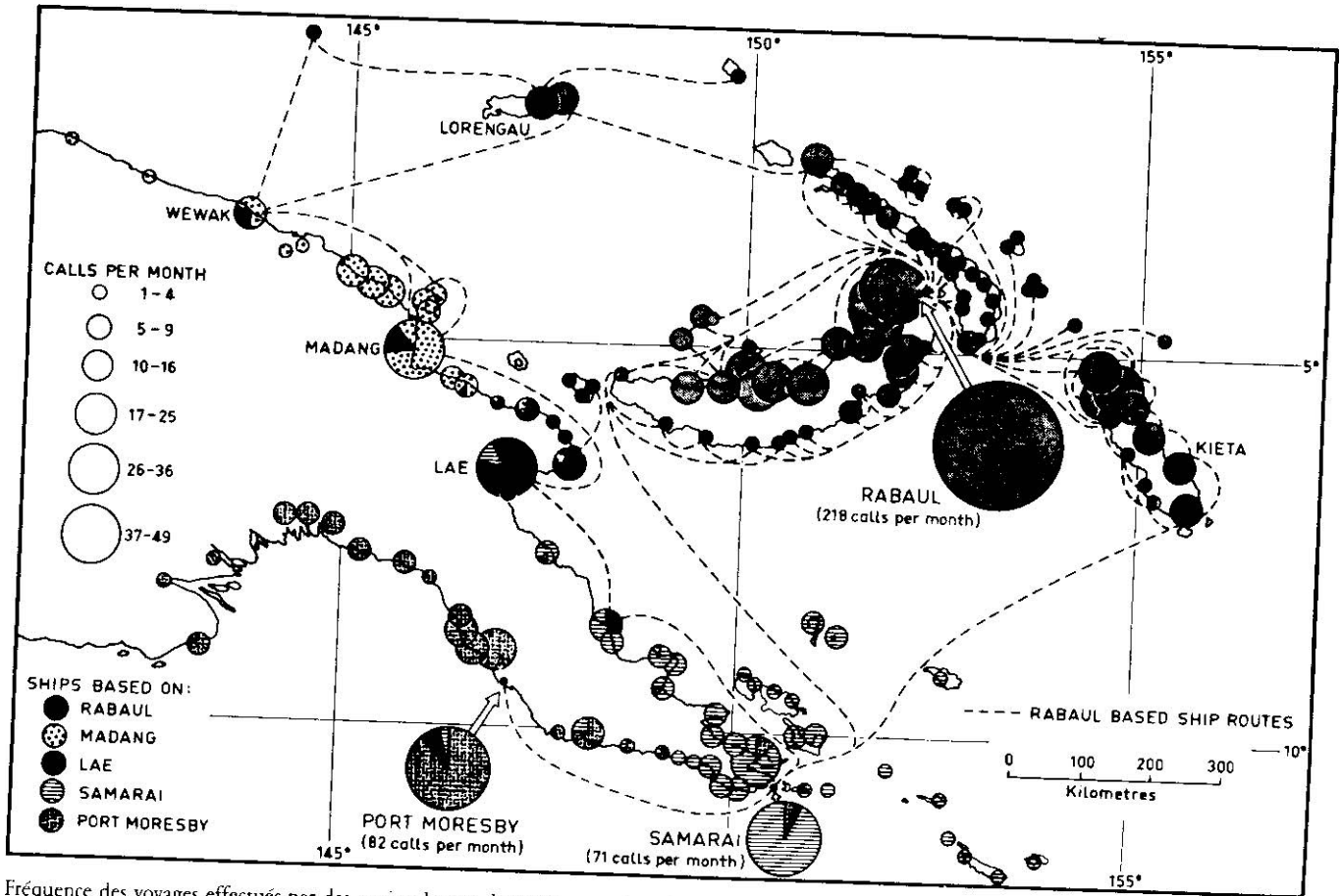
la «confusion» entretenu à son sens par le mouvement cargoïste, qui nuit aux efforts entrepris pour «moderniser le territoire» : «le risque est grand que nous laissions dans notre sillage une idéologie qui aura une force politique destructrice dans le nouvel Etat-nation que nous essayons de bâtir». Il dit ailleurs : «à l'antagonisme, l'indifférence ou l'incompréhension auxquelles la nouvelle politique se heurte de la part des indigènes, s'ajoute une cause plus grave qui est l'intérêt que ceux-ci continuent à porter à l'idéologie cargoïste qui demeure une force à combattre» - autrement dit, il est urgent de faire le vide dans ces têtes indigènes, après quoi, une fois lavées des idées du Cargo on pourrait y introduire sans mal la pensée économique et politique.

Eduquer ces mauvais sauvages, telle est donc la tâche que désignent les anthropologues à l'Ad. «Nous devons lui enseigner (au mélanésien) tout ce que nous pouvons du développement agricole, des procédés de fabrication industrielle et de l'activité de marché» (Belshaw 1950) tout ceci devant permettre «d'éroder les fondations des cultes du cargo» («le mythe du cargo déclinera au statut de folklore» espère l'un d'eux) : c'est là «le prix qu'il faut payer pour prévenir d'autres dévastations dues aux cultes» (Jarvie). Il faut donc mettre en place des programmes de développement et un encadrement des Mélanésiens : «Nous devons coordonner nos programmes de développement» dit Lawrence «et les présenter de telle façon que le peuple n'ait pas d'autre issue que de les accepter comme la seule solution logique aux problèmes de la vie moderne» : enfoncez-vous çà dans la tête ! Comme le note avec pertinence Kilani, «on relèvera toutefois que cette insistance à acculer les Mélanésiens à choisir la modernité suppose un doute quant à leur adhésion spontanée à ce modèle, et une inquiétude quant à l'existence d'autres voies possibles que celle proposée.»

Tous ces messieurs sont bien sûr assurés de la supériorité de la civilisation au nom de laquelle ils parlent, et il leur est inconcevable que celle-ci puisse être considérée autrement. Ils ont le progrès avec eux ! L'un d'eux est tellement sûr de son coup qu'il s'abandonne à écrire «nous devrions être libres de dire que

d'une certaine manière certains hommes sont moralement et socialement plus avancés que d'autres» : les Mélanésiens, par exemple, sont moralement et socialement plus avancés que les universitaires européens, cela ne fait à nos yeux aucun doute. La palme de la cuistrerie revient à ceux qui se nomment ethnopsychiatres et qui accentuent la tendance, à laquelle les autres crétins succombaient déjà volontiers, à définir les cultes et rituels du Cargo en termes d'hystérie, paranoïa, dissociation mentale, culpabilité, anxiété etc. tout spécialement pour qualifier les manifestations collectives de possession, de transes, de convulsions et les visions qui participent de ces moments de communication intense. Les cultes sont des «dérapages pathologiques» ; un certain Devereux nous explique : les abattages massifs de porcs et les saccages de jardins sont une «technique de chantage masochiste» ! par laquelle les indigènes espéraient attirer l'attention des divinités sur leur sort - mais la technique échoue, bien sûr, et les cultes du Cargo sont qualifiés «d'un des cas les plus étonnants de négation psychotique d'une culture par elle-même».

Un autre gaga du nom de Burton-Bradley, qui a opéré comme flikiâtre en Mélanésie, parle d'une étrange maladie qu'il y a détecté, «l'anxiété du cargo», qui existerait à l'état endémique et s'insinuerait dans presque toutes les activités «sociales et économiques» en Mélanésie. Mais il se fait fort de mettre sur pied «un traitement médical et psychiatrique de ceux des membres du culte qui souffrent de maladie». Voyons les cas d'indigènes internés chez qui il a diagnostiqué la fameuse «anxiété du cargo». On voit de suite qu'il s'agit tout simplement de gens qui refusent les normes qu'on tente de leur imposer : un tel ne coopéra pas à l'introduction d'une nouvelle méthode de travail censée réduire le gaspillage, et agressa son supérieur européen. Après examen, et après s'être aperçu qu'il participait aux activités du culte du Cargo, B.B. diagnostique une «schizophrénie paranoïaque». Un tel autre est suspecté de «tendances paranoïaques» : on apprend ensuite qu'il avait tout simplement «une ignorance patente des principes du commerce» et qu'il «croyait fort au culte du Cargo».



Fréquence des voyages effectués par des navires locaux de toute sorte, dans les années 60.

Le grand nombre de psychiatres parmi les gens qui ont écrit contre les cultes du Cargo, ainsi que l'usage le plus large de termes psychiatriques pour en qualifier les manifestations, témoigne à quel point c'est toute la pseudo-rationalité occidentale qui a été *prise en défaut.* Il s'agit d'un conflit sur l'idée de la richesse, et sur la pensée qui s'y rapporte. Un des griefs les plus fréquents portés à l'encontre des sauvages mélanésiens concerne l'aspect destructif des cultes du Cargo, qui est précisément celui que la pensée dominante en Europe, la pensée économique ne peut concevoir. Ce que l'observateur réformiste nous présente comme un paroxysme morbide nous apparaît bien plutôt comme le fruit d'une attitude qui consiste à subordonner la richesse à une pratique de la communication dont la dépense et le prestige sont le contenu effectif. Les abattages massifs de bétail et les saccages de cultures sont loins d'être des gestes de désespoir : on sait que traditionnellement les groupes indigènes abattent des porcs en grande quantité pour les offrir à ceux qu'ils convient à une fête, et qu'il leur arrive aussi de saccager les bordures de leurs jardins en l'honneur de leurs hôtes. En allant encore plus loin, en détruisant tout ce qu'ils possèdent, ils montrent simplement qu'ils sont disposés à recevoir le Cargo. Ils témoignent de cette disposition profonde à la richesse, qui n'a pour eux de réalité que dans la dépense. Leur joyeuse excitation est ainsi tout à l'opposé de la tristesse industrieuse qui règne en Europe. La destruction est bien *le moment de la richesse pratique.*

Les observateurs européens n'ont jamais pu comprendre que les rites se rapportant au culte du Cargo puissent avoir leur but en eux-même, dans la situation vécue. Il a été admis au mieux que ces pratiques avaient un rôle thérapeutique, en permettant aux indigènes de se soulager de leurs angoisses - à ce prix-là, quelques cachets tranquillisants auraient fait aussi bien l'affaire. Mais il s'agit évidemment d'autre chose que des états d'âme maladifs qui rongent en permanence les créatures atomisées peuplant les différentes contrées d'Europe, et qui constituent une race en voie d'extinction. Pour les Mélanésiens, il s'agissait de resserrer les rangs face à un monde hostile qui leur refusait

tout accès à ses richesses. Par les manifestations rituelles du Cargo, ils donnaient une consistance nouvelle aux relations entre les clans et à l'intérieur de chacun d'eux. Ils affirmaient une nouvelle communauté sur les décombres de l'ancienne que le monde des Blancs avait disloqué. L'annonce du Cargo entraînait la communion de tous dans la même excitation. C'est pourquoi longtemps après des mouvements pareils, les gens en gardaient un souvenir passionné : les événements annoncés par les prophètes du moment étaient effectivement arrivés. Les cultes du Cargo étaient d'abord de grandes fêtes.

Les cultes du Cargo constituaient une menace de fait pour le principe du monde existant : ses défenseurs tentèrent de la conjurer par l'incantation au progrès. Une fois de plus, la vieille conception évolutionniste de l'histoire revenait donc à la charge, pour organiser l'amnésie et neutraliser jusqu'au souvenir des révoltes qui ont accompagné l'avènement de ce monde. Quand les intellectuels, et les gouvernants qui les emploient, ont dit «Le progrès», ils ont tout dit — on n'a plus qu'à se taire et à travailler — sauf que ce monde ne s'est pas imposé sans rencontrer de résistance : des hommes ont lutté, qui refusaient de se plier à sa logique. Ils n'obéissaient pas à des programmes politiques, ils ne se réclamaient pas du progrès. C'était le moment où l'argent, le travail salarié, l'Etat, commençaient à désintégrer toutes les formes pré-existantes de communautés dans lesquelles vivaient ces hommes. La différence entre ces révoltes et les mouvements politiques est simple : les millénaristes s'en prenaient à un monde *dans sa totalité,* les mouvements politiques participaient de l'ordre de ce monde - et avaient même pour but, comme l'a tragiquement prouvée en Europe l'expérience du mouvement ouvrier, de faire participer les pauvres à cet ordre du monde, tout cela au nom du progrès tant chéri des staliniens. C'est quand le commerce s'est emparé de la sphère de l'exploitation, et que la marchandise est alors devenue un monde, qu'on a commencé à invoquer le progrès, comme une sorte de réalité supérieure transcendant la misère des individus, séparés de toute forme de communauté et contraints au travail salarié par la force de la nécessité la plus brutale. Les Mélané-

siens luttaient contre cet appauvrissement social, et les moyens qu'ils ont utilisés dans leur lutte sont les moyens de la communication elle-même. C'est ce qui explique l'impuissance des autorités à en venir à bout.

A la fin des années 60, plusieurs mouvements apparurent en opposition déclarée aux projets les plus avancés visant à intégrer les groupes indigènes dans le système marchand, et qui signifiaient à terme la désintégration de ce qui existait encore des communautés locales. Le mouvement «Story», surgi en 1969 en Nouvelle-Bretagne dans la région de Kaliai en fut le plus connu. Dans cette zone, les programmes de «Développement économique et social» lancés par les autorités australiennes dans le cours des années 60 avaient lamentablement échoué. L'engagement massif de la population dans la culture du coprah avait vite tourné au désenchantement. Les difficultés d'acheminement des récoltes vers la côte, l'obligation de les vendre à bas prix aux compagnies privées européennes, et les revenus dérisoires que cela procurait, ajoutés à la nécessité d'acheter désormais les produits de consommation courante au marché et à des tarifs forts, tout cela introduisit le doute puis le mécontentement. La défiance s'instaura envers les autorités politiques locales et le modèle qu'elles proposaient («Plant coconuts and hard work», for ever !). Le culte «Story» émergea à ce moment, incitant les gens à ne plus suivre les injonctions des Blancs et à revenir à la façon de vivre communautaire. Un nouveau village fut alors édifié afin d'y réinstaurer la vie commune. Les animateurs du mouvement énoncèrent un ensemble de «Lois» : les participants devaient se comporter les uns envers les autres comme des parents ou amis ; les jardins et les porcs devaient être possédés collectivement, et de grandes maisons devaient être construite afin de remplacer l'ancien habitat. Les indigènes qui abandonnèrent leur ancien lieu de résidence pour aller vivre dans le «Story village» n'étaient pas obligés de délaisser les cultures commerciales, à l'expresse condition que le revenu de celles-ci soit consacré uniquement à payer les impôts

obligatoires et à acheter des produits de luxe européens utilisés ensuite dans les échanges cérémoniels. L'Ad. réagit en arrêtant 26 membres du mouvement, condamnés par suite à 4 mois de prison sous le prétexte d'avoir, en édifiant le «Story village», manqué aux règles officielles d'hygiène. Il s'agissait évidemment de couper court à cette expérience de vie commune, ce qui ne fit que renforcer la conviction des indigènes qui poursuivirent leur tentative dans le même sens. Les autorités avaient clairement perçu la nature du danger : le mouvement «Story» concurrençait efficacement le modèle officiel, orienté vers une intégration totale de la population dans le système marchand et vers l'adoption des comportements individuels qui y sont liés. Par leur refus de suivre ce modèle, les participants du mouvement espéraient recréer les conditions de la communauté indigène, tout en essayant de tirer avantage des relations commerciales. Leurs inquiétudes face au risque de dissolution des rapports sociaux traditionnels par l'intrusion massive de l'argent dans leur vie devaient hélas s'avérer justifiées.

En 1975, cinq ans après les premières manifestations du mouvement «Story» et après que l'Ad. ait fait le vide par la répression, les relations sociales se trouvèrent complètement médiatisées par l'argent et en grande partie atomisées. La dépendance croissante à l'égard du marché conjuguée à une forte inflation des produits de base (riz, bœuf de conserve, etc.) avaient augmenté le besoin d'argent dans la population. La pression de ce besoin amenait les Kaliai à remplacer les relations sociales existantes par des rapports d'argent. Le président du «Local Government Council» annonça même une nouvelle loi, exigeant que la nourriture soit vendue au lieu d'être donnée. Les observateurs rapportent que les indigènes, en plusieurs villages, se mirent à suivre cette loi et commencèrent à réclamer de l'argent en contrepartie de la nourriture, du tabac, des noix de coco et autres produits qu'ils donnaient aux visiteurs et parents. La location de la force de travail et des équipements devint une pratique courante, alors que quelques années auparavant elle aurait été perçue comme une offense et une grave violation de la coutume et des bonnes manières. Le contrôle des ressources, plantations ou

armes destinées à la chasse, constitua une autre source de gain financier. L'échange médiatisé par l'argent, en remplacement des traditions de partage et de réciprocité, atteignit même la sphère des fêtes ! Les initiateurs de celles-ci prirent l'habitude de vendre le riz et la viande offerts lors de ces occasions aussi bien aux membres de leur groupe qu'aux autres villageois, réalisant ainsi des profits ! L'introduction de l'argent eut ainsi pour effet d'appauvrir les relations entre les individus et les groupes, mais en même temps de les plonger dans le règne du besoin de subsistance. Counts qui observa la chose dit : «on se rend compte aujourd'hui qu'il faudra plus d'argent simplement pour maintenir des services qui étaient jusque-là gratuits...»

A la fin des années 60 et au début des années 70 apparurent plusieurs cultes ayant pour objet non plus les marchandises mais la monnaie. Leur apparition était souvent liée aux fluctuations des prix de produits commerciaux comme le café, le riz ou le coprah, et qui remettaient périodiquement en cause l'engagement des indigènes dans des activités commerciales. Les effondrements subits de prix aiguisaient leur sentiment de dépendance à l'égard des Blancs qui contrôlaient les transactions commerciales. Cette évolution du marché mondial, sur lequel les indigènes n'avaient bien évidemment aucune prise — comme tous les travailleurs du monde entier — leur apparaissait comme un *mystère* supplémentaire propre au monde des Blancs. Dans la région de Madang où la paix n'avait jamais été vraiment instaurée entre Mélanésiens et Européens, il y eut ainsi plusieurs cultes centrés sur la monnaie dans les 60' ; ces activités avaient pour but de s'assurer un moyen, indépendamment de toute relation avec les Blancs, pour *maîtriser le mouvement de l'argent.* Un culte analogue eut lieu à Maprik, dans la région du Sépik, en 1972 : le culte de Yamikum. Avec le développement des cultures commerciales, la monnaie en était venue à jouer un rôle important dans la société indigène. Et comme dans la région de Madang, les habitants de Maprik étaient confrontés aux variations des prix du marché, et subissaient une raréfaction périodique de la quantité d'argent disponible — ce qui aiguisait

encore leur sentiment d'insécurité et d'impuissance à dominer le cours des choses.

Les activités du culte de Yamikum exprimaient les efforts de la population de Maprik pour comprendre l'origine et la nature de la monnaie, et trouver le moyen de la fabriquer. Plus encore, ils traduisaient l'énigme que posait aux indigènes l'existence de l'argent et dont la monnaie n'est que *l'incarnation.* L'argent est le moyen par lequel se réalise la valeur d'échange : et celle-ci n'est rien d'autre que l'esprit qui vient aux choses, et que les hommes ont perdu. «Stent... constate, à propos de son informateur Maprik, que celui-ci, en dépit de son expérience du maniement de la monnaie et des opérations de comptabilité, n'en continue pas moins à penser qu'elle possède une "substance magique"» rapporte Kilani, qui conclut ingénuement mais tout à fait à propos : «Cette substance renvoie en toute vraisemblance, à la nature et au contenu des relations sociales que ne manque pas de définir l'utilisation de l'argent.» Devenu peu à peu le centre des ambitions et de la compétition pour le prestige, l'argent était devenu également le centre de l'activité rituelle dans les périodes où les indigènes subissaient durement les effets du marché mondial fluctuant. Les indigènes mélanésiens avaient parfaitement compris, finalement, que l'argent est le seul dieu des Blancs, la force toute-puissante et universelle, l'idée absolue.

Entre 1969 et 1971, un groupe des Central Highlands se livra à une activité connue sous le nom de «Red-Box money-cult». Il s'agissait d'un groupe ayant perdu tout prestige en 1964, à la suite d'un échange Moka où de la monnaie leur avait été donnée, et dans lequel ils n'avaient pas pu apporter la réciproque. Les activités du culte «Red-Box» consistaient principalement à disposer, à l'intérieur d'une longue maison dont l'emplacement était tenu secret, une série de boîtes rouges dans lesquelles tôt ou tard apparaîtrait de l'argent apporté par les ancêtres. En 1971, des rumeurs concernant une distribution imminente de richesses sous forme de monnaie à partir de boîtes rouges se mirent à circuler en s'amplifiant de jour en jour. Au même moment, le groupe en question, les Yilipi, entreprit d'organiser

une grande danse pour la fin de l'année, à l'occasion de laquelle ils promettaient à tous ceux qui auront contribué financièrement un grand nombre de porcs et une quantité illimitée de nourriture. L'affaire tourna court quand la danse eut lieu : des porcs avaient effectivement été distribués, mais les invités estimant leur nombre dérisoire quittèrent la fête, furieux. Les Yilipi préférèrent se faire oublier discrètement après une telle honte, et il fallut attendre 1978 pour les voir réapparaître en tant que groupe cohérent capable de réaliser un véritable Moka.

La résistance des Mélanésiens à l'esprit du capitalisme a donc continué bien après que l'argent ait été introduit de façon irrévocable dans leur contrée (après la 2e guerre). Leur rapport à l'argent est resté soumis, en de nombreux endroits, aux règles de la société indigène : on y considère l'argent comme quelque chose à dépenser dans un échange où la réciprocité est la règle, exactement au même titre que des porcs, des perles ou autres objets d'échanges. Au plus, c'est le moyen de se procurer quelques biens européens, non quelque chose à accumuler ou épargner. Ce refus de toute forme d'accumulation du capital obéit à la logique traditionnelle de l'échange, qui tend à la dispersion de la richesse dans des activités de communication sociale. A tel point que la plupart des indigènes qui tirent un revenu des cultures commerciales l'engagent aussitôt dans des activités cérémonielles, afin d'y gagner le prestige. Ainsi que le reconnaît un article du Monde Diplomatique de septembre 81, «le fondement de la résistance mélanésienne à la modernité, c'est la coutume. Un "art de vivre" nourri de sociabilité, d'entraide et de consensus, et qui fait très large place aux événements familiaux et aux activités en commun : débroussage et construction de cases, repas et fêtes. La coutume, c'est encore le dédain de l'argent, la résistance au travail salarié qui brise les solidarités tribales (...) et qui contraint à s'insérer dans une temporalité trop rigide.»

Le système colonial avait dépossédé les Mélanésiens d'une partie de leur terre. La référence aux ancêtres et aux divinités comme source première de l'unité de la vie sociale permit une lutte sans relâche contre l'appropriation du sol par les entrepri-

ses coloniales. Les cultes du Cargo avaient ainsi constitué le nerf de cette résistance à la privatisation de la terre : la terre où reposait la mémoire commune et qui était la base de la vie communautaire — et dont les récoltes constituaient l'offrande privilégiée aux dieux, l'élément central dans le rapport avec l'esprit fondateur. Par la suite, les indigènes continuèrent à s'opposer à ce qu'on fasse commerce de la terre. En faisant obstacle à toute forme d'appropriation privée à l'intérieur même de la société indigène, ils interdirent la constitution d'une quelconque forme de capital foncier parmi eux, laquelle aurait été le préalable à la mise en place d'un système d'exploitation indigène du travail d'autrui, selon le principe occidental... En 1969 est ainsi apparu le mouvement «Komge Oro», chez les Binandere, à l'est de la Nouvelle-Guinée. Dans cette région qui fut le foyer central du culte du Taro, le mouvement Komge Oro reprit, cinquante ans après, la même démarche consistant à réaffirmer la communauté indigène, autour de l'unité du village, face à l'intrusion des rapports marchands. Le mouvement se répandit dans les années 70, lorsque la population se dressa contre les propositions faites par une importante compagnie étrangère de louer une partie des terres et des forêts de la région en vue de l'exploitation à grande échelle des ressources en bois. Une telle cession des droits aurait inévitablement entraîné la dislocation du système coutumier. Les Binandere se rallièrent à Komge Oro pour rejeter les offres de la compagnie multinationale, et dont le projet se serait traduit par la dilapidation des ressources locales et la dépendance financière au commerce d'importation. En même temps le mouvement insista tout particulièrement sur le renforcement des liens communautaires, et exalta les activités cérémonielles et l'organisation de fêtes au cours desquelles des porcs et de la nourriture en abondance devaient être offerts (ceci entraînant évidemment la réciproque). A cette intention, des élevages de bétail furent créés, dont la production devait être réservée aux occasions festives et à la consommation villageoise, et qui devait être assurés collectivement.

En 1968 était né aux îles Trobriand le mouvement «Kabisawali», aux objectifs analogues. Il était issu de l'initiative des

habitants d'un village désirant remettre en vigueur les échanges cérémoniels, et rencontra un vif succès dans les villages voisins. En 1972 il mit sur pied une organisation indigène, inspirée des formes traditionnelles du pouvoir, destinée à remplacer le conseil politique local installé par les Australiens. Le succès de son programme d'organisation communautaire, la remise en vigueur des liens d'échanges amena le mouvement Kabisawali à occuper, à la suite d'élections, le conseil politique, qui vota aussitôt après sa propre dissolution. Les habitants étaient dès lors responsables de leurs propres affaires. La reprise des activités de jardins permit de relancer les fêtes dont le rituel consistait à échanger des produits agricoles de façon compétitive. L'usage cérémoniel de ces produits et la multiplication des fêtes s'accompagna d'une résurgence des rituels consacrés aux esprits des morts. Les possibilités nouvelles arrachées au monde des Blancs étaient engagées dans des relations sociales traditionnelles, de la fête et de l'échange cérémoniel. Ainsi la signification contingente et quotidienne de la vie était à nouveau soumise à une réalité supérieure qui donnait son sens à l'existence de la communauté.

Dans les années 60, les nations occidentales croyaient généralement en avoir fini avec ces mouvements. C'est alors qu'elles furent confrontées chez elles à des révoltes tout à fait nouvelles. Le principe défendu avec acharnement par les Mélanésiens venait de ressurgir par surprise, sous d'autres formes, *au centre* du monde des Blancs.

Les mouvements millénaristes mélanésiens étaient périphériques par rapport au monde moderne : et tout ce qui se trouve à la périphérie de ce monde se trouve aussi *à sa merci.* Le principe de *V*argent et de l'Etat avait fini par s'installer en Mélanésie, gangrenant la vie sociale. Quand les nations occidentales esti-

mèrent ce processus assez avancé, l'indépendance fut concédée aux différentes contrées de cette zone : la dépendance au monde moderne était suffisament établie pour cela. La domination du principe occidental en Mélanésie est toutefois encore loin d'y être absolue*.

Les cultes du Cargo avaient pour but de *réorganiser* une société afin que la communication puisse avoir lieu à nouveau. Par contre, les révoltes apparues ensuite dans le monde occidental avaient créé une situation où la communication a pu s'ébaucher *en désorganisant* la société. Les Mélanésiens s'opposaient à un principe étranger qui tentait de s'imposer parmi eux. Les révoltés de 68 en Europe durent agir *de l'intérieur même* de la société qui avait établi ce principe. Les Mélanésiens avaient déjà une expérience de la communication, qu'ils pouvaient opposer à l'organisation sociale que les Blancs tentaient d'introduire chez eux. A l'inverse, les pauvres d'Europe firent l'expérience de la communication pour la première fois en 68, quand leur révolte spontanée eut engendré un bref moment de désorganisation sociale. Auparavant cette expérience était privée de toute reconnaissance publique. Le principe défendu par les Mélanésiens s'est donc révélé indestructible et supérieur.

Yves DELHOYSIE.

*** Graves incidents dans plusieurs villes - Sydney (AFP) - De graves troubles, au cours desquels au moins une fillette a été tuée, ont éclaté en début de semaine à Port-Moresby et dans plusieurs autres villes de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Un porte-parole du gouvernement a indiqué que ces incidents, les plus violents jamais enregistrés en Papouasie-Nouvelle-Guinée, n'étaient pas de nature politique mais ont été déclenchés par la mort, des suites d'un cancer, du ministre de l'industrie, Iambakey Okuk, qui était également le chef très vénéré de la tribu Chimbu. Selon la presse australienne, vingt mille membres de cette tribu se sont livrés, mardi, à des actes de vandalisme dans la ville de Goroka, sur les hauts plateaux, entraînant l'intervention des forces de l'ordre qui ont dispersé la foule à l'aide de grenades lacrymogènes. D'autres incidents, du même type, ont eu lieu dans la deuxième ville du pays, Lae, et la tension serait vive à Mont-Hagen, sur les hauts plateaux. De nombreux étrangers, notamment des Australiens, envisageraient de quitter la Papouasie.**

(Le Monde, **20 novembre 1986)**

ANNEXE 1

«Ils (les ancêtres) pouvaient apparaître sous n'importe quelle forme (C'est le totem, une tortue, ou un serpent, ou un lézard...). Ils étaient les véritables garants de l'esprit de la communauté.» (p. 15)

Le totem est l'esprit fondateur d'un clan, donc l'esprit des ancêtres de ce clan ; mais il faut retenir ceci : il définit le clan *dans son rapport* avec les autres clans. Un clan pris isolément n'existe pas, rien ne le définit, il n'accède à l'existence et à la pensée de lui-même que dans le rapport qu'il entretient avec les autres clans. Plus que du totem, il tire la conscience de lui-même des tabous qui y sont attachés. En obéissant à l'esprit des ancêtres, en se soumettant à tous les interdits qui lui sont propres, il participe activement à la circulation des échanges à l'intérieur de la tribu. L'esprit des ancêtres est constructeur d'une situation où tous communiquent avec tous, *nécessairement.*

Le clan qui a pour animal totémique le lézard, par exemple, sera le seul à pouvoir chasser le lézard, dont il connaît parfaitement la vie et les ruses, mais il lui sera formellement interdit de le manger ; d'un autre côté il ne pourra chasser la tortue, par contre il pourra manger de la tortue, et ainsi de suite... On voit immédiatement toute la complexité, toute la richesse, des échanges que de tels interdits instaurent et à cela il faut ajouter les règles subtiles qui commandent les échanges matrimoniaux, l'incroyable complexité des liens de parenté, des droits et devoirs qu'ils imposent.

Derrière les interdits se cache l'esprit des ancêtres, mais celui-ci n'est pas simplement l'esprit de la communauté, il est plus que cela, il est l'esprit de la communication dans la communauté.

C'est bien cet esprit comme pensée rationnelle qui s'est éloigné de la conscience de chacun pour revenir en force chargé de mystère et d'effroi et s'imposer sous la forme d'interdits ou de tabous.

L'échange est la conséquence directe de l'interdit ; l'activité sociale au sein de la tribu, qui fait que cette tribu est une communauté, n'existe que par l'interdit. Cela n'échappe surtout pas aux indigènes qui tirent de l'obéissance aux règles la conscience d'appartenir à une société, la conscience de leur humanité. L'effroi qu'inspire la transgression est l'effroi du chaos, de la non-humanité. Tout bouleversement introduit dans cet ensemble de règles commande la réorganisation de la société tout entière.

C'est en Australie que le totémisme a atteint sa plus grande complexité. Il ne faudrait pas systématiser le totémisme comme moyen d'explication des sociétés primitives ; cela a été fait à une certaine époque par toute une école d'ethnologues. Pourtant le totem se rattache aux interdits alimentaires qui sont présents partout.

G.L.

ANNEXE 2

Les religions historiques comme le Judaïsme, le Christianisme, ou l'Islam, sont les religions de sociétés en devenir. Elles sont, toutes trois, caractérisées par le sentiment du manque, le souci d'une mission à accomplir, d'un but à atteindre. Elles ne sont pas séparées les unes des autres, elles semblent plutôt présenter chacune un moment distinct d'un principe plus général, l'Islam prétendra être le couronnement des deux religions antérieures.

Le Judaïsme est la religion d'une société à la recherche d'elle-même, de son fondement ; le Christianisme, celle d'une société en devenir à l'intérieur d'elle-même, à la recherche de sa réalisation ; l'Islam, celle d'une société à la poursuite, à la conquête, de son universalité. Elles sont, toutes trois, porteuses d'un projet, ce sont des religions de la quête anxieuse. Le principe, à travers elles, doit se fonder, se réaliser et s'universaliser. Chacune est la conscience de soi d'une société en voie d'achèvement. Le Christianisme est à la fois la pensée de la séparation et celle de la rédemption, de la fin de la séparation (cf. Introduction au Millénarisme).

A la différence de la religion historique, la religion des Mélanésiens est la conscience de soi d'une société qui ne connaît pas la quête anxieuse d'une finalité, qui ignore l'inquiétude de l'inachevé. La religion n'existe pas comme projet, elle ne comble aucun vide. La vie sociale des Mélanésiens n'est pas une vie séparée de son esprit, elle est une vie selon l'esprit. Avec la religion historique, la société n'est pas conforme à son esprit, il est son au-delà dans le sens où il est sa finalité non réalisée. Avec la religion «primitive», l'activité sociale se confond parfaitement avec son esprit, elle vient du public pour retourner au public.

Les notions de public et de publicité sont des notions que chaque Mélanésien a en permanence à l'esprit dans tous les aspects de sa vie, ce sont elles qui gouvernent et orientent l'ensemble de ses activités : fêtes, organisation des expéditions Kula, étalage des récoltes devant les jardins, de la pêche sur les

côtes... Toute initiative individuelle pour être prise en considération doit être portée sur la place publique. Les fautes, le non respect des règles, comme les amours illicites, sont ignorées, dans le sens où la société ferme les yeux, tant qu'elles ne sont pas dénoncées publiquement, ce qui avait peu d'importance devient alors un drame aux conséquences souvent tragiques.

L'activité sociale contient en elle sa propre finalité qui est d'être conforme à son esprit. L'esprit de la communauté est l'esprit de l'activité sociale ainsi réfléchi en lui-même.

Cet esprit est à la fois celui de la communauté présente — et il apparaît comme *esprit d'initiative* chaque fois que celle-ci doit faire face à une situation nouvelle, due soit à l'initiative individuelle soit à un événement extérieur — et celui de la communauté *«in Mo tempore»,* pour reprendre une expression chère à Mircéa Eliade ; c'est l'esprit de *l'initiative originelle ;* celui des fondateurs, le moment où l'esprit social est venu aux hommes, le moment de la création.

L'ancêtre originel de l'Homme ne peut être lui-même un homme, il est son au-delà, comme la communauté originelle est un au-delà de la communauté réelle, un animal doué d'esprit, une créature surnaturelle, mieux, surréaliste, une divinité, c'est l'animal totémique. Les morts disparaissent chez les ancêtres pour rejoindre ce monde atemporel des origines. Le passé n'est pas perçu d'un point de vue historique, il n'est pas situé sur la ligne d'un temps irréversible, il est l'au-delà du présent sans lequel le présent n'existerait pas.

L'esprit de la communauté est bien cette vie selon l'esprit qui se réfléchit en elle-même, mais pour le Mélanésien, l'origine de l'esprit demeure énigmatique et mystérieuse. Il ne peut le concevoir comme émanant de lui et comme le résultat de sa propre opération. Chaque Mélanésien se reconnaît dans l'esprit de la communauté, mais il ne s'y connaît pas lui-même comme esprit générique, comme pensée de la communication qui organise rationnellement les conditions de la communication.

La pensée de la communication se trouve bel et bien à l'origine de l'activité de chacun, comme elle se trouve à la fin de son activité comme communication et donc ainsi comme pensée. Ce

qui échappe aux Mélanésiens, c'est bien plutôt la pensée de la division du travail, celle qui a ordonné la société de telle sorte que puissent exister la pensée de la communication et la communication comme pensée. C'est cet esprit générique qui s'est éloigné du champ de leur conscience pour être proprement inconcevable, bien qu'il puisse être saisi intuitivement dans certaines conditions très spéciales, c'est l'esprit des ancêtres.

Les Mélanésiens vivent cet éloignement comme une tragédie, ils l'expliquent ainsi : l'Esprit, disent-ils, est venu aux hommes dans un temps immémorial, ce fut un don des Dieux, mais les hommes l'ont perdu depuis, en même temps qu'ils perdaient l'immortalité.

La pensée générique est pour les Mélanésiens un au-delà de l'esprit humain, il le contient comme le passé contient le présent, le monde des morts celui des hommes, mais son champ déborde de toute part l'espace des vivants ; c'est le monde invisible parce qu'il n'est pas concevable. Des passages, des ponts sont aménagés entre le monde des esprits et le monde des humains. Les rites initiatiques par exemple, les rêves, les danses rituelles, les transes, les voyages extatiques, sont autant de moyens pour entrer en contact avec le monde invisible. Il s'agit d'être réceptif, de se rendre réceptif à l'esprit, c'est la possession, c'est être possédé par l'esprit ; ceux qui y réussissent le mieux deviennent chamans ou sorciers.

Toute situation nouvelle est reconnue publiquement non pas à partir du moment où elle se trouve fondée rationnellement, mais à partir du moment où elle devient une situation originelle c'est-à-dire quand elle se trouve justifiée par un mythe qui raconte son origine *in Mo tempore.*

Toute situation nouvelle, et l'arrivée de la Marchandise en fut une de taille, se présente comme *un défi spirituel* que les Mélanésiens n'ont de cesse d'avoir résolu. Pour la première fois, le monde de la Marchandise va être pensé. Le mythe est l'ébauche d'une pensée rationnelle, ce n'est déjà pas si mal ; à travers elle, par la médiation du mythe, les Mélanésiens tentent de retrouver l'essence du monde afin de réorganiser leur monde selon son essence.

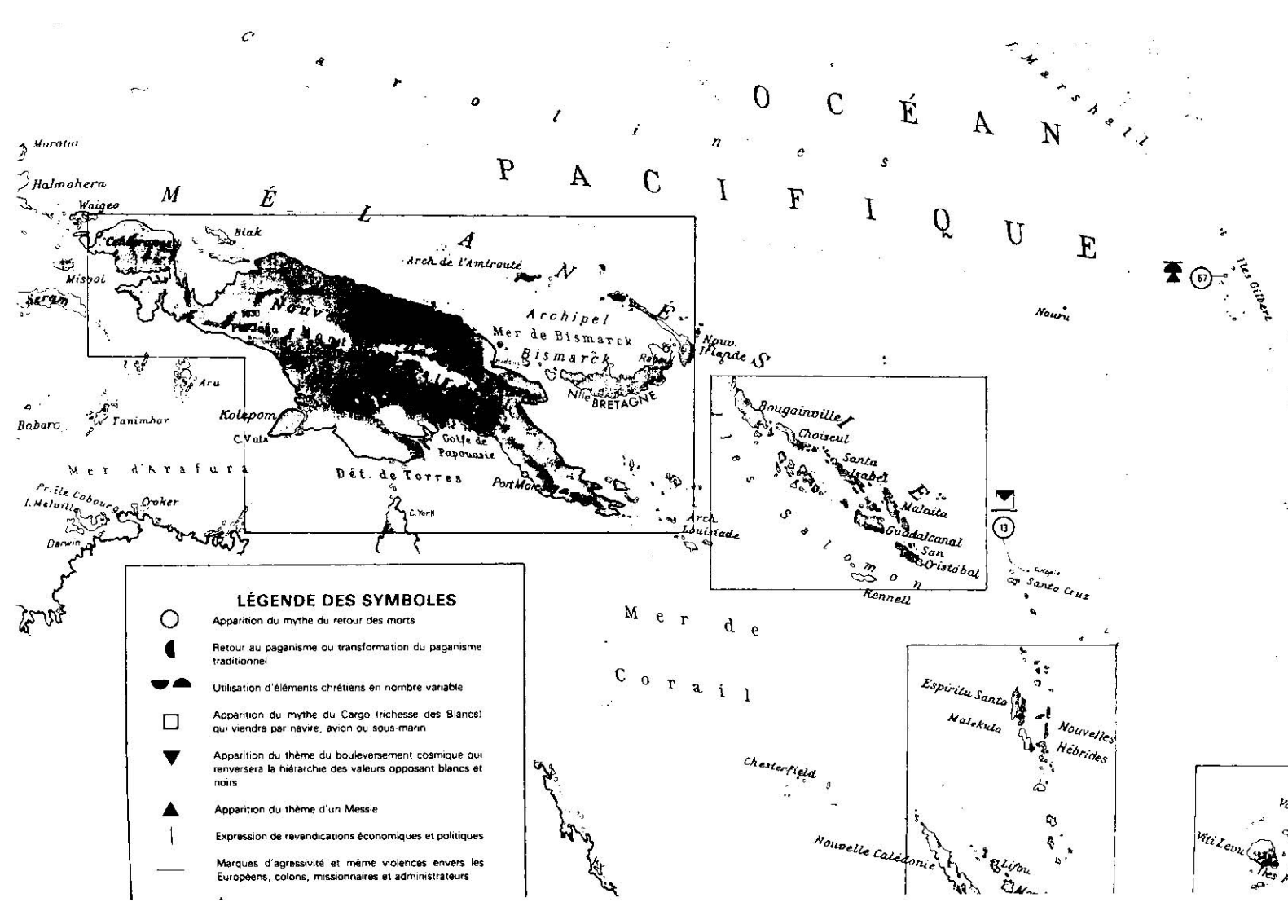
Georges LAPIERRE

Les mouvements millénaristes en Mélanésie (1860-1960)

1. Mouvement Tuka (Viti Levu, Fidji), 1873-1920.
2. Luve-ni-wai (Viti Levu), 1880 - ?
3. Révolte des Seanggangga (Vanua Levu, Fidji), 1894.
4. Mouvement Apolosi (Viti Levu Ouest), 1914-1940.
5. Secte Kelevi (Kadavu, Fidji), 1945-1947.
6. Affaire Rongofuro (Espiritu Santo, NUes Hébrides), 1914-1923.
7. Affaire Avu-Avu (Centre et sud Espiritu Santo), 1937.
8. Naked Cuit (Centre et ouest Espiritu Santo), 1945-1951.
9. Affaire Atori (sud Espiritu Santo), 1945.
10. Mouvement John Frum (Tanna, Nlles Hébrides), 1940 - ?
11. Affaire John Bule (Melsisi et Pentecôte, Nlles Hébrides), 1947.
12. Malekula Native Company (Centre Nlles Hébrides), 1950.
13. Culte de Pa-Fenemura (îles Tikopia), 1952.
14. Chair and Rule (Malaita, îles Salomon), 1935.
15. Marching Rule (Malaita, Santa Isabel, San Cristobal, etc.), 1945-1958.
16. Mouvements de Buka (Salomon du nord), 1913-1942.
17. Nouveau mouvement de Buka, 1959 - ?
18. Mouvement de Bougainville (Salomon du nord), 1935-1939.
19. Mouvement Baining (Nlle Bretagne), 1929-1930.
20. Troubles de Baining, 1955.
21. Mouvement de Kokopo (Nlle Bretagne), 1930.
22. Mouvement Batari (Galilo, Nlle Bretagne), 1940-1946.
23. Mouvement de Namatanai (Nlle Irlande), 1939-

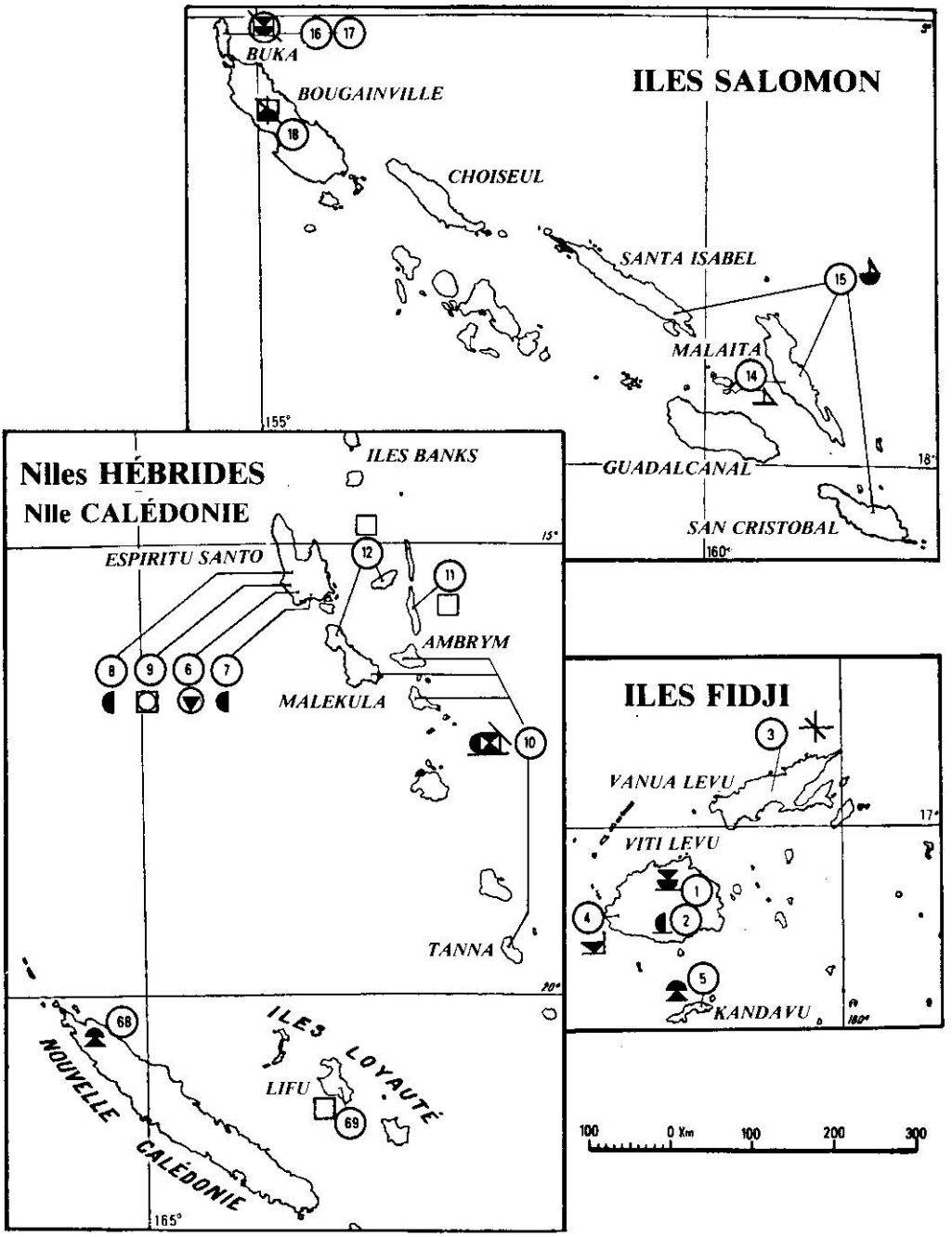
24. Mouvement Paliau (Manus et Baluan, îles de l'Amirauté), 1946-1954.
25. The Noise (Rambudjon, îles de l'Amirauté), 1946-1948.
26. Mouvement de Milne Bay (Massim, Nlle Guinée), 1893.
27. Mouvement Baigona (Massim), 1912-1919.
28. German Wislin (Sabai, détroit de Torrés), 1913-1915.
29. Taro Cuit (Nord-Est Nlle Guinée), 1914-1928.
30. Vailala Madness (Papouasie), 1919-1931.
31. Pig Killing (Nord et Nord-est Papouasie), 1930.
    Pig Killing (Kairuku, Papouasie), 1937.
32. Assisi Cuit (Nord-Ouest Papouasie), 1930-1944.
33. Affaire Filo (Mekeo, Papouasie), 1940-1941.
34. Goilala et Gogodara Cuit (Papouasie), 1945.
35. Mouvement coopératif Tommy Kabu (Purari delta, Papouasie), 1945-1947.
36. Affaire Batawi (Ouest Papouasie).
37. Affaire Timo (Péninsule Huon, Nlle Guinée), 1922.
38. Mouvement Eemasang (Péninsule Huon), 1927.
39- Mouvement Black Kings (Aitape, Wewak, Nlle Guinée), 1930.
    Mouvement Black Kings (Mt Hagen, Nlle Guinée), 1940.
40. Mouvement dans la Markham valley (Nlle Guinée), 1932-1934.
41. Mouvement Schwarmerei (Rawlinson Range, Nlle Guinée), 1933.
42. Affaire Sosom (Mt Goldberg, Nlle Guinée), 1936.
43. Deuxième retour du Christ (Côte de Rai, Nlle Guinée), 1936.
44. Affaire Yerumot (Rivière Topfer, Nlle Guinée), 1930.
45. Mouvement Lazarus (Péninsule Huon), 1933.
46. Mouvement Marabi (Morofe, Nlle Guinée), 1933-1936.
47. Mouvement Black King (Madang, Nlle Guinée), 1935.
48. Mouvement Mambu (Madang), 1937-1940.
49. Mouvement Letub (Madang), 1937-1940.
50. Mouvement de Karkar (île Karkar), 1930.
51. Mouvement Kukuaik (Karkar), 1940.
52. Mouvement Garia (Madang), 1940.
53. Affaire Yali (Madang), 1945-1955.
54. Three Black Kings (Finschafen, Nlle Guinée), 1945.
    Three Black Kings (Wewak, Nlle Guinée), 1848-1849.

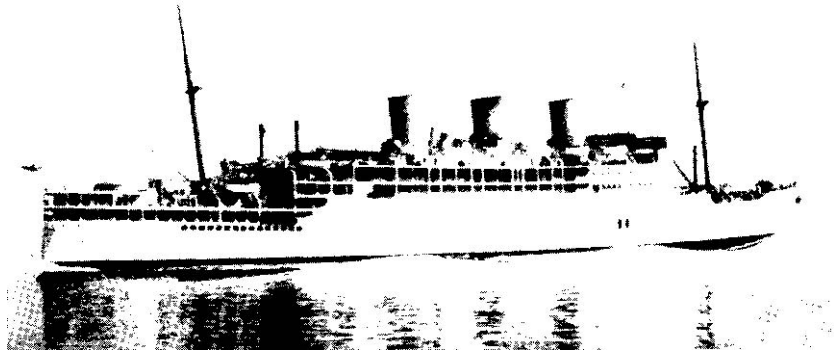
55. Affaire Tifu (Ramu, Madang), 1951.
56. Ghost Wind (Kainantu, centre Nlle Guinée), 1940-1947.
57. Corning ofJésus (Eastern Highlands, Nlle Guinée), 1943-1945.
58. Native King (Keram river, Centre Nlle Guinée), 1943-1945.
59. Mouvement Hine (Wabag, Centre Nlle Guinée), 1945.
60. Great pigs (Centre ouest Nlle Guinée), 1946.
61. Mouvement Pâmai (Lac Sentani, Nlle Guinée hollandaise), 1928.
62. Affaire Simson (Hollandia, Nlle Guinée hollandaise), 1940.
63- Mouvement de Nimboran (Lac Sentani), 1945.
64. Mouvement aux îles Ninigo (Nlle Guinée), 1945.
65. Mouvement Koreri (Biak, Nlle Guinée hollandaise), 1886.
Mouvement Koreri (Numfoor, Nlle Guinée hollandaise), 1911.
Mouvement Koreri (Numfoor, Nlle Guinée hollandaise), 1928.
Mouvement Koreri (Biak, Nlle Guinée hollandaise), 1939.
Mouvement Koreri (Biak, baie de Geelvink), 1942-1947.
66. Mouvement Karoem (Merauke, Nlle Guinée hollandaise), 1953-1955.
67. Troubles d'Onotoa (îles Gilbert), 1932.
68. Affaire Pwagac (Nlle Calédonie), 1944.
69- Parti Communiste de Lifou (îles Loyauté), 1947.



LÉGENDE DES SYMBOLES

- ○ Apparition du mythe du retour des morts
- ◖ Retour au paganisme ou transformation du paganisme traditionnel
- ◒ Utilisation d'éléments chrétiens en nombre variable
- □ Apparition du mythe du Cargo (richesse des Blancs) qui viendra par navire, avion ou sous-marin
- ▼ Apparition du thème du bouleversement cosmique qui renversera la hiérarchie des valeurs opposant blancs et noirs
- ▲ Apparition du thème d'un Messie
- | Expression de revendications économiques et politiques
- — Marques d'agressivité et même violences envers les Européens, colons, missionnaires et administrateurs


ILES SALOMON
BUKA
BOUGAINVILLE
CHOISEUL
SANTA ISABEL
MALAITA
GUADALCANAL
SAN CRISTOBAL
155°
160°
Nlles HÉBRIDES
Nlle CALÉDONIE
ILES BANKS
ESPIRITU SANTO
AMBRYM
MALEKULA
TANNA
ILES LOYAUTÉ
LIFU
NOUVELLE CALÉDONIE
165°
ILES FIDJI
VANUA LEVU
VITI LEVU
KANDAVU
100 0 Km 100 200 300



«AUCUNE ÉPOQUE N'EST SEMBLABLE À LA NÔTRE»*

La religion chrétienne contenait avant tout une promesse de vie future. Elle était la pensée d'une société en quête d'une finalité extérieure, la rédemption. La religion effectuait dans la pensée le passage de l'ici-bas — la misère — à son au-delà — le Royaume de Dieu — ; les sacrements étaient les rites de ce passage effectué en pensée. La religion est la forme pensée de l'aliénation. Les millénaristes s'attaquaient à l'aliénation en théorie et en pratique. Ce dont l'humanité avait été dépossédée et qui avait été exilé dans le ciel, ils voulaient le réaliser sur terre. Ils s'attaquaient donc à tout ce qui, sur cette terre, s'opposait à cette réalisation. Toutes leurs tentatives ont immanquablement mis en cause l'ordre social, ce qui les différencie du mysticisme — celui de Maître Eckhart ou de Jacob Bôehme.

En voulant réaliser le Royaume de Dieu, ils étaient amenés à attaquer la racine de l'aliénation, sa base terrestre. Ils effectuaient en somme le mouvement inverse de l'aliénation : ils ramenaient ce qui était exilé au ciel sur la terre. Mais ils le ramenaient aussi tel qu'ils l'avaient arraché à son existence céleste, sous cette forme fantastique. L'existence terrestre se trouvait alors transfigurée et revêtait elle-même un caractère fantastique, miraculeux.

Les millénaristes s'efforçaient de construire la vie nouvelle selon l'image de la Cité céleste. Leur premier souci fut donc de

* **NO AGE LIKE UNTO THIS AGE, propos tenu par un Digger (Bêcheux) dans un pamphlet anonyme du Kent en** 1653.

fonder des villes qui se voulaient l'imitation de la Jérusalem mythique : Tabor, Munster, Canudos, les villages entièrement reconstruits en Mélanésie pendant les cultes du Cargo.

Ils puisaient leur inspiration dans la part de l'expérience sociale qui était refoulée dans la clandestinité : cette part constitue l'inconscient d'une société, la somme de ses angoisses et de ses aspirations qui s'exprimaient dans les rêves et les mythes. Les prophètes trouvaient dans l'histoire mythique l'intelligence de l'histoire humaine, qui leur permettait de donner une cohérence à ces rêves et visions (pour les hommes de ce temps-là, le rêve était un moyen de connaissance qui permettait de déchiffrer une énigme historique : on reconnaissait alors la rationalité profonde du rêve et on lui accordait l'intérêt public). De ce fait, tout ce qui était rejeté dans la clandestinité pouvait ressurgir au grand jour dans une forme communicable. Les prophéties étaient un moment de cette communication. Une pensée souterraine y trouvait son expression éloquente. L'unité de la vie se trouvait ainsi rétablie contre l'ordre social.

L'inconscient tel que l'ont décrit Freud, puis Reich, n'existe que dans les sociétés où régnent la pensée matérialiste vulgaire et le rationalisme bourgeois. C'est l'inconscient de l'individu solitaire, désespérément seul avec sa souffrance. La souffrance est justement la part de l'expérience individuelle — celle de l'insatisfaction — qui est rationnelle mais que la société refoule. Aujourd'hui, la souffrance ne sort plus de l'inconscient, sinon pour être traitée par les psychiatres. Elle est conçue comme un mal individuel. Dans le monde chrétien, il existait un passage du mal individuel au mal social. La religion plongeant ses racines dans la souffrance («seuls ceux qui souffrent pensent à Dieu»), les pauvres trouvaient les mots qui rendaient le malheur intelligible, communicable. La religiosité populaire détournait ainsi le discours de l'Église. Aujourd'hui, l'énigme qu'est pour chacun sa souffrance est devenue indéchiffrable.

Le sens du malheur est obscurci pour les pauvres de notre temps. Freud saisit l'angoisse comme pure tragédie individuelle, même s'il admet qu'elle est la conséquence de la société

existante. Freud peut poser la question ainsi parce que l'individu vit dans une société sans communication. L'angoisse et la névrose ne font que révéler l'absence de communication dans laquelle chacun est plongé ; c'est donc la tragédie d'une société inhumaine, ce que Freud ne dit pas. Pour lui l'angoisse et la névrose sont une affaire individuelle qui ne pose à ses yeux aucune question sociale. Avec les prophètes, l'angoisse recevait une rationalité historique, elle était vécue comme une tragédie sociale et collective.

L'enthousiasme des millénaristes était donc fondé par une expérience commune dont ils s'étaient appropriés le sens. Ils étaient sûrs d'eux. C'est ce que leur reprochent platement les historiens — ils sont bien incapables de voir ce qui fondait une telle certitude !

L'idée de Chrétienté contenait celle de communauté ; celle-ci était ouverte à tous les fidèles, riches comme pauvres. Les millénaristes considéraient que cette communauté ne pouvait atteindre sa vérité qu'en se fermant aux riches, aux oppresseurs et aux menteurs. Ils la ramenaient donc à des déterminations sociales dont la religion avait fait abstraction. Ils voulaient qu'elle soit égale à son concept. Mais ils définissaient cette communauté comme un état où le passage de l'individu au genre se trouvait accompli dans son esprit. L'unité était immédiatement donnée, c'était la communauté des élus. Ils n'imaginaient pas *l'activité* de la communication mais son *résultat.* Déjà dans le christianisme l'individu communiait avec son genre dans la figure du Christ, son rapport avec l'autre s'y épuisait.

«Chez les chrétiens Dieu n'est autre que *l'intuition de l'unité immédiate du genre et de l'individualité,* de l'être universel et particulier. *Dieu est le concept du genre en tant qu'individu,* comme *somme de toutes les perfections...* est dans le même temps à son tour un être *individuel...* Les chrétiens se distinguent donc des païens en ce qu'ils identifient immédiatement l'individu avec le genre, et que chez eux l'individu a la signification du genre, l'individu *pour lui-même* étant tenu pour l'existence accomplie du genre» a pu écrire Feuerbach. Ce qui a

d'ailleurs amené les Frères du Libre Esprit, qui sont allés au plus loin de la critique de la religion, à vouloir réaliser celle-ci comme projet purement individuel : devenir Dieu.

Les millénaristes se souciaient de créer les conditions de la communication en supprimant l'argent, la propriété privée et le pouvoir. Mais ils ne se sont pas souciés d'organiser la communication : ils ne concevaient pas la vie sociale comme activité générique et réciproquement la vie générique comme activité sociale. L'humanité était purement et simplement ramenée du ciel sur la terre.

La religion exaltait la toute-puissance du sentiment. Il s'agissait de vivre dans l'amour du prochain et, à l'imitation du Christ, de multiplier le don qui n'attend pas de réciproque. Il fallait liquider l'égoïsme en pensant à l'autre, ce qui aboutissait à la suppression de la propriété privée et à la mise en commun de tout. Les millénaristes avaient seulement *l'intuition* de la communication comme activité essentielle de l'homme.

Les Mélanésiens n'étaient pas marqués par l'expérience tragique de la séparation sociale ; ils connaissaient donc la communication comme quelque chose d'objectif. Ils concevaient l'humanité non comme un état mais comme un mouvement, une circulation, une dynamique de l'échange.

Le passage du monde féodal au monde marchand, qui s'était amorcé au XIVe siècle, s'accomplit du XVIIe au XIXe siècles, sous l'égide de l'Etat, d'abord monarchique puis démocratique. Ce qu'il y avait de rationnel dans la religion avait disparu avec l'écrasement du millénarisme en Europe — à tel point que le mouvement d'esprit millénariste qui apparut en Espagne au XIXe siècle, l'anarchisme andalou, allait se constituer sur l'hostilité déclarée à l'Eglise et à la religion. La religion fut identifiée, à juste titre, à tout ce que la société recelait de forces réactionnaires.

L'Etat démocratique a effectivement pris en charge à partir de 1789 une partie des fonctions de l'Eglise. Ce n'est que dans les pays où l'Etat n'est pas démocratique qu'elle peut encore jouer

un rôle politique de premier plan, comme en Pologne ou en Amérique Latine où elle se présente comme l'intermédiaire entre les pauvres et le pouvoir.

Au Moyen-Âge c'était l'Eglise qui définissait l'ordre du monde, qui en fournissait la rationalité. C'était donc elle qui subissait en premier lieu les attaques des pauvres. Elle se prétendait la conscience du monde. Cette fonction est dévolue à l'Etat à partir du moment où la société est totalement gagnée à la marchandise.

Désormais le principe effectif du monde va agir en cachette, à l'insu des pauvres. Reste l'Etat qui est là pour donner une cohérence à la fois pratique et théorique à cette société, par la police et le pseudo-dialogue démocratique. L'Etat est dorénavant ce qui tient lieu de conscience à ce monde.

Au Moyen-Âge la misère était reconnue comme séparation de l'homme et de son essence, et les pauvres trouvaient les mots qui permettaient sa publicité. Les classes dominantes d'alors prétendaient à la nécessité de la misère tout en admettant la possibilité de la rédemption dans l'au-delà. Elles admettaient surtout la nécessité de maintenir la rédemption dans l'au-delà, de s'opposer à toute tentative de réaliser cette idée ici-bas. Le conflit entre les pauvres et les classes dominantes était donc toujours placé sur le terrain de l'idée, dans la réalité.

Plus tard le mensonge consista à déclarer la misère supprimée du fait de l'égale participation de tous à la démocratie. La bourgeoisie en 89 reprend les termes du christianisme originel, l'égalité de tous dans la Cité céleste, qu'elle transfère dans le domaine de la politique, dans l'Etat. Avec elle, on a affaire à une société bloquée, qui a trouvé sa fin (du moins en apparence).

Le monde du Moyen-Âge avait sa perfection hors de lui, dans un futur plus ou moins éloigné. Le monde moderne n'a pas d'autre finalité que le développement sans fin de la marchandise auquel il faut sacrifier. Le monde chrétien se reconnaissait une fin, un achèvement, une perfection à atteindre : l'ici-bas et l'au-delà se rejoindraient à un moment donné. Le monde de la marchandise n'a pas de fin.

Au Moyen-Âge, l'au-delà était extérieur à la société, il était ce qu'elle n'était pas. Il pouvait à tout moment être saisi comme projet social à réaliser. Aujourd'hui la société contient à l'intérieur d'elle-même cet au-delà comme spectacle. Mais le rapport à cet au-delà signifie désormais séparation, isolement, absence de communauté. L'aspiration à la richesse de la communication est purement immédiate, désarmée. Elle passe par la seule médiation de l'argent. Elle est sans phrases. L'Etat a confisqué la pensée qui fondait la communauté chrétienne, et a pris la place de l'Eglise comme médiation entre chaque individu isolé et le principe du monde.

La communauté perdue se trouve alors réinstaurée autour du pouvoir (la Nation, la République) comme réalité fantastique et agissante. On peut noter que ce rapport religieux au pouvoir ne fait que reprendre ce qui existait de façon rudimentaire au Moyen-Âge avec les Rois thaumaturges et l'Empereur Frédéric. Le comportement envers l'institution de l'Etat démocratique suit la même logique que celui des gens du Moyen-Âge envers leur souverain ; à ceci près qu'il ne s'agit plus d'une personne mythique, mais d'une identité abstraite. On se rappellera aussi que les courants radicaux du millénarisme effectuaient justement une rupture d'avec cette attente messianique cristallisée sur le pouvoir. Ils dépassaient tout rapport religieux avec le pouvoir — ce qui est particulièrement vrai chez Thomas Mùnzer.

A partir de 1789 les aspirations des pauvres vont être progressivement circonscrites dans la sphère politique — 1649 en Angleterre avec l'échec des Niveleurs fut une sorte de répétition préalable. Alors commence l'époque des révolutions contaminées par l'esprit politique. Concernant d'ailleurs le rapport religieux au pouvoir, on peut noter que les plus déterminés à supprimer l'Etat, les anarchistes espagnols, se sont arrêtés finalement devant l'institution sacrée de la République, leurs dirigeants ayant été eux-mêmes gagnés par l'esprit politique — comme les anglais en 1381 s'étaient arrêtés devant la personne sacrée du Roi.

Les millénaristes s'opposaient au principe même de la société

bourgeoise, la domination de l'intérêt privé. Ils s'en prenaient à l'argent parce qu'ils y voyaient une pensée contraire à toute relation humaine, à toute forme de communauté. Au cours des siècles qui -suivirent l'écrasement de ces révoltes (XVIIIe et XIXe siècles), la bourgeoisie amplifia sa prise de possession du monde et la confirma en s'emparant de l'Etat. Sa force fut justement de prétendre réaliser l'idéal chrétien, non bien sûr dans la société comme l'avaient voulu les millénaristes mais dans l'Etat. Cette sphère de l'Etat constituera dès lors l'au-delà de la société réelle, où seront dépassées en apparence l'hostilité et la concurrence, dans le débat démocratique — et dont les opprimés devront attendre un soulagement. Pourtant, l'esprit politique, qui anime ce débat, est le contraire de la communauté : chacun y fait valoir son intérêt particulier, et de ce débat se dégage un intérêt général et abstrait. «Rien que la justice de Dieu» des révoltés du Moyen-Âge devient «Rien que la justice de l'Etat» ; «Tous égaux devant Dieu» devient alors «Tous égaux devant l'Etat».

Il n'y a plus rien au-delà du monde, tel est en gros le message que nous assène l'Etat moderne chaque jour que Dieu ne fait plus. Quand la religion contenait le principe du monde, les pauvres pouvaient atteindre ce principe en la détournant. A présent, il agit en secret. Le seul langage est celui de l'Etat qui s'emploie à obscurcir les catégories concrètes du, monde, l'argent et la marchandise. Les millénaristes s'attaquaient à ces catégories, c'est-à-dire au principe actif du monde. Après leur écrasement, la pensée politique a réussi au contraire à détourner pendant trois siècles les aspirations des pauvres de la réalité sociale.

Le premier exemple nous est fourni par l'Angleterre des années 1640. Alors que les Niveleurs et l'Armée Nouvelle avaient les moyens de s'imposer, ils transférèrent leurs aspirations sociales dans la sphère du pouvoir politique, au nom de la République idéale. Ils agissaient ainsi selon une abstraction, et furent vaincus. Quand ensuite apparurent des tentatives de fonder une activité sociale, avec les communes de Bêcheux et l'agitation des Divagateurs, il était trop tard.

Avec la constitution de l'Etat démocratique, la pensée est pour la première fois totalement affranchie de toute vérité pratique, de toute expérience humaine. Elle a fait des anciens mots d'ordre millénaristes de pures abstractions, des mots qui n'ont plus aucun sens pratique, vides. Quand on pense que finalement, les exigences du millénarisme, liberté, égalité, fraternité sont exilées dans la sphère du droit où elles cohabitent avec leur contraire, le principe de la propriété privée ! Les millénaristes combattaient ce principe au nom de l'idée de communauté, et voilà que leurs mots d'ordre servent à présent de faire-valoir à la défense de l'intérêt privé du bourgeois. Bel exemple d'un coup de force destiné à neutraliser les idées dangereuses. Et d'ailleurs, on peut relever combien les révolutions du XIXe siècle — en particulier la Commune — eurent à cœur de respecter la propriété privée.

Toute l'histoire des luttes sociales du XIXe siècle a en définitive abouti à l'adhésion des pauvres aux principes de la société civile bourgeoise et à l'Etat qui les défend. Ce ne fut que dans les pays où la logique du monde moderne n'était pas encore totalement imposée que l'esprit millénariste se déchaîna. Ces assauts furent combattus à la fois par les forces réactionnaires et par les forces de l'Etat moderne. Les anarchistes espagnols furent combattus par la réaction franquiste et la contre-révolution stalinienne. Ils eurent tout le monde contre eux : les Etats fascistes d'Italie et d'Allemagne, la Russie stalinienne, la bourgeoisie britannique et le Front Populaire en France. De même, pour réduire les Makhnovistes, il n'avait alors pas fallu moins que les efforts successifs des armées blanches et rouges.

68 fut le retour des révoltes à l'esprit millénariste : pour la première fois depuis longtemps il ne s'agissait plus de prendre le pouvoir politique mais de changer la vie. Les pauvres ignoraient l'autorité de l'Etat. 68 posa à nouveau la question de la communication en tant que question sociale, mais ne put le faire qu'en négatif. 68 fut le retour de l'idée, mais ne fut que ce

retour. L'idée ne pouvait pas encore passer dans la réalité comme projet social. C'est pourquoi l'Etat et ses défenseurs eurent, provisoirement, le dernier mot.

Yves DELHOYSIE
Georges LAPIERRE

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION AU MILLÉNARISME 5
(Le monde de la religion et sa critique. Aperçu théorique)

*

LE MILLÉNARISME
ET LA CHUTE DU MONDE CHRÉTIEN 41
(Un monde à la merci de sa vérité : le christianisme comme récupération, le millénarisme comme détournement. Des débordements des Croisades à la Guerre des Paysans de 1525)

LES RÉVOLTÉS DE MUNSTER 205
(Dernière tentative d'instaurer le Millenium selon l'esprit religieux en Europe)

ÉPILOGUE 219
(Où l'on voit que les millénaristes expliquaient rationnellement l'essence du monde ancien et du monde moderne)

* * *

LES TENDANCES MILLÉNARISTES
DANS *V*ANGLETERRE DU XVIIe 233
(Où l'on voit des pauvres détourner un conflit politique en conflit social. Première tentative d'instaurer le Millenium vaincue par l'esprit politique)

*V*ANARCHISME ANDALOU 259
(Dernière tentative d'instaurer le Millenium vaincue par l'esprit politique et tous ses défenseurs)

MOUVEMENTS MESSIANIQUES ET BANDITISME SOCIAL DANS LE NORDESTE BRÉSILIEN 301
(Histoire d'une contrée où, de 1880 à 1940, l'État moderne ne fit pas sa loi)

HOMMAGE À LA MÉLANÉSIE 353
(Rapport exhaustif sur les cultes du Cargo, de 1860 à nos jours. Défense explicite de ces mouvements, contre la pensée occidentale pseudo-rationnelle)

* * *

«AUCUNE ÉPOQUE N'EST SEMBLABLE À LA NÔTRE» 485
(Conclusion selon laquelle ces expériences ne peuvent pas se perdre)

Les questions sociales les plus brûlantes sont présentées dans la revue **OS CANGACEIROS**

Deux numéros déjà parus.

Disponibles à : Les Jardins de Provence, 3, rue Dancourt 75018 Paris

Impression Tardy Quercy - Cahors
Achevé d'imprimer : avril 1987
Dépôt légal : 2e trimestre 1987

RÉPLIQU

DIFFUSIOI

SIEGE SOCIAL 40 RUE DES JEUNEURS • 750(

Voici enfin la première tentative de ressaisir l'expérience millénariste dans sa diversité et dans sa cohérence, sans qu'aucun des préjugés ayant eu cours jusqu'ici à ce sujet ne vienne en obscurcir le sens. Longtemps enterrées dans l'oubli, les révoltes millénaristes exercent ces temps-ci une attraction doublée de répulsion sur différentes spécialités intellectuelles — histoire, sociologie, anthropologie et même littérature. Les auteurs entendent rendre ici ses droits à la modernité des aspirations millénaristes. C'est l'expérience de l'humanité qui s'y trouve contenue ; depuis les «tumultes» et les «effrois» qui agitèrent villes et campagnes en fin du Moyen-Âge, jusqu'aux mouvements qui surgirent au XIXe et au XXe siècles en des contrées qui n'avaient pas encore été colonisées par la logique de l'argent et de l'État. Expérience totale, occultée systématiquement depuis des siècles par le rationalisme et le matérialisme vulgaire, condamnée par l'esprit politique. Les millénaristes voulurent réaliser le rêve le plus ancien de l'humanité : l'Age d'Or, mille ans de liberté totale. Il faut bien convenir, depuis 68, que cette expérience n'est pas perdue.

184 F

ISBN : 2-906789-00-3