L'historien et ses sources face à la Saint-Barthélemy (note critique)

Philippe Hamon

Après une longue éclipse, le massacre de la Saint-Barthélemy retrouve depuis peu la lumière, suscitant un intérêt renouvelé dans l'historiographie comme auprès du grand public[1]. Spécialiste reconnu des guerres de Religion depuis la publication de sa thèse en 1990 et auteur d'un livre qui a fait date sur la Saint-Barthélemy, Denis Crouzet revient avec *Paris criminel 1572* sur l'événement du massacre et ses significations[2].

Pour ce faire, il s'en tient exclusivement au cas parisien, laissant de côté les massacres de province qui se sont succédé dans toute une série de villes, petites et grandes, de la fin août au début d'octobre 1572. De façon classique, il traite son sujet en deux temps : la première partie de l'ouvrage se concentre sur les choix de la monarchie, incarnée par le roi Charles IX et sa mère Catherine de Médicis.

* À propos de Denis Crouzet, *Paris criminel 1572*, Paris, Les Belles Lettres, 2024, 378 p.

1. Jérémie Foa, *Tous ceux qui tombent. Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, La Découverte, 2021 ; n° spécial « Returning to the Massacre of St Bartholomew, 1572-2022 », *French History*, 36, 4, 2022 ; dossier « La Saint-Barthélemy. Le massacre des voisins », *L'Histoire*, 496, 2022, p. 28-55. Publications auxquelles se sont ajoutées les commémorations du 450e anniversaire de l'événement.

2. Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de Religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990 ; *id.*, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994. Voir également *id.*, *Le haut cœur de Catherine de Médicis. Une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*, Paris, Albin Michel, 2005.

Annales HSS, 80-4, 2025, p. 733-750, 10.1017/ahss.2025.10137
© L'auteur, 2026. Publié par Cambridge University Press pour le compte des Éditions de l'EHESS. Cet article est en libre accès, distribué sous les termes de la licence Creative Commons Attribution (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0), qui autorise la réutilisation, la distribution et la reproduction sans restriction, à condition que l'article original soit correctement cité.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

Après la fin de la troisième guerre de Religion (édit de Saint-Germain, 1570), il s'agit pour eux de rétablir dans le royaume une paix fondée sur la coexistence des communautés catholique et réformée. Le mariage d'Henri de Navarre, chef des réformés et futur Henri IV, et Marguerite de Valois, la sœur du roi, le 18 août 1572, est conçu comme une étape, sinon un aboutissement, pour faire reculer les haines confessionnelles et claniques. Après la tentative d'assassinat de Gaspard de Coligny, figure de proue du camp huguenot, le 22 août, le roi et les siens tentent de sauver la paix en faisant exécuter les chefs protestants – à commencer par Coligny, dans la nuit du 23 au 24 août, et à l'exception des princes du sang Henri de Navarre et Henri de Bourbon, prince de Condé –, ces chefs étant soupçonnés de vouloir se faire justice eux-mêmes, voire de prendre le pouvoir. Ce coup de majesté est donc une réaction à un danger. Difficile à appréhender, il s'inscrit dans une « politique de l'énigme »[3], jeu complexe et mystérieux que pratiqueraient depuis longtemps le roi et sa mère, nourri d'un imaginaire culturel sur lequel D. Crouzet s'attarde longuement. On retrouve ici des aspects déjà développés dans ses précédents travaux : la monarchie est emportée vers le crime « par une attention donnée à la 'nécessité des temps' et à une philosophie de l'Amour »[4], approche qui ouvrait, et ouvre toujours, des perspectives intéressantes.

La seconde partie du livre cherche à comprendre les logiques de l'extension du massacre qui se produisit dans la capitale à partir de l'aube du 24 août 1572 et dont les manifestations, si elles vont en s'atténuant nettement à partir de la fin du mois, semblent bien se prolonger à Paris jusque dans la deuxième quinzaine de septembre. Ici, selon D. Crouzet, tout le « peuple » catholique parisien entre en action et prend part à un « grand crime annihilationniste [dont l'objectif avoué est de tuer tous les huguenots] »[5]. « Paris qui assassine […] en tuant dit son amour d'un Dieu de miséricorde[6]. » D'ailleurs, qu'on tue, qu'on regarde ou qu'on reste chez soi, chacun se voit impliqué dans le crime : les spectateurs dans les rues « participent par les yeux aux meurtres » et ceux qui sont calfeutrés chez eux sont « complices par passivité »[7] ; la ville est « criminelle en quelque sorte par procuration[8] », d'autant que l'on « peut être un criminel, dans certains contextes, parce qu'[…]on se met à distance de ce qu'on sait être en train de se passer[9] ». La mise en évidence de cette dimension unanimiste constitue un aspect fondamental de l'interprétation de D. Crouzet.

Son propos veut compléter et affiner les analyses de ses précédents livres. Ce faisant, il vise deux cibles historiographiques. La première, déjà ancienne chez lui, est générique. Il s'agit des historiens et historiennes « facticistes » qui, au sujet de la Saint-Barthélemy, tentent en vain d'élaborer un récit à partir d'une documentation

3. Denis Crouzet, *Paris criminel 1572*, Paris, Les Belles Lettres, 2024, p. 45 *sq.*
4. *Ibid.*, p. 321.
5. *Ibid.*, p. 8.
6. *Ibid.*, p. 10.
7. *Ibid.*, p. 11.
8. *Ibid.*, p. 286.
9. *Ibid.*, p. 295.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

qui interdit pourtant, selon D. Crouzet, tout résultat probant. Avant d'y revenir plus longuement, notons dès à présent que, faute de références précises, cette accusation ne vise jamais aucun historien ou aucune historienne en particulier. Si l'on suit bien D. Crouzet, toute tentative de reconstruction historique des événements est vouée à l'échec. À ce titre, la dernière synthèse en date sur le sujet, celle d'Arlette Jouanna, pourrait donc fournir un bon exemple pour éprouver la pertinence de cette critique[10]. Or, le livre n'est jamais cité par D. Crouzet et ne figure d'ailleurs pas dans la bibliographie de *Paris criminel 1572*. Bien que l'on puisse supposer ici un simple oubli, on a du mal à s'empêcher d'y voir comme un acte manqué. Quoi qu'il en soit, dénoncer un parti pris méthodologique sans jamais l'associer à une œuvre ou à un texte précis facilite beaucoup les choses. A. Jouanna n'est mentionnée ici qu'à titre d'exemple, mais cet exemple prend une dimension paradigmatique dans la mesure où son travail fait autorité sur le sujet.

D. Crouzet se borne à des remises en cause générales : « Les historiens ont trop tendance à mettre les faits de mémoire à distance de ce qui détermine la décision[11]. » Il est difficile de juger sur pièce puisqu'une telle affirmation d'ensemble ne fait référence à aucun ouvrage particulier alors même que l'appareil de notes de *Paris criminel 1572* est conséquent. En outre, l'usage de certaines références précises interroge. D. Crouzet affirme ainsi qu'il est « impossible de savoir de façon ferme et certaine ce qui [s'est] passé » lors de la Saint-Barthélemy[12] en renvoyant à un article d'A. Jouanna sur Montaigne. Dans ce dernier, il n'est toutefois nullement fait état du massacre, sinon par la mention d'un aristocrate huguenot revenu au catholicisme après l'épisode. Le texte ne contient aucun propos sur la question de l'incertitude des événements en général, ou de la Saint-Barthélemy en particulier[13]. De la même façon, une analyse du jeu politique du roi et de sa mère[14] renvoie en note à un article de Jérémie Foa qui n'a pas le moindre rapport avec ce sujet[15].

À l'inverse, l'autre cible historiographique de l'ouvrage, dans sa seconde partie, est très régulièrement mentionnée. Il s'agit de *Tous ceux qui tombent*, du même J. Foa, une enquête sur la Saint-Barthélemy parue en 2021 qui a connu un large succès[16]. Laissant de côté la question, interminablement débattue depuis des

10. Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État, 24 août 1572*, Paris, Gallimard, 2007.
11. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 187.
12. *Ibid.*, p. 27.
13. Arlette Jouanna, « Montaigne face à la déchirure religieuse du corps politique », *in* M. Magdeleine et V. Rosen-Prest (dir), *Protestantisme, nation, identité. Hommage à Myriam Yardeni*, Actes de la journée d'études du 7 oct. 2016, EPHE, Paris, 2016, https://hal.science/hal-03165675v1/.
14. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 75.
15. Jérémie Foa, « Banalité du corps. La prison, l'exil et la marche comme communauté d'expériences huguenotes au temps des guerres de Religion », *in* G. Haug-Moritz et L. Schilling (dir.), *Médialité et interprétation contemporaine des premières guerres de Religion*, Oldenbourg, De Gruyter, 2014, p. 122-134.
16. J. Foa, *Tous ceux qui tombent*, *op. cit.*

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

siècles, du « pourquoi » du massacre, J. Foa fait le choix heuristique de se concentrer sur le « comment » des opérations. Il en conclut que « sans être préméditée, la Saint-Barthélemy a été préparée »[17]. En réponse à cet ouvrage qui, du moins à suivre certaines lectures, remet en cause sa propre façon d'appréhender ce cycle d'événements[18], D. Crouzet formule des critiques précises et argumentées afin de réfuter deux éléments mis en avant par J. Foa pour comprendre le déroulement du massacre dans les rues de Paris. Selon Foa, les exécuteurs sont peu nombreux et une large part de la tuerie repose donc sur l'engagement d'un petit nombre de personnes. Ensuite, les « crimes » sont accomplis par des « voisins » qui vivent à proximité de leurs victimes. Ce faisant, aux yeux de D. Crouzet, qui suit une logique combinant piété panique et angoisse eschatologique chez ces « guerriers de Dieu » en action, J. Foa occulterait à tort le fait essentiel de la participation massive du « peuple » au massacre.

La place du « religieux »

En prenant un peu de recul, on constate par conséquent que c'est la place de l'histoire sociale dans l'interprétation de la Saint-Barthélemy, et plus généralement des guerres de Religion françaises, qui est finalement en cause. En élargissant encore la focale, le problème de fond qui est posé est bien celui de la place du « religieux » dans la compréhension anthropologique et/ou sociologique des hommes et des femmes de l'Europe de la première modernité, et sans doute bien au-delà dans l'espace comme dans le temps. Cet enjeu était déjà bien présent lors de la parution en 1990 des *Guerriers de Dieu*, ouvrage dont l'influence a été aussi considérable que durable et qui a justement nourri dans son champ une nouvelle vision, marquée par une extrême valorisation de l'influence du « religieux », sous une forme bien spécifique, sur la psyché et donc les comportements des acteurs.

Je peux témoigner du désarroi et du malaise que ce livre a suscités à sa sortie chez les historiens et historiennes du social, pour avoir recueilli alors certains de leurs propos, malheureusement restés pour la plupart au stade de la confidence. En France, le débat sur ce point, qui paraît pourtant fondamental, a été largement esquivé. En atteste la rareté des comptes rendus des *Guerriers de Dieu* dans les grandes revues historiennes : il n'y en a eu ni dans les *Annales*, ni dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, ni dans la *Revue historique*[19]. Il faut se tourner vers les historiens et historiennes anglophones pour trouver le plus d'échos au livre[20].

17. J. Foa, *Tous ceux qui tombent*, *op. cit.*, p. 9.
18. Voir Philippe Hamon, « Saint-Barthélemy et histoire sociale : l'effacement des 'guerriers de Dieu' », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 72-1, 2025, p. 157-159.
19. Parmi les exceptions, le compte rendu assez critique de Marc Venard dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, 200-78, 1992, p. 182-184.
20. Trois comptes rendus importants : Mark Greengrass, « The Psychology of Religious Violence », *French History*, 5-4, 1991, p. 467-474 ; Barbara B. Diefendorf, *The American Historical Review*, 99-1, 1994, p. 241-242 ; Mack P. Holt, « Putting Religion Back Into the Wars of Religion », *French Historical Studies*, 18-2, 1993, p. 524-551.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

Et leur lecture débouche parfois sur des prises de position critiques extrêmement tranchées[21].

Une génération a passé, mais la question reste posée. Sans que cela soit formulé explicitement, c'est bien, selon moi, ce débat qui (re)surgit dans la controverse qui s'est nouée entre D. Crouzet et J. Foa. Ainsi en va-t-il, sur le sujet central de la violence, de la place accordée dans les attitudes des acteurs et actrices à des logiques vindicatoires, parfois politiques, parfois très matérielles, à côté ou à la place de déterminants eschatologiques[22]. Les querelles spécifiques portant sur l'interprétation de la Saint-Barthélemy peuvent ainsi servir de terrain d'expérimentation pour tenter de mieux cerner le rôle exact du « religieux » comme croyance, comme pratique, comme encadrement et comme élément des rapports de domination dans les sociétés du temps des guerres de Religion, et au-delà. Si la formulation peut sembler expéditive, la question, finalement toujours en suspens, mérite d'être abordée d'une façon renouvelée.

Pour autant, je n'ai l'intention, dans cette lecture, ni de revenir sur l'ouvrage de J. Foa et les débats qu'il suscite[23], ni de reprendre point par point l'interprétation de la Saint-Barthélemy proposée par D. Crouzet, même si, chemin faisant, elle sera forcément sous-jacente. L'enjeu central de cette note critique concerne désormais la méthode choisie par l'auteur dans ce livre qui, selon moi, pose un certain nombre de problèmes généraux. S'ils concernent l'ouvrage dans son ensemble, ces problèmes sont particulièrement saillants dans la seconde partie. Celle-ci fait émerger un nouveau malaise, mais cette fois-ci d'un autre ordre, puisqu'il concerne au premier chef non pas tant les conclusions que la démarche historienne adoptée.

21. Mark Konnert, *Civic Agendas and Religious Passion: Châlons-sur-Marne During the French Wars of Religion, 1560-1594*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, p. 167, n. 9 : « Les travaux de Denis Crouzet ont suscité un vaste débat, mais je pense que l'auteur se trompe sur plusieurs points essentiels, notamment dans sa quête d'une explication monocausale de la violence des guerres de Religion, en affirmant que, puisque cette violence ne saurait être entièrement expliquée par des facteurs sociaux, économiques ou politiques, elle doit nécessairement relever du religieux seul. Or, en règle générale, les gens ne se livrent pas spontanément à des comportements violents : une telle assertion contredit l'ensemble des conclusions de la psychologie sociale et de la sociologie » (je traduis).

22. Voir entre autres Stuart Carroll, *Enmity and Violence in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023. S. Carroll affirme par exemple que le cas de l'Italie de la première modernité « remet en question l'affirmation souvent répétée selon laquelle la religion serait la cause principale de la violence » (p. 19). À propos de la France, il s'interroge (p. 292) : « Si les guerres de Religion (1562-1598) n'avaient concerné que la religion, elles auraient pris fin très rapidement, car les huguenots ne représentèrent jamais plus de 10 % de la population. En réalité, ces guerres civiles ont également été une grande crise politique et sociale qui a déclenché des violences à tous les niveaux de la société, divisant les familles, les villes et les villages » (je traduis).

23. Sur le livre de J. Foa, voir en particulier le compte rendu de Paul Vo-Ha dans *Annales HSS*, 77-4, 2022, p. 808-811 et le dossier « Lectures » dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 72-1, 2025, p. 131-196, avec des contributions de Penny Roberts, Philippe Hamon, Robert Descimon et Jérémie Foa.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

Quelles sources pour quelle histoire ?

Pour commencer, prenons la mesure de la dimension de l'approche de D. Crouzet, qui consiste à « dépasser l'épistémologie facticiste, enfermée sur elle-même et sur une critique sans fin des sources, en tentant de recomposer, de manière 'immersive' et émotionnelle le puzzle des imaginaires individuels et collectifs et en sachant par avance que le résultat ne sera […] qu'incomplet et donc probabiliste[24] ». Il construit la Saint-Barthélemy comme un « événement sans histoire[25] », sur lequel on ne peut rien savoir de sûr. D'abord, en raison du niveau de contradiction interne des sources – on reviendra plus loin sur ce point – qui rend impossible toute tentative de dégager des faits. Ensuite, à cause des effets mêmes de la catastrophe, qui entraînent un silence des victimes (« aphasie traumatique des survivants face à un temps de vie hors de la vie ») et même une mort du langage narratif, comme après Auschwitz[26]. Par conséquent, D. Crouzet articule à plusieurs reprises le recours à l'énigme comme arme politique de la monarchie et la supposée énigme que constituerait en elle-même la Saint-Barthélemy. De cette prise de position épistémologique découle son mode d'expression : l'ouvrage est écrit très largement au style interro-négatif et au conditionnel. Le procédé a sa logique, même s'il paraît parfois confiner au tic d'écriture[27].

Une telle façon de faire, qui se présente elle-même comme hypothétique, complique le travail critique. Ici, le probable doit s'entendre comme ce que l'auteur juge « le plus probable », sans quoi on comprend mal l'intérêt qu'il aurait à tenter d'en démontrer la pertinence. Cette prudence affichée face à l'inconnu et à l'inconnaissable a cependant son contrepoint rhétorique, dépourvu lui de véritable fondement épistémologique, à savoir la répétition de certaines affirmations censée valoir preuve ; ainsi, et dès le titre, du caractère prétendument « criminel » de « Paris » et des « Parisiens ».

Toutefois, pour écrire un livre sur la Saint-Barthélemy, l'auteur doit lui-même s'appuyer sur des « faits ». Il valide ainsi une « chronologie minimaliste »[28]. Encore faudrait-il, pour que celle-ci soit recevable, nous démontrer la pertinence de cette sélection… et, partant, entrer dans une démarche de type « facticiste »[29]. Faute de

24. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 321.
25. *Ibid.*, p. 26.
26. *Ibid.*, p. 8.
27. Un exemple, p. 143 : la reine mère « se *serait* réjouie de la mort d'Andelot ». Or, elle l'écrit *en toutes lettres* dans un courrier à l'ambassadeur en Espagne Raymond de Fourquevaux : « La nouvelle de la mort d'Andelot nous a fort resjouys ». Voir Hector de La Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, vol. 3, *1567-1570*, Paris, Imprimerie nationale, 1887, p. 241 (et non p. 211 comme indiqué, p. 143, n. 1).
28. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 68.
29. On note d'ailleurs, ponctuellement, des prises de position difficiles à concilier avec l'orientation générale du propos. Ainsi p. 58 : « Il ne s'agit pas bien entendu, ici, de dénier leurs pertinences aux témoignages du fait des variables qu'ils intègrent et de prétendre que le passé des derniers jours d'août 1572 serait inaccessible à la repensée. »

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

s'y livrer pour les raisons déjà indiquées, il produit une sélection qui ne peut être qu'arbitraire. Il en va de même du choix des sources considérées par D. Crouzet, sinon comme les seules pertinentes, du moins comme les plus recevables. Quand le témoin est unique, à l'instar de l'étudiant tyrolien Luc Geizkofler dont les Mémoires sont mobilisés pour cerner certains éléments de « culture cérémonielle » lors du mariage princier du 18 août 1572[30], le travail est facilité. En revanche, les détails ne coïncident jamais dès qu'il y a plusieurs sources ; comme l'écrit A. Jouanna à propos de l'attentat contre Coligny, « des indications livrées par ces sources émergent quelques faits avérés, malgré les inévitables divergences de détail[31] ». Une telle discordance est un trait général de la documentation historique qui n'est en rien propre à la Saint-Barthélemy. On saisit donc mal pourquoi cet événement serait tenu pour spécifiquement « indescriptible ». D. Crouzet se réfère ici à Jacques Derrida qui affirme : « l'événement […] consiste […] en mon incompréhension[32] ». Or, le massacre ne présente ici aucune singularité de ce point de vue.

D. Crouzet considère que sa démarche permet une « effraction » nécessaire pour contourner ce que Paul Ricœur qualifie de narratif « plausible, probable, contestable, bref toujours en cours de réécriture »[33]. L'usage qu'il fait de cette citation est néanmoins problématique : chez le philosophe, en effet, cette énumération ne vise nullement à disqualifier la possibilité du récit historique, opération certes délicate, mais qui reste pleinement légitime[34]. Historiennes et historiens, d'ailleurs, continuent bien d'étudier l'événement historique aussi terrifiant qu'exceptionnel qu'est la machine de mort d'Auschwitz et ne font nul aveu d'impuissance ou d'incapacité de principe en la matière.

L'approche « probabiliste » de la Saint-Barthélemy par D. Crouzet se fonde donc sur un certain rapport aux sources : « Ne faut-il pas en appeler à une déprise de tout ce qui a pu être écrit ou dit, dans la mesure où chercher une véracité à partir d'informations sorties d'un langage hystérisé reviendrait à cheminer dans une impasse[35] ? » La plupart des expressions de cette phrase, évidemment interro-négative, posent question. De quoi cette « déprise » est-elle le nom ? Parle-t-on de ce qui a été « écrit ou dit » par les acteurs et les actrices et/ou par les historiens et les historiennes ? Et que signifie un langage « hystérisé » ?

30. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 99.
31. A. Jouanna, *La Saint-Barthélemy*, *op. cit.*, p. 100.
32. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 37, cité sans référence.
33. *Ibid.*, p. 68.
34. La phrase de François Bédarida, dans le compte rendu duquel D. Crouzet extrait cette citation (n. 5, p. 68), est la suivante : « Le pacte de vérité, on le voit, est ainsi intégralement maintenu et clairement affirmé [par Ricœur], mais en gardant mesure et modestie, car 'la vérité en histoire reste en suspens, plausible, probable, contestable, bref toujours en cours de réécriture'. » Voir Paul Ricœur, « La marque du passé », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1998, p. 7-31, ici p. 17, cité par François Bédarida, « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire et l'oubli* », *Revue historique*, 619-3, 2001, p. 731-739, ici p. 737, n. 12.
35. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 53.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

En matière de sources, D. Crouzet insiste d'abord sur leur pauvreté, en cohérence avec l'incapacité d'écrire que provoquerait la sidération de l'événement. En d'autres termes, la pensée, face au traumatisme, serait mise prudemment à l'arrêt[36]. Le massacre serait donc « sous-documenté »[37] et tout historien ou historienne se trouverait face à un véritable « mutisme documentaire »[38]. Je fais le constat contraire d'une documentation abondante : analyses des diplomates tenus de rapporter des faits et de leur donner du sens[39] ; récits d'observateurs plus ou moins proches, français ou étrangers ; témoignages de nombreux survivants ; décisions et ordres du roi ou de la municipalité ; correspondances diverses ; actes de la pratique, en particulier notariale ; sans parler de toutes les dénonciations et justifications produites de toutes parts dès l'événement. La liste est longue. C'est précisément cette prolixité des sources, souvent fondées sur des rumeurs, des informations incomplètes ou partiales, des prises de position partisanes, qui nourrit les discordances concernant un si grand nombre d'éléments du cycle de la Saint-Barthélemy. On n'en finirait pas de les énumérer, depuis les conditions précises dans lesquelles la décision d'exécuter les chefs huguenots a été prise jusqu'à la chronologie du massacre parisien dans la durée, mais ce n'est pour autant pas un argument valide pour disqualifier les sources en tant que telles et affirmer que les faits sont inconnaissables. Sans quoi c'est l'ensemble de la démarche historienne qu'il faut récuser tant les sources, dès qu'elles sont plurielles, ne se recoupent jamais.

Allons plus loin : peut-il y avoir « des segments de durée historique durant lesquels le principe de réalité s'évanouit », pour cause de « surdensité émotionnelle »[40] ? Admettons que oui dans le cas de massacres, de cataclysmes ou encore de combats acharnés. Mais cela concerne les acteurs et les actrices, et ne dit rien sur la démarche historienne : si des « témoins » n'arrivent pas à « définir une version plausible de l'histoire »[41], la question est de savoir si cela interdit aux historiens et historiennes de le faire. Par ailleurs, le procédé qui consiste à décrédibiliser la totalité d'un témoignage au motif d'erreurs factuelles ou d'approximations[42] interroge à double titre. D'une part, cette démarche hypercritique est fréquemment employée par les « marchands de doute ». D'autre part, elle contrevient là encore au refus d'une critique « facticiste » : affirmer que telle source se trompe concernant le sort de la dépouille de Coligny[43], c'est supposer qu'un récit fiable du devenir matériel de celle-ci demeure factuellement accessible.

36. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 28.
37. *Ibid.*, p. 324
38. *Ibid.*, p. 325.
39. Page 41, à propos de Filippo Cavriana, médecin mantouan, D. Crouzet note qu'il écrit pour rendre compte « de sa propre pertinence en tant que témoin et analyste de l'histoire ».
40. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 38.
41. *Ibid.*, p. 39.
42. Voir en particulier les pages 39-42.
43. *Ibid.*, p. 39.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

Ce rapport aux sources, qui ne cherche pas à arpenter, dans son approche critique, les voies nouvelles du « tournant archivistique »[44], finit par conduire aux chemins de l'arbitraire. Pierre de L'Estoile, quand il affirme avoir été le témoin oculaire des vantardises d'un des tueurs du massacre, tendrait « un piège à l'histoire » en ce sens qu'il répercute en y adhérant pleinement un propos que D. Crouzet juge sans valeur. Pour étayer cette étrange expression (qu'est donc au juste cette « histoire » qui serait piégée ?), il s'appuie sur un polygraphe du XIXe siècle qui affirme que l'authenticité des anecdotes rapportées par L'Estoile serait « très discutable »[45]. En revanche, quand L'Estoile fait le lien entre le miracle de l'aubépine – dont on reparlera – et le sort du cadavre de l'amiral Coligny, D. Crouzet considère que « ce point de détail ne doit pas être négligé »[46].

Outre les questions d'ensemble concernant le rapport aux sources, c'est donc souvent leur utilisation concrète qui retient l'attention. Ainsi du thème central dans l'argumentation du livre de la place du « peuple » – entendu comme l'ensemble des catholiques parisiens – dans le massacre, à côté de celle des soldats et des membres de la milice bourgeoise. À de multiples reprises, les éléments concrets pour documenter le rôle du « peuple » laissent perplexe. Beaucoup de victimes sont tuées par des armes qui ne sont pas celles des militaires, en particulier des poignards[47], ce qui serait la preuve d'une implication « populaire ». Or, les soldats ont aussi recours au poignard (voir le cas du père et des deux fils Caumont, p. 244). En outre, dans bien des épisodes, son utilisation est controversée. Pour la mort du savant Pierre de la Ramée, dit Ramus, par exemple, selon une source fiable, les assassins utilisent une arme à feu et une épée[48]. Il paraît donc bien difficile de trancher et plus encore de rapporter un type d'acteur à un type d'arme. Il est par ailleurs audacieux de citer, à l'appui du rôle du populaire dans les tribulations du jeune Sully qui arpente les rues de Paris pour échapper au massacre, un tableau de style « troubadour » de Jean-Auguste Dubouloz qui date de 1831[49]. Sa valeur probatoire a en effet du mal à convaincre. Et quand Charlotte Arbaleste, une survivante, emploie le mot de « populace » pour désigner ceux qui la pourchassent, il est hâtif d'en tirer des conclusions sur l'engagement du « peuple », dans la mesure où son récit circonstancié fait bien apparaître qu'elle a affaire à des capitaines de la milice et à leurs hommes, et qu'elle n'évoque pour le reste que le rôle de « seigneurs » et de leurs suites[50].

D'une façon générale, le vocabulaire social présent dans les sources n'est pas contextualisé. Jamais le mépris à l'égard du populaire, ni la menace de troubles que celui-ci peut représenter, et qui inquiète les autorités tout au long de la séquence,

44. Voir sur ce sujet le numéro spécial « Archives », dirigé par Étienne Anheim, *Annales HSS*, 74-3/4, 2019.
45. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 264.
46. *Ibid.*, p. 284.
47. *Ibid.*, p. 239.
48. J. Foa, *Tous ceux qui tombent*, *op. cit.*, p. 84 : témoignage de Nicolas de Nancel.
49. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 241.
50. *Ibid.*, p. 245-246.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

ne sont pris en compte pour analyser les effets induits sur telle ou telle formulation[51]. On note au passage qu'un terme bien présent dans les sources de la pratique pour désigner les hommes mobilisés n'est jamais mentionné par D. Crouzet : celui de « commune »[52]. Il est vrai qu'il renvoie généralement au peuple en armes pour sa défense, et donc à la milice bourgeoise, et non à la communauté unanimiste mais a-institutionnelle dont D. Crouzet veut montrer l'action décisive. Devant les limites de la documentation, il en vient à définir sa population de référence, à la suite de Hegel, hors de tout ancrage sociologique, comme « conscience de l'absence du droit sous la prédisposition du droit ». À ce titre, « comme elle est dotée d'un anonymat collectif, elle n'a d'existence que virtuelle »[53].

Un même problème de rapport aux sources se retrouve dans la qualification des actes et des acteurs. Les dramatiques tribulations du pasteur troyen Antoine Huyard lors du massacre débouchent sur une affirmation forte de D. Crouzet : « Les monstres se succèdent dans Paris[54]. » Or que font les hommes qui sont mentionnés par le pasteur ? Certains l'aident momentanément, même s'ils finissent par l'abandonner ; ceux qui le pourchassent se « contentent » de le rançonner ou de le mettre en prison. Libéré, il est abrité par un moine qu'il connaît et qui l'héberge à condition qu'il aille à la messe. On cherche en vain parmi ces nombreux Parisiens des « monstres », et plus encore l'unanimité massacrante du peuple acteur d'un « grand crime annihilationniste »[55].

Le massacre est censé se dérouler dans une ambiance de fête[56], et même d'euphorie[57]. Or là encore les traces paraissent bien ténues. De façon significative, le seul texte vraiment probant sur ce plan[58] concerne la Saint-Barthélemy orléanaise, rarissime exemple d'allusion provinciale mais ici mobilisé pour éclairer le cas parisien. Il ne peut faire preuve pour la capitale, pour laquelle on a d'ailleurs des témoignages explicites allant dans un sens tout à fait contraire[59].

51. Dans son intervention, le 24 août au matin (évoquée p. 278), la municipalité parisienne se préoccupe du maintien de l'ordre et des criminels et pillards qui pourraient profiter du désordre provoqué par l'action en cours des hommes en armes, soldats ou miliciens : *Registres des délibérations du bureau de la ville de Paris*, vol. 7, *1572-1576*, éd. par F. Bonnardot, Paris, Imprimerie nationale, 1893, p. 12 (et non p. 24, comme indiqué dans la note 3).
52. Sur ce point, voir P. Hamon, « Saint-Barthélemy et histoire sociale », art. cit., p. 150 et 152.
53. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 250.
54. *Ibid.*, p. 213.
55. Pour deux autres exemples d'épisodes sans mise à mort effective, mais présentés à l'appui de l'affirmation selon laquelle la foule « tue toujours et encore », voir p. 258.
56. *Ibid.*, p. 212.
57. *Ibid.*, p. 251 *sq.*
58. *Ibid.*, p. 253.
59. Comme celui de Cavriana : « On ne constate pas chez les nôtres [les catholiques] cette joie et cette jubilation que l'on avait coutume de voir auparavant » (A. Jouanna, *La Saint-Barthélemy*, *op. cit.*, p. 9).

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

Des voies heuristiques problématiques

Les réserves de fond exprimées par D. Crouzet au sujet de l'utilité des sources pour cerner à la fois les significations et les modalités de la Saint-Barthélemy le conduisent finalement à les contourner pour mieux comprendre cet événement. Il privilégie alors deux issues heuristiques : le recours à l'imaginaire, d'une part, et le « miroir » offert par d'autres massacres, d'autre part.

Dans une lecture résolument culturaliste, D. Crouzet cherche d'abord à « retrouver une raison des faits dans un environnement textuel large et composite[60] », matrice d'un imaginaire nourri de références bibliques et en particulier vétérotestamentaires[61]. Le texte sacré, *via* ses exégètes autorisés, infuserait dans l'ensemble des esprits catholiques. D. Crouzet considère que « la violence [lors du massacre de masse] procéderait ainsi d'une transsubjectivisation obsidionale du Verbe mosaïque[62] ».

Cette mise en contexte des imaginaires a pour vertu de tenir à distance d'éventuels invariants anthropologiques qui seraient privilégiés, au détriment d'un contexte culturel précis, pour expliquer les comportements. Ce qui frappe pourtant ici, c'est l'absence de toute médiation ou mise à distance : les effets performatifs de la parole, en particulier celle des prédicateurs qui expriment effectivement leur volonté d'éradication violente de l'hérésie, semblent relever de l'évidence. Les catholiques parisiens ont fait l'objet d'un « long processus de conditionnement sotériologique autorisant la surgie soudaine d'un état de quasi possession sacrée par l'effet double d'une obéissance aux commandements divins[63] ». On peut cependant s'étonner d'une telle efficacité[64]. Ce qui surprend tout d'abord, c'est l'absence

60. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 171.

61. En revanche, D. Crouzet récuse (p. 270) la référence aux auteurs antiques qui soulignent que la « passion des biens matériels » suscite, lors des grands massacres, des crimes familiaux ou de voisins : cet horizon culturel est repris par des auteurs protestants qui évoquent la Saint-Barthélemy, « lecture à l'antique […] qui se retrouve dans la démarche de Jérémie Foa » ; ce rapprochement est qualifié, comme plus haut avec Pierre de L'Estoile, de « piège tendu à l'historien par effet de focalisation et de mimétique d'écriture », quand bien même les faits seraient « patents ». On saisit mal pourquoi cet imaginaire-là, venu de l'Antiquité non chrétienne, ne peut servir *a priori* à éclairer les événements.

62. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 301.

63. *Ibid.*, p. 291.

64. Voir, dans un contexte différent, les réserves de Nicolas Mariot à propos d'une autre approche culturaliste, concernant l'engagement des soldats dans la Première Guerre mondiale ; Nicolas Mariot, « Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre », *Genèses*, 53-4, 2003, p. 154-177, ici p. 167-168 : « La question se pose de savoir le sens que peut revêtir une […] formulation renvoyant la présence au front de milliers d'individus, durant quatre ans, à une même eschatologie, évidemment pour eux qui ont tenu, mais aussi pour nous. En effet, elle suppose en particulier d'admettre la collectivisation quasi complète d'un système de représentations (d'une eschatologie), mais aussi, en creux, la dissolution ou la mise entre parenthèses des dispositions personnelles et des liens sociaux. »

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

de référence à cet « imaginaire » dans la plupart des sources qui appréhendent la Saint-Barthélemy[65]. Il est également saisissant de voir comment est interprété le miracle de l'aubépine, cet arbuste desséché qui fleurit « miraculeusement » au matin du 24 août. La « dévotion panique immédiate » des Parisiens[66] fait alors le lien entre cet événement et le danger terrible que vient de courir la ville pour sa sécurité. Et à suivre aussi bien le protestant Simon Goulart que le catholique Pierre de L'Estoile, il semble que cela se traduise par l'acharnement de certains sur le cadavre de Coligny. Toutefois, ici, c'est bien le traître à la ville et au roi, l'homme qui est supposé avoir voulu mettre Paris à feu et à sang qui est visé[67]. Le « miracle » est alors la marque de la protection dont a bénéficié Paris, au dernier moment, et il n'est pas évoqué dans les sources comme signe de la légitimité sacrale d'un massacre général des hérétiques[68].

Dans le propos de D. Crouzet, cet imaginaire conduisant au massacre concerne le « peuple », et non la monarchie ou la cour, qui semblent pour leur part immunisées contre ses effets, alors que l'on peut supposer qu'elles doivent elles aussi les ressentir. De fait, il ne s'agit pas ici d'une différence soulignée par l'auteur, mais bien d'un angle mort, quand l'idéal de paix et d'amour, effectivement porté par tout un imaginaire valorisé par la monarchie, vient se fracasser sur le massacre, lequel implique largement les aristocrates catholiques. Après avoir supervisé l'exécution de Coligny, le duc de Guise aurait crié à ceux qui le suivaient, selon le protestant Goulart, qu'il fallait continuer les exécutions. L'autorité derrière laquelle il s'abrite alors n'est pas divine, mais bien monarchique : « Le Roy le commande [...], c'est son exprès commandement[69]. » Le rôle de l'initiative royale est évidemment décisif. Il montre au passage combien les effets performatifs supposés du discours sacral d'éradication ont justement besoin d'une caution qui soit d'une autre nature, ce que D. Crouzet admet lui-même en une formule qui

65. Parmi les textes littéraires qu'il étudie, Robert Appelbaum n'en repère aucun selon lequel le massacre mettrait fin à une malédiction divine, ou purifierait religieusement le peuple à travers une violence rédemptrice : Robert Appelbaum, *Terrorism Before the Letter: Mythography and Political Violence in England, Scotland and France 1559-1642*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 153.

66. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 282.

67. Sur Coligny comme traître, voir p. 255 de l'ouvrage de D. Crouzet. Sur ce thème, voir Michel de Waele, « Le cadavre du conspirateur : peur, colère et défense de la communauté à l'époque de la Saint-Barthélemy », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 64-1, 2017, p. 97-115. Sur le fantasme des traîtres cachés, voir une allusion chez D. Crouzet p. 251. L'importance de motivations fortes liées à d'autres valeurs et imaginaires, au-delà de la seule eschatologie, comme le souci de la sécurité matérielle ou l'enjeu de la confiance intra-communautaire, est cependant largement passée sous silence dans le livre.

68. Même problème de méthode p. 289, avec l'allusion aux larmes qui s'écoulent d'une image de la Vierge, peu après le massacre. L'interprétation de ce miracle par D. Crouzet – faire en sorte que le Ciel pardonne à Paris désormais purifiée – diffère de celle qui est fournie par le document unique dont on dispose, selon lequel la Vierge pleure en fait sur l'endurcissement des hérétiques.

69. Cité par A. Jouanna, *La Saint-Barthélemy*, *op. cit.*, p. 168.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

relève presque de l'oxymore : « extraordinaire et terrifiante spontanéité violente [du « peuple »] dynamisée par le motif d'une décision royale[70] ». Reste que, selon lui, les formes propres de violence qui se manifestent à travers « la symbolique des gestes tueurs » ne peuvent s'appréhender que par « la clef analytique de la sur-signification »[71] et donc par un type particulier d'imaginaire, celui des « guerriers de Dieu ». Cela laisse entendre que pour massacrer selon des formes extrêmes, il faut nécessairement être envahi par une idéologie extrême. Il y a pourtant bien des exemples de « simples » voleurs mis en pièces par une foule en colère, et cette même nuit de 1572, quand l'imprimeur et libraire Oudin Petit est frappé de 27 coups de pistoles et hallebardes – armes « militaires », notons-le au passage – par une bande de meurtriers envoyés (possiblement payés) par son beau-père pour solder un différend lié à une succession[72], il n'est vraiment pas acquis que la violence sacrale sous-tende l'acharnement des exécutants.

Il faut alors en revenir au cadre général d'analyse et à la contextualisation du massacre. Il est fort peu probable que les Parisiens et Parisiennes, en août 1572, aient comme seule préoccupation, comme unique horizon d'inquiétude, la plaie hérétique qui suinte en leur sein et, sur ce plan, comme seul imaginaire à la fois légitime et acceptable, le massacre généralisé. Le rapport à Dieu, à la foi et à l'Église des catholiques du temps, dimension incontournable mais complexe de leur identité, peut ainsi se manifester de multiples façons, et le plus souvent sans rapport avec une pulsion mortifère, comme le montrent l'abstention de beaucoup et l'aide plus ou moins intéressée, entre charité et racket, que certains offrent aux victimes. En outre, bien des tueurs ont rançonné sans les tuer certaines de leurs cibles. Enfin, faire disparaître la menace huguenote du moment ne nécessite pas forcément de tuer les huguenots : beaucoup des miliciens mobilisés ne le font d'ailleurs pas.

La question d'ensemble des ressorts de la violence n'est donc abordée que par un prisme unique : celui de la « séquence parisienne qui semble unanimiste dans la glorification jubilatoire d'une violence sanctifiante faisant revenir le Christ parmi son peuple[73] ». Or, « la clef analytique de la sur-signification » a du mal à ouvrir efficacement toutes les portes. Les « guerriers de Dieu » pillent, refusant au passage ce qui semblerait le plus légitime en fonction de leur imaginaire supposé : la destruction des biens pollués par le contact des hérétiques. D. Crouzet ne voit dans le vol des vêtements qu'une « sorte de vengeance » confessionnelle[74]. C'est négliger, dans cette société de pénurie, le rôle de logiques matérielles extra-religieuses : Jacques de Caumont est sauvé par un modeste « marqueur du jeu de

70. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 309.
71. *Ibid.*, p. 206.
72. *Ibid.*, p. 234.
73. *Ibid.*, p. 289. De façon significative, des ouvrages de référence sur l'histoire sociale de la violence pour la période ne figurent pas dans l'abondante bibliographie du livre. Voir notamment Michel Nassiet, *La violence, une histoire sociale. France, XVIe-XVIIIe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2011 ; S. Carroll, *Enmity and Violence*…, *op. cit.*
74. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 281.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

paume » qui ne participe pas aux tueries. Or ce dernier s'approche d'abord des cadavres dans l'intention de leur ôter les vêtements laissés par les exécuteurs ; il sauve ensuite celui qu'il venait dépouiller. On songe ici au personnage de Thénardier après Waterloo, et à l'usage répandu sur tous les champs de bataille de détrousser les cadavres. Le biais est plus net encore dans le cas suivant : des assassins veulent s'emparer des bracelets d'or d'une de leurs victimes et « sans avoir patience de les lui destacher, lui coupèrent les deux poings », rapporte Simon Goulart. Selon D. Crouzet, ils agissent ainsi parce que ces mains ont cuisiné et mangé gras en Carême et ils le font, « sans nul doute, sous l'emprise d'une hypnose ludique »[75]. Rien de tel à suivre la source évidemment, et il n'est nul besoin, pour comprendre un tel geste, de telles constructions. Certes, chemin faisant, D. Crouzet effleure d'autres ordres d'explication comme la traîtrise de Coligny[76] ou pointe des comportements différents, très éloignés du modèle annihilationniste, comme celui des sauveteurs[77], mais il ne s'agit au mieux que d'allusions et elles ont souvent pour objectif de récuser ou au moins de relativiser le rôle de ces facteurs[78]. On admettra cependant la pertinence, au moins partielle, de l'affirmation suivante : « en histoire, ce qui compte c'est [ce] que s'imaginent les acteurs et non pas ce qui serait réel[79] ». Mais l'idéel relève bien sûr tout autant du « réel » que le matériel[80]. L'idéel est d'ailleurs intégré dans les analyses de la Saint-Barthélemy des historiennes et historiens qui constituent les cibles, explicites ou implicites, de l'ouvrage[81]. Le problème est que dans celui-ci, le matériel ainsi d'ailleurs que certains pans de l'idéel se sont largement absentés de l'ordre des causalités.

D. Crouzet demeure ici cohérent avec lui-même puisqu'il considère que l'événement Saint-Barthélemy reste, pour de multiples raisons, largement inaccessible. Aussi, après le recours à l'imaginaire, il suit une seconde piste heuristique, en tournant son regard vers d'autres massacres : la Saint-Barthélemy se comprend mieux à la lumière des « grands pogroms de l'histoire »[82]. Il adopte pour cela une démarche spécifique : « il ne s'agit pas alors de faire une histoire comparée à l'ancienne qui serait un non-sens épistémologique, mais de partir d'autres exemples de massacres de masse pour mieux saisir l'implicite de la violence d'août 1572 et donc dépasser ce qui nous semble être l'impasse de la donnée, qui

75. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 291-292.
76. *Ibid.*, p. 255. Voir *supra* la note 67.
77. *Ibid.*, p. 279.
78. Voir là encore les mots de conclusion dans l'article de N. Mariot, « Faut-il être motivé pour tuer ? », art. cit., p. 177 : « Sans chercher à retrouver une autre vérité de la guerre, la réinterrogation des liens entre apprentissage disciplinaire, conformisme social, exercice de la violence et cultures de classe permettrait peut-être de ne pas faire reposer la question du lien social sur le seul postulat d'un partage de représentations ou de l'existence d'un 'imaginaire' dont, bien souvent, rien ne dit qu'il soit 'commun' ».
79. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 136.
80. Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.
81. Voir des exemples dans A. Jouanna, *La Saint-Barthélemy*, *op. cit.*, p. 160 sur la prise en compte d'une « frénésie meurtrière de purification » ou dans J. Foa, *Tous ceux qui tombent*, *op. cit.*, p. 195, sur le rôle d'un « imaginaire eschatologique et purificatoire ».
82. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 11.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

serait prééminente, du vicinicide », ce massacre par les voisins mis en avant par J. Foa. On pourra ainsi combler « les trous des narrations »[83]. Il s'agit donc bien de tenir à distance les sources disponibles et de se reposer sur « des données aussi bien micro- que macrofactuelles » venant de massacres sélectionnés de façon arbitraire et utilisés non seulement pour dire quelque chose des imaginaires, mais aussi des pratiques concrètes des acteurs, depuis les viols massifs jusqu'aux enfants fracassés contre les murs. Ainsi le « terrible drame arménien » de 1915 permet-il de « combler les vides informatifs » de 1572[84]. D'une façon globale, par des « effets de rapprochements ou de miroirs », « l'anachronisme peut aider paradoxalement à défaire le risque anachronistique qui ne porte à lire le passé que dans sa superficie »[85].

Incluse dans la catégorie des « pogroms », la Saint-Barthélemy est ainsi rapprochée des massacres visant des populations juives, non seulement antérieurs (1391 en péninsule Ibérique), mais surtout largement postérieurs, depuis le « pogrom » de Kichinev (1903) qui joue un rôle décisif dans la fixation et la diffusion du terme[86] jusqu'aux massacres du 7 octobre 2023, en passant par le pogrom de Bagdad de 1941. Des massacres de masse liés à la Shoah (Babi Yar, Lviv, etc.) sont également mobilisés. À cela s'ajoute une série d'autres massacres du XXe siècle : le génocide arménien de 1915, le « pogrom anticommuniste » d'Indonésie de 1965[87], le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994[88] et les massacres de musulmans au Gujarat en 1993[89]. Tous sont inclus dans un « paradigme du pogrom », par-delà la religion des tueurs et des tués. L'emploi du mot pogrom à propos de la Saint-Barthélemy n'est nullement une innovation[90]. Je n'en demeure pas moins sceptique sur le bénéfice heuristique qu'apporte cette qualification pour la compréhension de l'événement.

Quoi qu'il en soit, cette mise en perspective permet à D. Crouzet de dégager – sans jamais comparer, ce qui pourrait conduire à mettre aussi en évidence des différences – une série d'invariants qui, selon lui, apportent des éléments de compréhension à l'ensemble des massacres sélectionnés. Il procède ici, au rebours de ce qui a été évoqué plus haut, hors de tout contexte culturel précis, comme si un imaginaire récurrent et stable était à l'œuvre sur ce plan du XIVe au XXIe siècle. Les principaux invariants seraient la déshumanisation, l'altérisation et l'invisibilisation des victimes, l'antisémitisme (dans tous les massacres qui ne visent pas des Juifs, un imaginaire les concernant serait activé), l'intervention d'une « grande foule » et son euphorie, un certain rapport au temps « qui est rémanent en ce que [les tueries] signifient une mise en mouvement dans une transtemporalité »[91].

83. *Ibid.*, p. 213-214.
84. *Ibid.*, p. 279.
85. *Ibid.*, p. 296 et 324.
86. Voir Steven J. Zipperstein, *Pogrom. Kichinev ou comment l'Histoire a basculé*, trad. par O. Demange, Paris, Flammarion, [2018] 2025.
87. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 151.
88. *Ibid.*, p. 296.
89. *Ibid.*, p. 107 et 206-207.
90. Voir par exemple Janine Garrisson, *1572. La Saint-Barthélemy*, Bruxelles, Éditions Complexes, 1987, p. 112-119 ; J. Foa, *Tous ceux qui tombent*, *op. cit.*, p. 100 ou 246-247.
91. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 309.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

On y retrouve donc largement les paramètres mis en avant dès les *Guerriers de Dieu*. Il n'est évidemment pas possible de les soumettre tous ici à une revue critique, mais quelques remarques paraissent nécessaires. L'affirmation de l'invisibilisation globale des victimes – déjà discutable en soi – combinée à celle de l'engagement massif des Parisiens sert d'argument pour rehausser les chiffres estimés de victimes parisiennes du massacre, sans aucune analyse critique nouvelle de la documentation disponible[92]. L'invariant de l'antisémitisme pose en lui-même sérieusement question, par exemple pour les Indonésiens de 1965 ou les Indiens de 1993. Dans l'analyse, l'emploi du mot race comme s'il gardait un sens stable entre le XVI^e^ et le XXI^e^ siècle interroge également[93]. En outre, on a le sentiment que les rapprochements reposent sur des bases factuelles souvent fragiles. On ne retiendra ici qu'un exemple, celui du pogrom de Bagdad, documenté dans le livre grâce à un unique article[94]. Ce pogrom donne lieu à une sévère répression et l'article en question laisse entendre que celle-ci a pu faire plus de victimes que le pogrom lui-même. On retrouve ici les enjeux d'une contextualisation qu'il convient de prendre en compte, et qui nous éloigne fortement dans ce cas de la Saint-Barthélemy, qui n'a connu aucune répression de ses auteurs. Par ailleurs, D. Crouzet souligne que les victimes de ce massacre sont « sans nom », leur anonymisation étant selon lui un indice de leur déshumanisation. Or l'article relatif au massacre de Bagdad fournit de nombreux noms et sa note 36 fait référence à une liste – *a priori* quasi exhaustive – de 179 victimes juives réparties par âge et par sexe : on se doute qu'en poussant un peu plus loin la recherche, on retrouverait sans difficulté le nom de chacune d'entre elles.

Cette sélection d'événements retenus pour comprendre la Saint-Barthélemy – qui reste l'enjeu du livre – pose donc de sérieux problèmes de méthode. Les fosses communes de 1572 sont ainsi rapprochées de celles du génocide des Arméniens[95]. Elles illustreraient une invisibilisation présentée comme un trait propre de ces « pogroms ». Quid pourtant d'un rapprochement avec les fosses des batailles ou des épidémies, c'est-à-dire des événements marqués par un grand nombre de morts et qui appellent une réponse sanitaire prompte, en dehors de toute logique éradicatrice ? Quant aux « effets de miroir » chronologiques, ne sont-ils pertinents que pour cette catégorie d'événements ? Si tel n'est pas le cas, est-il légitime, hors de toute analyse comparative méthodologiquement construite,

92. Sauf à dire, p. 232, que l'estimation de 10 000 morts proposée par un jésuite dès le 29 août paraît trop élevée (pourquoi ?) et que celle de 7 000 morts suggérée par Claude Haton, un prêtre de Provins qui n'est pas venu à Paris pendant les massacres, est la plus crédible. Page 198, le chiffre retenu est de « plus de 4 000 victimes, voire plus ».
93. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 219 ou 308. Voir les introductions de deux numéros de revue consacrés à ce thème : Claude-Olivier Doron et Élie Haddad, « Race et histoire à l'époque moderne », C.-O. Doron et É. Haddad (dir.), n^os^ spéciaux « Race, sang et couleur à l'époque moderne : histoires plurielles (I) » et « Race, sang et couleur à l'époque moderne : histoires plurielles (II) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, respectivement 68-2, 2021, p. 7-34 et 68-3, 2021, p. 7-36.
94. D. Crouzet, *Paris criminel 1572*, *op. cit.*, p. 227-229.
95. *Ibid.*, p. 231.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

de documenter les « lacunes », réelles ou supposées, du sac de Rome de 410 avec les sources de celui de 1527 ? Celles du sac de 1527 avec celles de la chute de Berlin en 1945 ? Celles de la bataille de Pavie de 1525 avec celles de la bataille de Stalingrad de 1942-1943 ?

Par ailleurs la sélection d'événements retenus par D. Crouzet a pour contrepartie un silence complet au sujet d'autres « massacres », plus proches dans le temps et/ou l'espace et qui mériteraient sans doute un peu d'attention. Il en va ainsi en premier lieu des Saint-Barthélemy de province, dont l'intensité rapportée à la population peut être équivalente, si ce n'est supérieure, à celle de Paris, comme c'est le cas pour Lyon ou Orléans. En observant les provinces, le schéma élaboré pour Paris devient difficile à conserver. L'articulation impulsion royale/réponse populaire massive fonctionne mal, voire n'existe pas. Surtout, l'occasion d'agir selon les incitations royales n'est pas saisie dans de très nombreuses villes et provinces, dans lesquelles il n'y a aucun massacre. On se demande alors comment et pourquoi la performativité de l'imaginaire et l'hypnose sacrale fonctionnent ici à géométrie variable, s'il s'agit bien du paramètre explicatif essentiel des massacres. De la même façon, pourquoi aucun pont n'est-il jeté vers les grands sacs de ville du temps, comme celui d'Anvers en 1576 ? Ce serait une bonne occasion de faire avancer le débat sur la place – *a priori* importante – des forces militaires ou militarisées (la milice bourgeoise) dans le massacre, en la rapportant à celle des autres catégories de participants[96]. Ces militaires sont d'ailleurs très présents sur les deux grandes œuvres qui « illustrent » le massacre : le tableau bien connu de François Dubois (Lausanne, musée cantonal des Beaux-arts) et la fresque de Giorgio Vasari (Rome, cité du Vatican, Sala Regia), dont un détail orne la couverture de *Paris criminel 1572*.

Ainsi le livre de D. Crouzet pose-t-il finalement bien plus de problèmes qu'il n'en résout. Les nouveaux outils auxquels il recourt, à commencer par l'emploi d'un anachronisme à l'usage anarchique, viennent buter sur de nombreuses difficultés de méthode, ne serait-ce qu'en raison du refus d'une démarche comparatiste fermement encadrée[97]. En outre, l'ouvrage ne fait finalement guère émerger de nouveaux éléments à l'appui des thèses développées dans ses précédents travaux. On repère dans *Paris criminel 1572* peu d'apports permettant de mieux surmonter les difficultés réelles soulevées par l'étude de l'événement exceptionnel que constitue la Saint-Barthélemy parisienne. J. Foa, en 2021, avait su questionner de façon renouvelée des sources déjà connues, et aussi en inventer d'autres, ce qui pouvait sembler étonnant à propos d'un événement à l'historiographie si ancienne et si riche. Il est d'ailleurs souhaitable que les enquêtes se poursuivent, pour tenter

96. En lien avec cet enjeu central, on note aussi l'absence dans la bibliographie de l'article important d'Allan A. Tulchin, « Massacres During the French Wars of Religion », G. Murdock, P. Roberts et A. Spicer (dir.), « Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France », *Past & Present*, 214, supplément 7, 2012, p. 100-126.

97. Comment ne pas songer ici à un programme déjà séculaire, présenté en août 1928 au congrès international des sciences historiques d'Oslo : Marc Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Revue de synthèse historique*, 46, 1928, p. 15-50.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press

de trouver de nouveaux gisements documentaires certes, mais autant et surtout pour affiner les questionnements que suscitent les abondantes sources déjà disponibles et, si possible, proposer de nouvelles réponses. Le contexte stimulant du « tournant archivistique », même s'il ne faut pas là non plus se payer de mots, y invite[98]. À tout le moins, il demeure plus pertinent et plus efficace, en matière de savoir historique, de s'en remettre à la méthode qu'énonce brièvement Marc Venard, et ce précisément au début d'un article sur la Saint-Barthélemy : « Il nous faut donc essayer de contourner la difficulté, en faisant notre 'métier d'historien', qui consiste à collecter et critiquer les sources, avant d'en tirer l'interprétation la plus vraisemblable[99]. »

Philippe Hamon
Université Rennes 2-Tempora
philippe.hamon@univ-rennes2.fr

98. Étienne Anheim, « Science des archives, science de l'histoire », É. Anheim (dir.), n° spécial « Archives », 74-3/4, 2019, *Annales HSS*, p. 505-520, ici p. 514 : « Un problème historique donné ne peut guère faire l'économie de l'analyse des archives qui le documentent et le localisent. »
99. Marc Venard, « Arrêtez le massacre ! », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 39-4, 1992, p. 645-661, ici p. 646.

https://doi.org/10.1017/ahss.2025.10137 Published online by Cambridge University Press