The "Media" Invention of the Islam-Christianity Conflict in Lucas de Iranzo's *Chronicle*

La fabrique «médiatique» du conflit entre Islam et Chrétienté dans la *Chronique de Lucas de Iranzo*

Invenţia „mediatică" a conflictului dintre islam şi creştinism în *Cronica* lui Lucas de Iranzo

Michel JONIN
Aix-Marseille Université, CAER EA 854
micheljonin@yahoo.fr

Abstract

The chronicle by Lucas de Iranzo (Castile 15th century) allows us to study another dimension of the frontier war waged by Christianity against Islam: the war of discourses.

The media strategies used are aimed at reinforcing the sense of identity belonging and are indeed part and parcel of the effort and the culture of war. This identity marketing, which is a result of political actors, seems inseparable from the territorial control.

Rezumat

***Cronica** de Lucas de Iranzo (Castilia, secolul XV) ne permite să studiem o altă dimensiune a războiului de frontieră purtat de către creştinism împotriva islamului: războiul discursurilor.*

Strategiile mediatice utilizate vizează consolidarea simţului de identitate şi apartenenţă şi fac parte, într-adevăr, din efortul şi cultura războiului. Acest marketing al identităţii, rezultat al actorilor politici, pare inseparabil de controlul teritorial.

Key words: *Spanish frontier, 15th century, Lucas de Iranzo, study of discourse, identity.*
Cuvinte cheie: *frontiera spaniolă, secolul XV, Lucas de Iranzo, studiul discursului, identitate.*

Nous sommes dans les années 1460-71. Le municipe de Jaén, que le connétable Miguel Lucas de Iranzo, en *adelantado de la frontera*, dirige et administre pour le compte du roi Henri IV de Castille, jouxte partiellement ce qui reste, pour quelques années encore, le dernier territoire musulman de la péninsule ibérique: le royaume de Grenade. La frontière sépare et oppose ainsi deux formations politiques, économiques, sociales et religieuses.

La chronique des *Faits du connétable Miguel Lucas de Iranzo* [1], oeuvre anonyme de la deuxième moitié du XVe, décrit, autant qu'elle met en scène, cette frontière que caractérise l'intense violence des rapports entre musulmans grenadins et chrétiens de Jaén. Certes, elle le fait aux fins d'éloge du connétable comme le requiert la loi du genre, mais elle n'en souligne alors que mieux la volonté de reconquête territoriale de ce personnage animé d'un véritable esprit de croisade. Et cette volonté apparaît avec d'autant plus de clarté qu'elle s'exerce ici à contretemps d'une histoire monarchique castillane plus attentive à la frontière interne née de la guerre civile qu'à celle encore imposée par l'existence du Royaume de Grenade.

C'est un aspect apparemment latéral de ce conflit frontalier que nous souhaitons examiner: sa fabrique médiatique. Il s'agira, à partir de l'étude de quelques unes des stratégies mises en oeuvre par le pouvoir local, d'apercevoir l'omniprésence, la cohérence, le caractère élaboré et en définitive fondamental de cette entreprise de communication. Le témoignage de la chronique servira ainsi de

point d'appui pour saisir une dimension de la guerre de frontière ordinairement moins sollicitée par la recherche: la guerre des discours.

Cibles et contextes du discours

La chronique le montre à loisir, les hostilités contre la frontière maure, qu'elles relèvent d'une offensive conquérante ou d'une défense de l'espace acquis, trouvent principalement leur origine dans le pouvoir local. La grande affaire, pour ce dernier, étant, comme toujours, de rompre l'isolement initial de sa dynamique, de lui offrir le soutien d'autres forces, d'autres pouvoirs.

Vers quelles cibles alors le connétable déploie-t-il son action de communication ou plus exactement de propagande ? Autrement dit, quels sont les acteurs dont dépend, à un niveau ou à un autre, la réussite de son projet belliqueux et dans quels contextes médiatiques les atteint-il ?

De fait, la chronique laisse entrevoir un spectre de « public » étendu qui va très logiquement de la base aux pouvoirs centraux. Ce souci de participation large constitue d'ailleurs une illustration supplémentaire de la profonde volonté reconquérante du connétable.

La recherche du soutien populaire, tout d'abord, s'avère, en définitive, manifeste même si la chronique ne l'explicite pas. Elle pose un problème spécifique: l'analphabétisme des masses rend obligatoire à leur endroit l'usage de supports de communication de type visuel ou sonore. L'un des mérites, alors, de notre texte est bien de montrer comment certains contextes de spectacle sont mis à profit par le politique pour favoriser l'adhésion populaire à l'idéal de conquête.

On le perçoit aisément, par exemple, dans cette théâtralisation des affrontements entre Islam et chrétienté que constituent les joutes narrativisées -on y conte la défaite de l'Islam- qui opposent fictivement les deux camps lors des fêtes de *moros* et *cristianos.* En dehors de ces spectacles soumis à un calendrier précis et dont le sens s'inscrit dans la conjoncture longue de la *reconquista*, le peuple est également sollicité par le biais de rites liés, quant à eux, à « l'actualité chaude » du conflit de frontière. A cet égard, les rites de victoire qui font suite aux razzias chrétiennes (« *entradas* ») ou autres opérations répressives, toutes mentionnées par la chronique aux fins d'éloge du connétable apparaissent ici comme une véritable institution frontalière. Les entrées triomphales des troupes de chevaliers défilant à son de trompe devant les foules avec leurs prises de guerre sont politiquement investies, instrumentalisées par le seigneur de Jaén. C'est par leur biais que le pouvoir communique avec le peuple sur le conflit qu'il mène contre Grenade.

A l'autre extrémité de la chaîne, le roi qui, on le sait, est l'ordonnateur laïque de la guerre ou de la trêve à la frontière [2], est une des cibles de la politique de communication de Lucas de Iranzo, à défaut d'en être le partenaire actif dans le conflit avec les Maures. La dépendance est ici autant juridique que financière et, à une exception près, le mouvement provient toujours d'en bas, du municipe.

Le texte est assez peu loquace sur les échanges entre Henri IV et son vassal. Toutefois, les tentatives infructueuses que déploie Lucas de Iranzo afin d'impliquer le monarque dans cette dynamique militaire de protection et d'acquisition de l'espace frontalier sont plusieurs fois mentionnées dans la chronique. L'enjeu pour cette dernière, est bien de conférer au connétable la figure d'un chef historique, digne de future mémoire. Mais il s'agit également, de manière complémentaire, d'en justifier le peu de résultats effectifs, tout comme de critiquer la faiblesse politique d'Henri IV face à une rébellion nobiliaire périphérique qui inhibe l'agressivité frontalière qu'il avait montrée au début de son règne et son rôle même de *defensor fidei*.

Ainsi, la promulgation de la trêve avec le roi de Grenade en 1462 frustra-t-elle Lucas de Iranzo qui tenta par plusieurs lettres de « réimpliquer » Henri IV dans le projet de conquête:

« [... con quánta ynstançia enbió suplicar a su alteza ge las no quisiese mandar dar [las treguas], esprimiéndole cabsas muy evidentes e justas […] [3].

L'autre instance centrale, l'autre *defensor fidei* visé, est le Pape Sixte IV fraîchement élu aux commandes de l'Eglise et appelé quelques années plus tard à légitimer la création d'une Inquisition royale en Espagne.

C'est en 1471, suite au refus du roi de secourir la frontière menacée par les Maures alliés aux « mauvais chrétiens » -les nobles rebelles- que le connétable sollicite, comme « en appel », ce pouvoir supranational. Il en requiert, pour une contre-offensive, des secours d'argent et d'hommes. Ce qu'il demande, au fond, c'est la levée d'une armée de croisade.

Pour ce faire, il se fonde sur la compétence « universelle » des papes, affirmée lors de la réforme grégorienne, à diriger les affaires spirituelles de l'Europe par-dessus les intérêts des états et des seigneurs. Le chroniqueur fait état de cette stratégie de substitution en des termes qui excusent le loyal connétable autant qu'ils accusent le roi défaillant :

« […] después de aver escripto a su alteza suplicándole diese algún remedio como aquella frontera no se perdiese […] acordó de escriuir y escriuió una carta de suplicaçión a nuestro muy santo padre Sisto quarto [...] » [4]

L'appel au pape le souligne, être un seigneur de la frontière c'est aussi avoir une conscience politique et spirituelle claire du lien structurel unissant le fief local au pouvoir central de la chrétienté. A cette conscience s'ajoute sans doute, ici, celle d'un contexte favorable. Celui que représentent généralement les premiers mois de règne d'un pouvoir en termes d'écoute, particulièrement s'agissant d'un pape sensible à la défense militaire de la foi comme le fut dès le début Sixte IV alors mobilisé contre la puissance turque.

Dans les deux derniers cas, on le voit, la stratégie de communication, d'implication du pouvoir dans la violence de frontière, prendra appui sur le discours –récit, argumentation, rhétorique- dans sa variante épistolaire.

Les stratégies de mise en relation : l'inférence et la figuration

Du point de vue formel qui nous occupe -la fabrique « discursive » du conflit de frontière- le problème du connétable puisque, on l'a vu, le mouvement belliqueux part de lui, est bien précis. Il se résume au fond à la recherche des moyens, des *media* propres à mettre en relation les acteurs chrétiens qu'il sollicite avec son projet politico-identitaire. Soit, l'agression de *l'autre* et de son territoire aux fins de défense et de conquête.

Les stratégies d'implication des acteurs sociaux

L'élaboration de ce « discours » de propagande, fondé sur l'identification radicale au camp chrétien et à sa cause relève donc d'un travail de médiation. De ce dernier, on examinera d'abord les stratégies d'implication les plus générales, celles qui sollicitent chez le récepteur des processus mentaux liés à l'«inférence » [5]. On les appréhendera à partir de la typologie élaborée par Michel-Louis Rouquette et Claude Flament dans leur ouvrage sur les représentations sociales [6].

Une première stratégie d'implication bien documentée par la chronique concerne « l'identification personnelle » de l'interlocuteur à l'objet du discours, à savoir, ici, au conflit de la frontière, à ses enjeux. Ce sont eux qu'il convient de réaffirmer chez « l'interlocuteur ». L'opération consistera alors principalement lui représenter l'essentielle « proximité » qu'il entretient avec cet objet.

A cet égard, la lettre de Lucas de Iranzo implorant la participation pontificale à une offensive contre Grenade livre quelques unes des recettes argumentatives déployées, dans ce sens, par le connétable.

En l'espèce, le mouvement général du discours épistolaire vise à l'instauration du plus haut degré de proximité, d'adéquation personnelle et politique du pape au projet d'éradication de la

menace maure qui pèse sur *l'ici* de la frontière. Plusieurs étapes argumentatives prétendent induire chez lui ce processus d'identification ou plutôt de ré-identification à la cause.

Le rappel, tout d'abord, de la compétence papale. L'éloge traditionnel adressé au nouveau pape dans *l'incipit* de la lettre est en effet prétexte à lui rappeler les responsabilités que lui impose son titre de recteur de la chrétienté - « soberano prinçipe de toda la cristiandad », et de là, la mission de gouvernement, défense et préservation des affaires sacrées - « regimiento, reparo y conseruaçion de la cosa publica de cristo » - qui lui incombe. N'est-il pas le « tan grand çelador de la onrra de cristo » ? On notera la portée argumentative de cette dernière locution nominale. Variante épidictique du titre plus juridique de « *defensor fidei* », elle travaille également au processus de réimplication [7].

Un axe complémentaire visera à *l'identification du pape à l'espace local* de la frontière castillane de Jaén. Un espace conçu comme incarnation, comme actualisation territoriale de la « république » du Christ, à la rigueur des termes. Ainsi de cette définition de l'espace à défendre : « defensión, no de qualquier, más de la misma cosa pública de Cristo ». La stratégie argumentative joue donc ici implicitement du lien unissant la partie au tout. Il s'agit par-là de réaffirmer l'inclusion de la zone frontalière de Jaén dans l'espace de la chrétienté sous juridiction pontificale. Et le rappel d'un tel lien opère alors une sorte de réduction *spiritualiter* de la distance entre Rome et Jaén.

Il implique également, de manière symétrique, une rhétorique d'*universalisation du local,* soit, du municipe andalou et de son conflit avec le royaume de Grenade. Et l'échange entre la partie et le tout de l'espace chrétien est encore activé dans cette considération conclusive sur les bénéfices à venir de l'aide pontificale :

« Fará en ello […] a toda la cristiandad mucho bien, y a esta çibdad, y no a ella solamente mas a toda el Andalucía […]. » [8]

L'argumentation renvoie alors implicitement au *topos* de la chrétienté comme corps mystique.

Le lien de proximité des hommes de la frontière castillane avec le Pape est réaffirmé parallèlement au moyen des métaphores cléricales de la paternité spirituelle : «[…] *o padre clementísimo, subvenid a vuestros fijos* […]» [9]. Rappel donc de l'inclusion de ces habitants des confins dans la famille christique.

Enfin, c'est le lien de « clientèle » entre Lucas de Iranzo et Sixte IV qui est implicitement convoqué dans le retour autobiographique auquel se livre le connétable. Et avec celui-ci, l'obligation connexe de récompenser les services rendus. En effet, la protection du territoire monarchique contre les incursions maures qui incombe au seigneur de la frontière est logiquement posé ici comme service rendu au pape, autrement dit au suzerain suprême de la chrétienté. Le sacrifice de la carrière courtisane qu'elle a impliqué appelle désormais réciprocité.

« Sabrá Vuestra Santidad que doce años puede aver, o bien poco menos, que por seruiçio de Dios, ensalçamiento de su fé, defensión desta frontera, acordé no solamente desterrarme de la corte del rey mi señor, y de los grandes fauores que en ella tenía, mas venirme de asiento a beuir a esta çibdad, do tantos, tan grandes y continuos dannos facíen los moros […] » [10]

Plus avant dans la lettre, la référence nostalgique à Godefroy de Bouillon viendra renforcer ce discours du « vasselage », puisque, précisément, le chevalier croisé s'était mis directement aux ordres du Pape.

Enfin, l'identification au conflit peut-être obtenue en jouant sur un autre type d'inférence qui ne relève plus de la logique mais de l'empirisme. Ainsi de ces mises en scène popularisantes

mentionnées précédemment (joutes théâtralisées, rites de triomphe) et qui promeuvent l'offensive contre *l'ailleurs* musulman, et sa conquête. Car le premier travail qu'elles se proposent est de modifier l'expérience du spectateur. Et cela, en accroissant la proximité mentale, affective qu'il est susceptible d'entretenir avec un tel projet belliqueux.

Par exemple, une des fonctions de ces parades, déjà mentionnées, où l'on exhibe, devant le peuple assemblé pour l'occasion, les prises humaines, animales et matérielles faites à l'ennemi est bien de ramener au sein de la ville, *l'ailleurs*, *l'autre* et le combat dont ils font l'objet. Dès lors, *on a fait une place à la foule dans ce récit, cette geste héroïque qui rend possible son identification* au projet de conquête de l'outre-frontière. Ces rites *rendent possible la participation, l'implication imaginaire et affective du peuple, ou en termes plus militaires, de l'arrière, dans le conflit politico-religieux*. En ce sens, le rite de victoire est rite d'intégration.

Le *continuum* entre l'imaginaire guerrier du front et celui de l'arrière peut se jouer plus discrètement. Quelques mercenaires maures (*almogauares*) ont été tués à la frontière par une patrouille du Connétable. Les corps sont alors décapités comme le commande la symbolique guerrière. Les têtes-trophées lui sont expédiées d'urgence à l'arrière [11]. L'aventure de ces têtes est tout à fait remarquable. On observera seulement ici qu'elles seront empalées sur des lances fichées en terre dans une rue de la ville. Leur exhibition rend ainsi prochaine une violence de guerre à laquelle la société entière peut alors s'identifier.

La représentation ludique de l'affrontement entre chevaliers chrétiens et musulmans pour la conquête et la conversion du royaume du Maroc apporte la pertinence d'une réponse dramaturgique à la question de l'identification à un projet / fantasme dont l'objet est fort éloigné *a priori* des préoccupations populaires.

Plus précisément encore, le recours au théâtre permet d'amener dans l'aire de présence du public les figures symboliques répulsives du pouvoir ennemi quand elles sont dépourvues d'actualité temporelle – Mahomet, le prophète historique de l'Islam-, ou spatiale -le roi du Maroc. Ainsi, en abolissant la distance qui empêche l'implication, la représentation du monarque marocain, et celle, plus grotesque encore de Mahomet - sorte de concurrent du Christ dans la tradition polémique hispanique- et de son baptême, favorisent-elles l'identification à de vieux idéaux : l'idéal religieux de conquête / évangélisation de l'espace païen et l'idéal profane imbriqué d'expansionnisme castillan outre-mer.

L'implication des acteurs sociaux dans le conflit de frontière dépendra également du prix qu'ils sont susceptibles d'accorder à ses enjeux et donc logiquement de la valorisation des objectifs défensifs ou offensifs que pourra mettre en oeuvre la propagande. Cette dimension s'articule alors sur le niveau supérieur de l'idéologie. C'est assez dire que la construction de l'identité s'y joue pour une grande part.

Un exemple particulièrement éclairant de cette stratégie est la valorisation religieuse des enjeux du conflit. L'« argumentation » convoquée est alors celle des « valeurs absolues », immédiatement mobilisatrices. Le processus vise la radicalité. Il tient fondamentalement, dans ce contexte idéologique, à la *sacralisation* dont ces enjeux font l'objet.

La lettre de Lucas de Iranzo à Sixte IV décrivant le massacre perpétré par une armée de Maures grenadins contre le village de La Figuera de Martos est à cet égard significative. Les métaphores ancrent, ici, l'espace géo-politique et sa communauté dans une appartenance *spiritualiter* au Christ. La représentation de la Figuera de Martos comme partie, comme actualisation, on l'a vu, de « *la cosa pública de Cristo* » et de ses habitants comme « fils » de l'Eglise, ou « frères » du connétable suffit à le montrer. Bref, en réaffirmant l'essence sacrée du territoire et de ses hommes, le connétable vise clairement à « réveiller » l'imaginaire défensif de son interlocuteur.

Nous étudierons plus avant les figurations qui construisent la sacralité de *l'ici*, mais on peut d'ores et déjà en observer la multiplicité. Le moment de l'attaque -un dimanche- ses cibles majeures – l'Eglise et ses officiants- relèvent tous du sacré. Cette concentration dramatique tend implicitement à faire de ce lieu une pure essence de chrétienté.

Dans une perspective apparemment plus pragmatique cette fois, on soulignera, dans la même lettre, l'importance stratégique qui est attribuée de manière réitérée à Jaén. L'argument est celui des conséquences. Bouclier fermant l'accès à l'ensemble de la frontière chrétienne, elle protège, au-delà d'elle-même, un vaste territoire. Un capital spatial à transposer également en termes de sacralité.

« […] Y aquesta çibdad perdida, perdía quasi toda esta tierra; que sola ella es el escudo que defiende por esta parte lo más del Andalucía […] [12]

Enfin, la sacralisation de *l'ici* trouve son pendant dans celle de *l'ailleurs* conçu alors comme projet, comme extension du territoire propre dans une dynamique expansive typiquement universaliste et assimilationniste. Ainsi, Lucas de Iranzo fait-il valoir au roi que la conquête de Grenade serait un « serviçio de Dios ». Le fantasme de conquête du royaume du Maroc, manifesté au peuple par les festives et rituelles « burlas moriscas », tire également une partie de sa valeur, quoique dans un registre burlesque, du caractère sacré qu'implique une telle entreprise. La mise en scène de l'arrivée des Maures, en effet, participe de la « sanctification » du projet de conquête. Il s'agit bien de conquérir au profit de la chrétienté la terre des païens. Et en effet, le roi du Maroc y est précédé des symboles de l'Islam qui figurent autant de défis lancés aux chrétiens: le prophète « Mahomet de la Mecque » portant « le Coran et des livres de sa loi », abrité sous une sorte de baldaquin que soutiennent quatre docteurs de la loi. Et cette « guerre sainte » l'est d'autant plus qu'elle renferme un projet assimilationniste clérical : convertir les musulmans d'outre-mer au christianisme. [13]

De manière symétrique, l'ennemi musulman prend la figure du *sacrilège*. Sacrilège, son invasion de *l'ici* chrétien, tout comme son occupation indue, sa « territorialisation » de *l'ailleurs* grenadin. Ainsi, par exemple la caractérisation des guerriers musulmans dans la lettre de Lucas de Iranzo inscrit-elle déjà la razzia « mauresque » de La Figuera de Martos dans une thématique du sacré chrétien: « […] ca entraron, santísimo Padre, *los enemigos de la Cristiandad* [...] » [14]. Et la description du sac de la ville, on le verra plus précisément par la suite, sélectionne stratégiquement des actes sacrilèges caractérisés (viol de l'église, meurtre des prêtres). La dangerosité du Maure confine alors à l'absolu, touchant comme elle le fait, le centre, l'essence de l'identité chrétienne. Une valorisation de la menace, propre encore une fois, à stimuler l'imaginaire défensif du souverain pontif. De même, la dynamique d'invasion chrétienne s'exerce-t-elle contre un ennemi défini par sa transgression / agression religieuse : « moros infieles, enemigos de nuestra santa fé » [15].

L'acte sacrilège, qui constitue en soi un très haut degré d'hostilité, peut encore être moralement aggravé dans le souci d'en intensifier la description. Les assaillants musulmans de La Figuera signent ainsi leur perversion en surprenant les chrétiens le dimanche, jour du Seigneur et jour de repos.

Enfin, l'implication des acteurs sociaux dans la conquête de *l'ailleurs* peut faire appel à une troisième stratégie. Elle visera à les convaincre du succès de l'action à venir. On touche ici à la question de la confiance. On en mentionnera brièvement quelques exemples.

A la fin de 1462, lorsqu'Henri IV décide d'une trêve avec Grenade, l'un des arguments du connétable pour l'en dissuader et l'inciter au contraire à entreprendre la conquête du royaume musulman est bien de lui démontrer la « faisabilité » du projet en faisant valoir une conjoncture favorable: « […] esprimiéndole cabsas muy evidentes y justas, *y el flaco estado y gran detrimento en que los moros estauan*, por que no lo deuía facer » [16].

Les rites de victoire, déjà mentionnés, en constituent un autre exemple. Certes, ils ne sont pas exempts d'instrumentalisation. Le connétable y transforme son capital guerrier en capital politique. Et l'Eglise, également présente, s'y légitime autant qu'elle légitime le pouvoir local. Mais les corps ennemis exhibés au cours d'un triomphe à la romaine ou les têtes de maures empalées dans les rues de la ville relèvent d'une pratique culturelle -le trophée- dotée d'un sens précis. Ils sont un miroir tendu à la ville. Montrer la possession totale de l'adversaire, sa déshumanisation c'est, entre autre, renvoyer à la ville l'image de sa toute puissance, c'est lui donner par là-même confiance dans l'issue d'un conflit très dur.

La joute ordalique où se décident sur un mode théâtral burlesque la conquête et la conversion fantasmés du royaume du Maroc est une autre occasion offerte à la société de frontière de se représenter elle-même dans son dynamisme victorieux, d'apprivoiser l'idée de conquêtes futures.

Les stratégies de la figuration

On prendra sans doute une meilleure mesure de cette guerre des discours en portant notre attention, au delà du niveau de l'inférence, sur quelques figurations d'ordre conceptuel qui nous paraissent jouer un rôle clef dans la propagande belliciste du municipe. Et cela parce qu'elles véhiculent les représentations de *l'autre* et de *l'ailleurs*, de *l'ici* et du *même* qui fondent l'imaginaire du conflit frontalier. Parce qu'elles constituent les cadres formels qui permettent d'objectiver ces mêmes représentations, de leur donner accès, en quelque sorte, à l'existence.

La question de la communication sociale prend alors ici la forme particulière de la cognition. Car ces figurations, qu'elles soient de l'ordre du discours ou de l'image, sont des *media* conçus, utilisés pour permettre l'assimilation d'une information radicale.

Elles ont donc une valeur performative puisque elles donnent à penser le conflit, à le vivre sur le mode émotionnel. La encore, c'est sur l'identité et le territoire que l'on joue. Autant dire que ces figurations ont un rôle capital dans la fabrique de l'ennemi musulman.

Les *thêmata*

Ce sont des formes, des cadres conceptuels plus généraux que les représentations dont ils constituent le socle idéologique. On les définira plus précisément, avec Michel-Louis Rouquette et Claude Flament, comme des « formats pré-établis, des pré-conceptions immémoriales qui donnent à la connaissance pratique ses cadres de possibilité et la trame de son organisation ». Ainsi, les *thêmata* sont-ils pourvoyeurs de ressources cognitives fondamentales [17]. C'est à ce titre qu'ils vont activer l'imaginaire défensif du conflit de frontière, le radicaliser .

L'appel au secours adressé au pape est sur ce point exemplaire. Le recours plus ou moins explicite à des « *thêmata* bipolaires » [18] prétend assurer la légitimité idéologique de la guerre contre les Maures. Et cela, en raccrochant chacune des deux identités -chrétienne et musulmane- à des catégories conceptuelles transversales, plus générales mais évidemment adverses.

Ainsi, pour représenter le massacre de la Figuera, le texte va-t-il combiner des couples de valeurs à polarité opposée. Il inscrit ainsi, et décrit tout à la fois, le conflit dans le cadre formel d'un affrontement manichéen entre forces positives et négatives.

L'opposition entre le Bien et le Mal, associés à *l'ici* et *l'ailleurs*, au *même* et à *l'autre*, est sans doute à cet égard la plus fondamentale. Mais son pouvoir légitimant acquiert davantage d'effectivité en se déclinant en d'autres *thêmata*.

L'un d'eux, qui reste très large -il n'est d'ailleurs pas marqué du point de vue religieux- est le couple *civilisation* vs *sauvagerie-barbarie*. Ce classique des discours du conflit vise à signifier, par une opposition efficace et éprouvée, la mise en péril d'une identité chrétienne qui renvoie ici au plus haut degré de l'humanité.

Les redondances sémantiques et morphologiques disent la sauvagerie mauresque : « *crudos fieros* moros, que con tanta *feroçidad... crudamente* despeçauan... ». Notons l'adjectif *fiero*, issu du latin *ferus,* qui s'applique spécifiquement aux bêtes sauvages.

Cette barbarie est également signifiée par la mention de violences exercées contre le corps des victimes chrétiennes ainsi « deshumanisées », et qui prennent les formes caractéristiques de la mise en pièces, *i.e*. de la désintégration du corps et du « bafouement » de son système hiérarchique [19].

C'est le couple sacré *vs* sacrilège, déjà mentionné, qui est le plus sollicité dans cette description épistolaire. Ce choix est évidemment déterminé par les valeurs du destinataire de la lettre. L'opposition structure véritablement le récit qui lui confère vie en retour. Elle s'inscrit ainsi dans les cadres spatio-temporels de l'action -l'attaque a lieu un dimanche et atteint la « cosa publica de Cristo ». En outre, elle est portée, dramatisée par l'économie narrative puisque le récit proprement dit s'achève sur la profanation de l'Eglise et des officiants, et que le résumé des exactions qui lui succède reprend à nouveau ces concepts.

Enfin, la description peut croiser étroitement les *thêmata* dans un souci d'efficacité. Ainsi, le viol de l'Eglise ne renvoie pas seulement à l'opposition *sacré* vs *sacrilège* mais ouvre sur un imaginaire de la pureté menacée, agressée par la souillure destructrice de *l'autre* :

« Ni perdonaron a la sagrada yglesia, mas aquella, *por fuerça entrada, y ensuciada* de mucha sangre, llegaron al altar [...] » [20].

Ce que l'on met alors en avant avec la mention du sang versé dans l'enceinte divine, c'est donc moins la souffrance humaine que la pollution symbolique qui atteint la foi. C'est bien la représentation d'une impureté maure, donnée alors comme le plus haut degré du scandale, qu'il s'agit d'unir à la réalité de la razzia et du massacre.

En face, la pureté des victimes, qualifiés de « ynocentes corderos », renforce cette opposition morale et la mobilisation de l'interlocuteur.

Les locutions

« La gente agarena » [21], « los moros ynfieles »[22], « aquellos ynfieles enemigos de nuestra santa fe catolica » [23], « los enemigos de la cristiandad » [24]. L'emploi quasi mécanique de ces formules caractérisantes, leur similitude en laissent deviner la fréquence d'usage et le caractère figé. Il s'agit bien en effet de véritables locutions, de *formula dicendi*, qu'on trouve sous la plume du chroniqueur ou de Lucas de Iranzo pour représenter l'ennemi et le péril qui lui est associé. Toutefois, elle paraissent réservées à des contextes de type émotionnel où l'empathie avec le lecteur est recherchée: portraits du connétable en *miles Cristi* conquérant potentiel de Grenade, ou récit épistolaire d'une invasion musulmane.

Issues de l'Eglise, on voit bien comment ces locutions à caractère d'invectives, visant à conférer à *l'autre* les propriétés les plus radicalement hostiles ont pu, par leur forme condensée, se répandre et faciliter ainsi l'assimilation large d'une représentation du musulman comme ennemi religieux. Autrement dit, donner forme idéologique et donc légitimité au conflit territorial.

En outre, ce type de formule, qui relève de la nomination, constitue un véritable stéréotype. Il permet bien de regrouper une classe d'êtres sous la même définition, d'essentialiser l'adversaire, et de susciter à son endroit une haine totale. La locution « ynocentes corderos », déjà citée, et destinée symétriquement à caractériser les chrétiens de la Figuera de Martos relève de la même stratégie de nomination et achève de diviser *l'ici* et *l'ailleurs* en un camp du *Bien* et un camp du *Mal*.

Les symboles

Dans cette guerre des représentations, le rôle du symbole n'est pas négligeable qui donne forme identitaire au conflit pour le contrôle du territoire. Qu'il soit matériel ou langagier, le symbole constitue un signifiant – il relève d'un code culturel de significations - mais sa forme, son « lien de participation au réel » (Chaïm Perelman) renferme un grand pouvoir d'évocation propre à condenser le sens, et à unir les représentations à la réalité. Soit à leur conférer l'existence, les « ontologiser » (Serge Moscovici).

Le plan matériel

Les déguisements musulmans des « burlas moriscas » constituent un bon exemple de matérialisation de l'imaginaire du pouvoir chrétien. Ils traduisent, rendent sensibles les traits pertinents d'une représentation quelque peu ambivalente des guerriers maures. Les deux principaux éléments en sont l'habit morisque et les barbes postiches (*abito morisco*, *barbas postizas*) [25]. Le vêtement et le poil. Tous deux objets d'un intense investissement symbolique dans de nombreuses civilisations.

Le vêtement, double culturel de la peau, est un marqueur d'identité sociale. En ce sens, il dit ici la fascination qu'exerce le raffinement de la civilisation matérielle andalouse sur l'élite chrétienne de pouvoir. Ce trait positif doit être nuancé car le faste des vêtements morisques est instrumentalisé: il représente aussi les chevaliers chrétiens déguisés qui les portent. Il constitue, en outre, un atout dans la politique festive somptuaire du connétable.

La barbe est, on le sait, un emblème identitaire très mobilisateur. Symbole du croyant musulman, elle désigne donc l'ennemi religieux. Symbole de sauvagerie, de cruauté, elle rappelle, au milieu du luxe courtois des vêtements, l'essence du péril maure : une destruction absolue des valeurs chrétiennes. On voit ici comment, même sur un mode burlesque, un symbole matériel permet de disqualifier *l'autre*, et par là, d'ériger une ligne de séparation fondamentale entre deux camps, deux pouvoirs territoriaux.

Le plan du récit

La narration épistolaire de l'attaque de La Figuera de Martos, véritable forge de représentations défensives, élabore précisément sa description du massacre en en sélectionnant les actes guerriers à plus forte teneur symbolique. C'est donc par captation narrative d'« universaux culturels » de la guerre -par ailleurs bien réels- que pourra être assimilé un savoir de la frontière qui pose le Maure en péril et plus exactement en *Mal* absolu.

Le récit fonctionne alors comme la déclinaison de multiples violences propres à signifier une même expérience négative: celle de *l'atteinte du lien identitaire chrétien* où se joue et se mesure la prise de pouvoir des assaillants. Celle du *Mal* sur le *Bien*, de la *barbarie* sur la *civilisation*, de *l'ailleurs* sur *l'ici*.

Le récit impose alors à ces atteintes « sacrilèges » son mouvement hiérarchique qui va du champ a priori profane - mais sacré *in fine* car christianisé - de la communauté laïque vers le champ proprement sacré de l'Eglise et du divin. Toutefois, dans les deux cas, de manière plus ou moins médiatisée, c'est à Dieu que l'on s'en prend, et donc aux fondements imaginaires de l'identité et du pouvoir chrétiens.

Pour ce qui relève du champ laïque, on observe alors l'accumulation narrative d'actes et de gestes symboliques signifiant l'atteinte portée au noyau, au plus « sacré », si l'on peut dire, de l'ordre profane. Soit la destruction du lien social, communautaire qu'ont scellé les institutions de la famille, du mariage, de la filiation.

Ainsi la mention de ces viols de guerre systématiquement perpétrés par les assaillants sur les jeunes filles et les femmes renvoie-t-elle du point de vue anthropologique à une capture de la filiation : « las doncellas desonrrauan, forçauan las casadas » [26].

L'effusion de sang généralisée qui clôt stratégiquement le paragraphe ne fait pas seulement de la population martyre de la Figuera une « *figura Cristi* » aux yeux du pape : « y todo en fin lo

vañauan de sangre de cristianos » [27]. Là encore, la destruction du sang par sa dispersion hors du corps est bien associée dans l'imaginaire collectif à un tarissement du flux de la vie, de la vitalité, bref de la génération.

Rupture également de la filiation dans cette description, certes topique, de l'arrachement des enfants à leurs parents mais dont on ne saurait limiter la portée à la seule recherche d'un effet de pathos : « […] arrebatauan de los braços los fijos, les arrestrauan de los cabellos las fijas [..]» [28].

Enfin, il faut souligner, dans le même sens, le souci du connétable de garder mémoire d'une circonstance jugée particulièrement signifiante, particulièrement représentative précisément. Les guerriers maures imposent aux pères et aux fils chrétiens le spectacle réciproque des outrages et mauvais traitements qu'ils leur font subir : « […] maltrayan los padres ante los fijos, los fijos ante los padres [...] » [29]. Cette perversion, parce qu'elle détruit, notamment chez le spectateur involontaire et impuissant sa propre image de père ou de fils ressortit bien au meurtre symbolique de la filiation.

La narration change ensuite d'objet. Elle dit plus directement l'atteinte au divin, aux liens unissant les chrétiens à Dieu: agression de l'église, des représentants de Dieu, du mobilier sacré - statues, crucifix, reliques- mais conserve logiquement son répertoire symbolique – celui des gestes de guerre.

Le viol de l'église (« por fuerça entrada ») et sa destruction par le feu, (« quemaron »), les blessures et mutilations (« feridas », « acochillar ») », les gestes d'humiliations (« arrastrar ») infligés aux officiants, les invectives -substituts des coups- adressées au Christ (« ynjuria ») sont autant de gestes dont la physicalité renvoie chaque fois à une symbolique d'aliénation de l'identité chrétienne à travers celle de ses médiétés sacrées : l'espace, les représentants de l'institution, la figuration nominale de l'« idole» (le nom du Christ). L'ordre narratif suivant ici, dans un souci argumentatif de crescendo, l'ordre des valeurs.

La symbolique d'anéantissement de l'essence et la puissance chrétiennes est d'autant plus efficace que les cibles de la violence se trouvent plus fortement sacralisées, « culturalisées » par le contexte du culte. Ainsi, le connétable prend-il soin de préciser que l'attaque a lieu durant la messe et que le prêtre est en habit : « sacerdote revestido ».

Autre temps fort, la mutilation du visage du prêtre. Le siège corporel de l'identité devient alors justement *inidentifiable*. S'agissant d'un « élu », d'un représentant de Dieu, le geste consacre au plus haut degré la destruction de la part divine sacré de l'homme fait à l'image de Dieu. Par ailleurs, le symbole dit, dans le même temps, la menace qui pèse sur le pouvoir temporel de l'Eglise.

Il resterait enfin à explorer l'extrémité de cette chaîne médiatique. Les formes concrètes, qu'elles soient rhétoriques ou stylistiques, visuelles, sonores ou écrites, par quoi prennent vie, consistance et singularité ces arguments et ces figurations. Bref, la manière dont il s'actualisent dans le texte ou le spectacle. Mais cela outrepasserait les limites de notre travail.

Conclusion

La Chronique du connétable Miguel Lucas de Iranzo constitue une source tout à fait intéressante, quoiqu'évidemment partielle, pour saisir quelques unes des stratégies médiatiques de mobilisation mises en oeuvre par le pouvoir local dans le conflit de frontière entre chrétienté et Islam.

Leur omniprésence invite à ne pas dissocier alors la guerre proprement dite de la guerre des discours mais à les appréhender dans un *continuum*. La forge de cet arsenal discursif fait bien partie intégrante de l'effort et de la culture de guerre. Elle en constitue une des dimensions. L'importance de ces stratégies n'est pas seulement quantitative. On a pu observer à cet égard leur degré d'élaboration ancré dans des traditions de communication éprouvées.

D'un point de vue thématique, c'est sur le registre identitaire -le plus mobilisateur- que l'on joue. Son équation est invariable. Toujours il s'agira d'affirmer la supériorité et l'intégrité de

l'identité propre par le rabaissement symbolique de *l'autre*. Ainsi, crée-t-on, au-delà de sa réalité même, *l'ennemi*.

L'étude formelle que nous avons esquissée met alors indirectement en évidence le rôle recteur des acteurs politiques -ici le connétable- dans cette fabrique médiatique. Elle permet de mesurer, également, à quel point ce genre de « marketing » identitaire est, en définitive, indissociable du contrôle territorial. Elle nous redit, enfin, que l'identité, ou plutôt, l'identification, est une stratégie, une dimension du politique.

References

[1] *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV),* edición y estudio por Juan DE MATA CARRIAZO, Madrid, Espasa Calpe, 1940. [Les indications de pages renvoient à cette édition].

[2] Ainsi, Lucas de Iranzo voit-il sa tentative de conquérir Grenade avortée par l'arbitrage royal en faveur de la trêve avec les Maures : […] quiso Dios que […] por cosas que sobrevinieron o el rey nuestro señor conoció ser conplideras a su servicio, çesase, mandándoles dar tréguas por çierto tienpo e so çiertas condiçiones ». *Los Hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*, p. 95.

[3] *Op.cit.*, p. 95.

[4] *Op.cit.*, p. 95-96.

[5] L'inférence est le mécanisme cognitif très général qui permet de faire progresser la pensée en partant du connu pour faire admettre l'inconnu.

[6] Michel-Louis Rouquette, Claude Flament, *Anatomie des idées ordinaires. Comment étudier les représentations sociales*, Armand Colin, 2003, p. 126.

[7] *Los Hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*, p. 470-471.

[8] *Op.cit.*, p. 475.

[9] *Ibid*.

[10] *Op.cit.*, p. 471.

[11] *Op.cit.*, p. 417-18.

[12] *Op.cit.*, p. 471.

[13] *Op.cit.*, p. 98-100.

[14] *Op.cit.*, p. 472.

[15] *Op.cit.*, p. 98.

[16] *Op.cit.*, p. 95. Souligné par nous.

[17] Michel-Louis Rouquette, Claude Flament, *op. cit*., p. 41-42.

[18] Il s'agit de couples de concepts opposés. *Ibid*.

[19] « los fijos […] crudamente despeçauan »; « les arrestrauan de los cabellos la fijas », *Los Hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*, p. 473.

[20] *Op. cit.,* p. 473.

[21] *Op. cit.,* p. 78.

[22] *Op. cit.,* p. 81.

[23] *Op. cit.,* p. 85, 91.

[24] *Op. cit.,* p. 472.

[25] *Op. cit.,* p. 98.

[26] *Op. cit*., p. 473.

[27] *Ibid*

[28] *Ibid*

[29] *Ibid*