

les thèmes de la tête décapitée et des expérimentations d'électrisation de la tête seront largement exploités dans la littérature anglo-saxonne, notamment avec la publication par Mary Shelley en 1818 de *Frankenstein* et avec Washington Irving, auteur de *The Legend of Sleepy Hollow* (1820).

La dernière partie du livre intitulée « La guillotine au service de la médecine ? Statut et usages du guillotiné (1800-1914) » rend compte, un peu rapidement, du destin des corps décapités – les lieux d'enterrement, les dissections, les trophées et les collections tant du musée Orfila que celles du musée de Médecine et d'Anatomie de Lyon. On peut regretter que la question du choix des sujets d'expérimentation médicale ne soit pas suffisamment développée malgré les références aux expériences menées par le médecin militaire Jean-Pierre Bonnafont dans les années 1860 sur les décapités d'Alger (dont les observations seront publiées dans les *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris* en 1885) et à celles sur les bagnards par Jules Rochard et Marcellin Duval dans les années 1850. Comment écrire « une histoire médicale de la guillotine », comme atteste le sous-titre de l'ouvrage, sans rendre compte de l'histoire de l'expérimentation sur les êtres humains et des pratiques d'expérimentation en médecine ? Dans l'introduction, A. Carol manifeste son désaccord avec la perspective épistémologique de Grégoire Chamayou centrée sur « l'histoire d'un *pouvoir* » (le pouvoir d'expérimenter) et des « formes que prennent les dispositifs d'acquisition des sujets de l'expérience » (Grégoire Chamayou, *Les Corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, La Découverte, 2008, p. 385) ; cependant, il serait important d'avoir des éclaircissements concernant le cadre théorique et conceptuel qui sous-tend la *Physiologie de la veuve*. Comme l'écrit A. Carol, « s'il est incontestable que les médecins prennent une part active à la conception de la machine à décapiter, rien ne permet de soutenir que leur objectif soit, en 1792, de créer un cadavre utilisable expérimentalement. Que certains en aient utilisé les propriétés ensuite, dans un protocole qui se rapproche de la vivisection, ne doit pas faire réinterpréter *a posteriori* les intentions de Louis ou de Guillotin, dont l'objectif était de procurer au condamné une mort sûre et prompte » (p. 7). Par ailleurs, l'utilisation du terme « au service de » – manifeste dans les titres de la première et dernière partie de ce livre « La médecine au service de la justice » et « La guillotine au service de la médecine ? » – laisse supposer l'existence d'instances de savoir autonomes et de technologies qui seraient, par la suite, « utilisées » par d'autres champs de connaissance et/ou par le pouvoir politique. En dépit de ces réserves, la *Physiologie de la veuve* apporte une contribution indéniable à l'histoire de la médecine en particulier, et à l'anthropologie et l'histoire des sciences en général.

Nélia DIAS

Emmanuel Fureix (dir.), *Iconoclasme et Révolutions de 1789 à nos jours*, Cézerieux, Champ Vallon, 2014, 307 p., 34 ill. en couleur et noir et blanc.

Voilà un livre sur l'iconoclasme qui a toutes les chances de détrôner tout ce qui a été fait en la matière. Soigné, bien illustré, savant mais lisible, il donne un excellent aperçu de ce que l'on peut dire sur l'iconoclasme en période de révolution. La bibliographie est remarquable de même que les introductions présentant chacune des parties. La préface générale d'Emmanuel Fureix fait le tour de la question et redéfinit les concepts. Elle rappelle les principaux travaux portant sur le sujet et en problématise

les diverses facettes. Le volume est même doté d'une conclusion rédigée par Annie Duprat et E. Fureix. Trois parties abordent successivement : la Révolution française ; le XIX^e siècle, Commune y compris, et les XX^e et XXI^e siècles. Cette dernière partie se concentre sur les grandes destructions des révolutions russe et chinoise, mais accorde également une grande attention à la révolution hongroise de 1956, à la chute du mur de Berlin, à la Russie postsoviétique, à l'Afghanistan et aux sociétés musulmanes. On se souvient notamment des deux bouddhas monumentaux de Bamiyan, dont la destruction a été l'objet de reportages télévisés et de réactions enflammées en Occident. Pierre Centlivres en fait une analyse passionnante. Au total vingt-deux contributions de spécialistes reconnus et trois introductions, dont celle de Bertrand Tillier qui s'appuie sur les études d'Ernst Kris, de Louis Marin et de Hans Belting pour démontrer le pouvoir des images sur l'imagination des hommes, ou inversement la vacuité du fétiche – quand la statue écrasée s'avère creuse.

Mais pourquoi l'iconoclasme ? Pourquoi ce besoin de détruire les signes matériels d'un pouvoir qui vient d'être renversé ? Il ne s'agit pas de simple vandalisme, ainsi que semblait le croire l'Abbé Grégoire après Thermidor. L'iconoclasme – dont le concept est inventé en 1797 par les Anglais, ainsi que le note à juste titre Pierre Serna (pp. 48-49) – vise plus haut et plus fort. Il s'attaque au temps et à l'espace. En détruisant les signes du passé, il annonce l'avènement d'un ordre nouveau, plus juste et plus beau que celui qui précède. Il est dans le même temps conjuratoire – ce temps ancien ne doit pas revenir (Lynn Hunt). Oublier le passé et marcher résolument vers un futur lumineux, tel celui qu'annonce la Révolution française, ce serait bien là une des dimensions de l'iconoclasme révolutionnaire. Ce dernier transforme nécessairement l'espace public. Statues et monuments sont érigés sur les places centrales de la cité. Elles sont autant de signes de puissance, de repères visuels qui signalent ostensiblement dans quelles mains réside le pouvoir. De là l'importance de les traquer et de les éliminer. L'urgence est moins grande quand ces signes sont imperceptibles aux yeux du peuple (Guillaume Mazeau). Car aucune révolution n'a tout détruit. Seule l'affirme une historiographie antirévolutionnaire. La question serait même de savoir quelle hiérarchie adoptent les destructions et de voir ce qui y échappe. L'iconoclasme va de pair avec des rituels, des gestes, des fêtes. C'est tout à la fois un acte politique et une célébration festive. Une sociabilité révolutionnaire s'y manifeste où demeurent perceptibles des usages anciens, tels que le charivari ou le carnaval. Les acteurs y sont multiples : il y a le peuple évidemment, mais aussi les dirigeants. Durant la Révolution française, les politiques se sont à plusieurs reprises interposés pour limiter les dégâts, ou bien ont repris à leur compte les initiatives populaires pour tenter de les canaliser (Richard Clay). Dans la Chine du XX^e siècle, en revanche, Mao a orchestré la lutte contre les « vieilleries », les gardes rouges ont sagement suivi jusqu'au moment où le chef changea de stratégie (Lucien Bianco). L'existence de signes des temps anciens gêne les révolutionnaires en ce qu'elle en suggère un éventuel retour. Pour y remédier, les iconoclastes ont à leur disposition plusieurs tactiques – qu'on pourrait nommer « opérations sémiotiques » : l'élimination pure et simple ; la transformation ou transmutation ; la dé-contextualisation ; ou la substitution. Face à eux agit l'iconoclasme inversé – ou contre-iconoclasme – qui renverse les signes mis en place par les adversaires et aspire à conserver ce qui a été détruit. Durant les révolutions, cela donne lieu à des batailles d'images et de couleurs : cocarde blanche contre tricolore ; orange contre les trois couleurs et arbres de la liberté contre orangers (Provinces-Unies). D'autres arborent la croix ou le Sacré Cœur contre les signes honnis.

Contrairement aux talibans du XX^e siècle, les révolutionnaires occidentaux des XVIII^e et XIX^e siècles avaient horreur du vide. Ainsi, la Révolution française a conçu un environnement républicain marqué de symboles forts, que ce soit les obélisques et les bustes en l'honneur des martyrs de la liberté ou les statues de la liberté, de

l'égalité et de la République. Elle rêvait aussi d'arcs de triomphe consacrés aux victoires de la Grande Nation, et de palais somptueux, destinés à ses glorieux représentants. Plusieurs auteurs notent encore la dialectique qui mène les révolutionnaires iconoclastes à mettre en œuvre une politique de conservation. La décontextualisation en est une des opérations et le musée un des instruments, pour ainsi dire. Ainsi les tableaux jugés incompatibles avec la Révolution, mais inestimables du point de vue esthétique sont tout d'abord cachés aux yeux du peuple avant d'être exposés dans le cadre purificateur que serait le musée (Philippe Bordes). Dans le même chapitre, Richard Clay dévoile bien les transformations que subissent les œuvres et monuments afin de s'harmoniser avec le monde nouveau. Contrairement à la légende colportée par des historiens comme Louis Réau, le « vandalisme révolutionnaire » est donc loin d'être total. Qui plus est, il n'épargne aucune nation en révolution. Que ce soit les États-Unis, qui ont brûlé tous les signes de la domination britannique et leur ont substitué un environnement strictement républicain, ou les nations sud-américaines : au moment négatif succède le plus souvent un projet positif (Clément Thibaud). La même chose vaut dans les autres pays. De là à dire qu'il y a circulation et transfert, il y a un pas. Il semblerait qu'en Occident, l'iconoclasm soit une culture partagée – depuis les guerres de Religion, au moins. Si circulation il y a, elle est tout autant temporelle que spatiale.

L'iconoclasm n'est pas un simple vandalisme. Ce serait plutôt un sémioclasm (E. Fureix, p. 17). Il fonctionne comme un transfert de souveraineté, et partant de sacralité. C'est même un *acte* de souveraineté. D'autre part, il conjure la crainte d'un retournement de la situation. En piétiner les symboles, c'est tuer une seconde fois le régime honni. Pourtant, depuis le XVIII^e siècle, bien des choses ont changé. Alors que la Révolution française inventait l'idée de patrimoine national, la patrimonialisation est désormais chose admise et reconnue. De là le scandale de la destruction des bouddhas. Mais, et les auteurs en sont conscients, ce serait là imposer aux autres civilisations des normes qui sont strictement occidentales. Depuis leur émancipation des empires coloniaux, les pays musulmans revendiquent une culture qui leur serait propre. Le culte du patrimoine n'en fait pas partie. Autre mutation importante : la médiatisation qui substitue à l'acte lui-même sa représentation, et qui a pour avantage de multiplier à l'infini cette représentation (pensez aux images des tours du World Trade Center ou au mur de Berlin qui font inlassablement le tour du monde). *Last but not least*, les auteurs soulignent encore que le phénomène n'est pas linéaire. L'iconoclasm politique et religieux n'est pas une constante. Les révolutions de 1830 et de 1848 n'ont pas détruit comme l'avaient fait avant elles la Révolution française et la Restauration de 1814-1815 (E. Fureix). La Commune en revanche a renoué avec la tradition révolutionnaire et n'a rien épargné (Quentin Deluermoz et Éric Fournier). Peut-être est-ce cela qui a permis à la Troisième République de réaliser en dur ce que les révolutionnaires de la première heure n'avaient pu que concevoir. Notre environnement quotidien date de cette époque.

Faute d'espace, il est impossible de nommer tous les auteurs d'un livre à la fois nuancé et foisonnant. On est loin des diatribes des historiens qui condamnaient au lieu de comprendre. Ce tour d'horizon démontre en tout cas que l'imaginaire iconoclaste dépasse les frontières – et même si tous les pays en révolution au XIX^e siècle (Allemagne, Belgique, Provinces-Unies, Italie, etc.) ne sont pas ici représentés. Les acteurs et leurs rites demeurent semblables à eux-mêmes. Ce qui diffère au cours des temps, c'est le regard porté sur les signes de puissance – et donc d'oppression. Et là non plus, il n'y a rien de linéaire, ainsi qu'en témoigne le bel article d'Irène Herrmann sur la Russie postsoviétique et son syncrétisme tant mémoriel que monumental.

Annie JOURDAN