

Strapotere delle immagini della venerazione alla distruzione e viceversa

QUAND LE SENS N'EST PAS DANS L'IMAGE DÉTRUITE

Manar HAMMAD

J'ai connu Paolo Fabbri à Urbino en 1971, lors du mois sémiotique réuni par Greimas, à l'organisation duquel Paolo avait joué un rôle appréciable. Ce fut le début d'une longue amitié, personnelle et scientifique. Je lui avais proposé de m'accompagner en Syrie, à Alep ville de mes origines, et à Palmyre ville sur laquelle j'ai beaucoup travaillé. Ce voyage n'eut pas lieu, en raison de la dégradation de la situation en Syrie à partir de 2011. Mais Paolo m'a rejoint au Liban en 2016, où nous avons visité la salle de Palmyre au Musée de l'Université Américaine de Beyrouth. On y voit vingt-quatre bustes palmyréniens dont les yeux vous interpellent par-delà les siècles et la distance.



Fig.1 P. Fabbri et M. Hammad devant les bustes palmyréniens, Musée de l'Université Américaine de Beyrouth.

Paolo aimait à dire que l'inventivité du réel était plus riche que la théorie. Ce ne sont pas ses mots exacts, mais l'idée est là. Pour cet hommage que nous lui rendons, j'ai sélectionné trois cas où des hommes ont porté atteinte à des objets du patrimoine, poussés par des motivations qui ne figurent pas au registre des raisons invoquées par les analystes rivaux à leur bureau. Les trois cas sont archéologiques : la stèle de Mesha, inscrite à l'âge du fer et brisée vers la fin du XIXe siècle ; des bustes funéraires palmyréniens détruits par des militants de l'État Islamique ; et Madrasat Abu-l-Fawares, établissement d'enseignement de Maarrat an-Nu'man, dont les

voûtes clavées furent badigeonnées de chaux teintée en bleu. Il ne s'agit pas de représentations à deux dimensions, telles qu'on en considère souvent lorsqu'on parle d'images, mais d'objets tridimensionnels auxquels une *forme* a été donnée pour *signifier* autre chose qu'eux-mêmes. Les altérations qu'ils ont subies par la suite attirent l'attention sur le fait que le sens n'est pas dans l'objet même, mais qu'il s'inscrit dans un enchaînement d'actes. Les effets de sens diffèrent, les actes étant surdéterminés par leur contexte de réalisation.

L'acte de détruire comporte, parmi ses effets de sens, une négation non verbale de l'objet atteint. Mais la négation porte en fait sur certains des effets de sens inscrits dans l'objet, alors que ce dernier en véhicule d'autres, privilégiés par d'autres perspectives de lecture. Visant à oblitérer du sens, la destruction signale une lecture particulière de son objet. De ce fait, on peut parler d'une *mise en évidence du sens par la destruction*.

1 - Destruction et restitution de la stèle de Mesha

La stèle de Mesha est un bloc de basalte noir, arrondi en partie haute selon un modèle de stèle officielle courant en Orient à l'âge du bronze et à l'âge du fer. Au Louvre aujourd'hui, elle mesure 1,15m de haut pour 0,60m de large. Le texte gravé et le style de l'écriture permettent de la dater des environs de 800 avant l'ère commune. Le récit de sa découverte et des négociations pour son acquisition relate les étapes de sa valorisation et de ce qui mena à sa destruction. Nous restituons un récit résumé à partir d'une communication de Dupont-Sommer faite en 1974 à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, et d'une notice publiée par Annie Caubet sur le site web du Louvre.

En août 1868 le pasteur alsacien F.A. Klein vit la stèle dans le village de Dhiban en Jordanie et en copia quelques lettres qu'il supposait phéniciennes. Il en parla à Jérusalem dans les milieux français et allemands (l'Alsace était sous contrôle allemand). Charles Clermont-



Fig.2 Stèle de Mesha au Musée du Louvre
(Photo M. Hammad)



Fig.3 Stèle de Mesha (Photo 1878)
annotée par Clermont-Ganneau

Ganneau, qui occupait le poste d'interprète au Consulat de France, s'y intéressa vivement. En 1869, il envoya un émissaire copier quelques lignes sur la pierre restée sur place, puis constatant l'intérêt du texte, il envoya un deuxième émissaire pour réaliser un estampage en papier qui reproduise l'inscription entière. Durant cette opération, une dispute se déclara entre les villageois qui gardaient la pierre et les accompagnateurs de l'estampeur, lesquels prirent la fuite avec un estampage déchiré.

En février 1870, le comte de Vogüé fit une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres au sujet de cette stèle, citant un courrier de Clermont-Ganneau pour le contenu de l'inscription. À la suite, un troisième émissaire fut envoyé de Jérusalem avec mission d'acquérir la pierre. Il découvrit que c'était trop tard : sollicités par des Français, des Allemands et des Anglais, tous désireux d'acquérir la stèle, les villageois avaient formé la conviction que la pierre contenait un trésor, de l'or qui valait plus que les sommes qu'on leur proposait. Quel autre motif pouvait mouvoir autant d'étrangers prêts à surenchérir ? La pierre fut placée dans un feu vif, et lorsqu'elle fut chaude, on l'aspergea d'eau froide et on l'attaqua à la masse, afin de la faire éclater et en révéler le contenu. Au constat qu'il n'y avait que des morceaux de pierre, ces derniers furent mis au rebut.

En 1873, Clermont-Ganneau acquit pour le Louvre quelques morceaux de la stèle brisée, mais des Allemands et des Anglais avaient déjà acquis, eux aussi, des fragments. Grâce à l'estampage et aux morceaux recueillis, Clermont-Ganneau fut en mesure de publier le texte de la stèle. Les acquéreurs allemands et anglais finirent par offrir au Louvre les morceaux en leur possession. En 1875, on reconstitua la stèle, avec ses lacunes récentes, et on l'exposa au Louvre. En 1876 Ernest Renan la faisait entrer au *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

Ce parcours narratif de l'objet archéologique le place au croisement de deux processus interprétatifs contraires, dans une situation non fiduciaire. Commençons par l'interprétation du «découvreur». La découverte présuppose une perspective occidentale, car la pierre n'avait pas quitté sa place depuis l'antiquité, la population locale la connaissait. Klein, Clermont-Ganneau, les allemands et les anglais de Jérusalem étaient intéressés par un texte inconnu dont l'écriture ressemblait à celle de l'Hébreu, inscrit sur une stèle de forme archaïque remontant à l'âge du fer. Cette pierre représentait un témoignage matériel contemporain de la Bible, extérieur à ce texte sacré, et son contenu était susceptible de confirmer la valeur historique du récit biblique. La stèle avait dès lors une importance considérable. Si elle apportait la confirmation espérée, elle n'avait pas de prix. Elle était au-delà de toute estimation monétaire.

Les caractères de l'écriture ressemblaient à ceux du phénicien archaïque, déjà étudié par Ernest Renan au Liban. Des points séparaient les mots, des traits séparaient les phrases. Sur les premiers extraits recopiés, on reconnaissait les mots YHWH, ISRAEL, OMRI. Renan avançait pour la stèle une date vers 896 avant notre ère, on penche aujourd'hui vers une date proche de -800 EC. Le contenu du texte avait d'autant plus de valeur que son support matériel était ancien. En termes sémiotiques, la valorisation était fondée et sur le Contenu et sur l'Expression de l'inscription. Pour apprécier l'un et l'autre, il fallait posséder un savoir érudit, disponible au sein d'un cercle réduit de spécialistes.

Pour les villageois de Dhiban, la lecture de l'inscription était hors de portée, de même que la datation de la stèle ou son insertion dans une tradition de stèles officielles. Ils constataient qu'on venait de loin pour voir cette pierre, elle était donc désirable. On leur proposait de l'argent pour la laisser emporter. Plusieurs offres concurrentes firent monter les prix. Les récits dont nous disposons ne rapportent pas le discours exact des émissaires qui négocièrent la cession de la stèle. Ce qui est certain, c'est que les villageois ne crurent pas ce qu'on leur disait et ne firent pas confiance à leurs interlocuteurs. À supposer qu'on ait pris la peine de leur expliquer le mécanisme véridictoire d'un témoin matériel extérieur à la Bible, il est peu probable qu'ils

l'aient cru. Car on leur proposait en fait un marché, une transaction monétaire, et le reste paraissait comme de la poudre aux yeux. La partie cognitive de la valorisation étant écartée, il ne restait qu'une valorisation pragmatique. On leur proposait de l'argent en contrepartie de la pierre, la transaction était donc marchande, placée sur le registre matériel. Ils en déduisirent que cette pierre tant désirée devait contenir quelque chose de précieux. L'accès à ce contenu matériel pouvait peut-être passer par l'utilisation du texte inscrit, à la manière d'une formule magique. Mais il y avait un autre moyen d'accéder au contenu : il suffisait de casser pour voir dedans. Ce qu'ils firent. *Ils ne cassaient pas pour détruire, ils cassaient pour trouver*. Leur destruction ne porte pas le sens de négation de l'objet qu'elle atteint, elle projette de révéler ce qu'il recélait.

En prenant du recul par rapport aux événements relatés, le récit se ramène au croisement malheureux (non couronné de félicité) de deux perspectives interprétatives, l'une privilégiant le contenu sémantique et prêtant quelque attention à l'expression matérielle, l'autre écartant le contenu sémantique et supposant l'existence d'un contenu matériel. Elles ne pouvaient pas se conjoindre dans des conditions de félicité. Si les acheteurs avaient essayé d'installer un rapport de confiance avec les villageois, un accord aurait été possible. Mais les émissaires savaient qu'ils négociaient entre deux systèmes de valeur étrangers l'un à l'autre, l'argent ne pouvant servir de contrepartie à la certitude religieuse. Ils n'ont pas cherché un rapport fiduciaire. Avec des villageois, un rapport marchand et libérateur devait suffire. Ils firent face au manque de confiance, et à l'incrédulité résultante. Le texte gravé ne pouvait être la *vraie* valeur, puisque les acquéreurs voulaient la pierre elle-même.

En prenant du recul par rapport aux mécanismes sémiotiques en jeu, portons notre attention à la question de la *forme*. La forme cintrée de la stèle avait une importance certaine, puisqu'elle pointait vers des prérogatives royales anciennes, et que Mesha était roi de Moab. La forme de la stèle *validait* le texte qui commençait à la première personne «*Je suis Mesha, fils de Kamosh, roi de Moab, le Dibônite...*». La fragmentation de la stèle porta atteinte à cette forme, et il importa ensuite de la restituer pour l'objet à exposer au Louvre. À une autre échelle, la forme archaïque des caractères «phéniciens» les situait dans le temps par des critères épigraphiques. Ces deux questions de forme (de l'Expression) ont joué un rôle certain dans la valorisation de la stèle et son authentification. Car le basalte a un âge géologique sans relation avec des événements historiques, et il n'y a aucun moyen de dater la taille de la pierre ou la gravure du texte. Restent les formes, non figuratives en l'occurrence.

En opérant un retour sur la suite narrative, on y distingue trois séquences. La première est celle de la découverte (la stèle existe, son texte est lisible). Elle se poursuit par l'exploration du sens, et la *véridiction* relative à l'objet (ce n'est pas une contrefaçon récente). Cette phase est essentielle pour fonder la valeur véridictoire de la stèle pour un lecteur judéo-chrétien.

La deuxième séquence est celle de la négociation. Elle scelle le sort de la stèle, la plaçant sur l'isotopie économique marchande, pour un échange pragmatique étranger à la valeur véridictoire dégagee par la première séquence. En l'absence de contrat fiduciaire, ceci entraîne la destruction de la stèle.

La troisième séquence est celle de la *restitution de la forme* de la stèle, avec la restitution du texte à partir des fragments et de l'estampage. Cela procède par achat, par donation, et par les savoirs épigraphiques et archéologiques. La stèle restituée est appréciée dans le cadre d'un ensemble complexe d'idées valorisant les objets archéologiques et les textes anciens, indépendamment d'une foi ou de la croyance en la réalité historique du discours biblique. Les villageois de Dhiban restent exclus de cette épistémé. Leur acte destructif aussi.

2 - Destruction de bustes funéraires palmyréniens

Les troubles secouant la Syrie ont favorisé le pillage d'un grand nombre de sites archéologiques dont les gardiens se sont trouvés impuissants face à des bandes surarmées, pour lesquelles les antiquités n'étaient qu'une ressource monnayable. À Palmyre, les hypogées (espaces collectifs de sépulture aménagés sous terre) contenant encore des sculptures n'échappèrent pas à la curée. L'entrée par effraction, le descellement ou le fractionnement des sculptures, leur évacuation, placent l'interprétation de ces actes sur l'isotopie économique.



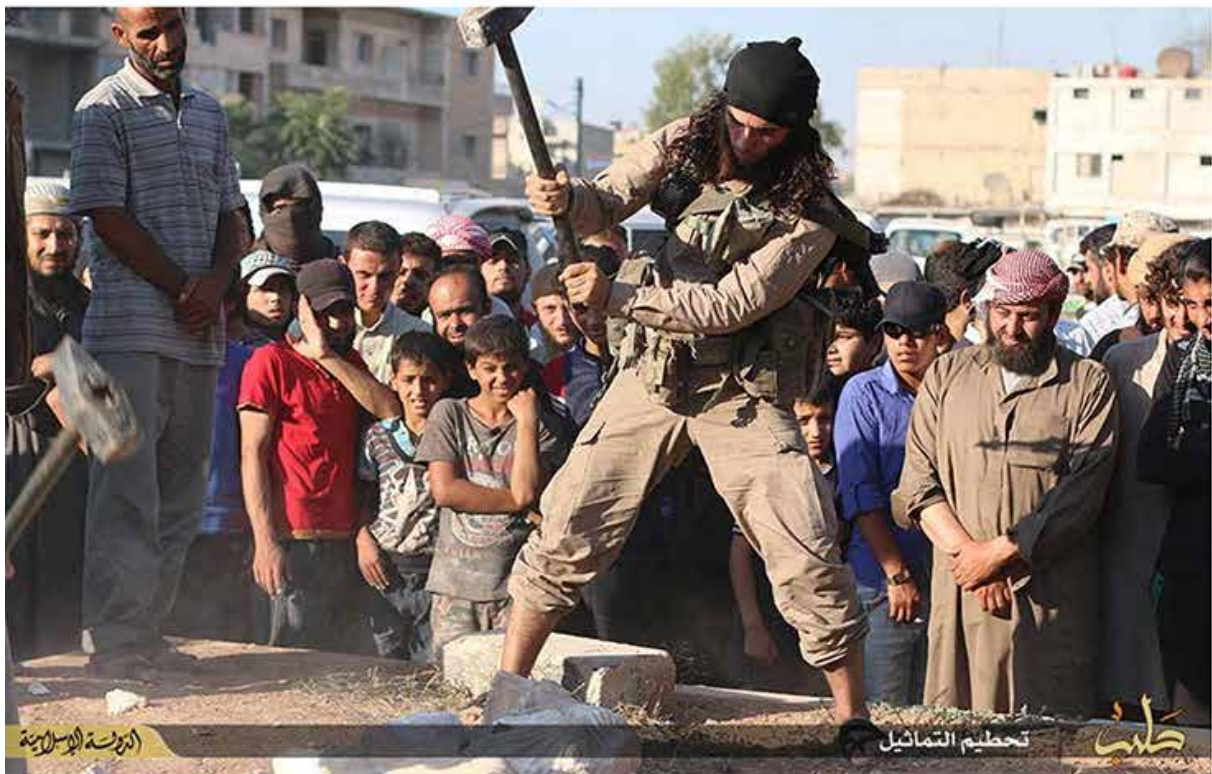
Fig.4 Hypogée d'Artaban à Palmyre restauré, état en 2009. Il a déjà été pillé dans l'antiquité. Photo MH



Fig.5 & 6 Deux bustes funéraires de l'hypogée d'Artaban. Photo MH 2009.



Destruction of Palmyrene statuary (APSA; July 3, 2015)



Destruction of Palmyrene statuary (APSA; July 3, 2015)

*Fig.7 & 8 Destruction de bustes palmyréniens sur la place publique.
Photos diffusées et signées par l'État Islamique.*

D'autres isotopies s'imposent pour rendre compte des actes de destruction dont firent l'objet certains bustes palmyréniens. En juillet 2015, les services de propagande de l'État Islamique firent circuler des images où on pouvait reconnaître au sol quatre bustes palmyréniens attaqués à la masse par deux hommes, l'un corpulent et âgé en robe traditionnelle, l'autre jeune et athlétique, arborant une chevelure longue bouclée, en treillis de combat. En arrière plan, une foule colorée de tous âges assiste au massacre. Une courte missive accompagnait les images : l'État Islamique déclarait avoir arrêté des contrebandiers lors d'une tentative de passage en Turquie avec un chargement d'antiquités. Les contrebandiers avaient subi divers châtiments, les objets avaient été saisis et détruits sur la place publique à Manbij. Cette scène ne s'inscrit pas sur l'isotopie économique, elle appelle une autre interprétation.

L'une des photographies est surchargée d'une légende en Arabe : *Le contrebandier détruit lui-même les idoles*. L'énoncé désigne l'homme corpulent en robe, en action dans l'image. L'énonciateur de la légende n'est pas nommé, mais le contexte de publication laisse entendre qu'on parle au nom de l'État Islamique. Le lecteur énonciataire restitue un enchaînement dans lequel le fautif a été forcé de détruire l'objet de son larcin, dont il espérait un bénéfice. Ceci fait partie du châtiment. L'État Islamique se montre comme Destinataire jugeant réglant l'événement. L'isotopie économique est là, puisque les notions de vol, recel, contrebande, privation de bénéfice sont présentes. Mais la syntaxe de l'action impose de comprendre que la valeur économique n'est pas une *vraie* valeur, et qu'on doit y renoncer par la destruction. Une autre isotopie de lecture s'impose, celle de la religion, impliquée par le terme *idoles* utilisé pour désigner les sculptures. L'énonciateur ne voit pas dans les bustes palmyréniens des représentations d'humains défunts, mais des représentations de puissances invisibles, de *fausses* divinités. Ceci vise un culte des ancêtres, alors que l'Islam rigoriste prône un monothéisme strict interdisant d'associer à Dieu une quelconque puissance transcendante.

L'image du jeune homme chevelu, en treillis, cassant un buste à la masse, appelle une autre interprétation. Dans la version dynamique en vidéo, on le voit se mouvoir. Ses mouvements et sa tenue le désignent comme un combattant étranger, un jihadiste venu rejoindre l'État Islamique. Il n'est pas là pour être puni comme le contrebandier, il est là comme exécuteur des hautes œuvres de l'autorité islamique. En l'exhibant par l'image, l'État Islamique envoie un message d'invitation aux éventuels candidats au jihad. Situé au niveau de l'énonciation, ce message se superpose aux messages précédents.

Les deux sujets des énoncés visuels détruisent des bustes en pierre, mais les deux destructions ne véhiculent pas le même sens. L'un le fait pour subir une punition, l'autre administre l'exécution d'un jugement. Tous deux se rejoignent dans la négation de la figuration sculptée sur l'isotopie religieuse, comme ils se rejoignent dans la négation de la valeur économique des sculptures. Ou plutôt, dans l'expression du mépris de la valeur économique potentielle, pour affirmer l'interprétation religieuse aux dépens de l'interprétation économique.

En somme, le message est étagé, certaines de ses strates étant surdéterminées par d'autres strates, mêlant intimement énoncé visuel et énonciation. Quatre isotopies sont en coprésence. Au niveau zéro de l'énoncé verbal, il y a l'isotopie économique relative au vol, recel, contrebande, et éventuelle vente. Cette isotopie est surdéterminée par une isotopie judiciaire et jugicatrice, par laquelle le processus économique est condamné, menant à une destruction des sculptures pour signifier de manière non verbale le caractère non pertinent de l'économie. Cette isotopie est surdéterminée par le caractère religieux du jugement et la motivation profonde condamnant *la forme figurative* des sculptures. Cette isotopie est surdéterminée par l'invitation au jihad, sur une isotopie militaro-religio-politique de caractère syncrétique, caractéristique de l'État Islamique. Notons que l'isotopie archéologique est absente, écartée par la construction du message.

On détruit ici pour des raisons complexes et élaborées, non simples. Les sculptures palmyréniennes ne jouent qu'un rôle secondaire : d'autres objets auraient pu servir à la construction du message religio-politique final.

3 - Badigeon bleu sur l'intrados des coupoles de Madrasat Abu-l-Fawares

La ville de Ma'arrat an-Nu'mân est une petite ville au sud d'Alep, sur la route de Damas. Elle figure dans les chroniques de la première croisade comme épisode atroce : après le passage rapide de la troupe des seigneurs, la troupe des manants investit la ville, la pillait et massacrait tous les habitants. Sans chefs organisateurs, les manants souffrirent de la faim dans une ville non approvisionnée. Ils en furent chassés par Nur ad-Din Zanki, qui repeupla la ville et la fit reconstruire. Le bâtiment qui nous occupe fait partie de l'effort de reconstruction et de réorganisation.

Madrasat Abu-l-Fawares est un établissement d'enseignement supérieur, destiné à former des administrateurs et des spécialistes du droit islamique. Elle fut construite au titre d'un *Waqf*, un bien institutionnel inaliénable, dont les frais de fonctionnement étaient financés par un ensemble de biens *waqf* producteurs de revenus. Les enseignants et les étudiants étaient payés sur les revenus du *Waqf*. Le tout a été payé par le fondateur, un commandant de cavalerie. La sépulture du fondateur était abritée dans une salle de l'édifice, pour que sa générosité lui attire le bienfait des prières des étudiants et des enseignants.

Malgré sa taille modeste, le bâtiment en pierre de taille est d'une qualité exceptionnelle. Une stéréotomie élaborée est exprimée dans le portail sur rue, où une voûte paradoxale tient en place alors qu'apparemment elle aurait dû tomber. Elle abrite une inscription de fondation. Le même soin est visible dans la stéréotomie des voûtes intérieures. En particulier, la salle d'enseignement est couverte d'une voûte clavée dont les claveaux sont visibles de l'intérieur et de l'extérieur. Elle est portée par des transitions à *muqarnas* aux quatre coins. La coupole d'entrée à douze pans est portée par des glacis triangulaires dièdres.

Classée monument historique, cette *madrasat* fait partie des joyaux de l'architecture médiévale syrienne. Lorsque les biens du *waqf* servant furent détournés et privatisés, le financement des études s'arrêta, l'enseignement aussi. Le bâtiment continua à être utilisé comme mosquée de quartier. À un moment indéterminé du vingtième siècle, les belles voûtes (coupoles et berceaux) furent badigeonnées de chaux teintée en bleu clair. On peut distinguer au moins deux couches de badigeon. Le *mihrab* (niche indiquant la direction de La Mecque) fut épargné, et sa pierre de taille reste visible. Le procédé du badigeon a été utilisé lorsque des églises avaient été converties en mosquées, et qu'il s'agissait d'en recouvrir les fresques narratives. Or ici, il n'y eut jamais d'images. Ce qu'on a masqué, c'est la belle stéréotomie des pierres de taille. La chose est étonnante, il reste à l'expliquer. La seule explication est qu'on a voulu cacher le trop grand soin mis à tailler la pierre, car c'était un trop grand attachement à la matière. Un jour, j'avais emmené avec moi un groupe d'amis pour leur montrer cette belle architecture. Le hasard fit que l'appel à la prière venait d'être lancé, et que les fidèles arrivaient pour la prière collective. Je disais à haute voix que je regrettais le peu de soin qu'on prenait de ces belles voûtes. L'un des fidèles qui passaient me reprit, disant qu'ils n'étaient pas attachés à la pierre, mais qu'ils avaient des aspirations plus élevées. J'étais remis à ma place par un discours interprétatif : le badigeon mettait l'expression architecturale à distance, pour que les fidèles ne pensent qu'à Dieu. Par conséquent, le badigeon ne portait pas atteinte à ces lieux, il en atténuait les formes pour les rendre à leur fin ultime, un rapport exclusif avec le divin.

4 Récapitulation

Dans les trois cas choisis, la destruction porte atteinte à des objets patrimoniaux. Mais ce fait résulte de notre choix dans la constitution du corpus. Considérons les résultats analytiques.



Fig.9 Portail de Madrasat Abu-l-Fawares. Voûte paradoxale et inscription de fondation. Photo MH.



Fig.10 Madrasat Abu-l-Fawares. Intrados de la voûte de l'entrée, badigeonnée en bleu. Photo MH.



Fig.11 Madrasat Abu-l-Fawares. Façade et extrados de la coupole au-dessus de la salle d'enseignement. Noter la stéréotomie soignée. Les clavaux de voûte visibles sur l'extrados sont aussi visibles sur l'intrados. Photo MH.



Fig.12 Madrasat Abu-l-Fawares. Façade de la salle d'enseignement. Photo MH.



Fig.13 Madrasat Abu-l-Fawares. Intrados de la coupole au-dessus de la salle d'enseignement. Photo MH.

Dans les trois cas, il convient de réinterroger la notion épistémique de *réalité de l'existence des choses* pensées dans un univers sémantique donné. C'est une question ontologique qui détermine les acteurs présents dans le monde, visibles et invisibles. Le trésor existe pour les villageois qui gardaient la stèle de Mesha; les ancêtres existent pour les palmyréniens, dans le monde des morts, et on peut s'adresser à eux, solliciter leur action, rechercher leur voisinage et leur société. Pour les musulmans, il existe des *puissances invisibles, qu'il faut ne pas adorer* : elles ne sont ni fausses ni inexistantes, elles n'ont pas la dignité suffisante. Pour les croyants qui prient dans les mosquées, tout lieu est lieu de prière. Il n'est nul besoin de le construire, de le décorer, de tenir à sa forme. Le badigeon est purificateur : il *efface l'excès de présence* de l'architecture.

L'analyse des trois cas a mis en évidence la grande importance attribuable au *contexte* entourant l'acte portant atteinte à l'objet, le contexte jouant le rôle d'une énonciation par rapport à l'énoncé de destruction même. Si la destruction a un effet de sens de *négation* dans tous les cas, elle ne nie pas la même chose partout. Comme le lexème NON en langue française, la destruction a la valeur d'un négateur universel, applicable à diverses choses, à différents niveaux. Il importe de reconnaître lesquels. Dans les trois cas considérés, l'intervention porte atteinte à la forme de l'expression, en l'occurrence une *forme spatiale*. Dans les deux premiers cas, l'action est précédée par une épreuve de *véridiction* qui sert, en dernier ressort, à justifier l'action destructrice.

Dans les trois cas, il y a asymétrie entre les systèmes interprétatifs investissant l'objet de sens : un même objet, un même acte, n'a pas la même valeur sémantique selon la perspective. Chacune des parties prenantes est convaincue de la justesse et de la légitimité de son interprétation. Le conflit est inévitable tant qu'un langage commun, et une interprétation commune, n'est pas négociable.

NOTES

1. Dupont-Sommer, André, 1974, «Un dépisteur de fraudes archéologiques : Charles Clermont-Ganneau (1846-1923), membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», CRAI 118, N.4, pp. 591-609.
2. Site web du Louvre, Notice pour la stèle de Mesha, Antiquités Orientales AO 5056.
3. Une traduction établie par André Lemaire figure sur la notice du site du Louvre.
4. Dibôn = Dhiban.