

Rome, le 5 octobre 2015

Nouvelle publication dans la Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome (BEFAR)

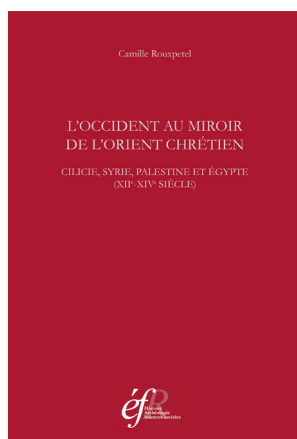
L'OCCIDENT AU MIROIR DE L'ORIENT CHRÉTIEN. CILICIE, SYRIE, PALESTINE ET ÉGYPTE (XII^e-XIV^e SIÈCLE)

par Camille Rouxpetel
préfacé par Jacques Verger

*L'Occident au miroir
de l'Orient chrétien.
Cilicie, Syrie, Palestine
et Égypte (XII^e - XIV^e
siècle)*, par Camille
Rouxpetel

BEFAR 369 (Roma:
École française de
Rome, 2015)
596 pages, deux plan-
ches hors texte et cinq
cartes

ISBN: 978-2-7283-1121-7



L'ouvrage

Pourquoi observer l'Occident au prisme de l'Orient chrétien ? Les Latins – croisés, pèlerins ou missionnaires – partant pour la Cilicie, la Syrie, la Palestine et l'Égypte du XII^e à l'orée du XV^e siècle, découvrent des hommes à la fois semblables parce que chrétiens et dissemblables parce qu'orientaux. Ils font alors l'expérience d'une altérité rendue particulière par la grande proximité avec laquelle elle se conjugue. Les différents discours sur l'altérité, construits à la confluence de la culture savante, d'un système de représentations occidentales et de l'expérience née de la rencontre affectent en retour la définition de la *christianitas*.

Les attitudes des acteurs varient selon leur statut et selon les trajectoires propres à chacun. Aux prémisses de la rencontre et à l'autorité de la chose lue, succèdent bientôt la découverte de visu et in situ et l'autorité de la chose vue et, souvent, entendue. Comment les Latins perçoivent-ils leurs coreligionnaires et ces perceptions parviennent-elles à bouleverser les *a priori* du départ ? Au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, c'est d'abord chez les pèlerins, pourtant partis à la recherche des traces tangibles de leur croyance spirituelle, que l'on trouve la plus grande propension à faire primer l'expérience sur les autorités traditionnelles. Certes, ils reprennent et dupliquent à l'envi les critères permettant de caractériser et, ce faisant, de rendre familier leurs étranges coreligionnaires, contribuant à définir des stéréotypes nationaux, sans doute attendus par les lecteurs et délimitant le cadre de l'appréhension de la nouveauté. Néanmoins les Latins ont aussi des yeux pour voir, des oreilles pour entendre et un esprit critique dont ils ne se privent pas d'user pour confronter représentations et observations. De la gangue de cette pensée classificatoire s'échappent alors des réactions plus spontanées à l'insolite né de la rencontre, du simple étonnement à une remise en cause du romano-centrisme, exemple extrême du décentrement du regard induit par le voyage.

L'auteur

Camille Rouxpetel est docteur en études médiévales de l'université Paris IV – Sorbonne, chercheur associé au Centre Roland Mousnier et membre de l'École française de Rome où elle mène un projet de recherche sur les réformes ecclésiales et monastiques durant le Grand Schisme d'Occident.

Contact presse

MARIE ZAGO
Responsable
communication et
valorisation scientifique
T +39 06 68 60 13 33 /
+39 06 68 429 520

Piazza Navona 62
00 186 Roma
Italia

Pour commander l'ouvrage, rendez-vous à partir du 2 novembre 2015 (sortie prévue de l'ouvrage) sur le site des publications de l'École française de Rome :

www.publications.efrome.it

Pl. I - Princesse, reine ou reine-mère nubienne sous la protection de la Vierge à l'enfant, XII^e siècle (photographie personnelle de Robin Seignobos).



Pl. I

Pl. II - Le Prêtre Jean, début du XV^e siècle. Carte marine de la Méditerranée (détail). Mecia de Viladestes, Majorque, 1413. Manuscrit sur vélin, 84,5 × 118 cm, BnF, département des Cartes et Plans, CPL GE AA-566 (RES).



Pl. II

L'École française de Rome

Fondée en 1875, l'École française de Rome est un établissement public à caractère scientifique, culturel et professionnel, placé sous la tutelle du ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche.

Elle a pour mission fondamentale la recherche et la formation à la recherche dans le champ de l'archéologie, de l'histoire et des autres sciences humaines et sociales, de la Préhistoire à nos jours. Son domaine d'intervention privilégié couvre un espace comprenant Rome, l'Italie, le Maghreb et les pays du Sud-Est européen proches de la mer Adriatique. Elle collabore à des programmes de recherche internationaux à travers des chantiers archéologiques et des rencontres scientifiques. Elle publie chaque année plus d'une vingtaine de volumes dans ces domaines et une revue biannuelle, *les Mélanges*.

Elle met à la disposition des chercheurs de tout pays ses ressources documentaires, en particulier sa bibliothèque spécialisée riche de plus de 200 000 volumes, située au deuxième étage du Palais Farnèse.

Elle accueille des doctorants (boursiers), des jeunes chercheurs (membres), ainsi que des enseignants-chercheurs, chercheurs et autres personnalités scientifiques plus confirmés (chercheurs résidents, chercheurs mis à disposition par le CNRS, et chercheurs partenaires des programmes scientifiques).

L'EFR appartient au réseau des Écoles françaises à l'étranger et à l'Union des instituts internationaux d'archéologie, d'histoire et histoire de l'art implantés à Rome.

BIBLIOTHÈQUE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
Fascicule trois cent soixante-neuvième

L'OCCIDENT AU MIROIR DE L'ORIENT CHRÉTIEN

CILICIE, SYRIE, PALESTINE ET ÉGYPTÉ
(XII^e-XIV^e SIÈCLE)

PAR

Camille ROUXPETEL

Préface de Jacques VERGER

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

2015

TABLE DES MATIÈRES

	Page
PRÉFACE, par Jacques VERGER	VII
INTRODUCTION.	1

PREMIÈRE PARTIE

L'INTÉGRATION DES CHRÉTIENS D'ORIENT À L'ORBIS CHRISTIANUS : DE L'ÉTRANGE AU FAMILIER

Chapitre I – LA DÉFINITION D'UNE HERMÉNEUTIQUE DE L'AUTRE, ENTRE CURIOSITÉ ET « MÉPRIS DU MONDE »	19
I. <i>Curiositas</i> et <i>contemptus mundi</i>	20
1. <i>Curiositas</i> et <i>peregrinatio</i>	20
2. Géographie sacrée et géographie réelle	24
3. La place croissante des <i>realia</i>	27
II. Récits de pèlerinage et légitimation de l'entreprise pèlerine	30
1. Affronter les dangers et surmonter la fatigue	30
2. L'ambivalence du pèlerinage	34
III. La rupture mendiante : vers une redéfinition du <i>contemptus mundi</i>	37
1. Ordres mendiants et pèlerinages	37
2. <i>Peregrinatio</i> et <i>imitatio Christi</i>	39
 Chapitre II – LES VOIES DE LA CONNAISSANCE	 43
I. La connaissance des langues orientales	44
1. Manuscrits grecs et traductions latines	44
2. Connaissance et enseignement des langues orien- tales	48
2.1. Enjeux savants et missionnaires	48
2.2. Initiatives mendiante et pontificales	53
2.3. Pèlerinages et recours aux interprètes	55

	Page
II. Réception et usages des récits des Latins partis pour la Terre sainte	58
1. Les témoignages des croisés, source des mémorialistes de la croisade	58
2. Les relations de voyage, source du savoir géographique	61
3. <i>L'Historia orientalis</i> de Jacques de Vitry, source de connaissances sur les nations orientales	64
III. <i>Auctoritates et veritas</i>	70
1. L'héritage de la culture savante	70
2. De la Jérusalem rêvée à la Jérusalem vécue	77
2.1 Partager son expérience : le choix de la langue, latin ou langue vulgaire ?	78
2.2 Incarner une expérience spirituelle	81
3. Témoigner : la vérité attestée	85
3.1 Témoigner de leur expérience	86
3.2 Rappporter un témoignage digne de foi	91
 Chapitre III – LA TERMINOLOGIE DE L'ALTÉRITÉ	 95
I. Tradition savante occidentale ou emprunts à la langue arabe ?	96
1. Les listes d'ethnonymes issus de la tradition savante	96
2. <i>Indi, Aethiopes</i> et <i>Nubini</i> : l'intégration des chrétiens des confins	104
3. L'apparition d'ethnonymes et de termes spécifiques retranscrits de l'arabe	107
3.1 Latiniser un mot arabe : l'exemple des ethnonymes éthiopiens	107
3.2 Retranscrire un ethnonyme arabe entendu oralement	110
II. Hésitations aux confins de l' <i>Orbis terrarum</i> : « Indiens », « Éthiopiens » ou « Nubiens »	115
1. Aux origines des confusions entre « Indiens », « Éthiopiens » et « Nubiens » : la diversité des sources littéraires antiques et médiévales	116
1.1 Les « trois Indes »	116
1.2 Alexandre le Grand	118
1.3 Le Prêtre Jean	118
1.4 Saint Thomas : apostolat indien et miracles posthumes	122
1.5 Les rois Mages	128

	Page
2. Essai de typologie : distinction, présentation conjointe et confusion.....	130
2.1 La distinction entre Indiens, Éthiopiens et Nubiens.....	131
2.2 La présentation conjointe des Indiens, des Éthiopiens et des Nubiens.....	131
2.3 La confusion entre Indiens, Éthiopiens et Nubiens.....	132
III. Dire le même et l'autre : « chrétiens » et « Orientaux »	137
1. Ethnonymes et altérité ethnique ou politique ? ..	140
1.1 Syriens.....	140
1.2 Grecs.....	144
2. Ethnonymes et altérité religieuse ? ..	145
2.1 Nestoriens, jacobites et maronites.....	145
2.2 Saint Georges et les Géorgiens.....	147
3. « Chrétiens » ..	151
3.1 Un usage restrictif du terme « chrétiens » : <i>christiani sed</i> ..	151
3.2 Un usage comparatif du terme « chrétiens » : <i>christiani sicut nos</i> ..	156
3.3 <i>Christiani</i> ?.....	159

DEUXIÈME PARTIE

L'ALTÉRITÉ PERÇUE : L'HISTOIRE D'UN DÉCENTREMENT
DU REGARD

Chapitre IV – LA TENTATION DE L'EXOTISME	169
I. Port de la barbe, cautérisation et couleur de la peau	170
1. Menton glabre ou barbu ?	171
1.1 La barbe des Orientaux : un critère ethnique?	171
1.2 La barbe, attribut de la sainteté?	173
1.3 Polémique ou simple constat?.....	175
2. La peau noire : un critère parmi d'autres.....	176
3. Un baptême par le feu?.....	181
II. Le turban fait-il l'Orient?	184
1. Le vêtement, un marqueur ethnique?	185
2. Turbans et ceintures, des signes discriminants sous souveraineté islamique	188
III. Les sonorités de l'Orient	198
1. Du bois et des maillets en guise de cloche	198
2. Une lecture polyphonique de l'Orient	200

	Page
2.1 Langue et écriture : un des premiers signes d'extranéité et d'étrangeté	200
2.2 Faire entendre la langue de l'autre	203
Chapitre V – EXPÉRIENCES PÈLERINES ET MISSIONNAIRES	213
I. Pèlerins et chrétiens : la définition d'une commu- nauté pèlerine.	214
1. Construction d'une <i>caritas</i> pèlerine	214
2. Aménité de l'accueil des moines orientaux et com- passion des pèlerins latins	223
3. Polyphonie des offices de Terre sainte : Tour de Babel ou miracle de la Pentecôte ?	227
II. De l'expérience à la règle : le missionnaire face aux chrétiens orientaux	232
1. <i>Fervidus et constans</i>	232
2. Le sens de la conversion : des <i>maiores</i> aux <i>minores</i>	233
3. Empirisme et efficacité	235
Chapitre VI – DES YEUX POUR VOIR ET DES OREILLES POUR EN- TENDRE : REMETTRE EN CAUSE LES JUGEMENTS <i>A PRIORI</i>	241
I. Exercer son esprit critique	241
1. La relativité de l'acte de juger	241
2. Pèlerinage et libre arbitre : <i>ubi natura sufficit non est miraculum recurrendum</i>	243
II. L'hérésie nestorienne au crible de la rencontre <i>de visu et in situ</i>	250
III. Faire entendre la parole de l'autre : <i>ut audiatur et altera pars</i>	254
1. Les chrétiens d'Orient face aux accusations de schisme et d'hérésie	254
2. La parole critique des chrétiens orientaux	255
TROISIÈME PARTIE	
L'ALTÉRITÉ CONSTRUITE : L'ÉLABORATION D'UNE DOUBLE RHÉTORIQUE DU REJET ET DE L'IDENTIFICATION	
Chapitre VII – LES ENJEUX TERRITORIAUX : LES CHRÉTIENS D'ORIENT ENTRE DÉCONSIDÉRATION, ALLIANCE ET CONFRONTATION	267
I. La terre	269
1. De la terre sainte à la Terre sainte	269

	Page
2. La Terre sainte latinisée ?	271
2.1 Définir, délimiter et mesurer la Terre sainte	272
2.2 Faire sienne une terre étrangère	276
2.3 Promouvoir Rome face aux sièges patriarcaux orientaux	279
3. Croisade et territorialisation de la <i>christianitas</i>	288
3.1 La <i>christianitas</i> à l'orée de la croisade : l'impact de la réforme grégorienne	289
3.2 Croisade et <i>christianitas</i>	293
3.3 Croisade, conquête et défense d'un territoire	300
II. Le sang	303
1. « Dans l'eau et dans le sang »	304
2. Le sacrifice des croisés	305
3. Chrétiens orientaux et croisade	306
3.1 Les Grecs : alliés ou ennemis ?	306
3.2 Des alliés réels, fantasmés ou imaginaires	311
III. Les hommes	323
1. Des chrétiens orientaux devenus indignes de la Terre sainte	324
1.1 De victimes des exactions musulmanes	324
1.2 À déserteurs de l' <i>Ecclesia orientalis</i>	328
2. Les chrétiens latins, nouveaux Palestiniens ?	332
2.1 <i>Successores ipsius ignis</i>	333
2.2 <i>Qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales</i>	338

Chapitre VIII – LES ENJEUX PASTORAUX ET MISSIONNAIRES :
LES CHRÉTIENS D'ORIENT ENTRE SCHISME ET HÉRÉSIE 343

I. <i>Fides et infidelitas</i>	344
1. Les « erreurs » des chrétiens d'Orient	345
1.1 Au XIII ^e siècle, trois modèles de recension des erreurs des chrétiens orientaux	345
1.2 Au XIV ^e siècle, la généralisation des glossaires des sectes orientales dans les récits de pèlerinage	351
1.3 Mariage des prêtres orientaux et célibat sacerdotal occidental	355
2. Aux origines de l'hérésie	358
3. <i>Intus et foris</i>	364
3.1 La concordance entre <i>intus</i> et <i>foris</i> : l' <i>habitus</i> révèle la piété intérieure	365

	Page
3.2 La franchise des missionnaires opposée à la duplicité des hérétiques	367
3.3 La duplicité des hérétiques : <i>l'habitus</i> masque l'impiété	369
II. La parole du prêcheur entre intégration et condam- nation	377
1. Parole vertueuse et parole pécheresse	379
2. Le prêcheur face aux hérétiques	381
2.1 <i>Verbum Dei</i> des prédicateurs face à la parole fausse et orgueilleuse des hérétiques	382
2.2 Triomphe du <i>Verbum Dei</i> et silence des héré- tiques	384
3. Le retour de la parole : échec et réussite de la conversion.	386
3.1 Une parole unifiée par la conversion	386
3.2 La persistance de la parole hérétique, facteur de division	387
3.3 La prédication, une entreprise risquée	391
III. <i>Ecclesia, diversitas et varietas</i>	392
 Chapitre IX – LES ENJEUX ÉVANGÉLIQUES : LES CHRÉTIENS D'ORIENT ENTRE PIÉTÉ ET SAINTETÉ	 405
I. <i>Orientalis lumen</i>	406
II. Le tropisme monastique	412
1. La fascination pour le monachisme égyptien	415
1.1 Le patriarche du Caire	416
1.2 Les monastères coptes du désert.	419
1.3 Le monastère Sainte-Catherine du Mont Sinaï	422
2. Le cas particulier des Arméniens	428
III. Les Grecs, pères des Latins ?	436
1. Le monachisme oriental, père du monachisme occidental ?	436
2. <i>Translatio studii</i> : la signification de l'héritage grec	444
3. <i>Oriens christianus</i>	452
 CONCLUSION	 459
 ANNEXES	 469
I. Notices biographiques	469
II. Tableau des sources	488
III. Cartes	493

	Page
BIBLIOGRAPHIE	499
INDEX	553
I. Index des noms propres: individus	553
II. Index des noms propres: groupes, «nations» et ordres religieux	559
III. Index des noms de lieux	562
IV. Index analytique.	567
TABLE DES ILLUSTRATIONS	573
TABLE DES MATIÈRES.	575

PRÉFACE

Le sujet de ce livre ou en tout cas son thème principal, ce sont les chrétiens d'Orient. Après les avoir pratiquement ignorées pendant des siècles, la vieille Europe, celle de la chrétienté catholique latine, a redécouvert avec étonnement et fascination, à partir des premières croisades, ces communautés diverses et dispersées en pays d'Islam, à la fois proches et lointaines : proches parce que chrétiennes, lointaines parce qu'orientales. Par la suite, la perception du christianisme oriental n'a évidemment pas cessé de varier en fonction moins de la réalité même de ces communautés que de l'évolution des contextes tant européen que proche-oriental. Et aujourd'hui même, l'étonnement le dispute à l'émotion lorsque nous découvrons les menaces qui semblent soudain s'accumuler sur ces chrétientés minoritaires, divisées, exotiques, dont l'étrangeté nous déroute autant que l'ancienneté revendiquée nous surprend.

Pour essayer de mieux comprendre, non ce que sont ces chrétiens d'Orient en eux-mêmes, mais notre rapport à eux, le beau livre de Camille Rouxpetel, tiré d'une thèse d'histoire médiévale soutenue en 2012 devant l'université de Paris-Sorbonne, est riche d'enseignements. Ce qu'elle nous propose est en quelque sorte une archéologie de ce regard occidental sur le christianisme oriental. Elle remonte en effet aux origines mêmes de la question, soit, je l'ai déjà dit, aux toutes premières années du XII^e siècle, au lendemain de la première croisade et de l'établissement du royaume latin de Jérusalem. Certes, l'Orient était le berceau historique du christianisme et les chrétientés orientales en étaient les héritières directes. Mais depuis la fin de l'Antiquité, la rupture profonde entre Orient et Occident puis la conquête musulmane avaient rejeté ces chrétientés lointaines hors de la mémoire occidentale, Byzance et le schisme constantinopolitain constituant désormais une sorte d'écran sur lequel venaient buter la conscience religieuse des Latins et l'image qu'ils pouvaient se faire de la chrétienté dans son ensemble.

L'horizon ne s'élargit vraiment qu'après 1100 et les sources désormais abondent, œuvres de témoins oculaires qui ne cessent de parcourir ces terres d'Orient et dont ni la perte de Jérusalem (1187), ni la fin des États latins de Syrie-Palestine (1291) n'ont interrompu le flux continu. Chroniques de clercs établis en Orient, récits de voyageurs, itinéraires de pèlerins, rapports de missionnaires nous sont parvenus en nombre appréciable. Très divers dans leur forme

et leur visée, ayant connu en leur temps des succès très variables, comme en témoignent des traditions manuscrites elles-mêmes très inégales, ces œuvres qui ont été pour l'essentiel depuis longtemps repérées, éditées, parfois traduites et commentées, ont déjà retenu l'attention de nombreux historiens. On s'est fondé sur elles pour essayer d'approfondir l'analyse des idées de croisade, de pèlerinage, de mission telles qu'elles avaient été vécues par les hommes du Moyen Âge. Plus récemment, et en accord avec des préoccupations contemporaines bien compréhensibles, on y a cherché des témoignages de cette découverte de l'Autre par excellence qu'était supposé avoir été pour les chrétiens de ce temps l'infidèle, le musulman.

Mais les chrétiens d'Orient que les croisés, les voyageurs et les missionnaires avaient pourtant tout aussi souvent rencontrés au cours de leurs pérégrinations et dont ils parlent volontiers, n'avaient guère retenu l'attention des commentateurs, si l'on met à part le travail pionnier d'Anna-Dorothee von den Brincken. C'est donc tout le mérite de Camille Rouxpetel que de s'être intéressée à ce thème méconnu de la littérature de croisade et de pèlerinage et d'avoir su élaborer le questionnaire qui permettait de donner sens à ces témoignages à première vue parfois simplement anecdotiques.

Sa vision est ample, aussi bien dans le temps que dans l'espace, puisqu'elle va des années 1100 aux premières décennies du XV^e siècle (où la poussée ottomane bouleverse tout l'équilibre politique et religieux du Proche-Orient et des Balkans) et que, tout en mettant au cœur de son travail les communautés chrétiennes de Syrie-Palestine, elle a multiplié les excursions, toujours suggestifs, vers des régions limitrophes parfois visitées par les mêmes voyageurs et où le christianisme était également présent, Petite-Arménie, Irak, Égypte, Nubie et Éthiopie.

Son corpus de textes est cohérent et c'est à juste titre qu'elle a pour l'essentiel écarté, même si elle y fait parfois quelques références, la littérature théologique ou canonique, les clercs d'Occident, obsédés par la question byzantine et la volonté de dénoncer « les erreurs des Grecs » pour mieux les ramener – étrange illusion – à l'« union » avec Rome, ne s'étant guère préoccupés des chrétiens d'Orient proprement dits, du moins avant le concile de Florence (1438-1445) qui se pencha enfin sur le problème non seulement des Grecs orthodoxes, mais des Arméniens, des Coptes et finalement de la plupart des Églises orientales pour proclamer une union malheureusement hâtive et sans lendemain.

La problématique enfin, qui combine analyse thématique globale et perception fine des évolutions chronologiques et des spécificités géographiques, est complexe mais convaincante, d'autant qu'elle s'appuie toujours sur de très larges citations traduites des sources qui en garantissent la saveur concrète et l'accent vécu. Je

laisse au lecteur le soin et le plaisir de suivre dans le détail les développements de Camille Rouxpetel, je voudrais simplement en indiquer ici la démarche d'ensemble, en trois temps.

Il s'agissait d'abord de restituer les conditions mêmes de la rencontre. Les Occidentaux qui partaient en Orient pour visiter les lieux saints ou s'y installer plus ou moins durablement, ne partaient pas sans bagages. Ils allaient d'abord chercher ce qu'ils savaient ou pensaient pouvoir trouver, c'est-à-dire ce que leur avait déjà appris la lecture des auteurs antiques, des textes bibliques ou patristiques, des récits des voyageurs qui les avaient précédés. Lourd héritage, plus ou moins bien maîtrisé, mais qui laissait une certaine place, peut-être surtout chez les plus humbles et les moins instruits, les simples pèlerins laïcs, à la curiosité, à l'étonnement, à l'ouverture d'esprit. Le problème linguistique apparaît ici, surtout pour l'historien confronté au seul témoignage des textes subsistants, capital. Car il fallait bien, pour échapper à la confusion de Babel et pouvoir nouer un minimum de dialogue, fût-ce par l'intermédiaire d'interprètes, parler avec ces Orientaux et lire leurs livres. Il fallait aussi, lorsque le voyageur, se faisant écrivain, voulait à son tour porter témoignage et transmettre à ses lecteurs une certaine image de ces étranges chrétiens rencontrés outre-mer, trouver les schémas classificatoires, les références historiques et religieuses et tout simplement les mots – mots anciens et savants plus ou moins adaptés, mots transcrits, mots inventés – pour essayer de nommer et de décrire, bref, de parler de l'étrange en termes familiers, de rendre compte de l'expérience vécue du contact et de la découverte d'une certaine altérité tout à la fois ethnique et religieuse, politique et spirituelle.

Car une fois plus ou moins habilement surmontées ces difficultés, c'était bien de cela qu'il s'agissait : rendre compte d'une altérité concrète, approchée au plus près, en quelque sorte vue et touchée. En fonction de leur culture propre, au gré de leurs curiosités et des hasards des rencontres, les pèlerins et les missionnaires vont du plus extérieur et matériel au plus intime et au plus spirituel : ils nomment les peuples et identifient les lieux, ils décrivent l'apparence physique, les vêtements, les us et coutumes, ils essaient de comprendre les rituels, de saisir les croyances et de les faire entrer dans les catégories préétablies de l'orthodoxie, du schisme ou de l'hérésie ; ils disent leur surprise, leur méfiance, voire leur dégoût, mais parfois aussi leur sympathie ou même leur admiration devant la pureté des mœurs, la chaleur de l'accueil, l'intensité de la foi ; l'émotion née de la découverte physique des lieux sacrés de l'histoire sainte se double alors de celle ressentie devant l'humanité et la piété de ces frères orientaux, en particulier des moines dont les liturgies mystérieuses fascinent les visiteurs.

C'est là le troisième temps et le plus remarquable de la démon-

tration de Camille Rouxpetel. Par-delà la tentation de l'exotisme, cette découverte de l'autre est aussi découverte de soi. À ce titre, elle est partie intégrante du pèlerinage ou de la mission. Comme l'indique le titre même que Camille Rouxpetel a choisi pour son livre, c'est l'Occident qui se regarde au miroir de l'Orient ou, pour dire les choses autrement, c'est l'image même de la *christianitas* dont les voyageurs et les pèlerins étaient porteurs, qui s'enrichit et s'élargit à travers la découverte des chrétientés orientales. Certes, il serait tout à fait anachronique de parler ici de tolérance ou d'œcuménisme; le projet, conscient ou implicite, des croisés, pèlerins et missionnaires était d'abord, comme on l'a souvent dit, celui d'une « latinisation », institutionnelle ou spirituelle, de la Terre Sainte; il s'agissait, sinon de la réintégrer politiquement dans l'*orbis christianus* – vain espoir face à la reconquête musulmane –, du moins de ramener les chrétiens orientaux, héritiers en quelque sorte dévoyés de l'Église primitive, égarés dans l'hérésie et le schisme, à l'orthodoxie de la croyance et à l'union ecclésiale avec Rome dans l'obéissance à l'unique pasteur, le pape, dont les religieux mendiants étaient en particulier les éloquents propagandistes. Mais cette volonté de réunification n'était pas forcément d'uniformisation. Il ne s'agissait pas de revenir au temps lointain des patriarcats autocéphales, mais de faire une place à l'*Ecclesia orientalis* au sein de l'Église universelle. La charité fraternelle qui unit tous les chrétiens, suggérait au moins à certains une attitude d'accueil et de compréhension, une acceptation critique des différences, voire des reproches et des griefs de l'autre, une attention bienveillante à la diversité des rites et des charismes.

Ne faisons pas dire aux textes plus qu'ils ne disent. Mais soyons sensibles à toutes les nuances des analyses de Camille Rouxpetel. *L'orientale lumen* qui éclaire la rencontre entre Orient et Occident, n'est souvent, au Moyen Âge comme de nos jours, que petite flamme vacillante. Mais, qu'on se situe au plan de la conscience religieuse ou de l'anthropologie historique, tous les indices d'une attention à l'Autre, les mots pour le dire, les gestes pour s'en approcher sont autant de témoignages précieux dont l'historien doit sans se lasser recueillir l'écho.

Jacques VERGER

Membre de l'Institut

INTRODUCTION

Le christianisme est une religion d'historiens [...] Pour Livres Sacrés, les chrétiens ont des livres d'histoire, et leurs liturgies commémorent, avec les épisodes de la vie terrestre d'un Dieu, les fastes de l'Église et des saints. Historique, le christianisme l'est encore d'une autre façon, peut-être plus profonde : placée entre la Chute et le Jugement, la destinée de l'humanité figure, à ses yeux, une longue aventure, dont chaque destin, chaque « pèlerinage » individuel présente, à son tour, le reflet ; c'est dans la durée, partant dans l'histoire, qu'axe central de toute méditation chrétienne se déroule le grand drame du Péch^é et de la Rédemption¹.

Par ces mots, Marc Bloch insiste sur la double dimension historique et territoriale du christianisme, religion de l'Incarnation. Les chrétiens occidentaux partant pour la Palestine pensent y retrouver les traces tangibles de leur croyance spirituelle, inventant ainsi un espace-temps original, à la fois concret et symbolique, la Terre sainte. Leur rapport à celle-ci est pris dans une tension constante entre réminiscences évangéliques et constat progressif de la réalité contemporaine d'un territoire placé par la première croisade sous souveraineté chrétienne, puis à nouveau perdu au profit de pouvoirs islamiques. Si Marc Bloch insiste sur la condition pèlerine de l'humanité, celle-ci prend une importance accrue dans le cadre du voyage en Terre sainte, tous les voyageurs latins pouvant être d'abord considérés comme des pèlerins en quête des reliques de l'Incarnation. Ils projettent leurs représentations religieuses sur des lieux maintes fois modifiés, créant ce que Maurice Halbwachs a appelé « une topographie légendaire »². Relevant de la sphère de l'imaginaire, ces représentations s'ancrent dans diverses strates mémorielles, antique, biblique, patristique ou hagiographique et participent au façonnement de réalités nouvelles, empruntant à la fois

¹ M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Paris, 1997 (1^{ère} édition 1949), p. 38.

² M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, M. Jaisson (éd.), Paris, 2008.

aux notions d'« imaginaire », de « symbolique » et d'« idéologique » définies par Jacques Le Goff³.

Le double phénomène de l'invention des Lieux saints et de l'appropriation symbolique et territoriale qui en découle pose la question des modalités de la « latinisation » de la Terre sainte et de la place dévolue aux chrétiens d'Orient dans ce processus. L'adjectif « latinisé » apparaît pour la première fois sous la plume de l'oratorien Richard Simon (1638-1712), après la controverse de la *Perpétuité*, afin de montrer la métamorphose de l'Orient sous l'influence de l'Église latine⁴. Le « latinisé » est ainsi soit un Grec imprégné de culture latine, tout en s'opposant à l'Union, soit un Grec uni à Rome. La dimension linguistique du terme rend notamment compte de l'apparition d'un nouveau vocabulaire propre à permettre un dialogue entre chrétiens d'Orient et d'Occident sur des concepts théologiques latins comme la transsubstantiation. Toutefois, ces questions n'apparaissent pas à l'époque moderne et les missionnaires dominicains ou franciscains y sont confrontés dès le XIII^e siècle. Dépasant le cadre missionnaire, les pèlerins partis pour la Terre sainte se heurtent également à des réalités inconnues en Occident et donc difficiles à transmettre à leurs lecteurs occidentaux. Si l'expression de « latinisation », comprise dans son contexte d'apparition, invite d'emblée à porter la plus grande attention à la terminologie de l'altérité employée, voire forgée par les Latins, et à ses conséquences sur les images ainsi construites, je l'utiliserai également dans le cadre des processus d'appropriation latine de la Terre sainte : quelles sont les conséquences de la conquête et de l'emprise franques sur la définition même de la Terre sainte, devenue latine, et de ses habitants ?

Dans cette logique d'appropriation et d'identification, il reste peu de place pour l'altérité d'une terre, certes sainte, mais aussi orientale. Cet autre territoire est représenté par les *mirabilia* du bestiaire et de la flore ou par l'altérité ultime constituée par les « Sarrasins ». Entre appropriation et altérité irréductible se trouvent les chrétiens d'Orient. La formation de différentes Églises est liée à

³ Jacques Le Goff distingue les notions d'« imaginaire », comme traduction créatrice d'une réalité perçue, de « représentation », comme traduction « transposée en image de l'esprit » d'une réalité perçue, de « symbolique », renvoyant « de l'objet considéré à un système de valeurs sous-jacent, historique ou idéal » et d'« idéologique » comme « coup de force » visant à imposer un cadre conceptuel préconçu à une réalité (J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1991, ici p. I-II).

⁴ Je remercie vivement Aurélien Girard d'avoir attiré mon attention sur ces questions, amplement débattues dans sa thèse, *Le christianisme oriental (XVII^e-XVIII^e siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, soutenue en 2011 à l'EPHE sous la direction de Bernard Heyberger.

leurs positions lors des débats christologiques du V^e siècle. Les diophysites, appelés « nestoriens », insistent sur la nature humaine du Christ – l'Humanité et la Divinité du Christ constituant deux natures séparées⁵. À l'inverse, les miaphysites mettent l'accent sur la nature divine du Christ – les personnes humaine et divine étant unies dans le Christ en une seule nature. Ils se répartissent en plusieurs communautés : les Arméniens, constituant une Église autocéphale depuis le début du VII^e siècle⁶, les Syriques, en Syrie, appelés « jacobites »⁷,

⁵ La formation d'une identité « nestorienne » au sens de l'adoption d'une christologie des deux « natures » comme principal critère distinctif d'une identité commune aux Syriens de l'Est, s'étend jusqu'à la fin du VI^e siècle, voire au début du VII^e siècle. Cette longue maturation s'explique par différents facteurs. La réitération de la condamnation des thèses diophysites lors du cinquième concile œcuménique de Constantinople (553), convoqué par Justinien, oblige les théologiens de l'Église syrienne orientale à considérer les modalités de l'introduction de la notion d'hypostase (*qnōmā*) dans la christologie diophysite et à reconsidérer la place tenue jusqu'à présent par Théodore de Mopsueste. Deux courants concurrents naissent alors au sein de l'École de Nisibe. L'exploitation, par les miaphysites, de cette division accroît encore son acuité et concourt à la victoire, en 612, de la faction hostile à Henana. Après une première phase de distinction, la séparation définitive entre les communautés diophysite et miaphysite intervient à la faveur de l'exclusion de l'une ou l'autre partie des congrégations et monastères mixtes dans la deuxième décennie du VII^e siècle (G. J. Reinink, « Tradition and the Formation of the "Nestorian" Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq », *Church History and Religious Culture* 89/1-3 (2009), p. 217-250).

⁶ Aucun représentant arménien n'est présent au concile de Chalcédoine (451), dont les conclusions, jugées nestorienne, sont condamnées par l'Église arménienne au cours du VI^e siècle. Nina Garsoian rejette l'attribution traditionnelle de la condamnation des thèses chalcédoniennes lors d'un des deux conciles tenus à Dwin, capitale administrative et politique, respectivement en 505-506 et en 555 (N. Garsoian, « Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine. II La date et les circonstances de la rupture », dans *Ead., Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Ashgate, 1999, p. 99-112). La condamnation formelle du concile apparaît dans les textes lors d'un concile réuni en 607 à Dwin à l'occasion de l'élection du catholicos Abraham I^{er}. L'Église arménienne considère le Christ vrai Dieu et vrai homme, selon la formule « une seule nature du Verbe incarné ». Les raisons de la condamnation du concile de Chalcédoine sont certes à rechercher dans des désaccords christologiques, mais également dans les dissensions croissantes entre Byzance et l'Arménie au cours du VI^e siècle. Néanmoins, une partie des Arméniens demeure fidèle aux conclusions de Chalcédoine, se plaçant de fait en dehors de l'Église officielle. Ils s'illustrent particulièrement dans deux domaines, l'art et la littérature, au croisement d'influences arménienne, grecque et géorgienne (I. Augé, « Le choix de la foi chalcédonienne chez les Arméniens », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne] 9 (2011), mis en ligne le 12 septembre 2011. URL : <http://cerri.revues.org/871>).

⁷ L'Église miaphysite, placée sous l'autorité du patriarche d'Antioche, naît dans le prolongement du refus des conclusions formulées lors du concile de Chalcédoine (451). Elle prône l'unité des natures humaine et divine dans le

les coptes en Égypte⁸, auxquels il faut adjoindre les Nubiens et les Éthiopiens⁹. Enfin, Latins, Grecs, Géorgiens et maronites acceptent

Christ, Verbe incarné, suivant en cela la formulation de Cyrille d'Alexandrie dans son combat contre Nestorius.

⁸ La naissance du monachisme égyptien coïncide avec l'intensification des grands débats christologiques qui voient s'affronter deux traditions de l'Incarnation : celle d'Antioche met en avant l'humanité du Christ et distingue les natures humaine et divine; celle d'Alexandrie reconnaît deux natures parfaitement unies par le Verbe, force créatrice de Dieu. Aux IV^e et V^e siècles, les évêques Athanase (326-373), Théophile (385-412) et Cyrille d'Alexandrie (412-444) tiennent un rôle important au sein de leur Église comme à l'extérieur de celle-ci. Ce dernier est l'un des principaux protagonistes du conflit avec Nestorius et l'un des principaux acteurs du concile d'Éphèse (431). Le concile de Chalcédoine (451) marque un tournant dans les relations entre l'Église égyptienne et les autres Églises. La christologie alexandrine reste fidèle à la formulation de Cyrille, voyant dans la définition des deux natures du Christ l'adoption de l'hérésie nestorienne et le déni de la plénitude de la réalité de l'Incarnation. Du point de vue des défenseurs du concile de Chalcédoine, la théologie alexandrine est miaphysite, c'est-à-dire qu'elle ne distingue pas les deux natures du Christ, mais reconnaît seulement une unique nature dans le Christ. Le désaccord porte en réalité sur le sens du mot *physis*, aucune des deux parties n'étant capable de reconnaître que l'autre l'emploie dans un sens différent.

⁹ L'histoire de la Nubie médiévale est mal connue et se fonde essentiellement sur des sources égyptiennes en langue arabe et, pour les premières décennies, sur des sources byzantines. La christianisation officielle de la Nubie remonte au VI^e siècle, dans le contexte des querelles christologiques entre Constantinople, Alexandrie et Antioche, mais la présence chrétienne est antérieure. Elle est rapportée par deux historiens, Jean d'Éphèse et Jean de Biclarum, qui permettent de dater le processus d'évangélisation sur une période commençant en 543 et s'achevant en 580 par la conversion des rois. L'évangélisation des trois royaumes a sans doute été menée depuis Constantinople par des chrétiens miaphysites, Alexandrins en exil (royaumes de Nobadia et d'Alodia), et par des chrétiens melkites (royaume de Makuria). Cette double influence se reflète dans le bilinguisme nubien. Le grec demeure langue officielle et probablement liturgique durant presque tout le Moyen Âge, parallèlement à la langue copte, adoptée suite à l'entrée de la Nubie dans l'obédience du patriarcat d'Alexandrie. En effet, après la conquête arabe de l'Égypte (640-642), l'Église byzantine perd de son influence au profit des miaphysites. Tous les évêques sont nommés par le patriarche copte d'Alexandrie et beaucoup sont Égyptiens. Il en va de même pour l'Église éthiopienne, miaphysite, dont le métropolite, l'*abuna*, est égyptien. L'histoire de l'Éthiopie chrétienne, dont la christianisation remonte au IV^e siècle, souffre de lacunes documentaires. Pour une synthèse sur les apports de l'archéologie à la connaissance de l'Éthiopie chrétienne médiévale, voir M.-L. Derat, F.-X. Fauvelle-Aymar, A.-M. Jouquand et B. Poissonnier, « Archéologie du christianisme éthiopien : quinze ans de collaboration scientifique entre le Centre français d'études éthiopiennes et l'Inrap », *Archéologies* 37 (octobre 2010), p. 37-45. Concernant une période plus basse, je signale les recherches doctorales d'Olivia Adankpo, sous la direction de Bertrand Hirsch, université Paris I : *La genèse du réseau monastique eustathéen. Saints, monastères et pouvoirs dans les territoires du nord de l'Éthiopie chrétienne (XIV^e-XVI^e siècle)*.

les conclusions du concile de Chalcédoine (451) – le Christ est à la fois pleinement homme et pleinement Dieu, les différences et les caractéristiques de chaque nature n'étant pas abolies dans l'union hypostatique mais préservées en une seule personne et une seule hypostase¹⁰.

C'est l'expérience d'une altérité rendue particulière par la grande proximité avec laquelle elle se conjugue qui constitue l'objet de ce livre. Les Latins – croisés, pèlerins ou missionnaires – se rendent à la rencontre d'hommes à la fois semblables parce que chrétiens et dissemblables parce qu'orientaux. Ils les (re)découvrent dans le sillage de la première croisade, jusqu'à les intégrer, selon différentes modalités, à leur univers culturel, découverte et intégration en conduisant certains à s'interroger en retour sur leur propre identité chrétienne latine. Mener cette étude jusqu'au deuxième concile d'Union de Ferrare-Florence (1438-39) permet de poser la question des répercussions éventuelles de la pensée romaine de l'Union, avant la mise en place de l'uniatisme au sens strict, sur les auteurs ayant acquis une connaissance directe des chrétiens d'Orient. Partant pour la Cilicie, la Syrie, la Palestine et l'Égypte, ils se confrontent à des espaces à la fois familiers par leur association à la Terre sainte, et dépaysants par leur identité orientale. La rencontre de nestoriens, d'Indiens, ou supposés tels, d'Éthiopiens et de Nubiens mène les pèlerins, du moins en imagination, sur des chemins plus orientaux et méridionaux. Enfin, la comparaison du regard sur les fidèles des Églises séparées de Rome et sur les Grecs, mieux connus des Latins, suppose d'intégrer un certain nombre de remarques formulées à l'occasion d'un séjour en terre byzantine.

L'analyse du regard posé par les Occidentaux sur l'Orient chrétien, entre imaginaire et expérience de la rencontre, suppose ainsi de définir des sources différant de celles exploitées par les historiens de l'Union des Églises latine, grecque et orientales. Sans négliger les sources conciliaires et théologiques, dont il conviendra de déterminer le rôle et l'influence, l'étude des relations *de visu* et *in situ*, non pas entre Églises mais entre chrétiens et chrétientés d'Occident et d'Orient, conduit à prendre en compte les sources produites par les Latins partis pour l'Orient, en intégrant au *corpus* l'ensemble des textes traitant des chrétiens d'Orient sous un angle religieux ou are-

¹⁰ Néanmoins, le monastère Mar-Marion devient un épiscentre de la réforme monothélite, doctrine promue par l'empereur Heraclius (610-641) pour mettre un terme aux disputes post-chalcédoniennes. Après la condamnation du monothélisme lors du concile de Constantinople III (681), les maronites sont divisés et une partie d'entre eux demeure fidèle au monothélisme.

ligieux¹¹. La prise en compte des témoignages d'acteurs ordinaires permet de confronter leur point de vue à la théorisation formelle de la *christianitas* et de repérer les convergences et les divergences, les interstices et les marges de manœuvre laissées aux individus. Les composantes formant les images de l'autre se situent ainsi à la jonction d'un discours conscient et d'une forme d'impensé, résultat de réactions plus spontanées à l'expérience déconcertante de la rencontre, normes et pratiques se retrouvant liées dans une relation de réciprocité.

Outre les travaux de John Tolan sur l'Islam dans l'historiographie médiévale occidentale, le discours sur l'altérité orientale nourrit la réflexion de plusieurs travaux récents en histoire comme en littérature médiévale, par exemple ceux de Catherine Gaullier-Bougassas sur la création littéraire romanesque de l'Orient entre les XII^e et XV^e siècles¹² ou ceux d'Armelle Leclercq consacrés aux textes portant sur la première croisade¹³. Toutefois, à l'exception des recherches menées par Anna-Dorothee von den Brincken, aucun de ces travaux ne prend en considération le point de vue des voyageurs latins sur l'ensemble des Églises orientales, celui-ci étant au mieux traité comme l'une des composantes du regard sur l'altérité humaine des territoires orientaux. La définition du premier noyau de sources est ainsi redevable à l'étude menée par cette dernière sur les chrétiens d'Orient dans l'historiographie occidentale. Elle y dresse un bilan de l'ensemble des mentions les concernant et de l'apport de chaque auteur à leur sujet¹⁴. Son plan suit une typologie des Églises orientales, divisées en Églises chalcédoniennes et non-chalcédoniennes.

Je suis néanmoins partie d'une perspective différente. Je n'ai pas abordé les textes des Latins partis pour l'Orient comme une mine de renseignements sur leurs coreligionnaires orientaux mais pour ce qu'ils dévoilent du rapport de leurs auteurs à leur environnement et de la définition des communautés chrétiennes orientales du point de vue latin. Comme l'a récemment montré Christopher Tyerman pour les chroniques de croisade, en explorant le « cordon ombilical »

¹¹ Sur l'emploi des termes « Églises » et « chrétientés », V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam, les chrétientés d'Orient 610-1054*, Paris, 1996, p. 11-12.

¹² C. Gaullier-Bougassas, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval : sur l'imaginaire médiéval de l'Autre*, Paris, 2003.

¹³ A. Leclercq, *Portraits croisés : l'image des Francs et des Musulmans dans les textes sur la Première Croisade : chroniques latines et arabes, chansons de geste françaises des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 2010.

¹⁴ A.-D. von den Brincken, *Die « Nationes christianorum orientalium » im Verständnis der lateinischen Historiographie : von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Cologne, 1973.

reliant contexte et écriture¹⁵, les récits des mémorialistes¹⁶, des pèlerins ou des missionnaires n'ont pas pour fonction première de restituer un paysage et les hommes qui le peuplent, mais de témoigner d'une expérience et de matérialiser, voire souvent de justifier, dans l'espace textuel, une entreprise d'abord définie comme spirituelle. Peu importe de savoir si l'auteur dit vrai ou non. L'intérêt du discours réside dans ce qu'il révèle de la manière d'envisager un autre ayant la particularité d'appartenir au même ensemble que le sien, la chrétienté. À leur manière, les voyageurs latins du milieu et de la fin du Moyen Âge font à la fois œuvre d'orientalistes et d'initiateurs de la prise en compte de la parole et du regard de l'autre, bien avant Montaigne et son essai *Des cannibales*¹⁷. Sans opposer pratiques, nées de l'expérience de la rencontre, et représentations, mais en m'attardant sur les modalités de leur interaction, j'analyserai donc les discours occidentaux sur les chrétiens orientaux à la croisée d'observations de terrain, de connaissances savantes et d'un système de représentations occidentales. La diversité des motivations – croisade, ambassade, mission, encadrement pastoral, pèlerinage – est riche de sens pour mettre en perspective différents regards.

L'étude des représentations supposant de déterminer à quelles sources elles puisent et dans quel terreau elles s'enracinent, j'ai, dans un deuxième temps, élargi mon *corpus* à l'ensemble des textes formant le contexte textuel de ces récits, soit que leurs auteurs en fassent, explicitement ou non, mention, soit que j'opère un certain nombre de parallèles et de comparaisons au gré de mes recherches, parallèles et comparaisons se révélant donc en grande partie empiriques. Aux sources narratives et épistolaires des voyageurs latins en Orient, j'ai donc adjoint plusieurs textes encyclopédiques, hagiographiques ou théologiques, des textes appartenant à la littérature des merveilles et des écrits théorisant l'entreprise croisée ou missionnaire. Ils permettent d'étudier le va et vient incessant des

¹⁵ C. Tyerman, *The Debate on the Crusades*, Manchester, 2011, p. 39.

¹⁶ Sur les processus de mémorialisation de la première croisade et l'importance revêtue par l'étude des sources narratives, voir plusieurs des contributions du récent ouvrage édité par Susan B. Edington et Luis García-Guijarro (*Jerusalem the Golden. The Origins and Impact of the First Crusade*, Turnhout, 2014). Sur la question précise de la construction, par les chroniqueurs, de récits mettant en scène l'installation d'un royaume croisé dans la ville même où le Christ fut roi, voir É. Crouzet-Pavan, *Le mystère des rois de Jérusalem 1099-1187*, Paris, 2013.

¹⁷ Sur la définition et la critique de l'orientalisme, E. W. Said, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, 2005. Sur une critique des ses positions, voir notamment R. Irwin, *For Lust of knowing: the Orientalists and their Enemies*, Londres-New York, 2007.

auteurs entre vécu et abstraction et la construction d'un discours à la jonction de représentations collectives et de la manifestation de préoccupations plus personnelles. L'élucidation des intentions renvoie inévitablement à l'analyse des référents qui sous-tendent la description.

J'ai en revanche considéré la question de la réception comme secondaire¹⁸. Toutefois, les motivations des auteurs, jointes au choix de la langue d'écriture et aux indices d'intertextualité permettent de définir les contours du lectorat et de poser la question de la réception de cette écriture voyageuse et de son impact sur la connaissance des chrétiens orientaux en Occident à la fin du Moyen Âge. S'il est difficile de mesurer précisément la réception de ces récits, la définition de leur œuvre par les auteurs eux-mêmes et leur rattachement à un genre littéraire répondant à des attentes, notamment celles supposées du lectorat, contribuent à expliquer la teneur du discours sur l'altérité¹⁹. Cette définition doit être confrontée au statut conféré aux mêmes textes par les historiens contemporains. Ces derniers se heurtent à la partition en sources littéraires et documents dévolus à l'historien, partition demeurant problématique et apparaissant au final artificielle²⁰. Le critère fictionnel semblant s'imposer pour définir le caractère littéraire d'un écrit se révèle rapidement peu pertinent. En effet, si Isidore de Séville définit l'histoire comme *narratio rei gestae*²¹, les *res fictae*, via la littérature des merveilles ou l'hagiographie, sont tout autant convoquées par les chroniqueurs, les croisés ou les pèlerins témoignant de leur expérience orientale pour évoquer et caractériser ces terres lointaines et leurs peuples²². Loin de devoir être résolu, ce paradoxe caractérise les derniers siècles du

¹⁸ Les questions de réception des récits de voyage et de pèlerinage ont fait l'objet de travaux récents : voir, appliqué au cas du texte de Marco Polo, C. Gadrat-Ouerfelli, *Lire Marco Polo au Moyen Âge : traduction, diffusion et réception du Devisement du monde*, Turnhout, 2015, livre issu de sa thèse, soutenue à l'EHESS en 2010 sous la direction de Patrick Gauthier-Dalché ; voir également sur la question de la réception du récit de pèlerinage de Felix Fabri dans le contexte de l'observance dominicaine germanique, K. Beebe, *Pilgrim and Preacher. The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/38-1502)*, Oxford, 2014.

¹⁹ H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, 1978.

²⁰ Voir l'introduction de Jean-Claude Schmitt à son ouvrage *La conversion d'Hermann le Juif* (Paris, 2003) et la contribution de Marie Bouhaïk-Gironès au XXXVIII^e Congrès de la SHMESP (« L'historien face à la littérature : à qui appartiennent les sources littéraires médiévales ? », dans *Être historien du Moyen Âge au XXI^e siècle*, Paris, 2008, p. 151-161).

²¹ Isidore de Séville, *Étymologies*, I, 41.

²² Sur les notions de « fiction » et de « réalité », J.-C. Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif*, op. cit., p 44-61.

Moyen Âge. La culture de ces voyageurs les conduit à mêler fiction mythique et questionnement critique sans qu'il faille attribuer celle-ci à leur identité médiévale et celui-là à une tendance pré-humaniste.

Cette aspérité se double de la difficulté du classement des récits de pèlerinage, des chroniques, des lettres et des textes à visée polémique au sein d'une stricte typologie aux frontières étanches. Cela tient autant à l'entrelacement des genres au sein d'une même œuvre qu'aux identités brouillées de leurs auteurs. Récits de pèlerinage et chroniques se rattachent au genre de l'itinéraire. Si les chroniqueurs font œuvre d'historien, les pèlerins recourent aux historiens pour définir leur environnement spatial et humain et les théologiens n'hésitent pas à convoquer des arguments historiques dans un but polémique. Enfin, pèlerins, mémorialistes et épistoliers s'improvisent à leurs heures polémistes. En outre, si les traditions historiographiques relatives aux croisades et aux pèlerinages ont souvent suivi des chemins distincts, à l'exception notable des travaux de Paul Alphandéry, publiés et prolongés par son disciple, Alphonse Dupront²³, il en va différemment des textes médiévaux, associant volontiers pèlerins et croisés²⁴. Les croisés sont désignés, notamment par les mémoria-

²³ P. Alphandéry, A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vols., Paris, 1954-1959. Sur l'étude conjointe des croisades et des pèlerinages, voir plus récemment la publication des actes du 118^e congrès du CTHS (*Pèlerinages et croisades*, Paris, 1995).

²⁴ L'historiographie des pèlerinages se concentre aujourd'hui sur des éditions ou rééditions de textes et explore essentiellement trois directions : les questions matérielles, la dimension spirituelle de l'expérience pèlerine et la signification symbolique et mystique de l'itinéraire et de son terme, Jérusalem. Quant à l'historiographie des croisades, la publication en 1960 d'un état bibliographique de la question par Hans Eberhard Mayer, témoigne de son élargissement et de sa complexification à l'aune de la diversité des champs de spécialité couverts par les chercheurs s'y consacrant désormais (H. E. Mayer (éd.), *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hanovre, 1960, nouv. éd. 1969). Plus récemment, plusieurs spécialistes de la question ont étudié les dernières tendances de l'historiographie des croisades, parmi lesquels M. Balard, « L'historiographie des croisades au XX^e siècle », *Revue historique* CCCII (2000), p. 973-999 ; P.-V. Claverie, « Les dernières tendances de l'historiographie de l'Orient latin (1995-1999) », *Le Moyen Âge* 106 (2000), p. 577-594 ; G. Constable, « The Historiography of the Crusades », dans A. Laiou et R. P. Mottahedeh (éd.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, 2001 ; F. Cardini, « L'histoire des croisades et des pèlerinages au XX^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale* 196 (octobre-décembre 2006), *La médiévistique au XX^e siècle. Bilan et perspectives*, p. 359-372 ; A. Zouache, « Écrire l'histoire des croisades, aujourd'hui, en Orient et en Occident », dans R. Abdellatif, Y. Benhima, D. König, É. Ruchaud (éd.), *Construire la Méditerranée, construire les transferts culturels*, Munich, 2012, p. 120-147. Le bulletin publié dans *Crusades* par *the Society for the Study of the Crusades and the Latin East* rend compte chaque année de l'avancée des recherches. Sur ces questions historiographiques, voir également le récent

listes de la première croisade, par les expressions *milites Christi*, *cruce signatus* ou *peregrini*, ces termes marquant le lien, dans leur esprit et dans leur œuvre de légitimation et de célébration d'une telle entreprise, entre croisade et pèlerinage²⁵. Ce lien perdure durant toute la période des États latins d'Orient et au-delà. Le terme de croisade apparaît seulement dans la première moitié du XIII^e siècle dans les langues vulgaires. Auparavant la croisade est désignée par plusieurs termes également liés au pèlerinage : *peregrinatio*, *iter*, *via*. Puis, dans le cadre des projets de croisade, *passagium* s'impose²⁶. Certaines réactions échappent néanmoins à cette interprétation de la croisade comme pèlerinage. Mais elles sont moins le fait des Latins que des Grecs, comme en témoigne l'attitude, rapportée par Guibert de Nogent, des habitants de Kastoria, en Macédoine. Ils refusent de ravitailler les soldats de Bohémond faisant route vers Constantinople, voyant en eux des guerriers plus que des pèlerins – *militares illos estimantes, non peregrinos*²⁷. En outre, leur réaction s'insère dans un chapitre destiné à louer Bohémond et son armée, se comportant *benigne innocenterque* avec les populations chrétiennes dont ils traversent les terres et s'arrêtant dans la province pour y célébrer Noël – *ubi et dominicum sollempniter celebravere Natalem*. Leur refus est ainsi interprété comme le résultat de la méprise des habitants de la province de Kastoria, méprise aux conséquences funestes – *At illi, modestia quam habuerant in furorem versa, diripiebant equos, boves, asinos ac quaelibet sibi utilia*²⁸. L'accusation est ainsi renversée et les accusateurs portent la responsabilité de la faute des croisés transformés en pilliers. Enfin, comme le croisé, défini dans sa double dimension militaire et religieuse, le pèlerin, *peregrinus*, est envisagé d'abord comme *orator*, mais aussi comme *bellator*. En ce sens il se doit d'apporter une aide concrète à la défense militaire de la Terre sainte. L'analyse du discours suppose donc une grande attention au contexte social et culturel de sa production, et aussi une mise en situation à l'échelle du texte dans son entier comme du passage analysé.

ouvrage de Christopher Tyerman portant sur une période s'étendant de la première croisade à aujourd'hui (*The Debate on the Crusades, op. cit.*).

²⁵ E. R. Labande, « Pellegrini o crociati? Mentalità e comportamenti a Gerusalemme nel secolo XII », *Aevum* 54 (1980), p. 217-230.

²⁶ J. Paviot, « La croisade en Occident », dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, 2010, p. 549-556.

²⁷ Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, R. B. C. Huygens (éd.), Turnhout, 1996, III, 2, 88-89, p. 139.

²⁸ *Ibid.*, III, 2, 77-78, 84-85 et 90-91, p. 139 : « Mais ceux-ci, leur retenue s'étant transformée en fureur, s'emparèrent des chevaux, des bœufs, des ânes et de tout ce qu'ils jugeaient utile ».

La double question du statut du texte et de son auteur d'une part et des définitions du fictionnel et du réel de l'autre, montre l'importance d'élucider le « rapport entre nos modes de pensée et ceux dont nous entendons parler »²⁹. La nature religieuse de l'objet impose d'abord de se déprendre des catégories de pensée héritées de la culture chrétienne pour rendre compte de l'histoire de cette même culture. La démarche anthropologique pousse ainsi l'historien, dont l'objet d'étude est la tradition à laquelle il appartient, à adopter le recul nécessaire à l'anthropologue étudiant une société autre que la sienne³⁰. Si l'approche anthropologique permet l'analyse des conditions de l'observation du chercheur et la définition de ses outils, notamment méthodologiques, il convient de la prolonger par une réflexion sur la construction de l'objet en lui-même. L'historien se trouve alors face à un cheminement triple. En partant du point de vue des acteurs, et en recomposant le contexte immédiat de leur comportement, le chercheur s'attarde d'abord sur les logiques discursives conscientes. En conservant la même perspective interne, il peut également aborder l'impensé du discours, en étant attentif aux traditions utilisées et sélectionnées par l'acteur lui-même, comme le montre et le défend Simona Cerutti³¹. L'historien peut enfin mobiliser des modèles culturels et normatifs dans lesquels le discours prend sens et qui se sont construits indépendamment des acteurs de ce même discours.

Dans un deuxième temps, il convient donc d'être attentif aux contextes politiques, sociaux et culturels dans lesquels s'insèrent le texte et son auteur, en posant la question de leur réelle influence sur l'écriture de récits de voyage. La place de l'ecclésiologie doit être examinée avec soin. Suivant la définition de Frédéric Gabriel, le terme « désigne à la fois la structure idéale d'une institution qui se pense d'emblée comme universelle, les discours auto-descriptifs issus de cette institution, et les débats entre conceptions irréconciliables au sujet d'une entité qui est pourtant censée réunir un "tout" »³². Son influence pose la question des rapports, au sein de ces récits, entre l'individu et la communauté; entre la conception de l'organisation

²⁹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 147.

³⁰ Sur l'avènement de l'anthropologie historique et ses conséquences conceptuelles et empiriques, J.-C. Schmitt, « Anthropologie historique », *BUCEMA* [en ligne], *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, Hors série n° 2 (2008), mis en ligne le 13 janvier 2009 sur <http://www.revues.org>, p. 1-8.

³¹ S. Cerutti, « Histoire pragmatique, ou de la rencontre entre histoire sociale et histoire culturelle », *Tracés* 15 (déc. 2008), p. 147-168.

³² M.-H. Blanchet, F. Gabriel (éd.), *Réduire le schisme ? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 2013, p. 1.

du monde et plus particulièrement de l'*Ecclesia*, de l'*ordo* chrétien, et la singularité de l'événement vécu; entre les structures mentales, les institutions et les pratiques sociales. La définition médiévale de *religio* – ordre ou vœu monastique, signification dérivée de son sens fondamental de lien entre Dieu et son fidèle³³ – invite quant à elle à partir non pas des idées et des concepts de la doctrine chrétienne mais plutôt des relations nouées entre l'espace, les sociétés et la personne humaine, relations donnant tout leur sens et toute leur fonction à ces mêmes concepts. Il s'agit alors de penser l'ordonnement du monde par les sociétés humaines, à travers leurs actes et leurs représentations³⁴. En quoi le discours né de l'expérience de l'altérité orientale affecte-t-il en retour la manière d'envisager la *christianitas* ?

L'étude du discours sur l'autre suppose enfin une attention particulière au vocabulaire employé pour le décrire et le définir dans sa dissemblance et sa ressemblance. Au-delà de la description d'une attitude ou d'un propos et de la détermination de sa fonction, il convient ainsi de s'attacher à comprendre le sens des gestes, des paroles et des représentations. En parlant des chrétiens orientaux, en décrivant leur apparence, leur comportement, leurs rites, dont ils déduisent en partie leurs croyances, les voyageurs latins font déjà presque œuvre d'ethnographes, sans toutefois séparer leurs observations de leurs propres croyances et représentations. Le discours sur l'autre revient en effet à un discours sur soi et doit être lu à l'aune de l'ensemble des préoccupations et des représentations occidentales dans lesquelles s'enracinent les multiples images de l'altérité. Étroitement imbriquées, identité et altérité ne peuvent se dire l'une sans l'autre. L'attention portée aux mots pour dire le même et l'autre se situe dans la perspective plus large des réflexions menées sur les appartenances identitaires, elles-mêmes marquées par les apports de l'anthropologie et de la sociologie historique³⁵. Claude Lévi-Strauss définit l'identité comme « un foyer virtuel auquel il nous

³³ E. Benveniste, *Religion et superstition*, dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, vol. II, p. 265-279; «Religio», dans A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinet*, Turnhout, 1975, p. 786 et «Religio», dans Du Cange, *et al.*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887, t. 7, col. 111b. <http://ducange.enc.sorbonne.fr/RELIGIO> : *Vita Monastica, seu voto, ut vulgo dicimus, religionis adstricta/ Religiosus ordo, monasterium*.

³⁴ J.-Cl. Schmitt, « Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? (Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval) », dans F. Lepori et F. Santi (dir.), *Il mestiere di storico del Medioevo*, Spolète, 1994, p. 73-83.

³⁵ T. Dutour, « La fécondité d'un tournant critique. Malentendus anciens et

est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle³⁶ ». La notion même d'identité est en effet problématique. Sa critique est d'abord apparue dans le champ de la sociologie. Cette critique est double. Elle porte d'une part sur la question de l'essentialisme, d'autre part sur le flou environnant une notion aux contours fluctuants³⁷. Il convient dès lors de distinguer entre les notions médiévale et moderne de l'identité. *Identitas* apparaît au IV^e siècle dans les textes des auteurs chrétiens. Il faut attendre le latin scholastique pour voir émerger le verbe *identificare*. Dans la philosophie médiévale, l'identité appartient au vocabulaire de la logique et renvoie aux notions d'unité et de similitude. Il s'agit de concilier dialectiquement unité et différence. Au sens moderne, sociologique et psychologique, la notion d'identité renvoie à la singularité fondamentale du sujet, à la permanence sous le changement visible. L'idée d'unité se retrouve donc dans ces deux définitions, médiévale et moderne. La notion d'identité suppose deux objets, à la fois semblables et distincts et résulte d'une participation commune à un même ensemble, sans fusion. Elle mène en cela à l'altérité.

L'étude des regards occidentaux sur les chrétiens d'Orient et la recomposition des images forgées par la source conduisent alors à la confluence de plusieurs disciplines, l'histoire, l'analyse littéraire, l'anthropologie et la sociologie historique. Si la finalité est de tenter de rendre compte de la complexité de l'expérience, du discours et des images ainsi construites, les nécessités inhérentes à la clarté de l'exposé imposent de distinguer différents temps de l'analyse, les niveaux définis s'entrelaçant à l'envi dans la réalité du texte.

Découvrant avec étonnement, à l'orée du XII^e siècle, les nombreuses et diverses nations chrétiennes orientales, comment et selon quels rythmes les Latins partis pour l'Orient les intègrent-ils progressivement à leur univers culturel? Comment et pourquoi l'étonnement laisse-t-il place à la curiosité et à la réduction de l'inconnu? Les conditions de la rencontre sont d'abord déterminées

tendances récentes dans les usages croisés de l'histoire et de la sociologie en France », *Tracés* 15/2 (2008), p. 67-84.

³⁶ C. Lévi-Strauss, *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1977, p. 332.

³⁷ Sur les dérives sémantiques de la sociologie de l'identité, R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales* 139/3 (2001), p. 66-85; C. Halpern, « Faut-il en finir avec l'identité? », dans C. Halpern et J.-Cl. Ruano-Borbala (dir.), *Identité[s]. L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, 2004; M. Avanza et G. Laferté, « Dépasser la "construction des identités"? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses* 61 (décembre 2005), p. 134-152.

par les catégories de la pensée médiévale occidentale permettant de définir le rapport au monde, catégories dont il convient de mesurer l'influence. Ensuite, la préparation du voyage suppose un certain nombre de connaissances, puisées à différentes sources, récits de leurs devanciers, littérature des merveilles, récits hagiographiques ou connaissances issues de la culture savante, acquises directement ou indirectement. Là encore les degrés de leur prégnance devront être pris en considération au moment de l'élaboration du discours sur l'autre. Enfin, la première façon de considérer l'autre étant de le nommer, l'origine des noms et les significations qui leur sont attachées constituent les premiers indices des modalités de la rencontre.

Aux prémisses de la rencontre et à l'autorité de la chose lue, succèdent bientôt la découverte *de visu et in situ* et l'autorité de la chose vue et, souvent, entendue. Comment les Latins perçoivent-ils leurs coreligionnaires et ces perceptions parviennent-elles à bouleverser les *a priori* du départ? Le déplacement physique permet-il le décentrement du regard? La découverte passe d'abord par l'attrait pour l'insolite et flatte la curiosité et le goût de l'exotisme. Mais l'expérience de l'altérité perçue et vécue ne doit pas faire oublier le terme spirituel du voyage entrepris par ces Latins venus pour la plupart en pèlerinage. Quelle influence la rencontre des pèlerins de l'autre rive peut-elle exercer sur la définition des pèlerins latins de la chrétienté comme communauté des fidèles? En quoi cela contribue-t-il à façonner le discours sur un autre, si proche, si loin? Enfin, la connaissance de terrain, l'expérience partagée, se joignent-elles à l'esprit critique pour façonner une image différente des chrétiens d'Orient?

Au premier regard, dans lequel affleure la spontanéité de la réaction à l'altérité, succède et se superpose un discours plus construit où les autorités et les représentations pèsent davantage, sans que cela soit toujours du domaine du conscient. Les enjeux, territoriaux, pastoraux et évangéliques contribuent alors à définir les contours des images de l'autre. Le lieu même de la découverte, la Terre sainte, doit d'abord être défini et considéré comme un acteur essentiel de la rencontre. Ensuite, les enjeux ecclésiologiques et les politiques de l'Union des Églises justifiant la venue et la présence de clercs et de missionnaires forment un élément essentiel de la manière d'appréhender l'autre et son intégration à la communauté chrétienne, dans une tonalité loin d'être toujours aussi polémique que celle que l'on attendrait. Enfin, les enjeux ecclésiologiques ne doivent pas masquer les enjeux évangéliques, prélats, missionnaires, croisés et pèlerins allant d'abord à la rencontre de leurs coreligionnaires. Qu'advient-il alors de la lecture romano-centrée de l'*Orbis christianus*? La découverte de la diversité et l'approche de l'altérité marquent-elles en retour la définition de la *christianitas*?