

## Passage, *passing* et passeur

### Bertrandon de la Broquière et son *Voyage d'Outremer*

Victoria Turner

University of St Andrews

Époque charnière, le Moyen Âge tardif est le creuset où se développe, parmi les européens de l'Ouest, une curiosité florissante pour les vêtements orientalisants, comme l'a souligné l'historienne d'art Joyce Kubiski. Parfois cet intérêt se manifeste par le biais de la plus grande précision du détail d'un habit, ce qui est illustré, par exemple, dans la miniature d'un manuscrit du *Chevalier errant* de Thomas de Saluces (fol. 162, BnF, fr. 12559) représentant quelques princes de l'Est : on y voit le costume byzantin, les caftans, les atours cérémoniaux des Mamluks et la tenue irano-asiennne associée aux dynasties militaires des Turcs<sup>1</sup>. Dans d'autres cas, on trouve un mélange plus hétéroclite de vêtements et de traits physiques qui traversent et outrepassent les lignes de religion, d'ethnie et d'histoire, ce qui mène Kubiski à noter que ces costumes éclectiques sont des « *sartorial parallels to the somatic hybrid* ». Elle les interprète comme des assemblages « monstrueux » qui relèguent ces figures hors du connu et au-delà de l'expérience identifiable<sup>2</sup>. De telles images évoquent le rapport étroit entre les vêtements et le corps au Moyen Âge, où les vêtements faisaient fonction de peau et où l'identité s'appuyait souvent sur la physionomie et les apparences. Les actes de travestissement ou de *passing*, où un individu adopte les habits associés à une identité qui n'est pas, au moins en surface, la sienne, troublent la perception de l'identité corporelle et les hiérarchies sociales et politiques établies. C'est avant tout le cas dans les récits de voyage médiévaux, où la possibilité de passer à travers des pays étrangers peut dépendre du passage identitaire du voyageur.

---

<sup>1</sup> Joyce KUBISKI, « Orientalizing Costume in Early Fifteenth-Century French Manuscript Painting (Cité des Dames Master, Limbourg Brothers, Boucicault Master, and Bedford Master) », *Gesta*, 40, 2001, p. 163-65.

<sup>2</sup> J. KUBISKI, *op. cit.*, p. 176.

Néanmoins, le rapport entre des actes de *passing* et le voyage au Moyen Âge, surtout dans le cas des œuvres ethnographiques, reste à creuser. Chose d'autant plus remarquable que la racine étymologique du mot *passing*, vue dans le latin *passus*, veut dire « un pas » et connote donc le mouvement, la mobilité, le croisement<sup>3</sup>.

Dans cet article, nous proposons d'aborder le lien entre le *passing* et l'ethnographie dans le récit de voyage d'un écrivain du quinzième siècle, Bertrandon de la Broquière. S'impose ici la polysémie du mot « passage », puisqu'elle évoque les mouvements spatiaux et géographiques du voyageur ainsi que ses mouvements entre des communautés grâce à son *passing* – c'est-à-dire, son acte de revêtir et même d'habiter une autre identité religieuse ou ethnique. Nous avons discuté ailleurs des difficultés quant à l'interprétation des actes de *passing* au Moyen Âge, puisqu'à l'origine le concept de *passing* faisait référence au contexte social et politique de l'Amérique des dix-neuvième et vingtième siècles et donc s'appliquait à une société où les identités raciales se construisaient autour des différences visibles et soi-disant biologiques. Ces identités étaient, à la foi, inscrites dans la loi et utilisées pour opprimer<sup>4</sup>. Avec ses passages à la fois géographiques et identitaires, Bertrandon nous montre la fluidité des systèmes juridiques, des identités, et des hiérarchies. Tandis que Linda Lomperis a montré que Jean de Mandeville est un citoyen du monde<sup>5</sup>, son récit de voyage s'axe aussi sur une conception plutôt essentialiste de l'identité, en particulier sur l'idée que tout homme, même celui des régions lointaines du monde, peut être sincèrement chrétien « au fond ». Le *passing* de Bertrandon, par contre, concerne moins le besoin urgent de redéfinir l'identité que l'expérience d'un multiculturalisme et de l'ambiguïté inhérente à la conversion.

Pour explorer ce lien entre le mouvement et l'identité, nous nous inspirons ici des concepts tirés de l'anthropologie – surtout du travail de James Clifford sur l'idée des « cultures itinérantes ». Nous suggérerons que les passages accomplis par

---

<sup>3</sup> Samira KAWASH, « *The Autobiography of an Ex-Coloured Man: (Passing for) Black Passing for White* », in Elaine K. GINSBERG, éd., *Passing and the Fictions of Identity*, p. 59-75.

<sup>4</sup> Voir mon *Theorizing Medieval Race: Saracen Representations in Old French Literature*, Cambridge, Legenda, 2019.

<sup>5</sup> Linda LOMPERIS, « Medieval Travel Writing and the Question of Race », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31, 2001, p. 147-164.

Bertrandon non seulement le situe comme un « passeur » d'information sur l'empire ottoman émergent<sup>6</sup>, mais lui donnent aussi une expérience et une perspective qui distinguent son récit d'autres textes du Moyen Âge tardif comme le *Livre des merveilles du monde* de Jean de Mandeville. Voyageant *incognito* au sein d'une caravane musulmane qui rentre de la Mecque à Brousse, son *passing* se passe dans un environnement transitoire et migratoire où il habite l'espace d'une manière qu'on pourrait appeler « *dwelling-in-travel* » ou « demeurer-en-voyage »<sup>7</sup>. À travers ses rencontres avec ceux qui circulent entre centres et périphéries par les filières autorisées et non-autorisées, son *passing* révèle de multiples moyens de comprendre l'identité religieuse et de négocier la différence religieuse. Les corps sont poreux, et la foi fluctue.

Des histoires de travestissement quant à l'apparence ethnique et/ou religieuse ne sont pas du tout étrangères aux récits de voyage dans la littérature du Moyen Âge tardif. À titre d'exemple, le chef musulman Saladin se travestit dans le *Roman de Saladin*, roman en prose du quinzième siècle, afin de voyager en France ; pour lui, s'habiller en soie est comme adopter un type de peau social qui confère la chevalerie, même s'il n'est pas chrétien. Le port du vêtement efface donc les distinctions sociales basées sur les différences religieuses<sup>8</sup>. De même dans le *Décameron* 10.9 de Boccace, Saladin voyage déguisé, cette fois en Italie, et un gentilhomme de Pavie, Messire Torello, rentre de la croisade sous l'apparence d'un ambassadeur musulman<sup>9</sup>. Cependant, si les déguisements dans ces histoires fictives semblent témoigner d'une identité partagée sous-jacente et d'une facile assimilation culturelle, les actes de *passing* accomplis par Bertrandon sont importants en raison des façons dont ils

---

<sup>6</sup> La notion du *passeur culturel* paraît dans le travail de Serge Gruzinski, par ex. (voir la note 17). Sur ce point, voir aussi Diana COOPER-RICHET, « Transferts culturels et passeurs de culture dans le monde du livre (France-Brésil, XIX<sup>e</sup> siècle) », *Patrimônio e Memória*, 9, 2013, p. 128-143.

<sup>7</sup> James CLIFFORD, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1997.

<sup>8</sup> E. Jane BURNS, « Shaping Saladin: Courtly Men Dressed in Silk », in Daniel E. O'SULLIVAN et Laurie SHEPARD, éd., *Shaping Courtliness in Medieval France: Essays in Honor of Matilda Tomaryn Bruckner*, Woodbridge, Boydell, 2013, p. 241-253.

<sup>9</sup> Voir Ana GRINBERG, « Robes, Turbans, and Beards: "Ethnic Passing" in *Decameron* 10.9 », in Robin NETHERTON et Gale R. OWEN-CROCKER, éd., *Medieval Clothing and Textiles*, 13, Woodbridge, Boydell, 2017, p. 67-81.

échouent, ou des moments où on le prend sur le fait, pour ainsi dire. Lomperis note que le passing est « *visibly committed to the production of its own invisibility* »<sup>10</sup>. Pourtant ce sont les moments où l'invisible devient visible pendant les passages identitaires de Bertrandon qui montrent la logique culturelle qui l'entoure.

Bertrandon de la Broquière fut un écuyer tranchant au service du duc de Bourgogne et il accomplit un voyage en Terre sainte entre 1432 et 1433, suivant un itinéraire terrestre à travers la Syrie, la Turquie, la Grèce et l'Europe de l'Est pour revenir en France. Pendant la plus grande partie de son voyage, il essaye de cacher son identité de chrétien bourguignon en adoptant divers habits et coutumes locaux et en entreprenant ainsi une forme de *passing*. Même si les voyages en général facilitent les actes de *passing* grâce au fait qu'ils mettent l'individu dans des milieux où il/elle est déjà inconnu(e)<sup>11</sup>, dans le cas de Bertrandon, sa manière particulière de voyager affecte les formes de « passage » qui sont possibles et les façons dont il agit comme passeur culturel. En tant qu'il fait partie de la caravane, il voyage aux côtés de pèlerins qui eux-mêmes se changent physiquement ainsi que spirituellement à cause de leurs expériences de voyage – il note, par exemple, que deux hommes dans cette caravane se font crever les yeux après avoir vu la tombe de Mahomet<sup>12</sup>. Le pèlerinage constitue une expérience « liminaire » de passage, où le pèlerin est « *between worlds* »<sup>13</sup>. Ce statut liminaire de pèlerinage a pour implication que, en tant qu'informateurs sur les coutumes et les cultures locales, ceux qui accompagnent Bertrandon dans la caravane sont des « habitants » ainsi que des « voyageurs » pour utiliser la terminologie de James Clifford. La nature éphémère et liminaire des voyages de Bertrandon est aussi due au fait que, même dans les villes qui jalonnent l'itinéraire de la caravane, le bourguignon voyage via tout un réseau de contacts commerciaux, d'exilés, d'immigrants, d'ambassadeurs, identifiés souvent par leurs origines géographiques plutôt que par leur foi, ce qui crée des dynamiques

---

<sup>10</sup> L. LOMPERIS, *op. cit.*, p. 154.

<sup>11</sup> S. KAWASH, *op. cit.*, p. 63.

<sup>12</sup> Bertrandon de la BROQUIÈRE, *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière*, éd. Charles SHEFER, Paris, Ernest Leroux, 1892. Chaque citation vient de cette édition.

<sup>13</sup> Brett Edward WHALEN, *in id.*, éd., *Pilgrimage in the Middle Ages: A Reader*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. xii.

supplémentaires entre les faits de « demeurer » et de « voyager ». À cet égard, les résidences commerciales et les caravansérails se lisent comme le hall d'entrée d'un hôtel dans les études de Clifford : ce sont des espaces de transition, d'interaction, et d'échanges de connaissances<sup>14</sup>. Tous ces personnages mettent en question les notions de centre et de périphérie, du local, national, et global, et avant tout des mécanismes et constructions identitaires dans des configurations ou « chronotopes » transitoires d'espace et de temps<sup>15</sup>.

Dès le début du texte, Bertrandon présente son récit (au moins en surface) comme une source de connaissances sur le monde. Il l'écrit « pour induyre et attirer les cuers des nobles hommes qui desirent veoir du monde » (p. 1) et, sous les ordres de son seigneur, il relate ses voyages pour les princes ou rois chrétiens qui veulent lancer une croisade, ou dans le cas où « aucun noble homme y voulsist aller ou revenir » (p. 2). C'est un récit de voyage qui traite des « villes, cités, régions, contrées, rivyeres, montaignes, passaiges ès pays et les seigneurs qui les dominant, depuis Iherusalem jusques à la duchié de Bourgoigne » (p. 2). Pendant les premières étapes de son récit, il survole l'Europe parce qu'il nous dit que ces pays sont assez familiers à ses lecteurs ; il décrit son moyen de croiser des gens et des cultures, et d'entrer dans leur espace. C'est au moment où il arrive à Jaffa que des observations plutôt ethnographiques commencent à apparaître : des observations que régissent ses mouvements dans un monde en perpétuel changement. Beaucoup de termes sont possibles pour faire référence aux personnages qui agissent comme des médiateurs culturels, traducteurs, intermédiaires, ou facilitateurs pouvant aussi être des professeurs, missionnaires, diplomates, journalistes<sup>16</sup>. « Passeur culturel », par exemple, est lié aux travaux de l'anthropologue et historien Serge Gruzinski, mais les définitions précises de ce terme sont malheureusement rares<sup>17</sup>. Par ailleurs, l'idée de

---

<sup>14</sup> J. CLIFFORD, *op. cit.*, p. 17-18, p. 30-36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 19-25.

<sup>16</sup> D. COOPER-RICHET, *op. cit.*, p. 131.

<sup>17</sup> Une exception est : Serge GRUZINSKI, « Passeurs y elites “católicas” en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640) », in Scarlett O'PHÉLAN et Carmen SALAZAR-SOLER, éd., *Passeurs, mediadores culturales y agents de la primera globalización en el Mundo Ibérico*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2005, p. 13-29.

l'intermédiaire culturel comme « fixeur » a récemment été analysée par Zrinka Stahuljak dans un contexte médiéval : similaire à l'idée d'un informateur, ce mot journalistique s'utilise en anglais par rapport aux zones de conflit, et fait référence à ceux de la région qui n'agissent pas seulement comme des interprètes mais qui accomplissent toute une gamme de tâches<sup>18</sup>. Comme Stahuljak l'explique, « *we can think of fixers as mediators, go-betweens endowed with multiple linguistic, social, cultural, topographic etc., skills* ». Ils agissent comme « *local informants, guides, negotiators and more* » et ils connaissent des pays et des langues<sup>19</sup>. Néanmoins, le « passeur culturel » est un peu différent. Si le fixeur peut aussi être un passeur culturel, tous les passeurs culturels ne sont pas des fixeurs. De plus, même si Gruzinski semble utiliser les termes « *mediadores culturales* » et « passeurs » de façon interchangeable<sup>20</sup>, les passeurs ne sont pas forcément des médiateurs, comme Paul Carmignani le note :

C'est le maintien de l'obstacle franchi qui caractérise le passeur, son abolition qui définit le médiateur chargé de trouver un terrain d'entente à l'entre-deux. Le passeur, lui, ne se situe pas entre deux termes ou bords : il va de l'un à l'autre, alterne d'une rive à l'autre<sup>21</sup>.

Carmignani suggère que le passeur se distingue de l'« intercesseur, entremetteur, initiateur, intégrateur, relayeur, “métisseur” [...] catalyseur, guide » et, tout en évoquant le travail de Franco Cassano sur les frontières, il identifie trois idées clés associées au passeur, « celles de traversée/transit, de translation/transfert et de transgression »<sup>22</sup>.

Dans le cas de Bertrandon, voyageur qui traverse de multiples frontières, il transfère des connaissances à ses lecteurs et nous le rappelle fréquemment<sup>23</sup>, mais ce faisant, il transgresse souvent des limites avec son travestissement et son *passing*. Vu

<sup>18</sup> Zrinka STAHULJAK, « Medieval Fixers: Politics of Interpreting in Western Historiography », in Emma CAMPBELL et Robert MILLS, éd., *Rethinking Medieval Translation: Ethics, Politics, Theory*, Cambridge, Brewer, 2012, p. 147-164.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 147 et p. 161.

<sup>20</sup> S. GRUZINSKI, « Passeurs y elites », *op. cit.*, p. 16.

<sup>21</sup> Paul CARMIGNANI, « Introduction », in *id.*, éd., *Figures du passeur*, [online], Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2002, consulté le 29 septembre 2019, DOI : 10.4000/books.pupvd.144.

<sup>22</sup> *Ibid.* ; voir note 24 pour F. CASSANO.

<sup>23</sup> Par exemple, B. de la BROQUIÈRE, *op. cit.*, p. 15, et p. 32-33.

sous cette lumière, en tant que passeur il souligne aussi l'établissement et le fonctionnement des frontières ; le concept de *passing*/passage, que ce soit dans le sens de voyage ou dans un sens identitaire, implique toujours un franchissement des limites. Les frontières, après tout, ne font pas qu'assurer la séparation, mais elles sont aussi perméables. Ce sont des lieux où « on transite, on traverse, on transporte, on transfère, on transmet, on transplante et on transige : on peut rencontrer des trafiquants, des traducteurs et des traîtres, des transbordeurs de transfuges et des transgresseurs travestis »<sup>24</sup>. Voyageur et passeur, Bertrandon interagit avec des frontières matérielles et intangibles avec celles qui divisent des territoires ainsi qu'avec celles qui distinguent des fois, des communautés, ou des ethnies. De la même manière que sa capacité de passer entre des pays montre l'existence mais aussi la faiblesse des frontières géographiques et politiques, son *passing* dépend du fait qu'il y a des limites identifiables (ou prétendument identifiables) de l'identité, des « binaires » d'ethnie, de religion, ou de genre au moment même où il les trouble<sup>25</sup>. Comme Samira Kawash le dit à propos du *passing* racial, « *passing is the continual motion of crossing the color line* »<sup>26</sup>.

Étant donné qu'elles facilitent ses mouvements géographiques et ses rencontres interculturelles, les tentatives de Bertrandon de passer comme individu appartenant à une ethnie, religion, ou culture différentes, sont donc inséparables de sa capacité à transmettre des informations aux lecteurs sa capacité à agir comme un passeur culturel. Par exemple, quand il traverse La Corne d'Or dans un bateau grec, on découvre son *passing* comme Turc, et en conséquence les marins grecs tentent de lui extorquer de l'argent :

ilz cuiderent que je fusse Turc et me firent de l'onneur beaucoup. Et quant ilz me eurent descendu en terre, je alay en la ville demander ung marchand de Jennes à qui je portoys lettres, et s'appelloit

---

<sup>24</sup> Franco CASSANO, *La Pensée méridienne*, trad. Jérôme NICOLAS, préf. Predrag MATVEJEVIC, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998, p. 65. Aussi cité in P. CARMIGNANI, « Introduction », *op. cit.*

<sup>25</sup> Pour le *passing* et la transgression, voir Kathleen PFEIFFER, *Race Passing and American Individualism*, Amherst et Boston, University of Massachusetts Press, 2003, p. 6-7.

<sup>26</sup> S. KAWASH, *op. cit.*, p. 64.

Cristofle Parvezin. Lesditz Grecz sceurent que j'estoye Crestien et [...] me vouldrent raençonner et faire paier plus que je ne devoys pour mon passaige. (p. 148)

Cette expérience le mène à prévenir d'autres voyageurs en comparant l'amitié des Turcs et celle des Grecs (p. 149) : « Je escrips ces choses pour advertir aucun autre. » Bertrandon non seulement explique que les Grecs n'aiment pas les chrétiens de Rome mais aussi l'influence d'une rumeur locale selon laquelle le Pape avait récemment maudit les Grecs et les avait appelés les esclaves d'esclaves (« Il me fu dit que [...] », p. 149). Le passage et le *passing* conduisent ici à son expérience de la frontière religieuse entre les chrétiens de Rome et les chrétiens orthodoxes orientaux ; ils construisent le voyageur comme passeur culturel de même qu'ils mettent en cause les lignes de partage entre l'identité chrétienne et l'identité musulmane.

Cette confluence du passage (dans le sens de voyage) et du *passing* (ethnique et religieux) dans la figure du passeur est aussi visible dans les rapports texte-image de la tradition manuscrite du *Voyage*. À son retour, Bertrandon écrivit le texte de son *Voyage d'Outremer* pour son mécène, le duc de Bourgogne, texte dont il existe quatre manuscrits. Deux de ces manuscrits (Paris, BnF, fr.9087 et BnF, Arsenal 4798) contiennent un frontispice illustré qui le montre à genoux devant le duc dès son retour et portant les vêtements qu'il a achetés pendant son voyage. Est ici significatif le fait que, au lieu de signaler l'identité orientale d'un personnage païen de l'Est son exotisme, son altérité, son hybridité ou même sa monstruosité de tels vêtements figurent sur un corps chrétien de l'Ouest. De plus, Bertrandon ne porte pas simplement un costume orientalisant générique dans ces images, mais également les articles spécifiques dont il fait mention dans son récit : un grand chapeau rouge, des bottes rouges et des éperons. Même si le frontispice du manuscrit Arsenal 4798 est un peu moins précis quant aux détails de son couvre-chef et de la combinaison de couleurs, il représente quand même ses hautes bottes et ses éperons, ainsi que les courts étriers dont Bertrandon se plaint mais qui sont préférés par les Orientaux. Bien que de telles scènes de présentation soient populaires au début des œuvres de



cette époque<sup>27</sup>, le dialogue entre texte et image est ici notable à cause du fait qu'il met le travestissement du voyageur à côté de son voyage. Ainsi, la route qui serpente verticalement dans l'image attire le regard vers la présentation des informations qu'il a inscrites dans son livre. En même temps que les mots qu'il a écrits, Bertrandon offre son propre corps comme recueil d'informations sur l'Est, ce qui met son acte de *passing* tout autant que son récit sous les yeux de son mécène et de ses lecteurs.

Un tel brouillage du corps et du récit évoque le constat de Shayne Legassie que « *in the Middle Ages, the prestige-generating journey came to be understood as both a triumph over the flesh and – at the same time – as an intellectual enterprise, oriented toward the production of written knowledge* »<sup>28</sup>. Les récits de voyage retenaient l'idée d'un travail physique aussi bien qu'intellectuel et cela se voit dans la façon dont fonctionne l'identité corporelle de Bertrandon pendant son voyage. Quand il prend la décision de rentrer par la terre à la Bourgogne, il l'exprime comme une sorte de défi personnel. On lui a dit que « ce seroyt chose impossible à ung Crestien de revenir par terre jusques au reaulme de France » mais il se décide que tout est possible pour « ung homme assez bien complectionné pour endurer peyne et de moyenne force, mais qu'il ait argent et santé » (p. 25). Le mot « complectionné » mélange ici des associations d'apparences et de constitution, des qualités intérieures et extérieures. Les passages de Bertrandon testent son corps physiquement ainsi que métaphoriquement ; toutefois tandis qu'il se fraye un chemin à travers les puissances politiques et les hiérarchies sociales des pays qu'il traverse, il manipule et exploite les possibilités offertes par la dépendance aux identités visibles ou biologiques (ou essaye de le faire), et contredit ainsi l'utilisation de son propre corps comme preuve.

---

<sup>27</sup> Erik INGLIS, « A Book in the Hand: Some Late Medieval Accounts of Manuscript Presentations », *Journal of the Early Book Society for the Study of Manuscripts and Printing History*, 5, 2002, p. 67-71 ; Dhira B. MAHONEY, « Courtly Presentation and Authorial Self-Fashioning: Frontispiece Miniatures in Late Medieval French and English Manuscripts », *Mediaevalia*, 21, 1996, p. 97-160. Pour les frontispices bourguignons, voir Rosalind BROWN-GRANT, « Prologues and Frontispieces in Prose Romance Manuscripts », in R. BROWN-GRANT, Patrizia CARMASSI, Gisela DROSSBACH, Anne D. HEDEMAN, Victoria TURNER et Iolanda VENTURA, éd., *Inscribing Knowledge in the Medieval Book. The Power of Paratexts*, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 247-264

<sup>28</sup> Shayne Aaron LEGASSIE, *The Medieval Invention of Travel*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2017, p. viii.

Compte tenu de son statut comme spectacle public dans les tableaux de présentation des manuscrits, les images frontispices et la figuration du retour du Bourguignon se lisent aussi dans le sens du travestissement sous forme de *drag* ici, de *drag* ethnique. Ce que nous semblons voir, c'est la performance de l'ethnie comme « mascarade »<sup>29</sup>. Bertrandon fait étalage de son travestissement devant ses lecteurs chrétiens et occidentaux pour qu'ils assistent à la disjonction entre lui, noble bourguignon, et son costume oriental et non-chrétien. Cela correspond plus généralement à la fonction révélatrice des actes de *drag*, qui remettent en cause les distinctions entre les processus d'identification intérieurs et extérieurs, fonction que souligne Judith Butler, entre autres, par rapport au *drag* en termes de genre<sup>30</sup>. C'est ainsi que, en se présentant lui-même comme objet d'étude, qu'on peut lire à côté de son texte écrit, Bertrandon nous laisse voir ses rôles dans la création des réseaux de connaissances pendant son voyage : il y participe *activement*, dans le sens où il fonctionne comme une sorte de passeur, un intermédiaire qui facilite le transport transnational des informations et par extension le transport indirect du lecteur lui-même, mais aussi *passivement* parce que son *passing* le transforme en objet qu'il faut lire, soit pour les consommateurs bourguignons de son texte, soit pour les gens qu'il rencontre pendant ses déplacements. Comme ses informateurs tout au long du voyage, Bertrandon est devenu « habitant » et « voyageur » ; son travestissement continu en France agit comme un petit rappel de son autorité comme passeur culturel mais aussi comme un signe de son passage de frontières et de sa propre altérité. Sur la route, les épisodes ou les rencontres qu'on prendrait à première vue comme des preuves de sa passivité ou des moments où son passage spatial est entravé révèlent plutôt les réseaux locaux d'échanges interculturels, « ré-imaginent » l'autorité du voyageur, et transmettent ses connaissances au lecteur.

Différentes influences de travestissement et de *passing* dans son rôle de passeur culturel opèrent dans le récit de Bertrandon. Tandis que son *drag* ethnique est mis

---

<sup>29</sup> Katrin SIEG, *Ethnic Drag. Performing Race, Nation, Sexuality in West Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002, p. 2.

<sup>30</sup> Cf. Judith BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990 ; réimpr. 2008.

en scène pour le spectateur français et chrétien au début et à la fin du texte, pendant son voyage il se travestit souvent d'une façon qui évoque la dissimulation. On peut en conclure que ces travestissements se lient plutôt à l'idée d'un passage ethnique, dans le sens où il habite une ethnie, un genre, une classe sociale, ou encore une religion qui sont considérés comme différents de la définition sociale ou même juridique de sa propre ethnie, classe sociale, ou religion ou de son propre genre<sup>31</sup>. Dès son arrivée en Terre sainte, il est clair que la culture qui l'entoure attache beaucoup d'importance à la relation entre les apparences et l'identité, que cette dernière soit communiquée par des vêtements et des attributs matériels, ou par les traits physiques. Afin d'assurer la sécurité des pèlerins chrétiens et d'empêcher qu'ils ne soient retenus par les habitants arabes, on note leur nom et leur âge ainsi que « les philozommies et aucuns seignes de blesseures ou autrement s'il estoit au visaige, et la haulteur et la fachon de nous tous » (p. 16). Porter une ceinture particulière en cuir distingue les chrétiens de l'Est (p. 12 et 17), et Bertrandon et ses compagnons s'attirent des problèmes à Gaza parce qu'ils portent des épées, un privilège qui n'est pas le leur (p. 20). La première fois qu'il arrive à Damas, les vêtements de Bertrandon suscitent même une réaction immédiate et violente des habitants :

À l'entrée de Damas, nous vindrent incontinent regarder x ou xii Sarazins ; et pour ce que je portoye ung grant chapeau de feutre qui n'est point la coustume de par delà. Il y en eust ung qui a tout ung court baston le fery pardessus et me le fist voler hors de la teste.  
(p. 33)

Dans un premier temps, il semble non seulement que le vêtement le sépare de la communauté, mais qu'il a également le pouvoir de déterminer la nature même de ses interactions interculturelles et de délimiter son identité religieuse et juridique. Dans un tel environnement, on comprend facilement pourquoi le guide suggère que Bertrandon s'habille « ainsi que les Sarrazins vont habillés » pour faire un pèlerinage risqué de Beyrouth à Nazareth et Mont Tabor, une pratique soutenue par le Soudan

---

<sup>31</sup> Pour le *passing* plus généralement, voir Elaine K. GINSBERG, « Introduction: The Politics of Passing », in *id.*, éd., *Passing and the Fictions of Identity*, Durham NC, Duke University Press, 1996.

de la région (p. 41). Pourtant il devient vite apparent que ce costume ne lui sert pas simplement à se protéger en tant que pèlerin chrétien : il lui permet d'abord de visiter une mosquée au Puits de Joseph (Jubb Yussef) en « faignant » d'être sarrasin (p. 52), comme si ses identités simultanées de chrétien et de sarrasin reflétaient l'importance de ce site pour ces deux communautés religieuses. Plus tard, son déguisement lui permet aussi d'entrer dans la ville de Damas à cheval avec ses guides sarrasins, un privilège réservé aux musulmans (voir p. 32-33 et p. 55).

Son travestissement lui permet ainsi de passer pour [un] Sarrasin, ce qui lui donne de meilleurs droits, facilite son voyage, et lui permet de faire une expérience différente de la culture locale ; il peut donc se comporter comme un touriste et visiter des monuments locaux sous l'apparence d'un résident grâce à un costume qui modifie la perception de son identité religieuse. Cela se voit encore plus si l'on contraste ses deux arrivées à Damas : le premier épisode montre l'ignorance ou la naïveté du voyageur quant à la différence culturelle ; le deuxième montre comment il exploite les catégorisations ethniques et religieuses qui existent dans la région.

Pendant son séjour en Terre sainte où il fait des pèlerinages, il se travestit essentiellement au moment de traverser des seuils, d'entrer ou de sortir des villes, des espaces ou des bâtiments, ce qui souligne son statut transitoire de pèlerin. En tant qu'il constitue un acte semi-légal de transgression, le travestissement est un moyen de faciliter ses mouvements vers des lieux saints et de maintenir sa liminalité, et non un moyen de cohabiter avec la communauté qui l'entoure. On y voit un échange de pouvoir qui diffère de celui dépeint dans les illuminations manuscrites de son dernier acte de *drag* ethnique, puisque son travestissement change son statut et son accès à la société au lieu d'autoriser et de démontrer son retour réussi et son appropriation culturelle à ses pairs. Le récit de son *passing*, lu par ses lecteurs bourguignons, montre son travestissement sous forme de *drag*, tandis que pour ceux qu'il rencontre dans la Terre sainte, son travestissement reste un acte politique mais caché qui ébranle les hiérarchies et les codes légaux élaborés dans la région. Cependant son invisibilité signifie également que tout rencontre ethnographique ou dialogique reste aussi invisible : il maintient son identité adoptée précisément pour *ne pas* avoir à interagir avec les habitants locaux.

En revanche, une fois qu'il se joint à une caravane turque revenant de la Mecque à Brousse pour pouvoir voyager plus sûrement par voie de terre, son travestissement devient un moyen d'habiter et d'interagir *avec* les gens du pays, surtout dans les moments où il est dévoilé. Le chef de la caravane, un homme qui s'appelle Hoyarbarach, accepte sa présence dans le groupe mais insiste pour qu'il voyage comme un de ses esclaves, ce qui nécessite son travestissement et *passing* (p. 60) : « il falloit que je fusse vestu et habillié à leur guyse. » Avec l'aide d'un autre Franc, Bertrandon va donc au bazar de Damas et achète « deux robes blanches longues jusques au pié et la toque de toile acomplie, une corroye de toile et unes brayes de fustenne pour ployer ma robe dedans » (p. 60). Il ajoute aussi un tambour :

ainsy que les gens de bien le portent, selon la coustume du pays. Et me fu depuis dit que ledit tabolzan sert quant ilz sont en une bataille ou en escarmuche qu'ilz s'en fuyent, aucunesfois pour eulx assambler, et portent ung petit baston de cuir plat pour ferirsus. Et n'est homme de bien à cheval qui n'en porte. (p. 62-63)

Il parfait sa tenue avec des bottes rouges « selon la coustume du pays » (p. 63). Ces détails témoignent d'un intérêt plus clairement ethnographique pour les coutumes vestimentaires, les styles et les matériaux choisis qu'on ne le voit dans son déguisement précédent, pour faciliter son tourisme religieux, et c'est comme si cette différence résultait de sa participation à un complexe système commercial. Bien qu'il y ait d'autres personnages qui se travestissent avec des vêtements liés à une ethnie ou une religion particulière dans la littérature française et médiévale, ces personnages se présentent souvent sous la guise d'un type particulier de voyageur. Ils voyagent sous l'apparence, par exemple, de marchands ou de jongleurs pour faciliter leurs propres passages ; le mouvement associé à de tels voyageurs et la fluidité inhérente à leurs identités semblent aider le déguisé dans ses propres actes d'imitation<sup>32</sup>. Pour le voyageur qu'est Bertrandon, le processus de travestissement est différent : il choisit plutôt l'habit plutôt associé au pays et à son peuple, comme le

---

<sup>32</sup> Silvère MENEGALDO, *Le Jongleur dans la littérature narrative des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Du personnage au masque*, Paris, Champion, 2005.

signalent ses références assez fréquentes à « la coutume du pays » et son utilisation des pronoms « ilz » et « eulx ». À cet égard, ses vêtements lui permettent d'habiter *et* de voyager simultanément ; il n'achète pas qu'un tambour, par exemple, mais gagne ainsi des connaissances culturelles. Son changement d'habits lui permet de construire un récit sur la société et le peuple — que ce récit soit exact ou non — et n'est pas un simple déguisement.

Si le travestissement est au centre des échanges de connaissances sur la culture locale, le manque de vêtements appropriés mène à l'engagement passager de Bertrandon dans d'autres communautés. À Hama il séjourne avec un marchand vénitien, Laurens Sanranze, qui lui fait faire un tour de la ville et l'emmène aussi acheter les vêtements supplémentaires qui ont été suggérés par un aimable Mamluk, un compagnon de voyage qui aide Bertrandon le long de la route. Dans ce sens, l'autorité de Bertrandon comme passeur semble être construite par inaptitude et ignorance au lieu de l'être grâce à des compétences culturelles ; c'est une autorité produite par le besoin d'interagir avec différents types de traducteurs et fixeurs locaux, pour utiliser la terminologie de Stahuljak. En fait, il est conscient, dès le début même du récit, du besoin de participer aux systèmes sociaux de la région, ce que l'on voit quand il décrit son arrivée en Terre sainte :

Et pour advertir comment il se fault appointier, on traite avec ledit trucheman tant pour le droit du souldan comme pour le sien, a payer chascun par teste. Et ce fait, il envoie devers le trucheman de Gazere auquel il mande qu'il appointe avec les Arabes du desert qui ont puissance de conduire les pelerins a Sainte Katherine, car lesdis Arabes ne sont point tousjours bien obeissans audit souldan. (p. 15)

Est visible dans cette citation le fait que la langue, comme les vêtements, est un aspect clé du passage et que souvent, contrairement à ses travestissements, les capacités linguistiques de Bertrandon limitent ses préparatifs de voyage et ses tentatives de passer chez les habitants du pays. Partout il y a des références au besoin d'avoir des interprètes, et pas toujours par rapport à son *passing* ethnique/religieux. Par exemple, quand Bertrandon est malade au commencement de son voyage (avant

qu'il ne parte avec la caravane) et doit revenir à Gaza avec son guide arabe, il découvre que ses amis et le « truchement », l'interprète, sont partis et il note :

Et ne trovay que un Juif Cecilian à qui je sceusse parler lequel me feist venir ung Samaritain moult ancien qui me osta hors de la grant challeur où je estoys ; et le segond jour que je me sentys mieulz, je me partys en la compaignie d'ung More qui me mena le chemin de la marine et passay au plus près d'Esclavonne. (p. 24)

Bertrandon semble agir donc comme passeur culturel malgré ses connaissances linguistiques, et pas grâce à elles, puisque cet épisode le mène à participer par inadvertance aux réseaux sociaux qui y opèrent. Dans ce cas, des individus de trois croyances doivent lui venir en aide et ils ont trois rôles spécifiques (ceux de traducteur, de médecin et de guide). Pour cette raison, on peut lire Bertrandon comme l'inversion des fixeurs analysés par Stahuljak. Étant donné la définition si large de ce mot, Stahuljak suggère qu'on pourrait utiliser ces figures pour penser d'une manière plus flexible à l'idée de la traduction et de l'interprétariat dans la littérature médiévale. Selon elle, un personnage comme Marco Polo peut donc être perçu comme un fixeur du fait de la façon dont il transmet des informations dans son *Devisement du monde* : « *Marco Polo is at the centre of the text, he translates for his francophone audience stories about Asia and, at Kubilai Khan's court, he translates stories about the West. In both cases, he is a fixer who speaks directly into the "translated" language.* »<sup>33</sup> En ce qui concerne Bertrandon, en revanche, ce qui est intéressant c'est qu'il « traduit » les cultures orientales pour ses lecteurs justement parce qu'il ne peut pas traduire ! Il révèle les réseaux linguistiques qui sont présents dans la culture qui l'entoure à travers sa dépendance vis-à-vis de l'aide linguistique et pratique.

L'inaptitude linguistique est aussi signifiante pour son rôle comme passeur parce qu'elle rend visible son *passing* ethnique/religieux plus tard dans le texte quand la pauvre maîtrise de la langue turque par Bertrandon éveille les soupçons d'un compagnon de voyage et le mène à accuser le bourguignon d'espionnage :

---

<sup>33</sup> Z. STAHULJAK, *op. cit.*, p. 149.

Il y eut un esclave du Turc, d'environ cinquante ans, qui estoit ung des serviteurs dudict filz du Turc et estoit homme d'auctorité et entendy que je ne parloie pas bien la langue turquesque. Il me feist venir devant luy, à la porte du carvansera. Il me demanda en ytalien qui j'estoie. Je fu tout esmervellié quant je l'oys parler ytalien. Je luy respondy que je estoie Franc. Il me demanda d'où je venoie. Je luy respondy que je venoie de Damas en la compaignie dudict Hoyarbarach. Il me dit que je estoie une espie, et que je venois là espier ce pays, et pour quelle raison je ne m'en alloie par mer. De quoy je fu bien esbahy. (p. 128)

En dépit de sa déclaration plus haut que le turc « est tres beau langaige et brief et bien aisié pour apprendre » (p. 101), le fait que Bertrandon ne parle pas couramment la langue semble signaler un manque de connaissance du pays et le contraint à révéler son identité, initialement d'une manière très vague, puis avec les détails plus spécifiques qui lui permettent d'apprendre quelques informations sur le milieu de son accusateur :

Je luy dis que je m'en aloie à Bourse veoir ung mien frère qui estoit marchant de martres. Il me demanda d'où je estoie. Je luy respondy du royaulme de France. Et me demanda si je estoie de Guevres prez de Paris. Je luy dis que non. Adonc, je luy demanday s'il sçavoit bien où Paris estoit. Il me respondy que oyl et que, autrefois, il y avoit esté avec un cappitaine nommé messire Barnabo. En vérité, je cuide qu'il fu de ceulx qui furent prins en la bataille de Honguerye, quant monseigneur le duc Jehan y fu prins. (p. 129)

Un rapport se développe donc entre Bertrandon et l'esclave autour de ses incompétences linguistiques et qui lui permet d'exposer les compétences linguistiques des gens du pays et les moyens possibles et l'étendue de leurs passages, ainsi que leurs connaissances géographiques. En tant qu'esclave, il est probable que son accusateur ait lui-même été déraciné de son pays natal, à quoi s'ajoute son voyage de quelque sorte en France. Maintenant, il se trouve dans un caravansérail, le motel ou la station-service de l'époque. Cet homme fait donc preuve de plusieurs types de



« demeurer-en-voyage » ; malgré la nature contrainte et probablement opprimée de ses déplacements géographiques, les expériences du Turc le rendent supérieur dans cette rencontre avec Bertrandon, puisque non seulement il empêche que quelques esclaves albanais ne le volent, mais il l'informe aussi du besoin de préparer cinq jours de provisions pour la prochaine étape de son voyage. L'esclave fait partie de la culture locale tout en n'en faisant pas partie, c'est ce qui lui a permis de dévoiler le *passing* de Bertrandon, d'être en liaison avec lui, de le conseiller et donc de faire avancer son passage spatial ainsi que son statut comme passeur<sup>34</sup>.

Force est de constater que le *passing* permet à Bertrandon d'accéder aux connaissances et aux coutumes locales ; il lui révèle les forces politiques, économiques et culturelles qui touchent les voyageurs autour de lui et facilite son passage. Cependant, le *passing* nous montre aussi différents milieux religieux, à la lumière des multiples couches de conversion et de *passing* qui opèrent dans les cultures urbaines et nomades rencontrées. La caravane et ses arrêts deviennent des lieux de résidence ainsi que de rencontres de voyage, où les figures transitoires qui se situent normalement aux périphéries des cours et des châteaux nobles, comme les marchands, les mercenaires et les esclaves, circulent dans une manière qui entraîne le mouvement perpétuel des identités religieuses et ethniques et qui déstabilise les frontières entre le local et l'étranger alors même que Bertrandon les franchit sans cesse. À Konya, Bertrandon fait la connaissance d'Anthoine Passerot, natif de Famagouste qui, avec son frère marchand, avait été exilé de Chypre et qui habite dans la région de Karaman depuis quelques temps. Anthoine s'est épris d'une musulmane et a dû renoncer à sa foi chrétienne, en dépit de quoi Bertrandon déclare (p. 117) : « il me sembloit bon chrestien. » Son observation suggère que l'identité religieuse est peut-être extérieurement perceptible, soit à cause des actions soit à cause des apparences. Le dévouement d'Anthoine à son identité chrétienne et son *passing* potentiel comme musulman ressortent encore plus lorsqu'il exprime son désir de revenir auprès du duc de Bourgogne et de ne pas rester Sarrasin. Bertrandon explique (p. 119) : « le mot qu'il avoit dict, c'estoit pour eschivier la mort et qu'il

---

<sup>34</sup> J. CLIFFORD, *op. cit.*, p. 27.

craignoit fort d'estre circoncis et l'attendoit de jour en jour, car son maistre le vouloit. » De cette rencontre, nous apprenons premièrement que la conversion religieuse apporte la menace d'une transformation physique, deuxièmement, qu'on admettait la difficulté de discerner la sincérité de la conversion.

La menace de la circoncision évoque ici ce que Geraldine Heng a appelé la sensualité de la race au Moyen Âge, et semble promettre une forme de conversion incarnée qui répond à l'infidélité avouée des mots. Un tel besoin de rendre visible la conversion réfléchit ce que Heng appelle une « *category crisis* » provoquée par l'ambiguïté de la conversion<sup>35</sup>. Tout en notant la tendance de lire la judéité comme un attribut physique transmissible dans le sang, elle souligne l'impossibilité de distinguer une conversion authentique ou durable, où la conversion « *vexingly shares some of the character of racial passing, a phenomenon in which questions of inscrutability, volatility, and uncertainty also rule* ». Le converti est donc « *the ground of a perpetual tussle between rival religious power* »<sup>36</sup>. Néanmoins, dans le récit de Bertrandon, le *passing* religieux semble ne pas être utilisé au premier chef comme un type de ventriloquie pour exprimer des idéaux chrétiens et coloniaux, même s'ils paraissent dans les commentaires et les attitudes de Bertrandon lui-même ; ici, il n'y a pas de Soudan, comme dans le *Livre des Merveilles* de Mandeville, qui connaît tout sur les valeurs chrétiennes, et même plus que les chrétiens « authentiques »<sup>37</sup>. Par contre, les routes suivies par Bertrandon et les gens qu'il rencontre existent de façon contraire aux structures de pouvoir établies et semblent tout autant diffuser de telles angoisses que les évoquer : Anthoine est un exilé et un criminel et incarne donc la pluralité de toute identité aussi bien que l'ambiguïté de la conversion. Comme Bertrandon nous le rappelle, son péché sexuel est loin d'être unique (« ainsy que pechié tient les gens » (p. 117)). Si l'on ne peut pas être sûr que le récit de Bertrandon soit vraiment relationnel ou dialogique, ou qu'il nous donne des perspectives

---

<sup>35</sup> Geraldine HENG, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 77 (c'est l'auteure qui souligne).

<sup>36</sup> G. HENG, *op. cit.*, p. 78-79.

<sup>37</sup> L. LOMPERIS, *op. cit.*, p. 158-159.

alternatives<sup>38</sup>, étant donné qu'il le filtre à travers ses propres notes, souvenirs, et idéologies, il est néanmoins vrai que les convertis semblent parler d'une position intermédiaire, comme si le processus de partage de l'information culturelle était un moyen de plus d'authentifier leur conversion ou d'affirmer leur identité religieuse. Concluons que la difficulté de corrélérer les identités intérieures et extérieures de Bertrandon pousse d'autres voyageurs et résidents à relater leurs propres expériences de cette fluidité – ou au moins, pousse le Bourguignon à observer et à raconter ces éléments particuliers de ses rencontres.

Chaque fois que les croyances de Bertrandon semblent possibles à déterminer selon ses apparences physiques, cette possibilité est érodée. Lorsqu'il tente de quitter les montagnes arméniennes, un Grec essaye de l'empêcher de continuer en direction d'Eregli « lequel me recongnut à ma philozomie que j'estoie Crestien » (p. 104). Son *passing* révèle que l'identité religieuse se construit et peut donc être reconnue dans les milieux multiculturels qu'il traverse. Cela se voit quand Bertrandon observe comment un esclave renié de Bulgarie veut montrer qu'il est bon sarrasin et convainc donc les autres dans la caravane que Bertrandon ne doit pas être dans le groupe dès leur arrivée à Brousse parce qu'ils rentrent d'un pèlerinage saint à la Mecque. Bertrandon explique qu'il le fait « pour contrefaire le bon Sarazin » (p. 131), ce qui connote l'imitation ou la fraude. Cela a pour conséquence qu'on lui dit qu'il lui faut entrer dans la ville avant la caravane, mais cela n'empêche pas que les habitants qui viennent accueillir la caravane ne le prennent pour un pèlerin musulman. Bertrandon écrit (p. 131) : « trouvay plusieurs sur le chemin qui me baisoient la main et la robe, cuidans que je venisse de la Mecque. » Aussitôt qu'il entre dans la ville, il va au bazar et y trouve le marchand qu'on lui avait décrit, qui est « bien esmerveillié quant il me ouy parler à luy » (p. 131). La succession de reconnaissances ratées dans cet épisode montre très bien la dépendance aux apparences mais aussi souligne qu'elles ne sont jamais fiables.

---

<sup>38</sup> Pour le récit ethnographique au Moyen Âge et le dialogisme, voir Shirin A. KHANMOHAMADI, *In Light of Another's Word. European Ethnography in the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, surtout p. 1-10.

L'idée même que le corps pouvait servir d'indicateur fiable de la conversion est bouleversée dans les sociétés rencontrées par notre voyageur. À Konya, juste avant de faire la connaissance d'Anthoine Passerot, le Bourguignon raconte comment le fils d'Ibrāhīm Beg, bey de Karaman, avait été baptisé parce que sa mère était chrétienne (elle était probablement une esclave ou concubine) : « Il avoit esté baptisié en la loy greguesque pour oster le flair, aussy duquel la mere avoit esté crestienne, comme on me dist<sup>39</sup>. » Si le baptême peut avoir des effets physiques sur le corps, dans ce cas il n'est pas du tout clair qu'il ait aussi des ramifications spirituelles, ce qui reflète le fait que, dans le monde byzantin et anatolien, les frontières culturelles entre les chrétiens byzantins et les musulmans seljuks se brouillaient<sup>40</sup>. Cette dynamique se voit aussi plus tôt quand il part d'Antioche et dépasse, sur la route à travers l'Anatolie, un Arménien qui parle un peu d'italien et qui déduit la chrétienté de Bertrandon (p. 90) : « lequel cogneust tant à ma maniere que aultrement que j'estoye Crestien. » Après avoir dévoilé son *passing*, l'Arménien l'informe sur le pays, son peuple, et son chef de clan turkmène, Ramedang (Ramazan/Ramadān), qui a reçu le baptême :

Et avoit esté filz d'une femme crestienne laquelle l'avoit fait baptisier à la loy gregiesque pour luy enlever le flair et le senteur qu'ont ceulx qui ne sont point baptisiez. Il n'estoit ne bon crestien ne bon sarazin.  
(p. 90)

Contrairement à la crise et l'angoisse vues dans les attitudes du nord de l'Europe à la conversion et au statut des convertis, les affiliations religieuses dans cette région semblent être potentiellement fluides et superficielles, ce qui n'étonne pas étant donné que beaucoup de communautés turkmènes n'étaient que superficiellement islamisées à cette époque<sup>41</sup>. Les frontières sont poreuses, la nature intermédiaire de la conversion est admise et les différentes pratiques religieuses se

---

<sup>39</sup> p. 115 ; encore un exemple : p. 119.

<sup>40</sup> Rustam SHUKUROV, « Harem Christianity: The Byzantine Identity of Seljuk Princes », in Andrew C.S. PEACOCK et Sara Nur YILDIZ, éd., *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*, Londres, I.B. Tauris, 2013, p. 115.

<sup>41</sup> A. C. S. PEACOCK et S. N. YILDIZ, « Introduction », *ibid.*, p. 10-11.

mènent de façon ouverte. Bertrandon lui-même observe, par exemple, comment les turkmènes prient et il remarque cette transparence (p. 96) : « ilz ne se gardoyent point de moy. » Une telle fluidité trouve son écho dans la localisation géographique de cette tribu, puisque Bertrandon décrit le nomadisme des turkmènes (p. 92) : ils « portent leurs maisons avec eulx » parce que « la coustume est telle et qu'ilz ne s'arestent point en ung pays, ainsy que l'on m'a dit et raconté. » Toute une série de récits de *passing*/de passage se produit, où la reconnaissance de la chrétienté de Bertrandon, ainsi que de son *passing* ethnique/religieux, révèle le *passing* potentiel du chef turkmène et les passages (sous forme de nomadisme) de la culture qui l'entoure.

Le fait de demeurer et de voyager tout en passant lui-même permet à Bertrandon de mettre au jour des histoires cachées de déplacement et les réalités embrouillées de la conversion. À Krouchevatz, ancienne capitale des chefs de la Serbie, il trouve une très belle femme noble enlevée par un hongrois renié qui l'a forcée à se marier avec lui, bien qu'elle garde sa foi chrétienne (p. 206). Elle fond en larmes à la vue de Bertrandon, ce qui suggère quelque processus de reconnaissance visuelle. Cette rencontre fugitive s'intercale entre la description de sa traversée de la rivière Morava qui, Bertrandon le note, divise les territoires du despote de la Serbie de ceux du Grand Turc, comme si le paysage lui-même, ainsi que son évocation, reflétait l'identité religieuse et liminaire de la femme. Dans l'un des rares moments où il offre des conseils stratégiques pour pouvoir vaincre les Turcs, il souligne, afin d'autoriser ses commentaires, le fait qu'il a habité (p. 216) : « pour ce que j'ay ung peu hanté les Turcz et veu leur maniere de faire. » « Demeurer-en-voyage » lui donne l'occasion d'observer la tenue de guerre des Turcs dans la cérémonie autour de la conversion de quelques Grecs à l'Islam :

Et au regart de leurs habillemens de guerre, je me suis trouvé deux foyz là où les Grecz renioient la foy de Jhesucrist pour prendre celle de Mahomet, de quov ilz font grant feste, et se habillent, en armes le mieulx qu'ilz peuvent et chevaulchent parmy les villes en assés grant compaignie et grant nombre de gens. Et les ay veu porter des brigandines assés belles de plus menue escaille que celles que nous

portons et des garde-bras de mesme, et sont de la façon que on voit en peintures du temps de Julle César [...]. (p. 219)

Si ses passages à travers des frontières et des paysages démasquent ceux qui existent entre des communautés politiques, religieuses et sociales, l'observation culturelle a souvent lieu au moment où on passe d'une religion à l'autre, ou elle semble résulter de ce processus. Tandis que Bertrandon ne se convertit jamais à l'islam lui-même, son *passing* produit l'impression d'un franchissement constant des lignes ethniques et religieuses, qui déplace le rôle des corps et des apparences dans la formation de l'identité.

Dans sa thèse de doctorat très complète sur le *Voyage* de Bertrandon, Sylvia Cappellini constate que « le déguisement “musulman” de La Broquière apparaît comme un geste fort d'intégration lui permettant d'abord, cela va de soi, de ne pas attirer l'attention, mais aussi de s'assimiler dans un milieu étranger (et étrange) afin de “voir” du dedans »<sup>42</sup>. On a cependant vu ici que souvent les passages de Bertrandon ne concernent pas l'intégration proprement dite d'un individu à une culture différente, mais sont un moyen de puiser dans un réseau de connaissances et de produire des observations plutôt ethnographiques via l'expérience des lieux et la rencontre avec des gens transitoires qui sont dans l'intermédiaire et le passage. Au lieu de provoquer sa « métamorphose en un authentique pèlerin turc »<sup>43</sup>, son travestissement suggère l'acte de « demeurer en voyage », ce qui indique une ethnographie où la culture se lit à travers des relations qui sont cultivées pendant le voyage<sup>44</sup>. L'autorité de Bertrandon ne se construit pas à travers un changement d'état ou une assimilation culturelle mais à travers l'utilisation et le dévoilement des réseaux locaux et des chaînes de passages. Selon Marc Augé, les non-lieux comme l'autoroute, la salle d'attente, le supermarché, sont les points de repère du monde moderne, mais pour Bertrandon, la caravane crée un espace similaire, étant donné

---

<sup>42</sup> Sylvia CAPPELLINI, *The Voyage d'Oultre mer by Bertrandon de la Broquière (1432-3): An Enlightened Journey in the World of the Levant (Followed by a New Critical Edition of This Text)*, Doctoral Thesis, Maryland, 1999, p. 95.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>44</sup> Pour l'idée d'une ethnographie où la culture se lit à travers les « *travel relations* », voir J. CLIFFORD, p. 25.

son *passing* et ses passages : « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu. »<sup>45</sup> « L'Espace du voyageur serait ainsi l'archétype du *non-lieu* », et le lien de Bertrandon à son entourage se produit par les mots, par le discours<sup>46</sup>. Le *passing* est inséparable de son rôle de passeur, au moment où son geste final à son retour lui donne une légitimité et une fidélité qui compensent ses faiblesses linguistiques. Dans le *Voyage*, il est donc clair que, même si l'habit ne fait pas le moine, il permet et transmet quand même un mode particulier du passage.

---

<sup>45</sup> Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 100.

<sup>46</sup> *Ibid.*