

# Viatica



## Pour citer cet article :

Marie-Christine GOMEZ-GERAUD, « Andreas Nijenhuis-Bescher, Susanne Berthier-Foglar, Gilles Bertrand et Frédéric Meyer (dir.), *Frontières et altérité religieuse. La religion dans le récit de voyage, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* », *Viatica* [En ligne], HS 4 | 2021,  
URL : <http://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=2153>



La revue *Viatica* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

L'Université Clermont Auvergne est l'éditeur de la revue en ligne *Viatica*.



ANDREAS NIJENHUIS-BESCHER, SUSANNE BERTHIER-FOGLAR, GILLES BERTRAND ET FRÉDÉRIC MEYER (DIR.),  
*FRONTIÈRES ET ALTÉRITÉ RELIGIEUSE. LA RELIGION  
DANS LE RÉCIT DE VOYAGE, XVI<sup>E</sup>-XX<sup>E</sup> SIÈCLE*, RENNES,  
PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES, 2019, 321 PAGES,  
ISBN : 978-2-7535-7784-8

Marie-Christine GOMEZ-GERAUD

*Université Paris Nanterre*

*Frontières et altérité religieuse* : à l'époque contemporaine traversée par des migrations humaines importantes qui redessinent la carte géopolitique des religions, le sujet promis par le titre de ce collectif publié sous la direction d'Andreas Nijenhuis-Bescher, Susanne Berthier-Foglar, Gilles Bertrand et Frédéric Meyer, a toutes les chances de retenir l'intérêt du lecteur.

D'emblée, la couleur est annoncée : la perspective sera interdisciplinaire et trans-séculaire (de la fin du Moyen Âge au xx<sup>e</sup> siècle). L'introduction insiste sur la diversité des textes du corpus viatique convoqués ici. Mais, nous le savons depuis Roland le Huenen, c'est un aspect constitutif du *Voyage*, « genre sans loi ». De surcroît, les textes sollicités dans ce volume émanent d'horizons très différents. Enfin, les auteurs n'ont pas hésité à évoquer aussi les « voyageurs de cabinet » comme ce jésuite auteur d'une pièce évoquant un roi du Japon au xvii<sup>e</sup> siècle, et ils ont adopté des attitudes « très libres par rapport à la notion de récit de voyage » (G. Bertrand, p. 305). Seul point commun, suivant l'opinion de F. Meyer : « ils ont tous ressenti la présence de cette frontière religieuse [...] et [...] ont eu envie de l'écrire » (p. 13). Après une première expérience de crainte de l'Autre, viendrait l'époque de la remise en question de ses certitudes et de l'admiration (p. 15), puis avec la sécularisation progressive des sociétés occidentales, naîtrait une vision plus anthropologique de « l'Autre », avant que, terrible modernité, l'on se demande s'il reste dans nos périple hyperconnectés « une place pour la découverte du paysage local [et] des cérémonies religieuses » (p. 19). L'ouvrage propose donc en quelques coups de sonde sur l'océan du temps, un état des lieux des bouleversements culturels qui façonnent les mentalités aujourd'hui ; il fait ainsi la preuve que les études littéraires sont un observatoire privilégié pour penser les problèmes contemporains.

Divisé en cinq parties, l'ouvrage évoque successivement les « Voyages en terres d'islam », les regards des « Néerlandais et Français face à l'altérité religieuse et ethnique » entre XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, les « regards croisés sur les religiosités des mondes ibérique et italien » entre XVI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, « Le fait religieux et les exotismes européens, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle », enfin la « Modernité politique et [les] questionnements religieux, XX<sup>e</sup> siècle ». Cette liste, à elle seule, est le reflet, pointé par les éditeurs, des rencontres à l'origine d'une réflexion qui a voulu illustrer la question par de multiples facettes sans prétendre la théoriser.

La première partie s'articule autour de la perception de l'islam par l'Occident. L'époque de la pré-modernité, représentée par la vision de l'ambassadeur vénitien Contarini qui voyage en Orient entre 1474 et 1477, permet à Pascal Vuillemin d'évoquer des « altérités niées » (p. 29-30) ou destinées à disparaître. La méthode de G. Bria et M. Busca (p. 31-43) étudiant les réécritures de textes médiévaux rapportant la vie de Mahomet dans l'*Ephemeris* de G. Gemnicensis, montre comment le filtre des textes préalables informe le regard du voyageur, au point que « la seule voix capable de dire le vrai est celle des *auctoritates* médiévales » (p. 43). Le *Voyage* s'élabore à partir des *lecta*, autant que des *visa* : il convient donc moins de parler de perception que de construction de l'altérité religieuse. Luis Teixeira qui s'intéresse aux procédures de dissimulation des voyageurs français chrétiens au Sahara souligne les ambiguïtés d'une démarche où les intérêts politiques se conjuguent aux réalités de l'altérité religieuse. La feinte mise en œuvre par le travestissement amène à l'idée que l'identité n'est pas nécessairement affaire d'essence, mais de « (re)présentation de soi et de (re)présentation des "Autres" » (p. 45). Les deux derniers articles de cette partie envisagent une altérité en mosaïque, qu'il s'agisse de la présentation du *Voyage* du baron Tott (Ferenc Tóth) à travers coutumes et superstitions spécifiques à divers peuples, ou des relations interconfessionnelles dans les Balkans au long du XIX<sup>e</sup> siècle mises à l'examen par Nicolas Pitsos (p. 71-86). Cette zone géopolitique complexe, sous le regard de voyageurs tantôt critiques, tantôt fascinés, illustre la difficulté de penser le phénomène des altérités religieuses bien souvent instrumentalisés par les pouvoirs politiques ou par les idéologies subreptices qui se glissent dans le discours des « voyageurs-observateurs ». De cette pluralité d'attitudes, Nicolas Pitsos voit aussi se dégager ici et là des expériences de rapprochements ou de synergies intercommunautaires, ainsi que « la perception d'une coexistence multiconfessionnelle possible dans un État de droit et d'égalité politique et civile » (p. 86).

Les trois articles de la seconde partie se concentrent sur la religion des Amérindiens dans la période XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, entrevue depuis le double regard des Français et des Néerlandais. L'article de Willem Frijhoff (p. 89-107) présente l'intérêt de porter l'attention sur les entreprises évangélisatrices protestantes d'une grande diversité et de mettre en évidence le rôle de la Compagnie des Indes occidentales qui s'assigne la mission de glorifier Dieu, de défendre la vraie religion et *seulement en troisième lieu*, d'assurer la prospérité des Provinces-Unies. Si les missions catholiques ont fait l'objet de nombreuses recherches, le versant protestant méritait d'être valorisé : c'est chose faite. Ces interactions entre perspective commerciale et visée missionnaire sont encore

évoquées par Valérie de Wulf (p. 109-124), qui prend pour terrain d'observation l'île d'Annobon dans le golfe de Guinée, en confrontant le regard du protestant Matelief le Jeune et celui de missionnaires catholiques portugais, un siècle et demi plus tard. En lisant le baron de Lahontan, Yann Lignereux (p. 125-140) dessine d'autres lignes de fracture : l'altérité religieuse passe alors par les postures critiques de l'auteur qui oppose le « déisme naturel » (p. 130) des Indiens, conforme aux idéaux de liberté et de raison, et le pouvoir tyrannique que s'arrogent les ecclésiastiques sur la société coloniale. L'observation du fait religieux en Nouvelle-France est pour Lahontan l'occasion de réfléchir au bon régime de gouvernement. Comme l'illustre le frontispice reproduit à la page 139, montrant le sauvage foulant aux pieds le livre et la couronne, symboles de l'Église et du pouvoir monarchique, « la religion des sages et raisonnables Amérindiens est un catéchisme de liberté » (p. 140).

Les univers ibérique et italien fournissent la matière de la troisième partie du collectif, qui pose à deux reprises la question de la frontière entre sacré et profane. L'article d'Alexandra Testino-Zafiroopoulos (p. 143-159) examine l'intrusion du profane et du spectaculaire dans les rites espagnols de piété populaire au XVII<sup>e</sup> siècle, qui scandalisent les voyageurs français. Autre sujet d'étonnement pour eux : la profusion des références au religieux dans la langue du quotidien (formules de politesse, proverbes). L'article de Matthieu Cailliez arrive à la même conclusion quand il étudie le regard des compositeurs français et allemands sur la musique religieuse italienne du premier XIX<sup>e</sup> siècle (p. 181-194). Ils « constatent en son sein l'invasion de la musique lyrique et des airs d'opéra, et condamnent le mélange des genres entre musique religieuse et musique profane » (p. 193). Ces voyageurs dans leur ensemble renvoient l'essence du religieux à une transcendance lointaine et inaccessible, austère et purifiée du monde, assez contraire à la théologie de l'Incarnation plus sensiblement vécue dans les pays latins, semble-t-il. L'article de Gregory Wallerick (p. 161-179) sur les *Grands voyages* du protestant Théodore de Bry et d'autres textes exploités naguère par F. Lestringant, envisage de tout autres problèmes. Il revient sur la légende noire de l'Espagne dans le contexte d'une « guerre par l'image » (p. 162) qui entend mettre sous les yeux du lecteur la barbarie des sujets du roi Très-Chrétien. Mais que reste-t-il de l'identité religieuse des peuples premiers dans la formidable machine de guerre dressée par de Bry contre l'Empire espagnol ? C'est d'une autre altérité qu'il est question ici : celle des Églises chrétiennes en querelle, appuyées par des intérêts géopolitiques des grandes nations d'Europe.

La quatrième partie cherche un point d'unification autour de la notion d'exotisme : l'on passe du Japon des jésuites à l'Europe orientale des voyageurs puis au chamanisme nordique. Tout en faisant le point sur les fondements historiques de la pièce *Chivanus Bungi rex*, pièce du théâtre jésuite de Carlo Bovio (pratiques de la discussion théologique et de l'iconoclasme) dans un article richement informé (p. 197-217), Hitomi Omata Rappo montre comment la culture classique des jésuites et leur lecture des Pères de l'Église ont forgé leur interprétation de la religion japonaise et comment la circulation du livre, plus que l'observation directe de faits anthropologiques, a présidé à la construction d'une image des divinités nippones, « parodies des

dieux antiques » (p. 216). La réflexion de Grégoire Besson (p. 219-233) sur les confins européens entre 1750 et 1850 introduit à une nouvelle appréhension de l'exotisme, ce « marqueur d'identification des confins » (p. 232), quand il étudie la perception par les voyageurs des juifs de Galicie et des chrétiens orthodoxes. Alors que les juifs aux conditions de vie misérables sont perçus davantage « comme un peuple, une "race" uniforme » (p. 227), les orthodoxes sont décrits dans le faste de leurs rites et les costumes des religieux représentés en gravures suffisent à évoquer une sorte d'« être orthodoxe ». Si judaïsme et orthodoxie sont des religions connues en Europe occidentale, il n'en va pas de même du chamanisme nordique que les récits nomment seulement comme tel à partir de 1881, expose Alessandra Orlandini Carcreff dans l'étude qu'elle lui consacre (p. 235-249). Les *noaïdes* remplissent la triple fonction « de magicien, de guérisseur et de psychopompe » (p. 245). Ces étranges voyageurs qui entrent dans les territoires de l'au-delà pour guérir et accompagner les morts ont aussi à charge de conserver « la mémoire historique de la tribu » (*ibid.*). Si ces pratiques religieuses revêtent aux yeux des voyageurs des aspects exotiques, elles sont appréhendées par les Finnois comme un élément fondamental de leur culture et de leur identité.

Le collectif s'achève sur les problèmes liés à la modernité et sur la manière dont les contextes politiques peuvent susciter les « questionnements religieux ». L'article de Fabrice de Poli échappe néanmoins globalement à cette donnée du politique, puisqu'il étudie l'altérité religieuse indienne dans l'œuvre de prosateurs italiens qui puisent dans leur voyage le terreau de leurs œuvres : Moravia, Pasolini, Manganelli et Tabucchi (p. 275-289). Frappés par l'omniprésence du religieux dans ce pays « à haute teneur en Dieu » (Manganelli, cité p. 276), ils voient en Inde une mosaïque de cultes qui attesterait la tolérance à l'œuvre dans ce pays – pourtant régulièrement déchiré par de violents conflits religieux. En Inde, ils éprouvent surtout un sentiment d'altérité radicale qui tient en partie aux représentations indiennes de la vie et de la nature, ainsi qu'à l'absence totale de la notion de péché attachée à la culture occidentale. L'article de Shaul Kelner, tout en insistant lui aussi sur la sécularisation progressive de la société occidentale, explore la représentation du judaïsme en Union soviétique en proposant une lecture de deux mille récits de voyage juifs américains au-delà du rideau de fer (p. 253-273), au moment où des associations juives utilisent les voyages de tourisme pour soutenir des croyants en proie à la persécution soviétique. Ces textes « illustrent le regard porté par le voyageur sur sa religion dans un contexte étranger, au point que la démarcation entre Soi et l'Autre n'était pas nette » (p. 256). Bien mieux, S. Kelner met en évidence « l'inversion du regard du touriste qui a incité les voyageurs à questionner, au travers de leurs rencontres avec les juifs soviétiques, leur vision d'eux-mêmes en tant que sauveurs et modèles » (p. 269) et à critiquer leur propre apathie religieuse favorisée par le contexte américain d'abondance matérielle. Sabine Rousseau décrivant l'expérience d'un dominicain français qui exerça son ministère entre Brésil et Amérique centrale (p. 291-300), invite à saisir la complexité du sujet envisagé dans le volume d'une manière renouvelée. L'expérience d'Henri Burin des Roziers le confronte à « des pratiques catholiques variées qui l'interrogent sur sa propre façon d'être prêtre catholique, sur son ordre religieux, sur l'Église institutionnelle »

(p. 291). C'est dans ce cadre que la notion stimulante d'« intra-altérité » est mobilisée. Le mécanisme d'appréhension de l'altérité fonctionne à cet égard comme certains cas apparaissant dans l'enquête de Shaul Kelner. Par des processus d'inversion successifs, Burin des Roziers en arrive à approfondir son être chrétien et sacerdotal au contact de la culture et des pratiques rituelles des Indiens.

L'introduction du collectif avait insisté sur la notion de frontière ; la conclusion situe la question en termes différents : G. Bertrand paraît préférer le terme de « zone » à celui de « frontière » (p. 301). Son propos montre encore que le monde contemporain est passé de la conception d'une altérité frontale (Je *versus* l'Autre ; Europe *versus* autres civilisations) à l'observation de relations plus complexes. On ne peut plus penser aujourd'hui l'altérité sur le modèle d'Hérodote qui a si longtemps forgé la matrice des représentations de l'étranger en Occident. Du jugement dépréciatif qui reste le réflexe le plus immédiat, les mentalités ont évolué vers des entreprises de compréhension des phénomènes d'altérité religieuse toujours menées dans les cadres conceptuels de ceux qui s'attachaient à les penser et cela, dès le XVI<sup>e</sup> siècle où l'on mettait en relation les coutumes des peuples premiers et celles des patriarches bibliques. Dans la mesure où ces tentatives supposent une description précise de pratiques découvertes dans des sociétés étrangères, elles ouvrent à une mise à distance des rites et découragent l'expression spontanée du rejet de l'inconnu. Par ailleurs, un autre constat s'impose. Aux géographies statiques déjà remises en cause par les mouvements dont Serge Gruzinski avait dessiné naguère les linéaments dans *Les Quatre parties du monde* (2004), ont succédé des espaces d'humanité mouvante où le fait religieux trouve toute sa place. Le concept de « frontière mobile » emprunté à A.-L. Amilhat Szary et sollicité en conclusion (p. 301) apparaît tout à fait adapté à la question des sociologies religieuses. Certes, le pèlerinage – ou ce qu'Érasme appelait « voyage pour cause de religion » dans un dialogue cruel où il moquait les habitudes de superstition des pèlerins (1526) – a déplacé et déplace encore des foules. Mais dans l'époque actuelle de mondialisation, de métissage et même de vagabondage entre des aires culturelles et religieuses distinctes, il faut prendre en compte de nouveaux phénomènes : les diasporas et les entreprises prosélytes contribuent de plus en plus à la labilité de la frontière en matière religieuse, échafaudant de nouveaux équilibres fragiles qui remettent au cœur de l'Occident les questions de culte et d'interrogation sur le statut existentiel de l'homme. On ne construit pas son identité en prétendant se passer de l'Autre.

Pour conclure sur ce volume : un ensemble aussi foisonnant atteste s'il en était besoin l'extrême difficulté du sujet traité au fil d'une suite d'études de cas, toujours bien informées. Ce collectif aurait mérité un index et une bibliographie raisonnée qui auraient fourni des bases servant à problématiser un sujet crucial et d'une réelle complexité.