

Introduction

ለማጎልሻ ነው፡
አዎኑን ረኝግም የሚያስደርገው ታሪክ አይደል?

Pour embellir,
l'histoire ne doit-elle pas faire de ce qui est court quelque chose de long?

Mārigéta Yäh^wala Webešät,
à Qoma Fasilädäs, septembre 1999

Dans la région du Bägémdér, durant la première moitié du xvii^e siècle, une reine bâtit l'œuvre de sa vie, s'attribuant la propriété d'un vaste territoire pour y fonder un monastère placé à la tête d'une paroisse. Ce nouvel établissement religieux et royal est destiné à servir de lieu de vie à la reine, à sa famille et à ses proches, ainsi qu'à conserver la dépouille de la souveraine et à pérenniser sa mémoire. Une formule métaphorique résume l'intention de la reine et le statut juridique qu'elle a su donner à sa création : « Aux confins le feu, au centre le paradis. » Qoma est ainsi un lieu à part, volontairement protégé de l'ingérence des pouvoirs extérieurs et disposant d'une autonomie fièrement revendiquée. C'est un voyage sur ce territoire presque oublié auquel est convié le lecteur, voyage qui prendra de multiples chemins.

Au risque de lever le voile sur les péripéties et le suspens d'une dramaturgie riche en tensions, présentons dès maintenant la trame du récit historique qui sous-tend cette étude. La première moitié du xvii^e siècle abonde en événements politiques et religieux. Aussi, une saga familiale mettant en scène les membres de la famille royale dans un lieu clos, sur un laps de temps relativement restreint, peut permettre de comprendre certains des enjeux politiques, religieux et économiques de cette période complexe. L'histoire de la reine Wäld Šä'ala et de la création du monastère et de la paroisse de Qoma Fasilädäs peut être racontée suivant une trame narrative particulièrement dramatique. Wäld Šä'ala, héritière d'une vieille famille noble et ruinée, épouse Susneyos, un jeune prétendant au trône royal d'Éthiopie menant guérilla et manœuvres politiques contre les régents qui se sont emparés du pouvoir. Durant leurs premières années de mariage, à la fin du xvi^e siècle, ils vivent dans le Šäwa, dans la

région du Wäläqa d'où est originaire Wäld Šä'ala, région que Susneyos connaît bien car c'est là qu'il a grandi lui aussi, dans une tribu oromo qui l'avait capturé encore enfant. Susneyos prend appui sur cette vieille noblesse chrétienne ainsi que sur le dynamisme des clans oromo qui conquièrent à cette époque les régions autrefois contrôlées par le pouvoir chrétien, pour faire reconnaître son autorité et renverser les régents au pouvoir depuis la mort du roi Šäršä Dengel en 1597. Il est couronné dans la première décennie du XVII^e siècle et s'installe alors, avec femme et enfants, sur les bords du lac Tana. C'est là que les rois d'Éthiopie établissent depuis plus d'un demi-siècle leurs camps royaux, loin des troubles qui menacent désormais les régions orientales. Une fois roi, Susneyos mène une politique particulièrement novatrice pour reconstruire un royaume mis à mal par dix ans de quasi-vacance du pouvoir et par un siècle de bouleversements profonds dus à différents types d'invasions : l'offensive des sultanats musulmans dans le contexte d'expansion de l'Empire ottoman ; l'expansion du peuple oromo, peuple pastoral et guerrier venu du sud ; l'expansion croissante du catholicisme missionnaire. Susneyos choisit de cesser de lutter contre la présence tenace des missionnaires jésuites et de s'allier à ces étrangers pour reconstruire la structure de l'Église éthiopienne et rénover les liens unissant pouvoirs politique et religieux. Au début de la décennie 1620, l'Église éthiopienne devient officiellement catholique, ce qui oblige l'ensemble du clergé orthodoxe à prendre position par rapport à cette nouvelle donne. C'est à cette époque que la reine Wäld Šä'ala commence à édifier sa propre église, pour lui servir de lieu de vie et de tombeau, suivant en cela une habitude ancrée dans les usages de la monarchie éthiopienne. Savoir si, dans un premier temps, elle accepte ou au contraire refuse les choix dogmatiques de son mari reste une énigme, tant ce point particulièrement délicat a été très vite recouvert par l'histoire. De la période de la fondation de l'église à Qoma pendant le règne de Susneyos ne subsistent que des histoires orales qui insistent sur l'opposition de Wäld Šä'ala à la politique de son mari. Les documents jésuites corroborent cet antagonisme au sein du couple royal et dépeignent Wäld Šä'ala comme une farouche opposante au catholicisme. S'il ne reste aucun document écrit produit à Qoma pendant le règne de Susneyos, c'est certainement par souci de ne pas être assimilée, *a posteriori*, aux choix controversés de celui-ci. De ce premier roi ne subsiste que le vide qu'a laissé son nom dans le manuscrit le plus couramment utilisé comme registre d'archives à Qoma, au seul endroit où il avait été inscrit.

Les choses se compliquent à la mort de ce roi honni, en 1632, car la succession de Susneyos n'est pas considérée, à Qoma, comme acquise à l'aîné Fasilädäs. Contrairement à l'historiographie officielle, Qoma soutient que le

cadet, Gälawdéwos, se considérait comme l'héritier légitime de la couronne, et le monastère de Qoma fut son quartier général. Ainsi, de 1632 à 1648, Gälawdéwos se construit un réseau d'alliances visant à terme à destituer son frère. Mais il est le perdant de cette histoire puisqu'il aurait été exilé, emprisonné ou exécuté avant 1650. Et Galäwdéwos disparaît lui aussi presque complètement des sources produites à Qoma. C'est seulement après l'élimination de Gälawdéwos que la reine Wäld Šä'ala fait avaliser son œuvre par le roi Fasilädäs, son fils fratricide. Jusqu'alors, le monastère n'a vécu que sous la législation du métropolitain copte Marqos (1635-1647/48). Celui-ci rédige en 1640, en arabe, un texte affirmant la seule autorité de la reine Wäld Šä'ala dans le processus de création de la paroisse. Cet acte de négation du pouvoir du roi comme de la légitimité des autorités religieuses éthiopiennes fut certainement embarrassant pour le souverain : en effet, il ne le fait ni effacer ni détruire mais au contraire, il l'entoure d'un corpus de textes ge'ez précisant les termes de ce premier acte juridique en arabe. La donation de terre est confirmée et élargie. La filiation à un réseau monastique, le réseau eustatéen, et une maison mère, Däbrä Šemuna, est précisée. Enfin les règles internes comme le rapport aux institutions du royaume sont explicitées. Tout cela sous le patronage maintes fois rappelé du roi Fasilädäs et de l'*abunä* Mika'él (1650-1663/64 a.q.), le successeur de Marqos. De plus, l'*abunä* Mika'él rédige lui aussi un texte en arabe pour tenter de gommer l'étrangeté provocante du premier texte de Marqos. Le monastère prend dès lors le nom de Qoma Fasilädäs et la paroisse obtient une reconnaissance légale, presque quarante ans après le début de la fondation. Le nom de Fasilädäs est désormais apposé à celui du territoire que s'est attribué la reine, et la dévotion à saint Fasilädäs, sauvant les apparences, est la seule concession d'une mère à son fils fratricide. Malgré ce contexte difficile, Wäld Šä'ala obtient gain de cause car les règles régissant son monastère et sa paroisse lui laissent une marge confortable d'indépendance. Sur un territoire bien protégé par des barrières naturelles, elle crée une paroisse organisée pour servir, nourrir et protéger un monastère ouvert au monde. La mise en place des premiers bénéficiaires de cette fondation, choisis dans l'entourage proche de Wäld Šä'ala, obéit à un code social qui respecte les privilèges et la hiérarchie tout en obligeant chacun à partager l'exercice du pouvoir. Les postes de direction sont ainsi renouvelés tous les deux ans, selon un système électif complexe, proche d'une « collégialité démocratique ». La société est divisée en cinq collèges. L'appartenance à l'un d'entre eux se transmet héréditairement. Chaque corps collégial coopte en son sein des candidats parmi lesquels on tire au sort les responsables. C'est bien le peuple – *demos*, celui qui vit sur le territoire – qui gouverne et choisit parmi ses membres les dirigeants exécutifs.

Ce travail de microhistoire se fonde sur un travail de terrain. Après deux années d'enquêtes régulières dans la région du Sud-Gondär en 1997 et 1998, j'ai gagné la confiance des diverses autorités religieuses de la région et c'est ainsi que je suis orientée vers Qoma Fasilädäs. Le *mägabi ḥaddis* Ḥaylä Mikä'él, de l'église de Mäkanä Iyäsus à Esté, considéré comme un saint dans la région, me dit alors : « Tu ne connais pas Qoma Fasilädäs ? C'est ce que tu cherches. » À la manière d'un récit initiatique, c'est donc un saint qui m'indique le lieu où se termine la quête d'une source et du sujet, et qui sera le point de départ d'une « œuvre », au sens étymologique du terme bien sûr. Et, bien entendu, le premier obstacle se dresse aussitôt : je ne suis autorisée à m'y rendre ni par le patriarcat régional, ni par les autorités politiques. L'année suivante, je reviens dans la région du Sud-Gondär avec mon compagnon, P.-B. Dumont, lors de la semaine sainte. Sa présence à mes côtés et le caractère maintenant plus précis de mes demandes déchargent les autorités civiles et religieuses de leurs responsabilités dans ce qu'elles considèrent comme une aventure un peu risquée. En effet, la petite région de Qoma n'est pas contrôlée par le pouvoir régional. Mais au printemps 1999, le gouvernement mène une grande campagne de désarmement dans les régions reculées du *wäräda* d'Esté, aussi les autorités se sentent-elles plus à l'aise pour nous laisser partir. Nous passons une semaine à Qoma, totalement livrés à nous-mêmes, vaguement aiguillés par un jeune professeur de l'école primaire, étranger à Qoma, auquel nous tentons maintes fois d'échapper. Mais trop tard, le mal est fait, nous sommes assimilés à ce catéchumène inadapté dont le zèle n'inspire pas grand respect, et aucun des supérieurs du clergé ne s'adresse à nous. La seule personne qui m'accorde du temps est le *märiḡéta* Adamu, professeur de *qené* et sorcier, ce qui surprend et ne contribue pas à mon intégration. Néanmoins, nous nous rendons chaque matin à l'église où je commence à consulter les registres d'archives. Pendant une ou deux heures, je copie les textes qui me semblent les plus intéressants, provoquant une certaine perplexité de la part du clergé qui s'étonne que je lise et écrive le ge'ez tout en reconnaissant que c'est effectivement une des conditions *sine qua non* pour prétendre comprendre leur histoire. Le temps échu pour cette première rencontre est d'une semaine. C'est plus que ce chacun peut supporter et les extraterrestres sont priés de rentrer chez eux.

Le second voyage, en août et septembre 1999, se déroule bien différemment du premier puisque cette fois-ci l'arrivée à Qoma se fait selon les règles et en respectant scrupuleusement le protocole. Je suis en effet accompagnée d'un étudiant en dernière année au Trinity College d'Addis Abeba, Qumelačew Muluneh, natif de Qoma. Je cherche toujours à voir les manuscrits, bien entendu. Cette requête va être examinée longuement par le clergé et les

paroissiens. En attendant que la communauté se prononce, nous rendons visite aux « anciens », c'est-à-dire d'abord aux membres éminents du clergé et à ceux réputés pour leurs connaissances. De longs entretiens nous révèlent l'importance et la cohérence de la tradition orale. Nous organisons un entretien collectif à l'église pour que personne ne se sente exclu de ce mouvement qui se met en marche et crée une émulation certaine parmi les membres du clergé. J'insiste aussi pour rencontrer les dirigeants de la communauté des artisans et de la communauté musulmane, ainsi que des administrateurs, des laïcs. J'enregistre la tradition orale dans ses différentes versions et, peu à peu, je me familiarise avec cette société si consciente de son histoire. C'est cette connaissance orale que les historiens de Qoma nous ont transmise avec le plus grand soin. Je n'ai accès aux autres sources, écrites, iconographiques, architecturales, que par un effort permanent pour ramener l'attention du clergé sur ces témoins de leur histoire.

Pendant ce deuxième séjour, je continue dans un premier temps à recopier patiemment les archives à la main, jusqu'à obtenir progressivement le droit de les photographier. Pour cela, j'use d'arguments pratiques tels que le temps dévolu à cette activité qui retient souvent les responsables de l'église et de la bibliothèque dans l'enceinte de l'église, sans possibilité de se restaurer après les longues matinées passées à jeun à célébrer la liturgie. Les archives sont copiées dans des manuscrits utilisés pour les messes quotidiennes, aussi est-ce possible de les consulter chaque matin. Mais la majeure partie de la bibliothèque est fermée à clef, et c'est l'ouverture de ce véritable sanctuaire qui nécessite de nombreuses discussions. Quand enfin la décision est prise de faire sortir ces volumes, j'ai à peine deux heures pour voir plusieurs dizaines de volumes, tout en sachant pertinemment que c'est la première et la dernière fois que cette occasion se présente. Prendre en photographies les peintures murales est aussi particulièrement délicat. Quant aux relevés topographiques pour faire les plans de l'église de Bār Adâgé et de l'enceinte du monastère, ceux-ci provoquent autant d'incrédulité que d'admiration. Aussi le hiatus profond entre ce que j'estime être le minimum pour réaliser un travail scientifique et la façon dont sont perçues mes démarches est-il un facteur à la fois de tension et de curiosité. Cette initiation progressive, passant d'abord par l'écoute et par le travail patient de copiste, permet à la communauté religieuse de Qoma de m'accepter et de comprendre la sincérité de mes intentions, en même temps qu'elle me laisse le temps d'assimiler peu à peu les règles de cette société. Les difficultés que je rencontre sont moins des obstacles intentionnels que des barrières culturelles cédant progressivement au rythme du partage de la connaissance, du pain béni et de la bière locale.

Ce sont ces deux mois de terrain qui sont à la base de mon travail, ce sont les sources diverses que j'ai collectées là-bas et l'ensemble de mes observations qui nourrissent ma réflexion. Cette étude vise à rendre compte de l'histoire telle qu'elle fut vécue mais aussi écrite et transmise à Qoma. C'est une étape de la réécriture de l'histoire de Qoma qui prend en compte la façon dont elle nous est parvenue ainsi que les raisons pour lesquelles elle a été conservée. En observant la construction de l'histoire de Qoma, va-t-on pouvoir mieux comprendre comment se pense et se construit une identité collective à travers la mise en forme de sa mémoire ? La tentation d'un regard anthropologique porté sur ces mécanismes est forte même si j'ai essayé autant que possible de rester dans une perspective historique.

De ces personnages royaux et aristocratiques qui président au premier temps de l'histoire de Qoma, des péripéties de leur existence, rien ne subsiste dans la mémoire officielle de la royauté qui a aussi occulté l'existence même de Qoma, centre religieux et culturel pourtant très actif. En reprenant le mot d'ordre de Carlo Ginzburg, il s'agit donc de « partir du sable dans l'engrenage » pour examiner une « anomalie » de l'histoire éthiopienne qui nous renseigne sur la mise en place des normes politiques, religieuses et économiques de cette époque. La période à laquelle se situe la fondation est particulièrement prometteuse : est-ce que ce voyage dans le passé d'un lieu jusqu'à présent quasiment oublié par l'histoire éthiopienne peut éclairer une période mal connue, celle de la transition entre le règne du roi catholique Susneyos (1607-1632) et celui de son fils aîné, Fasilädäs (1632-1667), souvent qualifié comme le « restaurateur de la foi d'Alexandrie » ? Les « jeux d'échelle » de cette enquête dans une fondation royale vont pouvoir nous mener à éclairer quelques pans obscurs de ce premier XVII^e siècle aussi crucial qu'encore méconnu pour le développement de la « culture gondarienne ». Si la période catholique est très bien documentée par les écrits nombreux, mais partiels, des pères jésuites et par la longue chronique du règne de Susneyos, en revanche le roi Fasilädäs n'a laissé aucun texte susceptible d'appréhender son règne pourtant long et riche en décisions politiques et religieuses.

Une troisième grande question se pose : comment fonctionne une paroisse, selon quelles règles sociales et économiques, et quel est son rapport au monde extérieur ? La perspective générale de ce travail est d'apporter des réponses à ces trois grands questionnements : comment et pourquoi garder la mémoire du passé ? Qu'apporte cet exemple à la connaissance d'une époque charnière durant laquelle se mettent en place la culture et les tendances politico-religieuses des deux siècles à venir ? Comment fonctionne un monastère

royal placé à la tête d'une paroisse ? Cette plongée dans un univers singulier tout en étant fortement lié au pouvoir royal et au pouvoir religieux pose bien évidemment le problème du rapport entre le particulier et le général. Quelle est la valeur d'exemplarité de Qoma Fasilädäs ? À l'inverse, comment utiliser les connaissances relatives à d'autres cas de figures semblables pour éclairer les sources produites à Qoma ? Est-ce que cet exemple de fondation d'un monastère royal et de mise en place d'une société sur un territoire nouvellement conquis peut servir à la compréhension des mécanismes généraux de contrôle de l'espace par les souverains éthiopiens ?

Ma démarche intellectuelle s'inscrit aussi dans une recherche collective, menée depuis plusieurs années au sein du laboratoire du Centre d'études des mondes africains à Paris (anciennement Centre de recherches africaines), visant à comprendre les notions de réseaux politiques et religieux du royaume chrétien d'Éthiopie et leur rapport à l'espace. Les travaux publiés et inédits des étudiants et chercheurs du CEMAf et de l'université de Paris 1 ainsi que les nombreuses discussions et confrontations de nos différents champs d'étude ont nourri ce travail. Les programmes de recherche menés collectivement depuis quelques années témoignent de la dynamique de ce travail d'équipe.

Le plan suit les trois grandes questions exposées plus haut. Dans la première partie, le lecteur est invité à prendre le chemin de Qoma et à découvrir cet espace, ses habitants, les témoignages laissés par le temps et fabriqués pour dire l'histoire. Les sources historiques produites à Qoma Fasilädäs vont être examinées pour maîtriser les données nécessaires au travail de reconstruction du passé. En visitant ruines et églises, en regardant les peintures, en écoutant parler les anciens, en lisant les archives, nous allons nous imprégner de la façon dont (s')est faite l'histoire à Qoma.

Parmi les productions iconographiques, ce sont surtout les peintures murales conservées dans l'église qui ont retenu mon attention. La découverte de ce grand ensemble, datant de la décennie 1640, permet de mieux connaître l'évolution de l'art à cette période. Surtout, ces peintures contiennent, parmi le programme iconographique mis en place pour accompagner la liturgie et célébrer le message du christianisme, des scènes témoignant de l'histoire de la fondation. Les documents écrits, textes juridiques assimilables à des archives, sont particulièrement nombreux car leur rédaction suit le rythme des péripéties qui jalonnent cette fondation. L'avantage de les avoir examinés *in situ*, c'est qu'il est ainsi possible de comprendre, par l'analyse codicologique et philologique, les conditions de leur rédaction puis de leur copie dans les différents registres d'archives de la bibliothèque. Enfin, la tradition orale,

particulièrement structurée et formalisée, porte presque essentiellement sur le temps de la fondation, érigé en temps zéro à partir duquel tout commence et dans lequel tout s'origine et trouve sa légitimité.

C'est par ce regard porté sur l'historicité des documents de diverses natures conservés à Qoma que nous ouvrons ce travail. Ces sources « premières » ou endogènes sont celles qui témoignent de la construction de l'identité du lieu. Elles se nourrissent les unes des autres, elles appartiennent à un même patrimoine collectif.

La deuxième partie porte sur la période de la fondation, moment quasi mythique de la création du lieu, et confronte les sources internes à des témoins exogènes pour replacer cette fondation dans une perspective large. La fondation d'un monastère par une reine fait jouer les mécanismes des instances politiques et religieuses, c'est donc l'histoire de la reine Wäld Śā'ala dans son rapport aux pouvoirs des rois et du clergé qui va être considérée, portant un éclairage sur le rôle d'une femme dans l'histoire politique éthiopienne. Comment devient-elle reine et construit-elle peu à peu sa propre autorité ? Comment se positionne-t-elle eu égard aux bouleversements politico-religieux qui jalonnent cette période ? Que signifient dès lors les choix présidant à la fondation du monastère et à la création de sa paroisse par rapport aux grands axes politico-religieux et culturels de cette époque décisive ? Bien que de nombreuses questions d'ordre général soient abordées dans cette partie, je me suis efforcée de suivre au plus près la trame narrative de la vie mouvementée de la reine Wäld Śā'ala car la fondation de Qoma est liée au destin hors du commun de la reine. Aussi le lecteur pourra-t-il se reposer parfois des efforts conceptuels qui seront exigés de lui en lisant un récit aux accents shakespeariens conté sur le mode d'un conte africain.

La troisième partie se situe dans une perspective historique radicalement différente puisqu'il s'agit de comprendre les règles politiques, sociales et économiques régissant les communautés se partageant le territoire de la paroisse. La fondation de Qoma est un processus de colonisation et de mise en place d'un nouveau mode de fonctionnement socio-économique. Un mouvement d'aller-retour entre des sources écrites, témoignant de l'état originel de cette organisation, et des sources orales, expliquant le fonctionnement contemporain de cette constitution, va permettre de comprendre comment furent posées les règles puis comment elles se perpétuèrent. Le rapport entre la propriété foncière, le statut social et les droits et devoirs des habitants de Qoma va ainsi être ébauché. Cette dernière partie, plus novatrice dans son propos, est en conséquent celle qui reste sûrement la plus incomplète, mais elle a le mérite de dessiner des pistes pour de futures recherches.

De nombreuses institutions ont contribué à faciliter mon travail. J'ai bénéficié de la bourse Lavoisier du bureau des Étudiants français à l'étranger,

ministère des Affaires étrangères, en 1999, ainsi que de subsides du Centre français des études éthiopiennes à Addis Abäba, en Éthiopie, pour mener à bien mes recherches sur le terrain. Les autorités civiles et religieuses éthiopiennes ont permis mon travail de terrain en me délivrant les autorisations nécessaires ainsi qu'en me prodiguant souvent de judicieux conseils : le patriarcat de l'Église orthodoxe éthiopienne, à Addis Abäba, Bahär Där, Gondär, Däbrä Tabor et Esté, avec mes remerciements sincères à l'*abunä* Elsa et à l'*aläqa* Mäläsä ; le bureau du Center for Research and Conservation of Cultural Heritage, au ministère de la Culture, du Tourisme et de l'Information, à Addis Abäba ; les départements du ministère de la Culture éthiopien à Bahär Där et Däbrä Tabor, et plus particulièrement *ato* Därägä Seyum ; les autorités locales dans toute la région du Sud-Gondär, qui ont toujours manifesté de la bonne volonté à épauler mes recherches et à assurer ma sécurité.

C'est avec reconnaissance que je tiens à remercier les membres du clergé de Qoma Fasilädäs. Merci au *märiqéta* Adamu, au *liqä kahenat* Käbädä, à *abba* Fekrä Maryam, au *märiqéta* Andargé, au *märiqéta* Yäh^wala, au *qañgéta* Asmara, à *abba* Ewostatéwos pour leur soutien sans faille, ainsi qu'à tous ceux qui ont accepté de répondre à mes questions et de me transmettre leur histoire. Merci aussi aux habitants de Qoma qui m'ont accueillie parmi eux. Au *shaykh* Ali Suléman, de la communauté musulmane de Ğat, de nous avoir offert un si beau moment d'histoire. Enfin, à Qumelačaw Mulunäh, d'avoir été un assistant aussi imprévisible qu'efficace.

De nombreuses personnes m'ont assistée dans le long travail de traduction des entretiens réalisés à Qoma. C'est tout d'abord Fiseha, pour la remarquable transcription des entretiens en amharique. Puis, pour l'établissement de la traduction, *ato* Mälaku Desta, Azeb Tadesse, Qumelačaw Mulunäh et Daniel Assäfä.

Ce travail a aussi fait appel aux compétences linguistiques de nombreuses personnes : pour la traduction des textes ge'ez, les professeurs M. Kropp et G. Colin ; pour la traduction des textes arabes, le professeur G. Troupeau de l'EPHE ; pour la traduction du portugais, Hervé Pennec et Manuel João Ramos ; pour la traduction de l'italien, Giulia Bonacci ; pour la traduction du latin, Denise Ogilvie. Qu'ils soient tous ici remerciés vivement pour leur patiente et fructueuse collaboration.

Je voudrais aussi exprimer toute ma reconnaissance à ceux qui ont relu patiemment et attentivement différentes étapes de cette thèse et dont les notes, conseils, rectifications ainsi que les discussions qui s'ensuivirent furent toujours riches et surprenants : Claire Bosc-Tiessé, Marie-Laure Derat, Hervé Pennec, Dimitri Toubkis, Pierre-Benoît Dumont, Éloi Ficquet, Astrid Fontaine et Simone Wion.