



(i)  
(e) ~ paris  
(a)

Institut d'études avancées de Paris

yearbook







# sommaire

## contents

Membres fondateurs / Founding members	5
<b>1. Éditorial / Editorial</b>	<b>7</b>
L'Institut d'études avancées de Paris ou l'art de la conjugaison	8
The Paris Institute for Advanced Study, or, the art of building combinations, Patrice Duran	8
Back to the future!	9
Back to the future!, Patrice Duran et Alain Schnapp	10
<b>2. Historique / History</b>	<b>11</b>
L'hôtel de Lauzun, future siège de l'IEA de Paris	12
Hôtel de Lauzun, the future headquarters of Paris IAS, Alain Schnapp	14
<b>3. Événements / Events</b>	<b>17</b>
Inégalité, crise et taxation	18
Inequality, crisis and taxation, Facundo Alvaredo	20
« Prestige » : une approche esthétique-sociale de la question de l'inégalité	22
"Prestige": a socio-aesthetic approach to the question of inequality, Barbara Carnevali	23
Les sources sociales de la normativité : éléments pour une théorie des pratiques normatives	25
The social sources of normativity: elements for a theory of normative practices, Roberto Frega	26
<b>4. Horizons</b>	<b>29</b>
Inégalités de revenus et inégalité des chances en Europe	30
Income inequality and opportunity inequality in Europe, Vito Peragine	34
Évaluer les politiques climatiques	37
Evaluating climate policies, Geir B. Asheim	38
Non-discrimination, redistribution ou reconnaissance ? Interroger le sens contemporain de l'égalité	40
Non-discrimination, redistribution or recognition? Questioning the contemporary meaning of equality, Julie Ringelheim	42





L'État de droit colonial : le Code de l'indigénat dans l'empire français des XIX <sup>e</sup> et XX <sup>e</sup> siècles	43
Colonial rule of law: the <i>Code de l'indigénat</i> in the French Empire in the 19 <sup>th</sup> and 20 <sup>th</sup> centuries, Emmanuelle Saada	45
Vivre et contester l'esclavage en Mauritanie	47
Living with, and protesting, slavery in Mauritania, Zekeria Ahmed Salem	49
Mai 68 au Sénégal, Senghor face au monde du travail	50
May '68 in Senegal: Senghor facing workers, Omar Guèye	52
L'intégration des immigrés en Grande-Bretagne	54
The integration of immigrants in Britain, Danièle Joly	58
<b>5. Entretiens / Interviews</b>	<b>63</b>
Celtes – anciens, modernes et post-modernes : identité, globalisation et usage du passé	64
Celts – ancient, modern, postmodern: identity, globalization, and the consumption of the past, Michael Dietler	66
Discours et représentation des stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine	68
Discourse and representations of the stigmata from the Middle Ages to the present day, Gabor Klaniczay	71
La structure génétique humaine et les migrations dans la région saharo-sahélienne	73
Human genetic structure and migrations in the Saharan-Sahelian region, Viktor Cerny	75
<b>6. Varia</b>	<b>79</b>
Le programme européen EURIAS à l'IEA de Paris	80
EURIAS Fellowship Programme at Paris IAS	80
Le soutien de la fondation Mellon à l'IEA de Paris	80
The Mellon Foundation Award for Paris IAS	80
Paris, métropoles en miroir. Stratégies urbaines en Île-de-France	81
Paris, reflecting metropolises. Urban strategies in Île-de-France	81
Le palimpseste d'Archimède : publication finale	82
The Archimedes Palimpsest: final publication	82
La littérature berbère en Algérie et les « Passeurs de culture »	84
Berber literature in Algeria and "Transmitters of Culture"	84
Distinctions	84
Honours	84
<b>7. Résidents / Fellows</b>	<b>85</b>
Invitations IEA de Paris 2012-2013	86
Invités de la direction 2012	92
Invitations Paris IAS 2012-2013	92
The Directors' Guests 2012	98





entretiens

interviews





## Celtes – anciens, modernes et post-modernes : identité, globalisation et usage du passé

*Entretien avec Michael Dietler, université de Chicago*

**Votre projet de recherche à l'IEA de Paris était consacré à l'écriture d'un livre sur la construction des identités celtes modernes et l'usage du passé qu'elles supposent. Qu'appellez-vous les identités celtiques et quelles méthodes avez-vous utilisées pour les étudier ?**

Mes recherches, que j'ai continuées cette année tout en travaillant sur ce livre, visent à explorer ce que signifie être « celte » dans le monde moderne et comment ce mode d'être se rapporte au passé. Plus précisément, je m'intéresse à ceux qui, dans le présent comme dans le passé proche, se conçoivent eux-mêmes comme « celtes » ou considèrent certaines choses et pratiques comme « celtiques », au mode de constitution de cette croyance, et aux conséquences qu'elles peuvent avoir. Je suis arrivé à ce projet en tant qu'anthropologue et archéologue dont le principal champ de recherche archéologique était centré sur les anciens peuples de l'âge de fer européen, qui parlaient des langues désormais classifiées comme celtes, et je m'intéresse tout particulièrement à la façon dont les Celtes contemporains se rapportent à ces peuples anciens et à l'utilisation du passé dans la construction et la mise en acte de ces identités modernes. Mais soyons clair : mon but n'est pas de juger de l'authenticité des Celtes modernes, ni d'évaluer le degré de « celtité » des différents types de Celtes. Je pars de la prémisse anthropologique fondamentale qui veut que ceux qui se désignent eux-mêmes comme Celtes soient des Celtes. Ma tâche consiste bien plutôt à comprendre les formes assez différentes d'être celte qui se sont développées, d'où viennent ces notions d'identité, et pourquoi elles sont importantes.

Pour tenter de répondre à ces questions, il a été nécessaire d'utiliser différentes méthodes, incluant la recherche historique et l'ethnographie. Cette dernière suppose d'assister à des festivals celtes, à des séances de reconstitution historique celtique, à des performances musicales celtiques, de se rendre dans des parcs à thème celtique et autres, de lire des livres de druides actuels, de suivre les activités de cyber-celtes sur l'internet, d'examiner les divers objets matériels désignés comme celtes, etc. Mon but n'est pas de produire une étude ethnographique détaillée d'un groupe celtique particulier, mais plutôt de donner un aperçu d'ensemble de la large variété de croyances et de pratiques qui constituent la **celtité**, de l'imaginaire nationaliste français du XIX<sup>e</sup>

siècle invoquant « nos ancêtres les Gaulois », au récent régionalisme de Galicie, aux néo-druides et aux équipes de sport celtiques de la diaspora irlandaise.

**Vous venez de mentionner les Gaulois. Quel est leur rapport aux Celtes ?**

Le rapport entre ces deux termes est compliqué, mais la réponse simple consiste à dire qu'il s'agit de noms différents pour le même groupe d'individus. Les deux termes sont issus de l'antiquité classique, les Grecs anciens préféraient utiliser le nom « Keltoi », les Romains celui de « Galli » ou de « Galatae » pour désigner de façon assez impécise les peuples qui vivaient au nord de la Méditerranée en Europe occidentale. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, des philologues modernes étudiant les langues indo-européennes ont utilisé le terme « celtique » pour désigner une branche de cette famille qui incluait les langues modernes parlées dans certaines parties de l'Irlande, de l'Écosse, du Pays de Galles et de la Bretagne ainsi que les langues anciennes d'une large part de l'Europe de l'Ouest, incluant la France moderne, le nord de l'Italie, le sud de l'Allemagne, les îles Britanniques, et certaines parties de l'Espagne. Si certaines personnes en Irlande, en Écosse et ailleurs s'identifient désormais comme celtes, c'est le résultat de la recherche philologique qui a établi des liens entre des langues qui étaient le plus souvent incompréhensibles entre elles, comme entre des langues actuelles et disparues. Le choix des termes « celte » ou « gaulois » a provoqué un grand nombre de spéculations et de débats parmi les historiens au XVII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle, et il a souvent eu des implications politiquement chargées, les Gaulois étant tout particulièrement associés au nationalisme français et les Celtes étant dotés d'une aura plus universelle. La popularité relative de chaque terme a évolué au fil du temps.

**Vous avez signalé qu'il existe plusieurs types de Celtes de nos jours. De quelle façon se distinguent-ils, et qu'ont-ils en commun ?**

J'utilise trois termes pour distinguer analytiquement différentes formes de celtité : le celtisme, la celtitude et la celticité.

Par le terme de **celtisme**, je fais référence aux formes de celtité qui supposent un projet politique explicite et une conscience territoriale. Il inclut 1) la construction historique de mythologies nationalistes de l'identité dans plusieurs États européens, tout particulièrement en France et en Irlande ; 2) la résistance régionale à des projets nationalistes ou impérialistes, comme c'est le cas en Bretagne vis-à-vis de la France, en Écosse, Irlande et au Pays de Galles vis-à-vis de l'Angleterre, et en Galicie et Asturie vis-à-vis de l'Espagne ; et 3) à l'autre bout de l'échelle, les efforts récents, au cours des années 1990, pour induire le sentiment d'une identité culturelle paneuropéenne dans le contexte d'une Union européenne en évolution, fondée sur un soi-disant passé celte commun.





Guerrière celte imaginaire lors de la fête éclectique Keltfest à Dordrecht, Hollande, 2012, où les sociétés de reconstitution celte se mêlent aux druides, aux Wiccans, aux concerts de musique celte, et aux fans d'imaginaire gothique. *Fantasy Celtic female warrior at the eclectic Keltfest in Dordrecht, Holland, 2012, where Celtic reenactment societies mix with druids, Wiccans, Celtic music performances, Celtic craft sellers, and Goth fantasy fans.* Photo © Michael Dietler

J'utilise le terme de **celtitude** pour désigner les représentations d'une identité transnationale celte qui ont émergé en Irlande, en Ecosse et diverses diasporas « celtiques ». Le terme se fonde sur une référence allusivement analogique à la « négritude » de Léopold Senghor. La celtitude est souvent d'orientation « ethno-nostalgique » et naît surtout dans le contexte de nations comme les États-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle Zélande, des sociétés issues de la colonisation européenne dans lesquelles les identités politiques ethnicisées revendiquées par les peuples indigènes et autres groupes minoritaires a provoqué une « ethno-envie » et la réémergence d'une aspiration et d'une conscience de leurs racines diasporiques parmi la population « blanche » dominante. Cette vision de la communauté propre à la celtitude, enracinée et attachée par des liens généalogiques (supposés) avec un lointain pays d'origine imaginaire, se croise de façon curieuse et souvent contradictoire avec les formes plus universalistes et spiritualistes de la celticité.

La **celticité** est un label que j'emploie pour désigner différents phénomènes similaires supposant une connexion spirituelle mondiale avec l'idée d'identité celte. Elle inclut des types variés de mouvements néo-druidiques, d'autres formes de spiritualités celtes néopaganiques, ainsi que la chrétienté celte. Quoiqu'elles partagent nombre de symboles et de tropes avec les mouvements celtes nationalistes et régionalistes évoqués plus haut, les différentes versions de la celticité se distinguent de façon nette des formes du celtisme, dans la mesure où le concept est ici largement séparé des notions essentialistes de race, de « sang », de généalogie et même de langue - c'est-à-dire des principaux tropes de l'ethnicité. En fait, l'identité celte tend à être

conçue par nombre de ses partisans comme une orientation élective ou une qualité spirituelle plutôt que liée à des rapports historiques, géographiques ou biologiques.

Ces catégories de celtité ne sauraient être mutuellement exclusives comme le sont les espèces dans la typologie dendritique de Linné. Il est clair, par exemple, que les premiers néo-druides du Pays de Galles ou de Bretagne étaient aussi des figures centrales de mouvements culturels nationalistes régionaux, et ils concevaient leurs activités druidiques comme une partie intégrante de leur cause nationaliste. De plus, des membres de la diaspora irlandaise des États-Unis ont joué un rôle important dans les combats irlandais pour l'indépendance contre

l'impérialisme anglais pendant le XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle. Les individus comme les groupes peuvent adopter simultanément des combinaisons variées de ces trois formes de celtité. Elles se présentent plutôt comme des outils analytiques flexibles permettant une première décomposition des principales formes d'être celte ou des manières d'imaginer la celtité. L'objectif est d'utiliser ces distinctions pour examiner certains contrastes, tensions et contradictions qui seraient sinon obscurcies par la puissance englobante du label celtique. Mais il est tout aussi important pour ce projet d'étudier les fusions, les alliances et les synergies qui ont émergé dans différents contextes. Le but est d'aboutir à une analyse relationnelle, plutôt que typologique, du champ de la celtité. La première partie du livre utilise ce cadre pour étudier différents courants dans l'imaginaire celte, et la seconde moitié porte sur des lieux où ces courants se croisent et sur les pratiques et les performances à travers lesquelles la celtité est créée et transformée.

**Pouvez-vous nous donner quelques exemples de pratiques ? L'identité celte est-elle devenue récemment plus populaire ?**

La réponse à la seconde question est sans conteste oui. Un simple décompte du nombre de festivals celtiques, l'un des espaces de performance celtique que j'ai mentionné, permet d'observer une augmentation spectaculaire depuis le milieu des années 1990. Il existe désormais des centaines de festivals de ce type dans des grandes et petites villes à travers l'Europe, les États-Unis, le Canada, l'Australie et ailleurs. Même Tokyo, La Barbade et Cuba ont des festivals celtiques. Ils tendent à se différencier en fonction de chaque pays. Certains des festivals jouent dans les diasporas un rôle fort de promotion d'un héritage, d'autres nourrissent des





communautés *New Age* et de reconstitution celtique, et d'autres encore ont une forte composante de militantisme politique régional, bien que tous ou presque partagent un intérêt pour la musique celtique. Cette dernière est un autre signe du récent développement de l'intérêt pour la chose celtique. C'était une catégorie hybride qui n'existait pas il y a quelques décennies, mais qui attire désormais une audience mondiale. On pourrait également mentionner l'apparition de parcs à thème celtique en Irlande, au Pays de Galles, aux États-Unis, en France, en Allemagne et dans d'autres pays. L'internet est une autre source de contacts vibrants et toujours croissants entre des Celtes de genres variés, et il est devenu un outil important de création de communautés. La prolifération de marchandises celtiques témoigne également de la commercialisation de l'imaginaire celtique à un niveau mondial. Les raisons de cette récente poussée d'intérêt pour la chose celtique sont diverses. Cependant, on peut pour une grande part l'attribuer à une réaction néo-romantique à la mondialisation et à la domination croissante du capitalisme néo-libéral, bien que, paradoxalement, il soit souvent étroitement enchâssé dans des réseaux globaux de communication et de commerce, et en dépende même étroitement.

**Michael Dietler est professeur d'anthropologie à l'université de Chicago. Ses domaines de recherche et de spécialisation sont la préhistoire et l'histoire de l'Europe et de la Méditerranée, l'ethnographie et l'histoire de l'Afrique. Il a notamment publié : *Consumption and Colonial Encounters in the Rhône Bassin of France: A Study of Early Iron Age Political Economy* (CNRS Editions, 2005) ; *Archaeologies of Colonialism: Consumption, Entanglement, and Violence* (University of California Press, 2010).**

## Celts – ancient, modern, postmodern: identity, globalization, and the consumption of the past

*Interview with Michael Dietler, University of Chicago*

**Your research project at Paris IEA has been focused on writing a book about the construction of modern Celtic identities and the use of the past in this process. Can you tell us a little more precisely what you mean by Celtic identities and what methods you have used to investigate them?**

The goal of my research, which has continued this year while working on the book, is to explore what it means to be "Celtic" in the modern world and how this state of

being relates to the past. More precisely, I am interested in people in the present and the recent past who think of themselves as "Celts" or consider certain things and practices to be "Celtic", how they have come to believe in this identification, and what consequences these beliefs have. I come to this project as an anthropologist and archaeologist whose main body of archaeological research has been focused on the ancient peoples of Iron Age Europe who spoke what we now classify as Celtic languages, and I am especially interested in the ways that contemporary Celts relate to these ancient peoples and how the past is used in the construction and performance of these modern identities. Let me be clear in stating that my goal is not to judge the authenticity of modern Celts, nor to evaluate the relative *Celticness* of different kinds of Celts. I start from the basic anthropological premise that people who call themselves Celts are Celts, *tout court*. Rather, my task is to understand the quite different ways that people have developed of being Celtic, where these notions of identity come from, and why they matter.

It has been necessary to use several different methods in the pursuit of these questions, including historical research and ethnography. The latter includes visiting Celtic festivals, Celtic reenactment groups, Celtic music performances, Celtic theme parks, and the like, reading books by present-day druids, following the activities of cyber-Celts on the Web, examining the diverse material objects that are called Celtic, and so forth. The goal is not to produce a detailed ethnographic study of any single Celtic group, but rather to map out the broad range of different beliefs and practices that constitute Celticness, from the 19<sup>th</sup> century French nationalist imaginary of "*nos ancêtres les Gaulois*" to recent Galician regionalism, to neo-druids, to Celtic sports teams in the Irish diaspora.

**You just mentioned the Gauls. How do they relate to Celts?**

The relationship between these two terms is complicated, but the simple answer is that they are different names for the same groups of people. Both terms come from classical antiquity, where the ancient Greeks preferred to use the name "Keltoi" and the Romans preferred the term "Galli" or "Galatae" to designate rather vaguely the peoples living north of the Mediterranean in western Europe. During the 18<sup>th</sup> century, modern philologists who studied Indo-European languages used the term "Celtic" to designate a branch of this family that included the modern languages spoken in parts of Ireland, Scotland, Wales, and Brittany and the ancient languages of a large section of western Europe, including modern France, northern Italy, southern Germany, the British Isles, and parts of Spain. The fact that people in Ireland, Scotland, and elsewhere now identify themselves as Celtic is a result of this philological research which established links between languages that were often mutually unintelligible and between current and



extinct languages. The choice of using the term “Celt” or “Gaul” provoked a great deal of speculation and debate among historians from the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, and it has often had politically charged implications, with Gauls being especially associated with French nationalism, and Celts having a more universal aura. The relative popularity of the terms has shifted over time.

**You mentioned that there are several different types of Celts today. How are they different, and what do they share?**

I use three analytical terms to distinguish different forms of Celticness: Celticism, Celtitude, and Celticity. In using the term *Celticism* I mean forms of Celticness with an overt political project and a territorial consciousness. This includes 1) the historical construction of nationalist mythologies of identity within several European states, including especially France and Ireland; 2) regional resistance to nationalist or imperialist projects, as by the province of Brittany against France, Scotland, Ireland, and Wales against England, and Galicia and Asturias against Spain; and 3) at the other end of the scale, the recent attempt during the 1990s to create a sense of pan-European cultural identity in the context of the evolving European Union based upon a purportedly shared Celtic past.

*Celtitude* is a term I use to signal visions of transnational Celtic identity that have emerged in the Irish, Scottish and other “Celtic” diasporas. The term was based on an analogical, but by no means exact, reference to Léopold Senghor’s “Négritude”. Celtitude is often largely “ethno-nostalgic” in orientation and it is found especially in the context of nations like the United States, Canada, Australia, and New Zealand – societies that were formed by European colonization and in which ethnicized identity politics by indigenous peoples and other minority groups has provoked “ethno-envy” and the re-emergence of diasporic roots consciousness and longing among the dominant “white” population. This Celtitude vision of community, grounded in, and bounded by, genealogical connections (at least purported ones) to a distant homeland of the imagination intersects in curious, and often contradictory, ways with the more universalizing, spiritualist forms of Celticity.

*Celticity* is a label I use to designate several versions of similar phenomena centered around a global spiritual connection to the idea of Celtic identity. This includes various types of neo-druid movements, other neo-pagan Celtic spiritualists, and Celtic Christianity. Although employing many of the same symbols and tropes as



Produits vendus dans un stand militant pour la défense de la langue bretonne au festival interceltique de Lorient en Bretagne, 2010. *Merchandise from a booth militating for defense of the Breton language at the Festival Interceltique de Lorient in Brittany, 2010.* Photo © Michael Dietler

previous nationalist and regionalist Celtic movements, versions of Celticity depart in important ways from prior forms of Celticism in that the concept is largely decoupled from essentializing notions of race, “blood”, genealogy, or even language – that is, from most of the main traditional tropes of ethnicity. In fact, Celtic identity tends to be seen by many advocates of this type as an elective orientation or a spiritual quality rather than a matter of historical, geographical, or biological connections.

These are not intended to be mutually exclusive categories in a dendritic typology of Celticness on the model of Linnaean species. It is clear, for example, that the early neo-druids in both Wales and Brittany were also central figures in regional cultural nationalist movements, and they saw their druidic activities as being integral to their nationalist cause. Moreover, members of the Irish diaspora in the United States were active players in the struggles for Irish independence from English imperialism in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. Individuals and groups may simultaneously entertain various combinations of these forms of Celticness. Rather, they are offered as a flexible analytical device to enable a preliminary disentangling of some of the major ways of being Celtic or imagining Celticness. The objective is to use these differentiations to examine certain contrasts, tensions and contradictions that would otherwise be obscured by the power of the subsuming Celtic label. But equally important to the project is an exploration of the fusions, alliances, and synergies that have emerged in different contexts. The ultimate goal is a relational, rather than typological, analysis of the field of Celticness. The first part of the book uses this framework to examine different strands in the Celtic imaginary, and the second half focuses on places where these strands intersect and on the practices and performances through which Celticness is created and transformed.



**What are some examples of these places and practices, and has Celtic identity become more popular recently?**

The answer to the latter question is a definite yes. A simple count of the number of Celtic festivals, one of the spaces of Celtic performance that I mentioned, shows a dramatic increase since the mid-1990s. There are now hundreds of such festivals in large cities and small towns throughout Europe, the United States, Canada, Australia and elsewhere. Even Tokyo, Barbados, and Cuba have Celtic festivals. They tend to be quite different in character in the different countries. Some in the diasporas have a strong element of heritage promotion, others cater to New Age and Celtic reenactment communities, and others have a strong component of regional political militancy, although nearly all share an interest in Celtic music. Celtic music is another sign of the recent growth of an interest in Celtic things. It is a hybrid category that did not exist a few decades ago, but has now attracted a large world-wide audience. One could also mention the appearance of Celtic theme parks in Ireland, Wales, the USA, France, Germany, and other countries. The Web is another source of vibrant and ever increasing interaction among Celts of various types, and it has become an important tool for the creation of communities. The proliferation of Celtic commodities is also an indication of the world-wide commercialization of the Celtic imaginary. The motivations for this recent surge in interest in things Celtic are diverse. However, much of it can be attributed to a neo-Romantic reaction to globalization and the spreading dominance of neo-liberal capitalism, although, ironically, it is often closely entangled with global networks of communication and commerce, and even dependent upon them.

**Michael Dietler is Professor of Anthropology at the University of Chicago. His areas of research specialization are European and Mediterranean prehistory and history, African ethnography and history. His books include *Consumption and Colonial Encounters in the Rhône Bassin of France: A Study of Early Iron Age Political Economy* (CNRS Editions, 2005); *Archaeologies of Colonialism: Consumption, Entanglement, and Violence* (University of California Press, 2010).**

## Discours et représentation des stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine

Journées d'études organisées par Gabor Klaniczay, université d'Europe centrale (CEU), Budapest. En collaboration avec le Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux de l'EHESS (15-16 mai 2012, Maison Suger, Paris).

Un colloque sur les stigmates, tenu y a plus d'une décennie, organisé par Dominique de Courcelles (et publié par les *Cahiers de l'Herne*) s'ouvrait sur la question suivante : « *Comment comprendre, sans anachronismes ni idée préconçues, ce qui est en cause dans la famille étrangeté des stigmates, ce "merveilleux physiologique" ? La question d'un corps énigme qui fait parler, et d'un corps lui-même devenu langage, la question des personnes marquées dans leur corps, stigmatisées, est très exactement celle de la confrontation du corporel et du spirituel, de l'humain et du divin* ». L'ambition de ces journées d'études était différente : plus modeste dans ses interrogations, mais plus large dans sa thématique. Comme le titre l'indique, sans vouloir (ou pouvoir) examiner en détail et comprendre le phénomène (religieux, corporel, médical et psychologique) des stigmates, on entendait examiner la nature, l'évolution et le contexte historique des discours et des représentations qui l'ont accompagnées.

Nous sommes partis d'une réflexion sur la première mention chrétienne des stigmates, par l'apôtre saint Paul (Galates 6, 17) : « Je porte en mon corps les stigmates de Jésus ». Carolyn Muessig (université de Bristol) s'est demandée comment cette marque était perçue et comprise par les Pères de l'Église et les exégètes avant le moment charnière de la stigmatisation de saint François d'Assise. Cet examen nous a permis de retracer, à travers les siècles, l'émergence d'une mentalité imprégnée par l'identification corporelle extrême avec le Christ souffrant. Il fut suivi d'une deuxième intervention modérée par André Vauchez (membre de l'Institut universitaire de France), qui avait jadis dirigé l'attention de la recherche historique vers les enthousiastes et les « détracteurs » des stigmates de saint François d'Assise. Jacques Dalarun (IRHT, Paris) nous a offert un bilan des débats récents, de Chiara Frugoni à Solanus Benfatti. Il a souligné la différence essentielle entre les « stigmates » (nommés par les sources immédiates plutôt « cicatrices ») visibles sur le corps de saint François, et l'évènement surnaturel de la « stigmatisation » par le séraphin - homme crucifié qui lui est apparu au Mont Alverne, d'après le récit de Thomas de Celano. Ce « grand et unique miracle » fut vivement débattu par la suite, et devait être justifié par des preuves. Isabelle

