



HAL
open science

Discours de la violence, violence du discours : réalités et stéréotypes dans la Passion de sainte Salsa de Tipasa

Hélène Ménard

► **To cite this version:**

Hélène Ménard. Discours de la violence, violence du discours : réalités et stéréotypes dans la Passion de sainte Salsa de Tipasa. 2011. halshs-00807045

HAL Id: halshs-00807045

<https://shs.hal.science/halshs-00807045>

Preprint submitted on 5 Apr 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Discours de la violence, violence du discours : réalités et stéréotypes dans la *Passion de sainte Salsa de Tipasa*

Et donc, au moment où je m'apprête à dire le martyre de sainte Salsa, on constate que les circonstances ont imposé à mon récit bien du retard, mais sur ce point cela n'aura pas été paresse mais ignorance si nous nous sommes tus ; notre silence n'est pas dû à l'inertie ou à l'incurie, mais au fait que nous ne savions rien. Quand ceux qui savaient eurent semé dans mon cœur, comme des graines, le récit de ces hauts faits restés enfouis, j'ai préféré être accusé de légèreté plutôt que d'être condamné pour un silence coupable¹.

La *Passion de sainte Salsa* est un texte tardif par rapport aux faits narrés. Le *terminus post quem* de sa rédaction se situe en 372 de n. è., date de la rébellion de Firmus². La justification de l'époque tardive à laquelle le martyre de cette sainte locale, a été écrit, occupe une part importante de l'introduction de la *Passion*. Il s'agit de manifester publiquement, par un récit écrit et qui, donc, pourra être lu, les « hauts faits » de la sainte qualifiée de *vernacula martyr*. L'auteur, inconnu par ailleurs, se réfère explicitement à David, et en particulier au Psaume 148 pour justifier la proclamation du martyre et de la sainteté de Salsa³. Cette version rédigée d'un récit sans doute jusqu'ici oral et pluriel, pourra ainsi être utilisée dans la liturgie. La *Passion* se présente alors non seulement comme une œuvre visant à l'édification des fidèles, mais aussi comme une justification du culte de l'une des martyrs de la cité de Tipasa. Ainsi au chapitre 14 trouve-t-on l'affirmation :

Oui, c'est un vrai martyre que celui de la glorieuse Salsa : il se manifeste aussitôt en action, il gagne en dignité spirituelle, il atteint le sommet de la dévotion comme de la crainte, il est consacré par la vénération, il naît de la sainteté, il est remarquable par son pouvoir miraculeux, bénéfique aux citoyens et aux étrangers, nuisible aux ennemis (...) ⁴.

Salsa est en effet présentée comme une martyre et une sainte, patronne de la cité de Tipasa. Comment légitimer cette double qualité alors que Salsa n'est qu'une jeune fille de quatorze ans, tuée lors d'une émeute, c'est-à-dire dans un contexte qui n'est pas celui admis pour l'immense majorité des martyrs : en l'occurrence le procès devant les autorités romaines et l'exécution publique. Elle est victime d'un lynchage, et cela à une époque qui n'est pas précisée, même si la mort de Salsa est en général placée au début du

¹ Sauf indication contraire, le texte latin et la traduction française proviennent des travaux du G.R.A.A. (Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique).

Passio sanctae Salsae, 1 : ... *Sanctae igitur Salsae martyrium locuturus, serus quidem, quantum tempus dictavit, narrator inuenior; sed fuerit in hoc non ignauiae sed inscitiae quod tacuimus, nec socordiae uel incuriae sed ignorantiae silentium deputatum est. Vbi cordi nostro scitorum relatu semina quaedam sunt reconditarum insinuata uirtutum, malui temeritatis argui quam taciturnitatis noxa damnari.*

² Anna Maria Piredda (a cura di), *Passio Sanctae Salsae. Testo critico con introduzione et traduzione italiana*, Edizione Gallizzi, Università degli studi di Sassari, 2002, p. 37.

³ *Passio sanctae Salsae*, 1 : « ... de sorte que nous chantions nous aussi avec David en disant : 'Le Seigneur a exalté la force de son peuple, gloire à tous ses saints », *ut et nos cum David canamus pariter et dicamus: Exultauit Dominus cornu populi sui, laus omnibus sanctis eius (Ps. 148, 14).*

⁴ *Passio sanctae Salsae*, 14 : *Dignum Salsae gloriosae martyrium, quod subinde agitur in opere, quod crescit spiritualiter in honore, quod cumulat in deuotione pariter et timore, ueneratione dicatum, sanctitate compositum, uirtute conspicuum, ciuibus ac peregrinis propitium, hostibus inimicum...*

IV^e s. de n. è.⁵ Si les chrétiens semblent avoir été une minorité et les païens, une majorité à Tipasa, il n'est fait aucune référence à une époque de persécution officielle⁶. Et dans le texte, aucune communauté chrétienne, ou aucune autorité cléricale n'apparaît.

La *Passion de Salsa* apparaît donc comme originale, et différente de celle d'une autre martyre africaine, Marcienne : elle partage avec Salsa la destruction de la statue de Diane, mais elle a droit à un procès régulier à Césarée de Maurétanie, à l'issue duquel elle est condamnée *ad bestias*⁷.

Il ne s'agira pas ici de déterminer le degré d'historicité du texte, mais bien plus de sincérité, dans une démarche semblable à celle que j'avais proposée au sujet de la *Passion de saint Saturnin* de Toulouse⁸. La sincérité du texte est définie ainsi par Silvia Ronchey :

La sincérité contient un jugement historique sur leur crédibilité. Les actes sont tenus pour sincères et non falsifiés non seulement sur le plan des faits mais aussi sur celui des opinions, qu'ils expriment dans leur réalité historique⁹.

Comprendre la logique interne de la *Passion de Salsa*, à travers les éléments stéréotypés qu'elle comporte et d'évaluer, dans la mesure du possible, leur rapport à la réalité, sera également au centre de notre réflexion.

La tension entre stéréotypes dus au genre d'une 'passion épique' et réalités, a anciennement été soulignée¹⁰ mais toujours avec l'idée que ces textes sont de piètre qualité. Anna-Maria Piredda s'est également appuyée sur les stéréotypes en tant qu'instruments pour évaluer la qualité et l'originalité de l'œuvre. Ainsi, dans sa présentation de la *Passion*, elle rappelle qu'elle appartient au genre des 'passions épiques', avec les *topoi* afférents, des *topoi* littéraires caractéristiques des passions tardives¹¹. Pierre Flobert, quant à lui, écrit que « tous les poncifs hagiographiques sont exploités »¹².

⁵ Anna Maria Piredda (a cura di), *Passio Sanctae Salsae ...*, p. 22-25.

⁶ *Passio sanctae Salsae*, 3 : *Erat siquidem illis temporibus adhuc uigens in suis uanitatibus superstitio et rara fides ; quae ideo magna quia rara fuit*. En ces temps-là, étaient encore puissants les vains fantômes de la superstition et rare était la foi, et elle était d'autant plus grande qu'elle était rare.

⁷ Samira Sehili, « Martyres et saintes en Afrique chrétienne », dans *Saints et sainteté dans le christianisme et l'Islam. Le regard des sciences de l'homme*, sous la direction de Nelly Amri et Denis Gril, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 125-137.

⁸ Hélène Ménard, « La persécution de Dèce d'après le récit de la *Passio sancti Saturnini* : « *Vinxit ad tauri latus iniugati plebs furibunda* », dans Marie-Henriette Quet, *La 'crise' de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin*, Paris, PUPS, 2006, p. 497-510 ; Silvia Ronchey, « Les procès-verbaux des martyrs chrétiens dans les *acta martyrum* et leur fortune », *MÉFRA*, 112(2), 2000, p. 748 : La notion d'authenticité implique un jugement de nature essentiellement philologique sur l'ancienneté et l'origine documentaire de ces actes. La sincérité contient un jugement historique sur leur crédibilité. Les actes sont tenus pour sincères et non falsifiés non seulement sur le plan des faits mais aussi sur celui des opinions, qu'ils expriment dans leur réalité historique. (...) La véridicité concerne au contraire la conformité à l'acception orthodoxe du christianisme des origines, c'est-à-dire la 'validité' absolue de leur témoignage sur celui-ci. La véridicité n'est rien d'autre que la sincérité plus l'approbation : l'historien ecclésiastique est en général disposé à donner son approbation à un texte quand son contenu coïncide avec ses convictions. Et nous assistons alors à l'idéologisation de la sélection des martyres 'sincères' par rapport aux martyres 'non sincères' ».

⁹ Silvia Ronchey, « les procès-verbaux des martyrs chrétiens ... », p. 748.

¹⁰ Victor Saxer, « Afrique latine », dans Guy Philippart (dir.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident, des origines à 1550*, Brepols Turnhout, 1994, vol. I, III. B. Les Passions de vierges saintes, p. 68-70.

¹¹ Anna Maria Piredda (a cura di), *Passio Sanctae Salsae ...*, p. 31-37.

¹² Pierre Flobert, « Deux histoires de dragons : de sainte Salsa à saint Samson de Dol », dans *Romanité et cité chrétienne. Permanence et mutations. Intégration et exclusion du I^{er} au VI^e siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, 2000, p. 316.

Ces stéréotypes constituent la charpente du discours, des éléments stables, solides, comme l'indique l'étymologie : « stéréos » : 'solide'. Ainsi la compréhension du discours est permise « grâce à une certaine stabilité du sens que constituent les lieux communs »¹³. Pour autant ces éléments stables du discours sont agencés de façon à construire un sens particulier, dépendant de l'objectif même dévolu à ce discours.

Maria Lisa Ricci, traitant de la topique païenne et de la topique chrétienne dans les *Actes des martyrs*, relève parmi les stéréotypes répandus dans ce genre littéraire :

- l'attitude provocante à l'égard du magistrat, avec l'utilisation du terme de *tyrannus* et d'autres invectives, comme *insanus* pour qualifier les persécuteurs ;
- le mépris du martyr à l'égard de la torture ; la joie du martyr devant la souffrance physique ;
- le châtement du persécuteur car il a persécuté avec impiété ;
- enfin les dernières paroles prononcées par le martyr, notamment la louange de Dieu¹⁴.

Outre l'image du martyr comme combat et la métaphore militaire du triomphe, qui appartiennent à la rhétorique de la victoire du christianisme, la *Passion de Salsa* est structurée autour d'actes de violence : la violence légitime de Salsa contre l'idole ; la violence de la foule païenne contre la martyre ; la violence de l'usurpateur Firmus, dont la sainte protège Tipasa.

Une violence légitime : la destruction de l'idole.

Au moment où la *Passion* a été écrite, la justification de l'utilisation de la violence pour détruire les statues de divinités païennes, ne correspond pas à la position de l'Eglise.

Au début du IV^e siècle, le concile d'Elvire, par le canon 60, s'oppose en effet à la reconnaissance du martyr pour les chrétiens qui auraient détruit des idoles et auraient été mis à mort pour cela¹⁵.

Il en est de même lors de la vague d'iconoclasme qui se déroule en Afrique à partir de 399. Elle est marquée par la destruction de la statue d'Hercule à Sufès en Byzacène et aboutit à une émeute et à la mort de soixante chrétiens¹⁶. L'évêque d'Hippone, dans différents sermons (notamment le sermon 24 du 16 juin 401), souligne que la lutte contre l'idolâtrie ne doit pas passer par des violences et des destructions incontrôlées. La loi du 20 août 399, conservée au Code Théodosien (XVI,10, 18), précise également que les statues cultuelles doivent être déposées « sous l'autorité de l'administration » et non par n'importe quel particulier, encore moins par une foule vindicative¹⁷. Car la désaffection des temples ou la déposition des statues de culte, reposent sur des mesures légales et doivent donc être encadrées. Elles ne peuvent pas venir d'une initiative populaire : il s'agit d'un problème d'ordre public.

¹³ Véronique Fillol, « Le stéréotype comme cliché-concept et comme concept-clé en analyse du discours », dans *Le stéréotype. Usages, formes et stratégies. Actes du 21^e colloque d'Albi - Langages et signification*, Toulouse, 2001, p. 45.

¹⁴ Manlio Simonetti, « Qualche osservazione sui luoghi comuni negli atti dei martiri », *Giornale italiano di filologia* 33, 1957, p. 147-155.

¹⁵ J. F. Ubiña, « Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme », *DHA*, 19(1), 1993, p. 316 ; Michele Renee Salzman, « Rethinking Pagan-Christian Violence », dans *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, ed. by H. A. Drake, Ashgate, 2006, p. 272.

¹⁶ Júlio César Magalhães de Oliveira, « 'Ut maiores pagani non sint !' Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du V^e siècle (saint Augustin, *Sermons* 24, 279 et *Morin* 1 », *AnTard*, 14, 2006, p. 245 ; Michele Renee Salzman, « Rethinking Pagan-Christian Violence ... », p. 265-285. Sufes : Augustin, *Ep.*, 50.

¹⁷ César Magalhães de Oliveira, « 'Ut maiores pagani non sint !' ... », p. 246.

Si, deux ans avant l'émeute de Sufès, des chrétiens sont mis à mort par les païens dans le nord de l'Italie, en l'occurrence trois prêtres chrétiens, lynchés et brûlés, en Val de Non en mai 397¹⁸, les violences entre païens et chrétiens dans l'Antiquité tardive sont en fait peu nombreuses. Dans nos sources, seuls les païens semblent utiliser la violence physique contre les chrétiens ; les chrétiens, eux, semblent s'en prendre uniquement aux biens¹⁹. D'ailleurs le développement du culte des martyrs en Occident s'appuie sur ces actes de violence à l'encontre de chrétiens, luttant contre l'idolâtrie²⁰.

Les saints qui s'attaquent à des temples ou à des statues païennes sont en effet bien représentés dans les sources hagiographiques, au point de devenir un « leitmotiv du genre (hagiographique) »²¹. Caroline Michel d'Annoville récapitule dans sa thèse toutes les vies des saints de l'Antiquité et du Moyen Âge dans lesquelles apparaît le motif de la destruction des statues : elle cite plus de 80 cas²².

C'est donc dans ce contexte d'iconoclasme plus ou moins contrôlé, que la *Passion de Salsa* a pu être rédigée. Il fallait donc rendre légitime l'attitude de la martyre.

La conduite de Salsa est tout d'abord justifiée par le recours à des figures bibliques.

L'auteur de la *Passion* convoque un certain nombre d'archétypes vétérotestamentaires, d'*exempla* bibliques, qui structurent le récit.

Ainsi Salsa est comparée à Rachel et Daniel, au chapitre 14, afin de montrer la supériorité de Salsa sur ces figures bibliques.

Dans la Genèse, Rachel, épouse de Jacob, vole les idoles de son père Laban et elle les cache ensuite lorsque ce dernier vient les chercher. Dans les écrits d'Ambroise de Milan, Rachel est l'image de la sagesse ; elle représente aussi l'Eglise, car elle a caché les idoles des païens²³.

Un deuxième épisode biblique est mentionné : celui de Daniel et du dragon Bel²⁴. Le récit se trouve au chapitre 14 du *Livre de Daniel*. Des sources iconographiques attestent de la diffusion (relative) de cette histoire : l'une des scènes du reliquaire de Brescia, qui date de la fin du IV^e siècle, représente Daniel empoisonnant Bel, le serpent sacré de Babylone, enroulé autour d'un arbre²⁵.

Fig. 1. Représentation de Daniel nourrissant le serpent Bel, Lipsanothèque de Brescia, Museo Civico. D'après Catherine Brown TKACZ, *The Key to the Brescia Casket : Typology and the early Christian Imagination*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 165, 2001, p. 230.

¹⁸ M. R. Salzman, p. 267-273 ; A. Quacquarelli et I. Rogger (eds), *I martiri della Val di Non et la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Trento-Bologna, 1985.

¹⁹ Salzman ? p. 283.

²⁰ Salzman, p. 284.

²¹ Béatrice Caseau, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », dans Michel Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2001, p. 67. Voir également Claude Lepelley, « Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », *Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Âge*, 42, 1994, p. 5-15.

²² Caroline Michel d'Annoville, *Les statues et leurs fonctions dans le monde romain occidental (IV^e s. - V^e s. apr. J.-C.)*. Thèse soutenue en 2009, sous la direction de Brigitte Beaujard, p. 162-170 : Tableau 4 (tableau récapitulatif du motif de la destruction des statues dans les Vies de saints (Antiquité tardive et Moyen Âge).

²³ Joanne Mc William, « Augustinus and Ambrose's sanam fidem », *Augustinus*, 1993, 38, p. 347-357 ; en particulier p. 352-353 = « Rachel as a figure of divine wisdom ».

²⁴ Martine Dulaey, *'Des forêts de symboles' : l'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècles)*, Paris, le Livre de Poche, 2001, p. 167.

²⁵ Catherine Brown Tkacz, *The Key to the Brescia Casket : Typology and the early Christian Imagination*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 165, 2001, p. 41 ; 86 ; 220.

Une autre représentation se trouve sur la coupe de verre gravé d'Homblières (Aisne, milieu du IV^e siècle)²⁶. L'empoisonnement du dragon Bel est également présent dans la littérature chrétienne, notamment chez Origène, dans son *Exhortation au martyr*, au chapitre 33 :

Il nous faut renverser Bel par la parole de Dieu et tuer le dragon avec Daniel, pour que, lorsque nous approcherons de la gueule des lions, nous ne puissions plus rien souffrir d'eux²⁷.

Le serpent est clairement assimilé dans la *Passion*, au chapitre 5, avec le dragon auquel un culte est rendu à Tipasa.

Surtout la comparaison avec Judith est explicite dans la *Passion de Salsa*. Elle a pourtant été peu soulignée par les commentateurs. Dans la première prière, au chapitre 6, Salsa s'exprime ainsi :

Mon Dieu, dit-elle, voici venue l'heure de soutenir mes faibles forces et mon audace, de me prêter main-forte au moment où je vais affronter les dangers, comme tu l'as fait pour Judith, la sainte veuve, dans son combat pour la victoire de son nom²⁸.

La comparaison est de fait pertinente entre la jeune Salsa et la figure biblique de Judith, qui n'est certes pas une martyre juive, mais bien une héroïne, personnifiant le peuple juif comme son nom même l'indique (Judith : 'la Juive')²⁹.

Les similitudes entre Salsa et Judith sont nombreuses :

- la décapitation du général ennemi, par Judith ; la décapitation du dragon pour Salsa ;
- les deux héroïnes sauvent leur ville assiégée : Béthulie assiégée par Holopherne dans le cas de Judith, Tipasa assiégée par Firmus dans le cas de la martyre Salsa ;
- l'attitude : l'utilisation de la ruse, le fait de ne pas agir en plein jour ;
- la beauté, qui est soulignée pour Judith, affirmée pour Salsa au chapitre 2 mais avec l'idée que, par pudeur, il ne convient pas de s'y attarder.

Judith n'est pas une figure biblique très présente dans les écrits patristiques : elle y apparaît surtout à travers son statut de veuve, sa patience, ou encore par son jeûne.

À l'époque des persécutions, Judith n'a pas été utilisée comme modèle du martyr par les penseurs africains Tertullien ou Cyprien, alors qu'elle apparaît dans la 1^{ère} lettre de Clément de Rome aux Corinthiens³⁰.

C'est aussi une figure polémique dans la mesure où elle est mentionnée, aux côtés d'autres figures féminines, dans la controverse opposant Augustin d'Hippone et Pélage. Ainsi dans *La nature et la grâce. Réfutation de Pélage*, au chapitre 36³¹, l'évêque d'Hippone écrit-il que la sainte Vierge Marie a vécu sans péché, puis énumère, au paragraphe 42, celles qui n'ont pas péché et ont vécu dans la justice : Debbora, Anne mère de Samuel, Judith, Esther, Anne fille de Phanuel, Elisabeth et donc Marie.

²⁶ Aurea Roma. *Dalla città pagana alla città cristiana*, Rome, 2000, p. 616-617, n°319.

²⁷ Origène, *Exhortation au martyr*, 33.

²⁸ *Passio Sanctae Salsae*, 6 :

²⁹ Daniel Doré, *Le Livre de Judith ou la guerre et la foi*, Paris, coll. Cahiers Evangile n° 132, juin 2005, 64 p.

³⁰ I Clem. 55 ; Simone Déléani-Nigoul, « Les *exempla* bibliques du martyr », dans Jacques Fontaine et Charles Pietri (dir.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 258.

³¹ Réponse d'Augustin, rédigée en 415, à l'ouvrage de Pélage, *La nature*.

Les thèmes du péché et de la grâce sont bien présents au sein de la *Passion de Salsa*. L'auteur insiste dans le premier chapitre de la *Passion* sur la reconnaissance de la même qualité de martyr aux hommes comme aux femmes, qui ont un double mérite, puisque c'est par elles que le péché s'est introduit dans le monde.

La figure biblique de Judith permet d'affirmer la liberté de l'héroïne, une liberté qui serait vaine sans la grâce divine. Or la liberté est un élément essentiel du martyr. Comme l'écrit Frédéric Chapot à propos de Victoria et des martyrs d'Abitinae, « le martyr (...) ne prend son sens que dans la liberté : il doit être, à l'imitation de l'attitude du Christ, l'expression d'un choix devant une épreuve qui s'offre »³². De même « l'épreuve, acceptée librement, puis revendiquée par le martyr, est surmontée avec l'accompagnement de la grâce »³³.

La figure de Judith est également reprise à travers la virilisation de Salsa.

Cette masculinisation de la martyre s'explique tout d'abord par la force nécessaire à la destruction de l'idole. Judith comme Salsa sont faibles par nature, mais le soutien divin leur permet de déployer une force et une énergie toutes masculines. La virilisation s'explique aussi par la nécessité de préserver la pudeur de la martyre. Ces « stratégies narratives adoptées pour souligner ou au contraire contourner l'évocation du corps féminin supplicié » ont été analysées par Laure Chappuis Sandoz³⁴. Elles peuvent prendre différentes formes. Ainsi dans la *Passion de Perpétue et Félicité*, Perpétue change de sexe pour combattre l'Égyptien dans le contexte précis de l'agôn (10.7. : « On me dépouilla de mes vêtements et je devins homme »). Un autre exemple est le travestissement de la vierge antiochénienne, qui échange ses vêtements avec le soldat Didyme : « La vierge endosse des vêtements qui l'affranchissent de sa condition inférieure et font d'elle une *mulier uirilis*, à rebours des femmes mariées, chargées de bijoux serviles (*Virg.* I.6.29-29) »³⁵.

Devenue *mulier uirilis*, Salsa, tout comme Judith, peut décapiter l'Ennemi, en l'occurrence la statue cultuelle en bronze du dragon. Le lynchage de Salsa répond en fait à la décapitation et à la destruction du dragon, qu'elle réalise en deux étapes.

Le traitement du corps de la martyre : une réponse à la mutilation et à la destruction des idoles

La décapitation répond à un motif bien connu, hérité d'après Peter Stewart des rites liés à la *damnatio memoriae*³⁶. Il s'agit d'une mutilation habituelle. Il en est de même pour le fait de jeter la statue, de la faire disparaître. Un graffito trouvé dans un hypogée de la via Paisiello à Rome, publié par J. B. De Rossi en 1865, est considéré comme la représentation

³² Frédéric Chapot, « La liberté du chrétien dans l'apologétique et l'hagiographie antiques. *Statim christiana libertas prorumpens* (*Pass. Mart. Abitinae* 7) », *Ktéma*, 28, 2003, p. 74.

³³ Frédéric Chapot, « La liberté du chrétien ... », p. 78.

³⁴ Laure Chappuis Sandoz, « 'Cachez ce sein...' ou comment dire le corps des saintes dans le récit hagiographique », dans V. Dasen et J. Wilgaux, *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, PUR, 2008, p. 44 (p. 43-58).

³⁵ Cécile Lanéry, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, Collection des Études augustiniennes, Série Antiquité – 183, Paris, 2008, p. 102-103.

³⁶ Peter Stewart, « The Destruction of Statues in Late Antiquity », in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. by Richard Miles, London-New York, Routledge, 1999, p. 159-189 ; Júlio César Magalhães de Oliveira, « 'Ut maiores pagani non sint !' ..., p. 254.

d'un acte d'iconoclasme : il montre en effet un homme faisant tomber une statue de son piédestal avec une corde, tandis qu'un autre homme semble lui jeter une pierre³⁷.

Fig. 2. Graffito de l'hypogée de la via Piasello, Roma. Dessin de G. B. De Rossi (1865), d'après Peter STEWART, « The Destruction of Statues in Late Antiquity », in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. by Richard Miles, London-New York, Routledge, 1999, p. 174, fig.8.2.

A la mutilation puis à la destruction de la statue par la jeune Salsa, répond la violence exercée par les païens sur le corps de la jeune fille. La *Passion de sainte Salsa* décrit les étapes de ce lynchage au chapitre 9 :

Alors se jette sur elle la populace, tout entière, et, dans un concert de clameurs, elle se livre en hurlant à une fureur meurtrière. Faut-il croire, Dieu bon, qu'elle eut à affronter un tel massacre, une telle passion ? Aussitôt, tous ces gens, dont le cœur n'avait plus rien d'humain, s'enflammèrent et se ruèrent sur elle. Avant sa mort, elle est écharpée toute vive, et à demi-morte, elle est lacérée. Morte, on la pousse çà et là, on l'attache par les mains et les pieds et on l'écartèle, on l'écrase à coups de pierres, avec des bâtons on la frappe, on la découpe à l'épée, et c'est en silence qu'on la précipite dans les profondeurs de la mer en l'y poussant. Et à leur folie ces énergumènes ajoutèrent encore la sauvagerie de vouloir en plus refuser à son corps une sépulture : comme pour venger leur démon, ils lui offraient pour ainsi dire en sacrifice funèbre la martyre laissée sans tombeau³⁸.

Ce paragraphe se caractérise par l'accumulation de verbes qui insistent sur le traitement du corps de la martyre : *carpere* (morceler, lacérer, déchirer), *dissicere* (dispenser, éparpiller, séparer), *iacere* (jeter, lancer), *distrahere* (de nouveau déchirer, séparer, diviser), *tundere* (broyer, écraser), *quatere* (frapper), *dirimere* (rompre, désunir, partager, séparer).

Le lynchage constitue une pratique bien attestée dans l'empire romain, pendant toute l'Antiquité. Ainsi Firmicus Maternus fait allusion à plusieurs reprises, dans la *Mathésis*, à ces 'mains populaires' qui déchirent et mettent en pièces les corps³⁹.

Le fait de mutiler les corps est le plus souvent attesté après la mort. C'est le cas des malheureux gouverneurs de la partie orientale de l'Empire qui subissent la colère populaire en étant traînés dans les rues⁴⁰. Le cas de l'évêque d'Alexandrie, Georges, est bien connu : en 356, tiré de prison, il est tué, son corps traîné par les pieds dans les rues d'Alexandrie, avant d'être placé sur un chameau pour une parade macabre. Le corps est

³⁷ Peter Stewart, « The Destruction of Statues in Late Antiquity », fig. 8.2., p. 174.

³⁸ *Tum facto in eam impetu, et clamore omnisono totum illud vulgus inululans exitiabili furore raptatur. Quid illam caedis, bone Deus, quid pertulisse credendum est passionis ? Omnis ilico in eam turba expectorata humanitatis inruit et exarsit. Ante mortem uiua carpitur, et seminecis effecta dissicatur. Mortua iactatur, manu pedeque conserta distrahitur, tunditur saxis, fustibus quatitur, gladio dirimitur et in profundum pelagi sub silentio praecipitata iactatur. Et hoc addidit feritas saeuientium ad insaniam suam ut negari uelit insuper et corporis sepulturam, quae quasi ob uindictam daemonis sui uelut quasdam inhumatae martyris litabat inferias.*

³⁹ Firmicus Maternus, *Mathésis*, VI, XI, 4 ; VIII, XI, 5 ; VIII, 28, 12. L'Histoire Auguste rapporte la mise en pièces de Pérennis, cette fois par des soldats (*Commode*, 6, 2) : *lacerandusque militibus*.

⁴⁰ C'est le cas du maître de la cavalerie Hermogène : Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, III, 7, 6 ; du consulaire de Syrie Théophile, Ammien Marcellin, XIV, VII, 6 : *calcibus incessens et pugnis conculcans seminecem laniatu miserando discepsit*. Enfin Libanios, *Autobiographie*, CIII. D'après ce dernier, c'est le sort auquel a échappé un autre gouverneur : *Autobiographie*, CCX.

finalement brûlé et les cendres jetées à la mer ⁴¹. Il faut y voir la volonté, dans une sorte de défoulement collectif, d'anéantir le corps ennemi, la mutilation du corps s'accompagnant du refus de la sépulture. Le fait de ne pas accorder de sépulture à un mort est un acte grave, le non-accomplissement des rites funéraires entraînant l'errance du défunt devenu malfaisant ⁴².

Alors, ils mettent en pièces, en les déchirant méchamment, des gens accablés par la haine publique ; alors, sous l'effet de la haine populaire, l'honneur de la sépulture, qui leur est dû, est refusé à leurs membres déchirés, si bien que, comme l'acharnement de la haine dure encore après leur mort, la longue suite de leurs malheurs est encore augmentée ⁴³.

Le but de ce que l'on pourrait appeler un rituel, est de faire disparaître cette souillure, de rétablir un ordre menacé par la personne ainsi traitée. Dans l'imaginaire tardif, les mouvements de foule, soit contre les chrétiens, soit contre des schismatiques, s'accompagnent du lynchage, au moins de l'impossibilité d'ensevelir le corps. Ainsi dans la *Passion* donatiste d'Isaac et Maximianus, la foule tente vainement d'empêcher qu'on refuse une sépulture au corps d'Isaac ; mais, dit la *Passion*, le corps du martyr, jeté à la mer, fut miraculeusement repêché ⁴⁴. Ce qui n'est pas sans similitude avec le sort réservé au corps de Salsa.

D'après l'auteur de la *Passion*, c'est par sa ceinture que le corps de la martyre, pourtant déchiré, découpé, mis en morceaux, est remonté à la surface par le Gaulois Saturninus. Le terme employé est celui de *cingulum*. Ce terme appartient plus au vocabulaire de l'habit de la mariée qu'à celui de la jeune fille ⁴⁵. Cela soulignerait peut-être la pudeur caractérisant la sainte ⁴⁶. Le corps, intact au fond de la mer, est symboliquement recomposé, réunifié, comme n'ayant pas souffert du martyre.

Le corps de la martyre, qui a subi la violence de la foule païenne, est également présent dans la dernière partie de la *Passion*, cette fois-ci sous la forme de la relique de Salsa, qui met en échec le tyran : Firmus.

⁴¹ Socrate, *Histoire Ecclésiastique*, III, 2 ; Julien, *Ep.* LX ; *Histoire acéphale d'Athanase*, II, 9 ; Christopher Haas, « The Alexandrian Riots of 356 and George of Cappadocia », *GBRS* 32, 1991, p. 298, en particulier la note 66 : autres exemples de ce procédé, entre 38 apr. J.-C. et 457 apr. J.-C..

⁴² Jean-Louis Voisin, « Pendus, crucifiés, *oscilla* dans la Rome païenne », *Latomus*, 38(2), 1979, p. 427-428 ; Arlette Lebigre, *Quelques aspects de la responsabilité pénale en droit romain classique*, Paris, 1967, p. 93 : « Mais la privation de sépulture, plus directement encore que cette interdiction [de deuil] est dirigée contre le supplicié lui-même et, selon les croyances antiques, l'atteint dans sa vie future en lui refusant le rituel des funérailles ».

⁴³ Firmicus Maternus, *Mathésis*, VI, XI, 4.

⁴⁴ Jean-Louis Maïer, *Le dossier du donatisme*, Berlin, 1987, n°36, p. 256-274 : les donatistes Isaac et Maximianus auraient subi le martyre les 15 et 16 août 347 ap. J.-C., après l'affichage à Carthage du texte d'application des mesures répressives contre les donatistes. Voir notamment *Passio*, 12.

⁴⁵ Judith Lynn Sebesta, « Symbolism in the Costume of the Roman Woman », in *The World of Roman Costume*, ed. by Judith Lynn Sebesta and Larissa Bonfanti, Univ. of Wisconsin Pr., 1994, p. 48.

⁴⁶ Michel Feuillet, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, PUF, QSJ n°3697, 2004, p. 24, s. v. « ceinture » ; Maurice Cocagnac, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, Le Cerf, 1993, p. 257 : « Les reins ceints signifient aussi une volonté déterminée, comme celle de la parfaite maîtresse de maison présentée par le Livre des Proverbes comme un modèle de sagesse : 'Elle ceint vigoureusement ses reins, elle déploie la force de son bras, elle sait que ses affaires vont bien' (Pr. 31, 1-18) ». Voir également Daremberg et Saglio, s. v. *cingulum*, p. 1182 : E. Saglio souligne le fait que les saintes sont représentées, à l'instar des femmes de la cour impériale, avec de riches ceintures.

L'usurpation de Firmus : la violence du tyran, l'intercession de la sainte et le châtement divin.

Firmus⁴⁷ est un prince maure, appartenant à la famille de Nubel ; il est le frère de Sammac et de Mazucan, mais aussi de Gildon, de Mascezel et de Dius⁴⁸. Cette puissante famille contrôle des territoires entre Césarée de Maurétanie, Auzia et Saldæ. Firmus est proclamé roi, reçoit un manteau pourpre et une couronne (en fait un collier placé sur sa tête), cérémonie qui en fait un usurpateur⁴⁹. La répression qui suit est menée par le comte Théodose (l'Ancien) ; il met fin à une révolte qui aura duré de 372 à 375 et s'achève par la mort de Firmus. Ce serait donc pendant cette guerre de Firmus, seul personnage historiquement attesté de la Passion, qu'a lieu le siège de la ville de Tipasa par l'usurpateur. Le siège n'est pas évoqué dans notre source principale, Ammien Marcellin⁵⁰. Ce dernier décrit en revanche l'entrée du comte Théodose à Tipasa, où il reçoit une délégation des Mazices ralliés à Firmus et auxquels il promet un châtement pour leur participation à la rébellion⁵¹.

Fig. 3. « Les tribus maures au IV^e siècle et les zones de la guerre de Firmus, d'après Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* », dans Denis LENGRAND, « Le limes interne de Maurétanie Césarienne au IV^e siècle, et la famille de Nubel », dans *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité. Études réunies et présentées par Aline Rousselle*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1995, p. 149.

Lors de ce siège, Firmus se heurte à la résistance de la ville, mais aussi de la sainte. Ainsi Firmus joue le rôle d'Holopherne dans l'acte héroïque de Judith ou du gouverneur persécuteur dans la topique des Actes de martyrs : il est confronté à la même obstination des martyrs à ne pas se soumettre, avec la même impuissance que celle du gouverneur persécuteur. Or il est présenté comme un tyran : ce terme de tyran qualifie d'abord celui devant lequel comparait le martyr, comme Antiochos au livre IV des Macchabées. C'est également ainsi que Lactance qualifie les empereurs persécuteurs⁵². *Tyrannus* désigne enfin les schismatiques et les hérétiques, comme l'a montré François Jacques à partir de l'œuvre de Cyprien⁵³.

Les stéréotypes liés à la figure du tyran sont bien connus⁵⁴. La violence est l'une des caractéristiques du comportement tyrannique, surtout la violence sans bornes, sans limites, qui dévaste tout⁵⁵. L'excès est en effet l'une des marques du comportement tyrannique.

Plus précisément, dans le portrait que la *Passion de sainte Salsa* établit, les éléments liés à cette tyrannie sont multiples :

⁴⁷ Firmus : F. Camps, s. v. F27 : « Firmus », *Encyclopédie Berbère*, XIX, Aix-en-Provence, Edisud, 1997, p. 2845-2855 ; Denis Lengrand, « L'inscription de Pétra et la révolte de Firmus », BCTHS-B Afrique du Nord, 1994, n. s. 23, p. 159-170 ; Denis Lengrand, « Le limes interne de Maurétanie Césarienne au IV^e siècle, et la famille de Nubel », p. 143-161 ; Jean-Pierre Laporte, « Les armées romaines et la révolte de Firmus en Maurétanie Césarienne », p. 279-298. ; Yves Modéran, « Gildon, les Maures et l'Afrique », MÉFRA, 101(2), 1989, p. 821-872.

⁴⁸ Y. Modéran, « Gildon, ... », p. 840-841.

⁴⁹ *Passio sanctae Salsae*, 13 : *uelletque sibi imperii dominatum contre ius fasque deneger uindicare gentilis*,

⁵⁰ Ammien Marcellin, XXIX, 5 ; voir également Orose, VII, 33, 5-6.

⁵¹ Ammien Marcellin, XXIX, 5, 17.

⁵² Simone Déléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques du martyr par les écrivains latins du III^e s. », dans Jacques Fontaine et Charles Pietri (dir.), *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985, p. 317.

⁵³ François Jacques, « Le schismatique, tyran furieux », MÉFRA 94(2), 1982, p. 921-949.

⁵⁴ Lucien Jerphagnon, « Que le tyran est contre-nature. Sur quelques clichés de l'historiographie romaine », in *La Tyrannie, Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 6, 1984, p. 41-50.

⁵⁵ Pierre-Louis Malosse, « Le modèle du mauvais empereur chez Libanios », *Pallas* 60, 2002, p. 1172-173.

- La revendication du titre impérial tout comme son origine barbare (Firmus étant présenté comme un Barbare opposé à Rome) sont associées pour caractériser son comportement tyrannique. Le frère de Firmus, le comte d'Afrique Gildon, sera d'ailleurs présenté par le poète Claudien comme « *tyrannus et Maurus* »⁵⁶, un rapport rhétorique entre barbarie et tyrannie analysé par Yves-Albert Daugé⁵⁷.
- La cruauté est évoquée à travers la soif qu'éprouve Firmus de boire le sang des citoyens : « Mais Firmus ne put parvenir à éteindre la soif cruelle qu'il avait de boire le sang des citoyens », après avoir dévasté la région de Tipasa.
- L'importance de l'impiété et du blasphème dans la conduite du tyran est évidente. Anna Maria Piredda a souligné que dans l'expression « *labes tyrannidis* », *labes* appartient au champ religieux chrétien, de même que sont liés les caractères romain et chrétien du peuple de Tipasa⁵⁸. L'impiété de Firmus se manifeste par trois signes : les cierges qui ne s'allument pas, le calice qui se vide, enfin l'atteinte portée au tombeau même de la sainte. Cela n'est pas sans rappeler d'autres impiétés, commises par les évêques donatistes Urbanus de Forma et Felix d'Idicra, dans cette même ville de Tipasa : ils ont profané l'eucharistie en la jetant aux chiens et brisé l'ampoule du saint chrême⁵⁹.
- Le dernier trait relatif au tyran est la folie : *insanus, vesanus*. Cette folie se traduit par des manifestations physiques⁶⁰ :

(...) il laboure sa chevelure avec violence, se meurtrit le front de la main, frappe de sa lance avec colère la face du tombeau ; en soufflant bruyamment par les narines, le visage tout pâle, tremblant de tout son corps, et les yeux jaunis par un débordement de bile, il sort comme un dément, marmonnant des malédictions et des insultes de mécréant non contre la martyre, mais contre Dieu, comme si vraiment ce forcené pouvait frapper la martyre en frappant la paroi, comme si l'injure avait atteint la martyre parce que sa lance avait heuré les pierres.

Le vocabulaire de la folie et de l'obstination criminelle (*furiosus, demens, insanus*) est employé pour caractériser l'attitude des schismatiques ou des hérétiques⁶¹. La démence qui agite en particulier les hérétiques, est alors le signe de la possession de Satan sur le pécheur, comme de la punition divine⁶².

Par l'intercession de la sainte (chap. 13 : « *patrocinio martyris et Dei auxilio* »)⁶³, la ville est épargnée, le siège levé, et Salsa obtient le châtement du tyran, qui chute de son cheval avant de connaître une chute définitive et la mort. Elle se situe ainsi à la confluence des

⁵⁶ Yves Modéran, « Gildon, ... », p. 824-825 et tableau p. 826.

⁵⁷ Yves-Albert Daugé,

⁵⁸ Anna Maria Piredda (a cura di), *Passio sanctae Salsae...*, p. 38.

⁵⁹ Optat de Milev, II, 18-19.

⁶⁰ Sur les aspects cliniques de la folie (bile notamment), voir Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

⁶¹ On trouvera des exemples dans Jean -Louis Maïer, *Le dossier du donatisme...*, n° 18, p. 154 : *uesano furore* ; n° 21, p. 169 : *O rabida furoris audacia ! , ut quotquot huius insaniae similes inueneret* ; n° 25, p. 193 : *obstinato animo ; nimia uestra obstinatione* ; n° 26, p. 194 : *insaniae suae obstinationisque temeriae* ; n° 30, p. 242 : *ab huiusmodi hominum furore*. Cette accusation de folie, héritée des écrits cicéroniens, est déjà appliquée par Cyprien au schismatique. Voir également Fernando Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milan, 1992, p. 91.

⁶² Fernandino Zuccotti, *Furor haereticorum...*, p. 74.

⁶³ Sur l'intercession, voir Yvette Duval, « Les saints protecteurs ici-bas et dans l'au-delà. L'intercession dans l'Antiquité chrétienne », dans *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale. Études réunies par Jean-Marie Moeglin*, Genève, Droz, 2004, p. 17-39.

traditions gréco-romaine du châtement du tyran et juive, qu'illustre en particulier la mort d'Holopherne (*Judith*, 13)⁶⁴.

Conclusion

L'utilisation de stéréotypes permet la légitimation et la construction d'une mémoire de la sainte, en trois temps : l'archétype de Judith ; le martyr de Salsa ; le miracle au temps présent, à l'encontre du tyran impie, Firmus. Autant de motifs et de figures qui font sens, dans un contexte précis, celui de la cité de Tipasa au début du V^e siècle. Comme l'affirme Béatrice Caseau, « La violence a une fonction symbolique qui est de marquer une rupture avec un passé ⁶⁵. Elle établit aussi un espace chrétien, libéré des idoles (comme d'ailleurs de la synagogue) au profit de lieux du culte chrétien. L'intercession de la martyre, célébrée par la *Passio*, se traduit en particulier par l'importance de l'inhumation *ad sanctos* autour de sa basilique :

La complexité et l'ampleur des constructions dédiées à Salsa, et la marée des tombes chrétiennes qui envahissent et cernent les deux édifices par centaines attestent la popularité d'un culte voué à la petite sainte sans interruption du IV^e au VII^e siècle. (...) les Tipasiens tenaient pour assurée la présence réelle du corps de sainte Salsa dans le complexe martyrial de la nécropole orientale⁶⁶.

Fig. 4a : Plan de Tipasa, d'après Serge Lancel, « *Tipasa de Maurétanie : histoire et archéologie. I. État des questions* », ANRW, II.10.2, 1982, p. 769, fig. 17.

Fig. 4b : Basilique de Sainte Salsa
D'après DUVAL Yvette, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, t. II, Rome, CÉFR-58, 1982, p. ? à préciser....

Hélène Ménard (EA 4424 – CRISES, Montpellier)
helene.menard@univ-montp3.fr

⁶⁴ M. L. Ricci, « Topica pagana e topica cristiana... », p. 97-98.

⁶⁵ Béatrice Caseau, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΑΙΘΟΙΣ. », p 63.

⁶⁶ Yvette Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, t. II, Rome, CÉFR-58, 1982, p. 699-700.

Bibliographie

Aurea Roma. *Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di Serena Ensoli ed Eugenio La Rocca, L'Erma di Bretschneider, Rome, 2000.

CAMPS Gabriel, s. v. « Firmus », *Encyclopédie Berbère*, XIX, Aix-en-Provence, Edisud, 1997, p. 2845-2855.

CASEAU Béatrice, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΑΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », dans Michel Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2001, p. 61-123.

CHAPOT Frédéric, « La liberté du chrétien dans l'apologétique et l'hagiographie antiques. *Statim christiana libertas prorumpens (Pass. Mart. Abitinae 7)* », *Ktéma* 28, 2003, p.72-80.

CHAPPUIS SANDOZ Laure, « 'Cachez ce sein...' ou comment dire le corps des saintes dans le récit hagiographique », dans V. Dasen et J. Wilgaux, *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, PUR, 2008, p. 43-58.

COCAGNAC Maurice, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, Le Cerf, 1993.

DAUGE Yves-Albert, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981.

DELEANI-NIGOUL Simone, « Les *exempla* bibliques du martyre », dans Jacques Fontaine et Charles Pietri (dir.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 243-260.

DORÉ Daniel, *Le Livre de Judith ou la guerre et la foi*, Paris, coll. Cahiers Evangile n° 132, juin 2005, 64 p.

DULAËY Martine, *'Des forêts de symboles' : l'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècles)*, Paris, le Livre de Poche, 2001.

DUVAL Yvette, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, t. II, Rome, CÉFR-58, 1982.

FEUILLET Michel, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, PUF, QSJ n° 2004, s. v. « ceinture », p. 24.

FILLOL Véronique, « Le stéréotype comme cliché-concept et comme concept-clé en analyse du discours », dans *Le stéréotype. Usages, formes et stratégies. Actes du 21^e colloque d'Albi - Langages et signification*, Toulouse, 2001, p. 45-55.

FLOBERT Pierre, « Deux histoires de dragons : de sainte Salsa à saint Samson de Dol », dans *Romanité et cité chrétienne. Permanence et mutations. Intégration et exclusion du I^{er} au VI^e siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, 2000, p. 315-317.

HAAS Christopher, « The Alexandrian Riots of 356 and George of Cappadocia », *GBRS* 32, 1991, p. 281-301.

JACQUES François, « Le schismatique, tyran furieux », *MÉFRA* 94(2), 1982, p. 921-949.

JERPHAGNON Lucien, « Que le tyran est contre-nature. Sur quelques clichés de l'historiographie romain », dans *La Tyrannie, Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 6, 1984, p. 41-50.

LANERY Cécile, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Coll. Études Augustiniennes, série Antiquité – 183, 2008.

LAPORTE Jean-Pierre, « Les armées romaines et la révolte de Firmus en Maurétanie Césarienne », dans *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien Ier. Actes du colloque de Lyon (12-14 septembre 2002) rassemblés et édités par Yann Le Bohec et Catherine Wolff*, Lyon, 2004, p. 279-298.

LEBIGRE Arlette, *Quelques aspects de la responsabilité pénale en droit romain classique*, Paris, 1967.

LENGRAND Denis, « L'inscription de Pétra et la révolte de Firmus », *BCTHS-B Afrique du Nord*, 1994, n. s. 23, p. 159-170 ;

LENGRAND Denis, « Le limes interne de Maurétanie Césarienne au IV^e siècle, et la famille de Nubel », dans *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité. Études réunies et présentées par Aline Rousselle*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1995, p. 143-161.

LEPELLEY Claude, « Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », *Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Âge*, 42, 1994, p. 5-15.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA Júlio César, « 'Ut maiores pagani non sint !' Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du V^e siècle (saint Augustin, *Sermons* 24, 279 et *Morin* 1 », *AnTard*, 14, 2006, p. 245-261.

MAIER J.-L., *Le dossier du donatisme. T. I. Des origines à la mort de Constance II*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987.

MALOSSE Pierre-Louis, « Le modèle du mauvais empereur chez Libanios », *Pallas*, 60, 2002, p. 165-174.

MCWILLIAM Joanne, « Augustinus and Ambrose's *sanam fidem* », *Augustinus*, 1993, 38, p. 347-357.

MENARD Hélène, « La persécution de Dèce d'après le récit de la *Passio sancti Saturnini* : « *Vinxit ad tauri latus iniugati plebs furibunda* », dans Marie-Henriette Quet, *La 'crise' de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin*, Paris, PUPS, 2006, p. 497-510.

MICHEL D'ANNOVILLE Caroline, *Les statues et leurs fonctions dans le monde romain occidental (IV^e s. - V^e s. apr. J.-C.)*, sous la direction de Brigitte Beaujard. Thèse dactylographiée, Tours, 2009.

MODERAN Yves, « Gildon, les Maures et l'Afrique », *MÉFRA*, 101(2), 1989, p. 821-872.

PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

PIREDDA Anna Maria (a cura di), *Passio Sanctae Salsae. Testo critico con introduzione et traduzione italiana*, Edizione Gallizzi, Università degli studi di Sassari, 2002.

QUACQUARELLI A. et ROgger I. (eds), *I martiri della Val di Non et la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Trento-Bologna, 1985.

RICCI Maria Lisa, « Topica pagana e topica cristiana negli *Acta martyrum* », *Atti e memorie dell'Accademia Toscana La Colombaria*, 1963-1964, XXVIII, p. 35-122.

RONCHEY Silvia, « Les procès-verbaux des martyrs chrétiens dans les *acta martyrum* et leur fortune », *MÉFRA*, 112(2), 2000, p. 723-752.

SALZMAN Michele Renee, « Rethinking Pagan-Christian Violence », dans *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, ed. by H. A. Drake, Ashgate, 2006, p. 265-285.

SAXER Victor, « Afrique latine », dans Guy Philippart (dir.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident, des origines à 1550*, Brepols Turnhout, 1994, vol. I, III. B. Les Passions de vierges saintes, p. 25-95.

SEHILI Samira, « Martyres et saintes en Afrique chrétienne », dans *Saints et sainteté dans le christianisme et l'Islam. Le regard des sciences de l'homme*, sous la direction de Nelly Amri et Denis Gril, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 125-137.

SIMONETTI Manlio, « Qualche osservazione sui luoghi comuni negli atti dei martiri », *Giornale italiano di filologia* 33, 1957, p. 147-155.

STEWART Peter, « The Destruction of Statues in Late Antiquity », in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. by Richard Miles, London-New York, Routledge, 1999, p. 159-189.

TKACZ Catherine Brown, *The Key to the Brescia Casket : Typology and the early Christian Imagination*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 165, 2001.

UBIÑA J. F., « Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme », *DHA* 19(1), 1993, p. 309-318.

VOISIN Jean-Louis, « Pendus, crucifiés, *oscilla* dans la Rome païenne », *Latomus* 38(2), 1979, p. 422-450.

ZUCCOTTI F., *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milan, A. Giuffrè ed., 1992.