Atlante 12

printemps 2020

Représenter le passage
(Mondes romans, XIIe-XVIe siècle)

Représenter le passage
(Mondes romans, XIIe-XVIe siècle)

« Alexandre passe le Tigre » © BnF ms. Paris français 48 fol. 21

Coordination

Pénélope CARTELET, Catherine GAULLIER-BOUGASSAS, Sophie HIREL, Anne ROBIN, Hélène THIEULIN-PARDO

Atlante, n°12 (printemps 2020)
Représenter le passage (Mondes romans, XIIe-XVIe siècle)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 5

L'expression du passage

Corinne MENCÉ-CASTER « Dire le passage en castillan (XIIIe-XVe siècles) » 18

Matteo PALUMBO « Décrire le passage au début du XVIe siècle. Façons de faire de trois personnalités italiennes : Machiavel, Guichardin et Vettori » 44

Passages d'amour

Federico SAVIOTTI « *Sai* et *lai*. Pour une géographie du désir chez les troubadours » 59

Renzo BRAGANTINI « Fuori di casa. Personaggi in cammino nel *Decameron* » 82

Passages vers les lieux saints

Camille ROUXPETEL « Entre Égypte et *Terre sainte* : le désert du Sinaï comme passage réel, éprouvé et symbolique dans le récit de Jacques de Vérone (1335) » 102

Julia ROUMIER « Espace du voyage, lieux de la foi. Le passage dans les récits de voyages et de pèlerinages aux XVe-XVIe siècles en Espagne » 119

Passages et croisade

Marie-Madeleine CASTELLANI « Passage et voyage dans la *Vie de saint Louis* de Joinville » 150

Sonia PORZI, « *"Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui"* : du projet du saint Passage à Jérusalem au passage à la Jérusalem céleste chez Catherine de Sienne » 164

Matthieu MARCHAL « La représentation du passage outre-mer au prisme des romans de chevalerie bourguignons : le cas d'*Othovyen*, mise en prose du XVe siècle » 195

Passages vers l'Extrême-Orient

Christine GADRAT-OUERFELLI « L'océan Indien : passage(s) entre l'Occident et l'Extrême-Orient ? » 214

Alvise ANDREOSE « Les dangers de la mer et du désert : voyage réel et symbolique dans les versions latines et françaises du récit de voyage d'Odoric de Pordenone (1330) » 226

Clotilde JACQUELARD « L'impossible passage en Chine : la première mission franciscaine au départ des Philippines, 1579 » 245

Passages vers l'Autre

Victoria BÉGUELIN-ARGIMÓN « Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI): traspasar las fronteras de la alteridad » 263

Victoria TURNER « Passage, *passing* et passeur : Bertrandon de la Broquière et son *Voyage d'Outremer* » 279

Sofía M. CARRIZO RUEDA « Los imaginarios y la frontera del océano Atlántico a través del *Romance elegíaco* (siglo XVI) sobre la fracasada fundación de Buenos Aires en 1536 » 302

Annexes 319

Sofía M. CARRIZO RUEDA « Tensions, permanences et mutations d'une "poétique" des récits de voyage médiévaux » (Traduit de l'espagnol par Pénélope CARTELET et Sophie HIREL) 320

Sophie HIREL Compte-rendu de lecture de : Françoise DES BOSCS, Yann DEJUGNAT et Arthur HAUSHALTER, éd., *Le Détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge). I. Représentations, perceptions, imaginaires,* Madrid, Casa de Velázquez, 2019. 331

Pénélope CARTELET Compte-rendu de lecture de : Rafael BELTRÁN, éd., *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente (siglos XIV-XVII)*, Valence, Universitat de València, 2019. 341

Lucie DE LOS SANTOS Compte-rendu de lecture de : Jean-Marc RIVIÈRE, traduction et commentaire, *L'Expérience de l'autre. Les premières missions diplomatiques de Machiavel, Vettori et Guicciardini*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2018. 349

Résumés 354

P. CARTELET, C. GAULLIER-BOUGASSAS,
S. HIREL, A. ROBIN, H. THIEULIN-PARDO,
"Avant-propos", *Atlante. Revue d'études romanes*,
n°12, 2020, p. 5-16, ISSN 2426-394X.

Avant-propos

Pénélope Cartelet
Université de Lille, CECILLE URL 4074

Catherine Gaullier-Bougassas
Université de Lille, ALITHILA URL 1061

Sophie Hirel
Sorbonne Université, CLEA EA 4083

Anne Robin
Université de Lille, CECILLE URL 4074

Hélène Thieulin-Pardo
Sorbonne Université, CLEA EA 4083

L'étude du voyage au Moyen Âge ou au début de la période moderne n'en est pas à ses balbutiements. Les lointains périples médiévaux, en Europe, dans le bassin méditerranéen et vers l'Orient, puis les Grandes Découvertes, ont depuis longtemps éveillé l'intérêt des chercheurs et suscité des analyses dans des perspectives tant historiques qu'anthropologiques, littéraires et artistiques. Ont été scrutées les multiples motivations de l'homme médiéval et moderne dans les récits de voyages réels comme dans les récits de voyages imaginaires : les objectifs marchands et économiques, les ambitions politiques ou militaires, les nécessités diplomatiques, les exigences religieuses et spirituelles, la volonté de découverte, le désir de gloire, la soif de dépaysement, l'appât du gain, la recherche d'un apprentissage réel ou symbolique. Ont été étudiées et précisées les conditions matérielles de tels déplacements : comment voyageait-on par terre et par mer ? Qui pouvait ou devait le faire ? En quelle compagnie ? En combien de temps ? À quel prix ? Quelles différences de traitement connaissaient les diverses catégories sociales ? Quelles difficultés et quels dangers affrontaient les voyageurs ? Quelles connaissances scientifiques et techniques amélioraient les modes de transports ou permettaient de s'orienter plus sûrement ? Les recherches historiques sur les

circonstances réelles des voyages se sont aussi doublées d'études sur les représentations littéraires que les écrivains-voyageurs construisent de leurs périples. La signification spirituelle et symbolique du voyage, réel et imaginaire, a également fait l'objet de nombreux ouvrages, qui se sont penchés sur la question du pèlerinage et de la croisade, sur celle du voyage vers l'Autre Monde, qu'il soit chrétien, païen ou féerique, sur celle de la pérégrination allégorique, aux implications religieuses, morales ou politiques, etc.

Le dossier monographique de ce numéro 12 d'*Atlante* se propose de reprendre l'exploration des réalités et des représentations narratives, littéraires et iconographiques du voyage au Moyen Âge et au début de l'époque moderne en embrassant deux objectifs essentiels. Premièrement, sur un plan méthodologique, en adoptant d'emblée une visée comparatiste, permise par la collaboration entre trois laboratoires : les laboratoires lillois ALITHILA, qui regroupe des spécialistes de la langue et de la littérature française, et CECILLE, qui compte, entre autres, des chercheurs hispanistes et italianistes, ainsi que le laboratoire CLEA de Sorbonne Université, dont relèvent des hispanistes spécialistes des périodes médiévale et moderne. Le premier fruit de cette collaboration fut l'organisation, au printemps 2018 à l'Université de Lille, d'un colloque international, dont sont en partie issus les travaux réunis dans le présent dossier. L'idée qui a présidé, tant à cette rencontre qu'à la publication de ce numéro d'*Atlante*, fut de réunir des études sur plusieurs domaines linguistiques, plusieurs littératures et plusieurs aires géographiques, répondant toutefois à la cohérence culturelle des mondes romans : conjoindre l'étude de textes latins – toujours extrêmement importants dans le genre du récit de voyage, qu'ils soient d'emblée écrits en latin et ensuite traduits en langue vernaculaire, ou bien qu'ils soient la traduction de récits d'abord écrits en vernaculaire – à celle de textes écrits dans les langues romanes qui voient le jour à partir du XIe siècle, l'occitan et le français, les langues italiennes et ibériques. Il s'agit de domaines très proches pour les écritures du voyage, très liés, unis par le latin, unis parfois par la langue française qui s'écrit alors aussi en Italie, ou par l'occitan, unis aussi par des liens d'intertextualité, mais en même temps différents.

L'objectif fut ainsi de permettre une démarche comparatiste, d'une part, pour mieux cerner les convergences, mais aussi les spécificités de chacun des domaines, et, d'autre part, pour examiner si, au fil de la période, les divergences s'accentuaient entre les différentes littératures. Nous avons en effet choisi une large période d'étude, depuis le XIIe bien que les récits de voyage réels se multiplient surtout à partir du XIIIe jusqu'au XVIe siècle. En nous ancrant dans la période médiévale, tout en étendant la chronologie jusqu'au XVIe siècle et en franchissant la frontière entre le XVe et le XVIe siècles, frontière parfois encore périlleuse au regard des périodisations longtemps imposées par les approches traditionnelles, nous embrassons d'abord un large corpus de récits de voyages réels, qui se distinguent par la diversité de leurs horizons géographiques et de leurs modalités, souvent aussi par celle de leurs finalités : récits de croisade, de pèlerinage, de mission, de périples commerciaux, d'ambassades diplomatiques, d'espionnage, d'exploration, de colonisation, de pillage, qui lancent leurs auteurs sur les routes terrestres et maritimes d'Europe, du Proche et de l'Extrême Orient et, bien sûr, aussi vers l'Afrique et vers les Nouveaux Mondes américains. À ces récits de voyages médiévaux réels s'adjoignent des récits de voyages passés, notamment ceux de personnages antiques historiques ou considérés comme tels : Hercule et surtout Alexandre, l'explorateur de tout l'univers. Le corpus s'agrandit encore avec des récits de voyages imaginaires, d'autant plus nombreux que la thématique du voyage est centrale dans le roman de chevalerie de la fin du Moyen Âge et souvent associée à une géographie réelle. La démarcation n'est en outre pas étanche avec d'autres récits de voyage qui se déroulent dans un espace non référentiel l'autre monde d'inspiration celtique et l'univers arthurien par exemple , mais dont des motifs et des symboliques peuvent être repris dans des récits de voyages réels.

Pour faciliter cette approche comparatiste et lui donner une plus grande unité, le second objectif choisi pour aborder sous un nouvel angle la vaste littérature de voyage fut d'adopter une perspective bien particulière : celle de la représentation du passage. Cette notion *a priori* relativement précise s'avère en réalité polymorphe, voire problématique selon les différentes définitions du terme « passage » et, plus

encore, selon les différentes figurations du passage que les textes du corpus élaborent. Le sens premier du passage est en fait déjà double, puisqu'il peut s'agir soit de la traversée d'un lieu, soit d'un déplacement d'un lieu à un autre.

Quand on appréhende le passage comme le simple fait de passer dans un lieu, de le traverser sans y rester, sans s'y installer, c'est-à-dire sans se l'approprier, il implique un rapport à l'espace qui est marqué par un déroulé rapide, voire par une forme de légèreté, mais qui peut correspondre à des expériences diverses. Le déplacement est alors pris en compte dans sa continuité, son mouvement ininterrompu, soit parce que l'objectif à atteindre est hors de l'espace traversé, soit parce que la finalité de la traversée ne vise pas la conquête ou le pillage, mais la vision, la découverte, l'exploration, l'admiration des *mirabilia* de la création divine. Si l'on envisage le passage comme le fait de passer non plus dans un lieu, mais d'un lieu à un autre, l'accent est alors mis sur la traversée de la limite qui les sépare, et le passage devient le franchissement de la frontière, avec toutes les circonstances spatio-temporelles et humaines qui peuvent l'accompagner. Certains de ces passages peuvent se produire sans difficulté, au point de n'être pas perceptibles ni perçus, ce qui implique que l'espace s'ouvre et s'offre pleinement à l'être qui s'engage. D'autres, plus nombreux et surtout plus visibles, imposent de franchir des frontières, d'affronter des obstacles, de passer avec succès des épreuves : obstacles naturels et physiques (montagnes, déserts, forêts, fleuves, traversées maritimes tempétueuses…), obstacles institués par l'homme (ponts, portes d'une ville, limites territoriales, seigneuriales, fiscales, etc.), obstacles surnaturels (monstres, lieux enchantés, etc.). Ces passages peuvent, de plus, être imposés ou choisis, tels des défis que le voyageur relève. Ce sont alors des épreuves physiques et psychiques, qui permettent de se dépasser, de se révéler, des épreuves de qualification ; et dans le cas où elles sont imposées par l'homme ou des puissances surnaturelles, des épreuves initiatiques, qu'on a souvent appelées justement « rites de passage », avec les symboliques multiples qui leur sont associées selon le contexte. Si la notion de passage appelle nécessairement celle de frontière, on voit ainsi qu'il est essentiel de ne pas les confondre. Tandis que la frontière se définit en tant que réalité extérieure au sujet, qui s'impose à lui et, le protégeant ou l'enfermant, peut parfois le réduire

à la passivité, le passage est, bien au contraire, le fruit d'une volonté et d'une action de l'individu, qui cesse de subir les obstacles d'un territoire pour s'y confronter activement et, si possible, les surmonter.

« Simple » traversée, « simple » déplacement, quel que soit le type de mouvement considéré, le passage n'est en réalité jamais *simple* : bien au contraire, il s'accompagne de circonstances spatiales et temporelles spécifiques, de nécessités ou d'exigences individuelles ou collectives précises, et ne se réalise que dans des conditions particulières, souvent caractérisées par des difficultés qui le constituent en franchissement d'une frontière. Mais, loin de l'extériorité passive de celle-ci, la présence agissante de l'homme est au cœur de la notion de passage et explique qu'au fil du temps s'y soit associé un ensemble riche et varié de représentations, qui ont transcendé encore davantage le simple franchissement géographique d'une limite pour y attacher de multiples significations sociales, religieuses, narratives, artistiques ou symboliques. On sait que l'idée du passage est essentielle dans de nombreux textes qui fondent la culture occidentale, que ce soit ceux hérités de la civilisation gréco-latine (que l'on pense à l'*Odyssée*, à la descente aux Enfers, à la traversée du Styx…) ou ceux provenant de la pensée judéo-chrétienne (le passage de la Mer Rouge, la traversée du désert…). La période qui s'étend entre le XIIe et le XVIe siècle voit s'affirmer et se généraliser la réalité du voyage. Les études qui forment ce dossier montrent comment ce nouveau contexte réactive et transforme cet héritage fondateur : les récits de voyage du Moyen Âge et de la Renaissance représentent à leur tour le passage et ses nombreuses significations, en s'appuyant sur de nouvelles expériences concrètes et sur la constitution d'un nouvel imaginaire, qui les accompagne et en découle.

La multiplication des scènes visibles de passage est sans doute l'un des ressorts majeurs de la dramatisation dans les récits de voyage, et aussi l'un des outils essentiels de la célébration du voyageur, qui, surmontant les obstacles, accède à la conquête, au pouvoir, au savoir ou à la révélation religieuse. La célébration du passage est en même temps celle d'un *dépassement* de soi, une démonstration de ses qualités, d'une supériorité reconnue et exaltée, ce qui expliquerait la fréquence des scènes de passages réussis : celui-ci valorise le voyageur, le franchissement révélant

sa valeur personnelle, voire son élection divine, et contribue à justifier son voyage, quelles qu'en soient les finalités. Toutefois, la représentation de l'échec du passage existe également, entraînant la constitution d'un autre réseau de signification : non seulement un tel revers révèle un manque de qualités qui désigne le voyageur comme indigne du passage, mais, dans cette optique, passer peut même devenir *outrepasser*, une transgression que le coupable devra payer ou racheter. Dans la littérature de voyage, c'est cependant le prisme positif qui l'emporte sans conteste. Le passage est une promesse de dons et de renouvellement pour le voyageur comme dans toute cérémonie initiatique. Inversement ou dans le même temps, le don ou ce qui est présenté comme tel, toujours à des fins de célébration, peut aussi venir du voyageur lui-même qui, en franchissant une limite, fait passer quelque chose dans le monde où il entre : un transfert de pouvoir et/ou de savoir, qui accompagne le mouvement des peuples de l'Antiquité au Moyen Âge ; le transfert de la foi chrétienne et celui des modes de pensée européens, mais aussi l'instauration de nouveaux rapports de forces et de nouvelles hiérarchies chez les peuples visités ou conquis à partir de la fin du XVe siècle.

La volonté de comprendre le plus largement possible ce qu'était et ce que représentait la notion de passage tout au long de cette période préside au choix de dépasser nous-mêmes à la fois les frontières des différents espaces et aires linguistiques qui constituent alors le monde roman et les limites temporelles souvent imposées au sein de la vaste période qui s'étend du Moyen Âge central à la Renaissance. Pour ce faire, le présent volume entrelace des études sur les domaines français, ibérique, italien et provençal du XIIe au XVIe siècle, afin de mettre en perspective des récits émanant de ces différents domaines linguistiques ou ayant recours au canal commun qu'est le latin.

Le volume s'ouvre sur un premier questionnement, concernant les modalités d'expression du passage. Corinne Mencé-Caster mène tout d'abord une étude linguistique au sujet des multiples moyens dont disposait le castillan médiéval pour renvoyer à l'idée de passage. Malgré un intérêt supérieur de la langue pour les points de départ et d'arrivée, plutôt que pour le processus de transit, cette enquête

initiale permet de mettre d'emblée en évidence la polysémie de la notion, voire sa labilité, et ses liens complexes avec les concepts d'espace et de temps, de transition et d'accomplissement, de frontière et de lieu médian. Matteo Palumbo étudie également d'autres façons d'exprimer le passage, en partant cette fois de l'expérience concrète du voyage dont témoignent trois humanistes florentins du début du XVIe siècle : Francesco Guicciardini, qui se rend en Espagne, Niccolò Machiavelli, en route pour la France et l'Allemagne, et Francesco Vettori, également en mission en Allemagne. Tandis que Guichardin se concentre sur chaque étape de son voyage en proposant un véritable rapport de topographe, Machiavel donne la priorité à la destination finale en délivrant tous les conseils nécessaires pour l'atteindre au plus vite. Enfin, Vettori fait du voyage l'occasion d'un divertissement, la recherche du plaisir favorisant l'invention littéraire et l'insertion de multiples histoires.

Le dossier s'articule ensuite autour de cinq modalités de passage, délimitant autant de noyaux de réflexion successifs et répondant aux titres suivants : « Passages d'amour », « Passages vers les lieux saints », « Passages et croisades », « Passages vers l'Extrême-Orient » et « Passages vers l'Autre ».

Les « Passages d'amour » constituent un point de départ qui ancre d'emblée l'étude du passage dans la tradition littéraire médiévale, laquelle forme un aspect essentiel de l'horizon culturel des voyageurs réels et fonde ainsi les représentations qui naîtront du contact avec la réalité du voyage. Deux exemples sont ici étudiés. Premièrement, celui des troubadours provençaux, qui élaborent une « géographie du désir », au sein de laquelle Federico Saviotti fait ressortir la tension entre l'« ici » (*sai*) propre au sujet amoureux et à son chagrin et le « là-bas » (*lai*) de l'être aimé et d'une promesse de bonheur souvent inaccessible. Cette polarité dérive de l'alliance, essentielle au paradoxe de la *fin'amor*, entre les trois motifs absence-obstacle-désir : l'*amor de lonh*, absolu pour Jaufré Rudel, glissant du vague vers le tangible chez Bernard de Ventadour, élève une frontière infranchissable entre le sujet et l'objet de l'amour, tandis que, chez les troubadours « d'avant-garde » que sont Peire Vidal et Raimbaut de Vaqueiras, le point de vue relatif d'un sujet en déplacement s'impose et le passage d'un pôle à l'autre devient finalement possible. Le deuxième

exemple de passage littéraire, étudié par Renzo Bragantini, est celui de certains personnages des nouvelles du *Décaméron* de Boccace qui se trouvent contraints de s'éloigner du lieu où ils vivent habituellement et de parcourir de vastes espaces afin de retrouver l'objet de l'amour, avec lequel, ces héros et héroïnes de l'errance se retrouvent à la fin réunis. Ces figures reflètent en un certain sens l'expatriation des narrateurs du livre hors de Florence détruite par la peste. Et ce parallèle institue une forme d'équivalence entre la réunion avec l'objet aimé et l'utopie d'une vie civile s'opposant à la destruction de la peste.

Les sections suivantes, constituées chacune par deux ou trois contributions, qui proposent, en lien avec différentes aires géographiques ou thématiques, un dialogue constant entre des œuvres de création et des textes relevant des diverses catégories que l'on peut distinguer au sein de la vaste littérature de voyage. La première aire géographique étudiée correspond à la Terre sainte, objectif du passage médiéval par excellence, le saint *passagium ultramarinum*, envisagé ici depuis deux perspectives différentes, mais présentant bien des points de contact : celle du pèlerinage religieux dans la section « Passages vers les lieux saints » et celle de l'entreprise militaire dans « Passages et croisades ». Tout d'abord, Camille Rouxpetel et Julia Roumier analysent deux corpus distincts de récits de pèlerinage. La première se penche sur le témoignage de Jacques de Vérone, frère de l'Ordre des ermites de Saint-Augustin qui, en 1335, rejoint la Terre sainte depuis l'Égypte, en traversant le désert du Sinaï, un passage particulièrement éprouvant, qui fonctionne à la fois comme pierre de touche concrète de la foi des pèlerins et comme territoire symbolique, celui d'une préparation spirituelle avant l'accès aux lieux saints et celui d'une actualisation du passé biblique. Quant à Julia Roumier, elle aborde deux récits de pèlerinage du début du XVIe siècle, ceux des frères Antonio de Lisboa et Diego de Mérida, en les comparant aux récits de voyages réels ou fictifs antérieurs (de *La Embajada a Tamerlán* au *Libro del Infante don Pedro de Portugal*), afin de montrer comment ces derniers constituent le véritable creuset littéraire du récit de pèlerinage et comment l'expérience du passage en Terre sainte présente une forte continuité, puisqu'elle allie pour tous les types de voyageurs *libido videndi*, ferveur chrétienne et transformation personnelle.

Le passage vers le Proche-Orient est bien sûr également marqué par le processus historique des croisades et par les représentations culturelles, religieuses et politiques qui les accompagnèrent. Marie-Madeleine Castellani étudie ainsi le rôle d'épreuve de la foi que Jean de Joinville, dans sa *Vie de saint Louis*, attribue à la traversée maritime et à ses nombreux dangers et difficultés matérielles : aventure personnelle inégalable pour le jeune sénéchal de Champagne, le passage outre-mer devient surtout sous sa plume la preuve ultime du martyre et de la sainteté du roi. Les convulsions historiques du XIVe siècle, et en particulier le bouleversement du Grand Schisme, vont transformer en profondeur l'imaginaire des croisades, comme le met en lumière Sonia Porzi grâce à l'analyse des lettres de Catherine de Sienne (1347-1380) : le Saint Passage renvoie d'abord au sens propre de traversée maritime permettant l'accomplissement de son désir de pèlerinage vers les lieux saints. Toutefois, la crise du Schisme l'oblige à considérer la nécessité d'une *crux cismarina*, à mener avant la *crux transmarina*, c'est-à-dire d'une croisade aux portes mêmes de Rome, un *passaggio* sans passage, qui débouche finalement sur une conceptualisation nouvelle du passage. Celui-ci est désormais entendu comme une croisade intérieure du chrétien, qui lui permettra d'accéder, non plus à la Jérusalem terrestre du pèlerinage ou de la croisade, mais à la Jérusalem céleste. Enfin, Matthieu Marchal étudie un exemple de réécriture romanesque des récits de pèlerinages et de croisades réels, celui du roman de chevalerie bourguignon *Othovyen*, mise en prose du XVe siècle de deux poèmes de croisade épiques, mais qui présente également de nombreux emprunts à la littérature de voyage contemporaine. Le passage outre-mer, conçu comme une succession d'épreuves, impose avant tout aux héros un permanent dépassement de soi, qui les conduit vers la Terre sainte, lieu où s'accomplira leur destinée d'exception : la fiction fait ainsi du passage outre-mer le cadre par excellence d'une démonstration de l'idéal chevaleresque nobiliaire de la cour de Bourgogne, tout en réactivant l'appel à la guerre sainte, en accord avec les ambitions de croisade bourguignonne de Philippe le Bon.

Une autre aire géographique rassemble des expériences bien distinctes du passage, celle de l'Extrême-Orient, que des voyageurs occidentaux tels que Jean de

Plan Carpin ou Guillaume de Rubrouck découvrent et font connaître en Europe à partir du milieu du XIIIe siècle. Cette réalité plus lointaine, à la fois en termes de distance physique et culturelle, implique de considérer le passage sous d'autres angles. Christine Gadrat-Ouerfelli s'interroge ainsi sur le rôle de passage joué par l'Océan Indien dans les voyages reliant l'Occident et l'Extrême-Orient. Que ce soit à l'aller ou au retour, cet océan constitue d'abord un passage maritime concret, par exemple pour Marco Polo ou Odoric de Pordenone. Mais il est aussi passage culturel, puisque, à l'inverse du monde occidental ou de l'empire du grand khan, il se caractérise par sa désorganisation et par une perte totale de repères pour les voyageurs européens, tant au plan politique que religieux, ou même face au spectacle exubérant de la nature. Enfin, les nombreuses difficultés de sa traversée et son étrangeté intrinsèque font de l'Océan Indien le lieu d'une expérience mystique, ainsi chez le franciscain Jean de Marignolli, qui le conçoit comme un double passage, spatial et temporel, lui permettant d'approcher la géographie et les temps bibliques. Comme l'analyse Alvise Andreose, cette perception mystique de l'Océan Indien se retrouve également chez Odoric de Pordenone, dans un épisode essentiel de sa *Relatio* où le franciscain narre une *translatio* de reliques – les ossements de martyrs de son ordre –, empêchée, non pas par l'habituelle tempête, mais par un calme plat tout aussi dangereux. Le passage réel se double ainsi d'un passage à valeur symbolique, cette seconde signification s'accentuant encore dans le récit de la traversée de la mystérieuse Vallée terrible, menant au Fleuve des Délices, qui vient couronner le processus d'auto-exaltation hagiographique de la *Relatio*. Cette section extrême-orientale se clôt sur l'étude que propose Clotilde Jacquelard de la première mission franciscaine espagnole en Chine en 1579. Ce « passage » vers un Empire du Milieu alors fermé aux Occidentaux est désigné comme une « *entrada* », mais, malgré les résonnances militaires du terme, il répond au modèle d'un apostolat totalement pacifique et les missionnaires devront surmonter de nombreuses difficultés au cours de leur incursion en Chine, depuis le passage proprement dit de la Mer de Chine jusqu'au problème du passage linguistique, condition *sine qua non* d'un possible passage culturel.

Cette question de l'interprétariat nous mène finalement à la dernière section du volume, qui interroge les diverses modalités des « Passages vers l'Autre », autrement dit les multiples façons dont les voyageurs médiévaux et modernes se sont confrontés à l'altérité au cours de leurs périples. Victoria Béguelin-Argimón examine ce problème constant à l'aune d'un ensemble de textes espagnols des XVe et XVIe siècles témoignant à la fois de voyages vers le Proche et l'Extrême-Orient. Malgré la curiosité d'un Pero Tafur, qui le pousse à goûter, s'informer, se travestir pour s'approcher de la culture de l'Autre, l'identité culturelle propre s'avère d'abord un obstacle insurmontable, inhérent au voyageur et qui transparaît dans la rhétorique même employée dans son récit. Toutefois, la recherche d'une plus grande neutralité vis-à-vis des coutumes autres transparaît au contraire chez les ambassadeurs castillans auprès de Tamerlan, tandis que le missionnaire Martín de Rada et son compagnon Miguel de Loarca mettent en avant les nécessaires négociations imposées par le franchissement des frontières culturelles. Victoria Turner analyse, quant à elle, un cas spécifique de ces processus d'adaptation culturelle que le passage vers l'autre rend indispensables, celui de Bertrandon de la Broquière qui accomplit un périple en Terre sainte entre 1432 et 1433, relaté dans son *Voyage d'Outremer*. L'expérience de passage du voyageur bourguignon s'avère profondément polysémique, puisqu'elle réunit le passage comme déplacement, la pratique intense du *passing* – c'est-à-dire le travestissement permettant de revêtir, voire d'habiter une autre identité religieuse ou ethnique – et le rôle de passeur culturel que gagne ainsi Bertrandon, malgré son inaptitude linguistique, mais grâce à la mobilisation de réseaux locaux et de chaînes de passages. Enfin, la dernière contribution du volume propose une incursion vers les terres américaines, et plus précisément dans la région du Río de la Plata. Sofía Carrizo Rueda y étudie le choc vécu par les voyageurs européens entre les « objets du désir » qui nourrissaient le nouvel imaginaire occidental relatif au Nouveau Monde (l'existence de paradis terrestres, l'acquisition aisée de richesses, l'utopie de la construction de nouvelles sociétés) et la réalité qu'ils découvraient après leur passage de l'Atlantique. La spécialiste argentine se penche notamment sur le témoignage du *Romance elegíaco* de Luis de Miranda, un participant de l'expédition dirigée par Don Pedro de

Mendoza en 1535, qui conduisit presque 2000 hommes dans l'estuaire de la future Buenos Aires, mais qui dut faire face à de terribles épreuves – en particulier la faim – et se solda par un cuisant échec : cependant, cette adversité même peut également être lue comme la matrice d'un nouvel imaginaire, typiquement américain cette fois-ci.

Pour finir, ce dossier monographique sur la représentation du passage est complété par une section d'Annexes, qui comprend quatre documents. D'une part, nous proposons une traduction française d'un article de Sofía Carrizo Rueda publié en espagnol en 2012[1], qui offre une synthèse actualisée de son ouvrage théorique sur la poétique des récits de voyage médiévaux[2], bien connu des spécialistes de la littérature de voyage médiévale. D'autre part, trois recensions d'ouvrages récents portant sur des problématiques intimement liées à la notion de passage viennent conclure le volume : il s'agit, tout d'abord, d'une imposante publication dirigée par Françoise Des Boscs, Yann Dejugnat et Arthur Haushalter au sujet d'un lieu de passage emblématique s'il en est, le détroit de Gibraltar[3] ; puis, d'un ouvrage coordonné par Rafael Beltrán et rassemblant des études sur divers passages européens vers le Proche-Orient et la Chine[4], faisant ainsi écho à plusieurs contributions de notre dossier ; enfin, de la publication par Jean-Marc Rivière[5] d'un ensemble de textes de Machiavel, Vettori et Guicciardini, rédigés à l'occasion de missions diplomatiques remplies par ces trois auteurs essentiels de la pensée politique et de l'historiographie florentines du XVIe siècle.

---

[1] Sofía M. CARRIZO RUEDA, « Tensiones, permanencias y mutaciones de una "poética" de los relatos de viajes medievales », *in* Patrizia BOTTA, coord., *Rumbos del hispanismo en el umbral del cincuentenario de la AIH*, Roma, Bagatto Libri, 2012, Vol. 2, p. 202-208.

[2] S. M. CARRIZO RUEDA, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1997.

[3] Françoise DES BOSCS, Yann DEJUGNAT et Arthur HAUSHALTER, éd., *Le Détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge). I. Représentations, perceptions, imaginaires,* Madrid, Casa de Velázquez, 2019.

[4] Rafael BELTRÁN, éd., *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente (siglos XIV-XVII)*, Valence, Universitat de València, 2019.

[5] Jean-Marc RIVIÈRE, *L'Expérience de l'autre. Les premières missions diplomatiques de Machiavel, Vettori et Guicciardini*, Aix-Marseille Université, Presses Universitaires de Provence, collection « Textuelles », série « Écritures du voyage », 2018.

L'EXPRESSION DU PASSAGE

C. MENCÉ-CASTER, « Dire le passage en castillan (XIIIe-XVe siècles) », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 18-43, ISSN 2426-394X.

Dire le passage en castillan

(XIIIe-XVe siècles)

Corinne Mencé-Caster
Sorbonne Université

L'existence est mouvement, c'est-à-dire inscription dans l'espace et dans le temps. Ce n'est pas un hasard si le terme latin « *spatium* » qui a donné dans les langues vernaculaires les formes « espace » en français, « *espacio* » en espagnol et « *spazio* » en italien a d'abord défini le temps, et plus précisément, la durée. Huguccio de Pise, vers 1160-1170 fournit du terme « *spatium* » la définition suivante : « *Spatium, -tii, distantia uel interuallum uel intercapedo* […] »[1], montrant ainsi que la distance ou l'intervalle renvoie aussi bien à des bornes spatiales que temporelles. Le Dictionnaire culturel en langue française d'Alain Rey nous indique que le terme « espace » apparaît en français vers la fin du XIIe siècle et désigne le laps de temps, la durée, puis, vers 1200, la dimension, l'étendue[2]. Pour sa part, Corominas tient le terme castillan « *espacio* » pour un dérivé semi-savant du latin « *spatium* », apparu dans la langue espagnole autour de 1140, dont la valeur temporelle est nettement perceptible dans l'un de ses dérivés « *despacio* », « lentement ».

L'interdépendance de l'espace et du temps et les métaphores qui leur sont traditionnellement associées expliquent en grande partie l'exploitation littéraire du motif du voyage comme parcours initiatique, le déplacement à travers l'espace se doublant d'une maturation psychologique du personnage, fruit d'un apprentissage souvent douloureux à travers le temps.

Il faut bien l'avouer, si tout voyage peut être relié à une quête consciente ou inconsciente, l'attention est souvent portée sur les bornes initiales et finales de cette quête, plus que sur les lieux « médians » qui sont, en réalité, ceux où les personnages

[1] Huguccio de PISE, *Derivationes*, éd. E. CECCHINI *et al.*, Florence, 2004, p. 1153.
[2] Paul CLAVIER, « Espace », *in* Alain REY, dir., *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, 2005, 2, p. 644-647.

passent sans nécessairement s'arrêter ou séjourner longtemps. Le passage, en tant qu'expérience transitionnelle, passe souvent inaperçu, l'esprit se tournant spontanément vers le dénouement ou phase finale qui se situe dans l'au-delà de ce passage. Pour comprendre cette résistance à la conceptualisation et expression du passage dans l'Occident chrétien, il faut sans doute remonter à Aristote qui a défini le temps comme une dérivée du mouvement entre un point A et un point B. De fait, en assimilant le temps au mouvement et le mouvement au changement, l'on tend à s'intéresser principalement à deux points : l'origine A et son terme B, considérant souvent que ce qui se passe entre A et B n'est que péripéties. En effet, le propre de la péripétie n'est-il pas de « mettre en mouvement le récit » pour permettre précisément de passer de la situation initiale à une situation finale ?

Cette orientation de la projection mentale vers le dénouement de l'intrigue n'est pas étrangère aux modalités de structuration des temps verbaux dans les langues européennes. Le « je » qui règne en maître sur le présent de l'indicatif tend à transformer *ipso facto* ce présent en un point tendu entre un futur qui n'existe pas encore et un passé qui n'existe plus. Le présent, réduit à un point qui n'est donc pas une étendue, perd de son épaisseur et se dissout dans cette tension entre le passé qui dit l'origine et le futur qui annonce le terme. De fait, en ne saisissant pas le présent comme un flux mais comme un point, l'on s'interdit presque de penser la transition, le passage, le processus, c'est-à-dire tout ce qui advient entre deux points, indépendamment de ce qui s'est passé avant et de ce qui se produira après.

On sait comment les structures de la langue et le vocabulaire déterminent la pensée : c'est par ce constat qu'un philosophe contemporain comme François Jullien analyse le concept de « temps », tel qu'il est construit par Aristote et saint Augustin, mais aussi tel que le conçoivent les Chinois dont la langue ne connaît pas de temps de conjugaison, le temps étant pour cette civilisation « ce qui s'en va (passé), ce qui s'en vient (présent) », soit un flux indivisible. Si les Grecs, pas plus que les Latins, n'ont pensé « philosophiquement » la transition, le passage, c'est que la structure de leurs langues les prédisposait à concevoir plus aisément le temps comme mouvement et/ou changement entre deux points et le présent comme un état insaisissable, puisqu'à peine advient-il qu'il est déjà passé. Il ne s'ensuit pas pour autant que les

langues grecques et latines n'aient aucun moyen d'expression de la transition ou du passage, mais seulement que ce n'est sans doute pas dans la modalité de ce dire que se reflète leur plus grande richesse expressive.

Les langues romanes, héritées du latin, ont en partie créé des manières de dire distinctes, notamment par le phénomène de déflexité qui a généré l'apparition de particules, parmi lesquelles les prépositions, mais a aussi donné lieu à des évolutions significatives du système verbal latin. Par ailleurs, du latin dit vulgaire, a émergé un lexique nouveau dont le sémantisme a pu s'éloigner fortement de celui des étymons de la langue latine.

Ces langues vernaculaires, ont-elles cherché à exprimer le passage, et si oui, quelles modalités de ce passage ont-elles privilégiées ? Comment s'y sont-elles prises ? Qu'en est-il du castillan ?

Mais d'abord, qu'est-ce que « dire le passage[3] » ? Quelles ressources nous permettent d'identifier un tel dire et comment y accéder au travers des textes médiévaux qui sont parvenus jusqu'à nous ?

Définir le passage en termes linguistiques : les apports de la linguistique cognitive

Il convient en priorité d'essayer de définir le passage. Dans les dictionnaires courants, on trouve les définitions suivantes : « action de passer » ; « action de passer en franchissant une limite » ; « action de passer quelque part pour un temps assez bref » ; « lieu par où l'on passe », etc.

De ces différentes acceptions, on retiendra que le passage implique un lieu « médian », conduisant à un « lieu-terme », ce lieu « *médian* » pouvant être ressenti comme une limite, une frontière délimitant un avant et un après, un amont et un aval. Le terme « passage » renvoie aussi au fait de séjourner dans un lieu, ainsi qu'à la durée généralement limitée de ce séjour.

C'est pourquoi il se trouve souvent en relation de para-synonymie avec le mot « transition », dans la mesure où tous deux réfèrent à une sorte d'étape intermédiaire, provisoire, entre une situation ou un lieu initial et une situation ou un lieu final. Ce

[3] Paul ZUMTHOR, « Dire le voyage au Moyen Âge », *Liberté*, 35 (4-5), 1993, p. 79-94.

caractère transitoire du passage explique aussi pourquoi il tend à être perçu comme inconsistant et fugace : ce qui importe, ce n'est pas lui, mais son « au-delà », son « après ». Passer, c'est en réalité, être marqué au sceau du mouvement, de l'éphémère, du provisoire, dans un flux que la pensée peine à saisir, parce que ce mouvement ou ce lieu, on l'a dit, ne prend sens que par rapport à ce qui le motive ou à ce vers quoi il est orienté.

De fait, pour que le passage soit vécu comme une expérience en soi, dotée d'une épaisseur propre, il faut qu'il comporte une dimension spectaculaire (passage de la mer Rouge par exemple) ou tragique (la mort). Sinon il tend à demeurer insaisissable ou invisible. C'est, en effet, sans doute dans l'expérience de la mort que l'événement du passage acquiert une véritable densité, car ce que l'homme redoute de la mort, c'est moins sa survenue en tant que telle, c'est moins son « après », que ce moment du passage lui-même, où la vie se retire du corps et où la conscience de soi se délite. Comme le disent les épicuriens : « Elle [la mort] ne vous concerne ni mort ni vif : vif, parce que vous êtes ; mort parce que vous n'êtes plus ». Ce qui nous concerne donc c'est bien l'instant de la mort, ce que Montaigne appelait le « partement de la vie ».

L'exercice de la philosophie consiste précisément à préparer l'homme à se délivrer de cette peur, dans un consentement bienheureux à sa finitude. Toutefois, tous les hommes n'étant pas philosophes, cette crainte du passage vers la mort, de ce changement d'état qui fait d'un homme vivant un cadavre, reste prégnante. Les langues romanes ont donc eu tendance à marquer lexicalement ce passage comme douloureux et pénible, à travers des mots ou expressions spécifiques, dont l'étymologie renvoie soit à un moment transitoire, soit à une lutte désespérée. On peut citer : « *trance* » que le *Diccionario de Autoridades* définit comme suit : « *Por extensión se toma por el último estado, ò tiempo de la vida, próximo à la muerte. En trance de muerte* ». Dans une autre acception, *trance* est défini dans ce même dictionnaire comme :

> *el punto riguroso, ù ocasion peligrosa de algun caso, ù acontecimiento. Covarr. quiere venga del Latino Transire, que significa passar.*
> *Agonía: la congója, ánsia y pena que padece la persóna que está moribunda. Es voz puramente Latina. Lat. Agon, is.* [*Dic. de Aut.*]

Dans cet état, comme l'explicite Littré, le malade est entre la vie et la mort mais lutte avec une certaine énergie tandis que ses forces l'abandonnent.

> *Passar: se toma también por morir: y se junta siempre con alguna otra voz, que determina la significación: como Passar su carrera, passar a mejor vida, &c. Lleno de merecimientos, passó a mejor vida, y está sepultado en un túmulo labrado de piedra* [*Dic. de Aut.*].

Le fait que le verbe « *pasar* » en espagnol puisse signifier « mourir » explicite bien cette sorte d'assomption du passage que représente la mort des hommes. Le verbe « passer » en français décline aussi ce sens : « Personne ne sait encore cet accident-là, et je me suis trouvée ici toute seule : il vient de passer entre mes bras »[4] . On trouve aussi : « Je sentais ses doigts froids [de Laurence] saisir ma main contrainte ; / […] Et, quand à ce transport je voulus m'opposer, / son âme avait passé dans ce dernier baiser ! »[5].

La mort comme *passage* de la vie vers un autre état a donc retenu l'attention des locuteurs, en générant un vocabulaire spécifique, qui emprunte aussi au « générique », puisque le verbe « passer » (« *pasar* ») lui-même devient le signifiant par excellence de l'expérience de la mort. Toutefois, il est légitime de se demander ce qu'il en est des formes d'expression et des ressources que la langue castillane a déployées pour dire des passages moins spectaculaires, moins tragiques, moins ritualisés.

Dit autrement, comment la langue dit-elle l'expérience du passage, lorsque celle-ci s'effectue de manière plus anodine ? De quelles ressources dispose-t-elle pour ce faire ?

De ce qui a été dit précédemment, et en particulier, du primat accordé au terme, à la borne finale, plutôt qu'au « déroulé » ou au « flux » qu'est le passage, il semble logique de considérer que la langue a dû développer des ressources lexicales et morphosyntaxiques destinées à marquer le bornage, plutôt que le « flux » du passage, généralement tenu pour une expérience fugitive, et donc, insignifiante.

---

[4] MOLIÈRE, *Le Malade imaginaire,* Paris, Larousse, coll. « Nouveaux classiques Larousse », 1970, III, 18.
[5] Alphonse de LAMARTINE, « Jocelyn », *Œuvres complètes,* 4, 1860, IX, 324.

Pour bien cerner la question et compte tenu de l'argumentaire de ce numéro d'*Atlante*, nous privilégierons une approche du passage fondée sur la notion de trajet, laquelle notion, ces dernières années, a fait l'objet de nombreuses études de la part des linguistes cognitivistes. Tout d'abord, lorsqu'elle définit cette notion de trajet, la linguistique cognitive nous invite à établir une distinction entre le mouvement et le déplacement. Le mouvement peut, en effet, s'effectuer sans changement d'emplacement (se baisser, s'étirer, gesticuler, osciller, etc.), avec changement d'emplacement mais dans le même cadre de référence (sautiller, gambader, rôder, etc.) ou encore avec changement d'emplacement et changement de cadre de référence ou de site (traverser par exemple). Dans sa définition stricte, le déplacement ne concerne que le dernier cas cité : pour qu'il y ait déplacement, il faut que le mouvement implique un changement d'emplacement et un changement de cadre de référence ou site. C'est le cas du verbe « traverser » que nous venons de d'évoquer. Les verbes de déplacement se distinguent donc des verbes de mouvement, en ce qu'ils soutiennent une interprétation de type « trajet », le trajet consistant dans le parcours de plusieurs « lieux » reliant un lieu initial à un lieu final, avec possibilité de lieux « médians ». Il faut ajouter que le trajet implique, non seulement un changement de cadre de référence ou site, mais aussi une orientation particulière. Le trajet est donc une forme de mouvement directionnel, qu'il est possible d'interpréter en phases temporelles aspectualisées : phase initiale (partir, sortir…), phase médiane qui devrait nous intéresser plus spécifiquement ici (passer, cheminer, traverser…), phase finale (approcher, arriver, atteindre, entrer, rejoindre, etc.).

Autrement dit, pour qu'il y ait trajet, il faut qu'il y ait mouvement directionnel et que ce mouvement se solde par un achèvement ou un accomplissement, interprétable en tant qu'atteinte du point visé depuis la direction suivie. Nous avons déjà souligné l'importance que revêtait cette notion d'accomplissement ou d'achèvement dans la notion même de déplacement et les conséquences que cette focalisation sur le terme du parcours avait sur les lieux « médians », généralement peu considérés. Au plan linguistique, cette nécessité de l'accomplissement implique que les verbes de déplacement disposent de propriétés aspectuelles singulières. Les

prédicats verbaux pouvant entrer dans cette catégorie doivent dénoter un procès transitionnel, encore appelé procès télique, c'est-à-dire un procès caractérisable comme un accomplissement.

Pour bien comprendre, dans cette perspective, ce qu'est un accomplissement, il faut l'opposer à ce qu'est une activité. Qu'est-ce donc qu'une activité par rapport à un accomplissement ?

À la différence de l'accomplissement, l'activité ne suppose pas un mouvement directionnel mais un mouvement qui s'appréhende à l'intérieur d'un seul et même cadre de référence, avec une durée homogène que l'on peut exprimer à l'aide de l'adverbe « pendant ». Par exemple, si je dis « il nage dans la grotte », j'exprime bien un procès qui est une activité (la nage) pratiquée dans un cadre de référence donné (la grotte) qui joue un rôle de locatif. On pourra dire : « il a nagé pendant deux heures (« *nadó durante dos horas* ») ; il nage depuis deux heures (« *nada desde hace dos horas* »).

En revanche, un accomplissement suppose une activité et un résultat. Si on prend l'exemple du prédicat « traverser une rue », il suppose que non seulement une activité se soit déroulée, mais en plus qu'elle soit achevée ou accomplie en un temps donné. Cet accomplissement ou « *têlos* » représente le point terminal de l'activité ; c'est pourquoi on parle de « procès télique ».

Ex : Il a traversé la rue en deux minutes/ il a traversé le fleuve en deux heures.

À la différence des activités, les accomplissements admettent plutôt des compléments de temps introduits par « en ».

Ainsi, les verbes de déplacement, susceptibles de recevoir une interprétation de type « Trajet », supposent, on l'a dit, un mouvement orienté vers un terme, avec possibilité de lieux médians.

Ces lieux « médians » sont autant de lieux de passage vers la direction finale, vers le terme du trajet. Dans ce cas, leur fonction est de jalonner l'itinéraire et de le fractionner en autant d'étapes ou phases transitoires.

Ces lieux « médians » peuvent être accessibles ou non. S'ils le sont, le passage s'effectue sans difficulté et l'on n'y prête pas vraiment attention. Nous renvoyons à ce que nous avons dit des passages spectaculaires ou tragiques qui frappent l'attention et aux passages fluides ou anodins qui passent inaperçus. En revanche, si

le lieu « médian », c'est-à-dire le lieu à traverser, à franchir, pour atteindre le terme du trajet ou pouvoir passer dans d'autres lieux nécessaires à l'atteinte de la cible qu'est le terme du trajet, s'avère inaccessible, le passage est scénarisé et des stratégies sont mises en œuvre pour vaincre l'adversité. Dans ce cas, le passage est vécu comme franchissement de frontière et acquiert, en termes de représentation, une certaine épaisseur, nécessitant le déploiement de ressources linguistiques pour signifier tout à la fois, l'atteinte du point-limite que représente l'amont de la « frontière », la pénétration dans le lieu « médian », puis la traversée vers l'au-delà de ce lieu, en direction du terme du trajet.

Quelles scénarisations du passage les textes castillans des XIIIe-XVe siècles ont-ils privilégiées et quels moyens linguistiques ont-ils déployés pour les verbaliser et les donner à entendre ?

Modalités du dire le passage en castillan et ressources de la langue castillane entre les XIIIe et XVe siècles

Nous avons retenu pour cette étude un corpus de quatre textes médiévaux s'étendant du milieu du XIIIe à la fin du XVe siècle : *Calila e Dimna* (chapitre III), le *Libro del caballero Zifar*, le *Libro de buen amor* (épisode des *serranas*) et *La Celestina* (acte IV). Le choix de ce corpus s'explique par le fait que ces textes, quoiqu'ils ne présentent pas tous le même intérêt en termes de scénarisation du trajet, et donc du passage, nous disent tous, chacun à sa façon, quelque chose de la mise en discours du passage et des modalités de son « dire » au Moyen Âge.

Pour mener à bien notre analyse, nous prendrons appui sur la distinction fondamentale établie par la linguistique cognitive entre « endroits » et « chemins », laquelle rejoint celle que la linguistique d'inspiration guillaumienne effectue entre « existence statique » et « existence dynamique ». L'« endroit » suppose un « locatif » et des verbes d'activité tandis que le « chemin » implique un déplacement et des verbes d'accomplissement, c'est-à-dire un mouvement orienté, directionnel. Pour qu'il y ait expression du passage, on l'aura compris, il faut qu'il y ait chemin.

***Endroits, chemins et polarités du déplacement : des modalités d'expression prototypiques et de l'importance du verbe* entrar**

Le castillan médiéval a conçu l'opposition entre « endroits » et « chemins » sur le socle d'une opposition entre les verbes fondamentaux que sont « *ser/estar* » et « *ir* », lesquels partagent une parenté sémantique (ce n'est pas un hasard si « *ir* » a emprunté son paradigme de prétérit à « *ser* »), puisque, en termes cognitifs, si l'existence statique précède l'existence dynamique (il faut d'abord avoir conscience d'exister, puis d'être dans un lieu pour prétendre se mouvoir), toutes deux présupposent un être-au-monde, un « étant-là ».

De fait, au XIIIe siècle, le verbe *ser* dit encore en castillan le lieu où l'on est, même s'il partage déjà cette fonction avec le verbe *estar* : « *Todos los que eran en la hueste en la çibdat estavan parando mientes a lo que fazían estos cavalleros* […]. *E eso mesmo cuidava el rey de Mentón, que estava en su alcáçar con su fija e con su mayordomo mirándolos* »[6].

Localiser, c'est identifier un endroit où l'on est et où on peut mener à bien un certain nombre d'activités qui ne supposent pas nécessairement un achèvement : « *E quando la muger del cavallero fue en su posada, fabló luego con su marido* ». On le voit bien, au sein d'un même cadre de référence, « *la posada* », diverses activités peuvent être menées, comme « parler », « se reposer », etc.

Se déplacer, on l'a dit, suppose, au contraire, des verbes aux propriétés aspectuelles singulières, capables de dire l'événement spatial singulier qu'est le trajet : ce sont les verbes d'accomplissement qui possèdent la propriété d'exprimer la « trajectoire télique », c'est-à-dire une trajectoire qui inclut sa propre fin, son propre terme. Dès ses origines, le castillan compte une petite dizaine de verbes « orthonymiques » qui lexicalisent dans leur racine les notions de déplacement et de trajectoire, permettant ainsi de représenter des procès bornés dans le temps et d'exprimer un déplacement qui résulte d'une trajectoire télique : « *salir* », « *ir* », « *venir* », « *entrar* », « *pasar* », « *atravesar* », « *llegar* », auxquels on peut ajouter les verbes « *bajar* » et « *subir* » qui expriment un mouvement orienté verticalement.

[6] *Libro del caballero Zifar*, éd. Joaquín GONZÁLEZ MUELA, Madrid, Castalia, 1982, p. 155.

Tout déplacement, on l'a vu, est décomposable en un certain nombre de phases et requiert des verbes de différentes polarités :

a. Les verbes de polarité initiale sont ceux qui rendent compte de l'origine du déplacement ; l'exemple prototypique en espagnol est celui de *salir*, mais on trouve aussi comme variantes « *exir* », « *partir* » : « *en dies días que salieron del regño onde eran naturales*[7]*/ Los condes e los omes buenos se partieron ende con muy grant pesar porque non le avían conosçido* […] »[8].

Le verbe « *ir* » peut aussi jouer ce rôle de verbe de polarité initiale, mais c'est alors la composante pragmatique qui validera une telle interprétation, comme c'est le cas dans l'exemple suivant : « *Dize el cuento que el cavallero Zifar e la buena dueña su muger vendieron aquello poco que avían e conpraron dos palafrés en que* ***fuese.*** *Dexaron toda su ropa en que yoguiessen los pobres,* ***e fuéronse*** »[9].

b. Les verbes de polarité médiane dont le verbe prototypique est « *pasar* » (variante : « *atravesar* ») expriment des déplacements dans un cadre de référence qui se situent à l'intérieur du parcours défini au départ.

Dans le *Libro del caballero Zifar* qui nous paraît être sans doute le récit canonique à cet égard, on trouve surtout des verbes de cheminement : « *et andudieron en dies días* »[10] ; « *E andudieron su jornada ese día* »[11] ; « *E después que ovieron oído misa, tomaron su camino que iva a una villa que dezían Galapia* »[12].

Dans le cas de *El libro del cavallero Zifar*, les verbes de polarité médiane sont rares, voire absents, dans la mesure où la destination définitive n'est pas fixée a priori (« *nos iremos do nos Dios guiare* »[13]) et que l'itinéraire est d'emblée fractionné en étapes. Toutes les destinations sont donc tout à la fois « médianes » et potentiellement « finales ». Leur caractère « médian » n'est confirmé que par l'expression de la volonté du protagoniste de reprendre la route.

---

[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p. 159.
[9] *Ibid.*, p. 82.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, p. 83.

Dans l'épisode des *serranas* du *Libro de buen amor*, le verbe « *pasar* » est plus fréquent, car le trajet qui motive le récit des *serranas* est conjoncturel et bref. Dans le chapitre III de *Calila e Dimna* et l'acte IV de *La Celestina*, cette polarité médiane est peu exprimée dans la mesure où il s'agit surtout de réussir à pénétrer dans un lieu (la demeure du roi ou la maison de Mélibée), non pour y passer mais pour y mener à bien une action décisive.

La faible occurrence du verbe « *pasar* » dans le corpus, avec l'acception de traverser un lieu sans y séjourner, ou alors en y séjournant très peu de temps, montre bien que la scénarisation du passage qui est proposée, est moins celle du lieu « médian », simple lieu de transition que l'on traverse pour poursuivre son itinéraire, que celle du lieu *a priori* infranchissable. « Passer » prend alors le sens de « franchir une frontière, un obstacle ».

c. Les verbes de polarité finale expriment des déplacements qui rendent compte de la destination de la cible. Le verbe prototypique est « *llegar* » pour les déplacements terrestres et *arribar* pour les déplacements maritimes : « *E quando llegaron aquella villa*[14]*/ desde el día en que entró en la nave fasta que arribó al puerto* »[15].

Qu'en est-il du verbe « *entrar* » ?

Le verbe « *entrar* » s'insère généralement dans les verbes de polarité finale, puisqu'il se situe dans l'au-delà de la réalité exprimée par le verbe « *llegar* ». Toutefois, nous avons pris le parti, en regard de notre corpus, de ne pas le considérer ici seulement comme un verbe de polarité finale, mais bien comme le verbe de déplacement prototypique de la représentation du passage comme franchissement de frontière. Ce n'est donc pas « *pasar* » qui retiendra notre attention, les lieux médians n'étant pas valorisés en tant que tels, mais « *entrar* » en tant que verbe dénotant le franchissement de frontière, soit le passage du dehors au-dedans, passage qui, parce qu'il est souvent représenté comme « empêché », crée une sorte d'hiatus temporel entre « *llegar* » et « *entrar* », ou dit autrement entre l'extérieur de la cible et son intérieur. Passer, c'est réussir la « traversée ».

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*, p. 123.

Pour rappel, un aspect fondamental de la représentation du voyage au Moyen Âge était l'opposition entre l'intérieur du royaume ou de la ville ou du village, qu'il s'agissait de protéger et d'enrichir, et l'extérieur dominé en partie par la figure de l'étranger, qui était envisagé principalement par rapport au détriment qu'il était susceptible de causer. Du fait de cet « intérieur » valorisé et de cet « extérieur » présenté comme hostile, le passage, vu et représenté comme franchissement de frontière, n'est pas seulement un processus transitionnel, mais bel et bien une opération transactionnelle.

Nous aborderons cette question en analysant tour à tour le passage empêché (*Libro del caballero Zifar ; Libro de buen amor*) et le passage comme transgression sociale ou morale (*Calila e Dimna ; La Celestina*). Toutefois, pour l'ensemble du corpus, la question du franchissement de frontière reste prégnante. Il s'agit toujours de réussir à pénétrer un « intérieur » assimilé à une forteresse ou à un milieu distant et potentiellement périlleux.

***Le passage empêché ou la mise en scène du franchissement de frontière :* Libro del caballero Zifar, Libro de buen amor**

El libro del caballero Zifar et *El libro de buen amor* mettent en scène le parcours respectif de leur protagoniste, à partir d'une déambulation, interprétable en termes de trajet. On y retrouve les traits définitoires du trajet : mouvement orienté dans une direction, phases initiale, médiane et finale. Ainsi le chevalier Zifar quitte son royaume de *Tarta* (qui veut dire « exil ») en quête d'une meilleure situation, son roi ayant écouté de mauvais conseillers qui lui ont recommandé de ne pas garder à ses côtés un homme – Zifar justement – dont les chevaux meurent systématiquement après dix jours. Abandonné par son roi, Zifar décide de partir. Si son exode peut être vu comme la conséquence d'une situation fatale qu'il ne maîtrise absolument pas, il apparaît aussi comme un itinéraire orienté vers une fin qui n'est autre que celle de s'établir dans un lieu propice et favorable, celui que Dieu lui aura désigné : « […] *Nos iremos do nos Dios guiare* »[16].

[16] *Ibid*, p. 83.

Pour sa part, le protagoniste du *Libro de buen amor*, l'archiprêtre de Hita, prend l'initiative de faire un voyage dans la montagne, en plein hiver. Il rencontre des femmes étranges appelées *serranas* et il fait la narration de ses aventures.

Ces deux exemples nous rappellent que la figure de la déambulation ou « circumambulation » a été largement utilisée au Moyen Âge. Nous renvoyons aux travaux de Didier Méhu[17] qui a mis en relief les rapports étroits qui se nouent entre la notion médiévale de *locus* et celles de « *transitus* », « *viaticum* », « *peregrinatio* », les déplacements, trajets pouvant tout à la fois être interprétés comme pérégrination terrestre d'un lieu à un autre et pérégrination du chrétien de l'ici-bas vers l'au-delà, la vie n'étant qu'un pèlerinage provisoire sur terre.

Les deux textes cités entrent dans ce cadre, à des degrés divers et selon des tonalités propres, mais avec toujours cette mise en scène de la valeur heuristique de l'obstacle et de l'empêchement, comme moyen d'éprouver la détermination et la foi du protagoniste. Si cette mise en scène se fait sur le mode sérieux dans *El libro del caballero Zifar*, elle emprunte les voies de la satire et du grotesque dans *El libro de buen amor*. Dans tous les cas, elle est passible d'une lecture symbolique, véhiculant des représentations sociales, culturelles et politiques qui interrogent les soubassements de la réalité médiévale.

Le *Libro del caballero Zifar* et le *Libro de buen amor* mettent ainsi en scène une représentation du passage qui est double : le passage comme franchissement de frontière et transaction, d'une part, et d'autre part, le passage comme séjour provisoire dans un lieu, conformément à l'expression « être de passage ».

La dimension transactionnelle

> *E quando llegaron aquella villa, fallaron las puertas çerradas e bien guardadas con reçelo de sus enemigos. E demandaron la entrada e el portero les dixo que iría ante preguntando a la señora de la villa, e el*

[17] Didier MÉHU, « Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XIe-XIIIe siècle) », *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 2006, 37, p. 275-293.

> *cavallero e la dueña, estando a la puerta esperando la respuesta de la villa, ahévos aquí un cavallero armado do venía contra la villa en su cavallo armado; e llegóse a ellos e dixo así: «Dueña, ¿Qué fazedes aquí vos e este ome que es aquí conbusco? Partidvos ende e idvos vuestra vía e non entredes a la villa; ca non quiere mio señor, que ha guerra con la señora de la villa de este lugar, e venimos muy cansados e muy tarde, ora de bísperas, e non abremos otro lugar poblado do fuésemos albergar. Plégamos que finquemos aquí esta noche si nos acogieren; e luego, cras en la mañana, nos iremos do Dios nos guiare*[18].

S'ensuit une altercation entre le chevalier armé et le chevalier Zifar, où le chevalier armé met au défi le chevalier Zifar de défendre sa dame. Ce dernier sort victorieux du duel et voici la suite :

> *E ellos estando en esto, ahévos el portero e un cavallero do venían, a quien mandava la señora de la villa que tomasen omenage del cavallero que non veniese ningunt mal por ellos a la villa, e que los acogiesen. E el portero abrió la puerta e el cavallero con él, e dixo al cavallero Zifar: «Amigo, ¿queredes entrar?» «Queremos –dixo el cavallero Zifar. «¿E sodes cavallero?» «Sí –dixo él–. «¿E aquelos dos moços e esta dueña, ¿quién es?» «Mi muger –dixo él–, e aquellos dos moços son nuestros fijuelos.» «¿Pues fazédesme omenage –dixo el otro– así como sodes fidalgo, que por vos nin por vuestro consejo non venga mal ninguno a esta villa nin a ninguno de los que y moran?» «Non –dixo el cavallero–; mas para en todo tienpo». E el cavallero Zifar le dixo que lo non faría, ca non sabía qué le avía de acaescer con alguno de la villa en algunt tienpo. «Çertas, pues non entrades acá –dixo el cavallero–, si este omenage non fazedes.» E ellos estando en esta porfía, dixo el velador que estava en la torre, el que le diera la lança al cavallero Zifar: «Entradvos en bien, ca çient cavalleros salen de aquel monte e vienen quanto pueden de aquí allá. «E sobre esto estando, dixo el cavallero de la villa: «Amigo, ¿queredes fazer este omenage que vos*

[18] *Ibid.*, p. 83.

> *demando?; e si non entraré e cerraré la puerta.» E estonçe el cavallero Zifar dixo que fazía el omenage de guardar la villa e los que y eran, si non le feziesen por que non le deviese guardar; «Amigo –dixo el cavallero–, aquí non vos farán si non todo plazer.» «E yo vos fago el omenage –dixo el cavallero– como vos demandades, e así fuere». E así acogieron a él e a la dueña e a sus fijos e çerraron la puerta de la villa*[19].

On peut noter une véritable mise en scène du passage comme franchissement de frontière, mettant en jeu un processus transactionnel, qui relève aussi d'une forme de ritualisation. L'événement du passage acquiert donc une épaisseur et se transforme en un micro-récit fondé sur une intrigue et comportant un dénouement. On peut noter que la frontière, comme obstacle à franchir, est symbolisée par une entité matérielle (« *las puertas cerradas* »), mais est aussi représentée par des acteurs humains, « *el portero* », qui n'est que le porte-parole de la véritable gardienne de la cité : « *la señora de la villa* ». Le lexique utilisé renvoie donc au dispositif de fermeture du passage qui caractérise la frontière gardée : « *puertas cerradas e bien guardadas* », « *portero* » et qui sépare un intérieur « protecteur » et donc protégé d'un extérieur hostile : « *con reçelo de sus enemigos, que non veniese ningunt mal por ellos a la villa* ». L'intérieur est représenté comme un « territoire », c'est-à-dire comme un espace organisé, structuré et hiérarchisé, sur lequel règne une figure d'autorité, en l'occurrence ici, « *la señora de la villa* ». À l'extérieur, règnent potentiellement le chaos et l'arbitraire, ainsi que le montre l'attaque subie par le chevalier Zifar qui a été obligé de tuer un autre chevalier pour préserver sa vie et celle de son épouse. Demander à entrer (« *demandaron la entrada* ») ne suffit pas pour obtenir le droit de passage. Il faut une véritable transaction pour bénéficier d'un tel droit : avoir l'autorisation du seigneur de la ville, répondre par l'affirmative à la question, « *¿queredes entrar?* », et prendre l'engagement (« *fazer omenage* ») de ne provoquer aucun tort à aucun des habitants de la ville : « *¿Pues fazédesme omenage –dixo el otro– así como sodes fidalgo, que por vos nin por vuestro consejo non venga mal ninguno a esta villa nin a ninguno de los que y moran?* »[20].

---

[19] *Ibid.*, p. 84-85.
[20] *Ibid.*, p. 149.

La sortie de la ville répond aussi à un rituel transactionnel, comme nous le montre l'exemple suivant : « *E conplidos los nueve años, pedió por merçed al rey e a la reina que la dexasen ir para su tierra a ver a sus parientes e sus amigos e murir entre ellos* »[21].

Cet autre exemple en témoigne également :

> *E otro día en la grant mañana aguisóse el cavallero muy bien de su cavallo e de sus armas* […] *e fuese para la puerta de la villa que le dexasen salir e que le acogiesen quando él quisiese* […] *El cavallero quando lo oyó, dixo al portero que le dexase salir, e el portero le dixo que lo non faría si le non prometiese que le daría algo si Dios le ayudase. El cavallero dixo que si Dios le ayudase acabar su fecho que le daría el cavallo del otro si lo pudiese tomar. E el portero abrió la puerta e dexólo salir*[22].

On retrouve à peu près la même procédure transactionnelle dans *El libro de buen amor* : un actant qui joue tout à la fois le rôle de « portier » et de « maîtresse du lieu », qui garde l'entrée et empêche le passage, réduisant le sujet voyageur, cet *homo viator* au statut d'objet. Soit un scénario similaire, incluant un lexique de la fermeture, du goulot d'étranglement :

> *détovome el camino, como era estrecho*
> *una vereda angosta, harruqueros la avían fecho* (v. 954ab)[23].

Cette gardienne des lieux exige un paiement, d'où un lexique renvoyant à la transaction, tant chez la gardienne du lieu que chez le voyageur imprudent : « *Yo guardo el portadgo e el peaje cojo* » (v. 953a)[24] . Ou encore :

> *Déxame passar, amiga, darte he joyas de sierra*
> *si quieres, dime quáles usan en esta tierra* (v. 955ab)[25].

Dans la veine mi-grotesque, mi-burlesque qui caractérise les *serranas* du *Libro de buen amor*, le protagoniste, complètement désarçonné dans ce milieu décrit comme hostile, se laisse porter et franchit le passage sous la coupe de la Chata :

---

[21] *Ibid.*, p. 127.
[22] *Ibid.*, p. 153.
[23] Juan RUIZ Arcipreste de HITA, *Libro de buen amor,* éd. Alberto BLECUA, Madrid, Cátedra, 1996, p. 231.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*, p. 232.

Echóme a su pescueço por las buenas respuestas
a mí non me pesó porque me llevó a cuestas;
escusóme de passar los arroyos e las cuestas (v. 958abc).

On trouve aussi :

Passando una mañana
el puerto de Malangosto
salteóme una serrana (v. 959abc)[26].

On voit bien comment le « *yo* » voyageur n'est plus désigné qu'au moyen d'un pronom personnel complément d'objet : « *me* ».

Dans les deux cas, se joue ce même contraste entre un lieu accueillant (ici, celui d'où vient le « yo » et qui est plutôt urbain) et un lieu hostile et dangereux (« *las sierras* »). Toutes les valeurs sont inversées : virilisation des femmes, sauvagerie de leurs mœurs, traits physiques repoussants, conditions climatiques rudes, tout concourt à déréaliser le paysage et à créer une topique du lieu répulsif ou *locus eremus*[27].

Dire le franchissement de frontière

Il convient de ne pas sous-estimer le rôle des prépositions dans l'expression de l'événement spatial. L'étude des catégories lexicales empruntées lors de l'expression du déplacement n'a véritablement de sens que si celles-ci sont analysées ensemble. Il faut de fait envisager les verbes avec leurs prépositions. Sans l'une de ces deux catégories, les énoncés n'auraient pas de sens, ou, du moins, perdraient une somme considérable de significations.

En castillan médiéval, tout comme en espagnol moderne, seul un tout petit nombre de prépositions sont utilisées dans l'expression du mouvement directionnel et du franchissement de frontières. Ce sont les prépositions « *de* », « *a* », « *en* »,

[26] *Ibid.*, p. 233.
[27] Monique DE LOPE, *Traditions populaires et textualité dans le* Libro de buen amor, Montpellier, CERS, 1991 ; Walter José CARRIZO, «Figuraciones de lo monstruoso en el *Libro de buen amor*: las 'serranas', versiones femeninas del 'gigante-pastor' transpirenaico», *Lemir*, 22, 2018, p. 103-116 ; Olivier BIAGGINI, «Figures du sage et du savoir païens dans le *Libro de buen amor*», *e-Spania*, 15, 2013 [en ligne], http://journals.openedition.org/e-spania/22403 ; DOI : 10.4000/e-spania.22403.

« *por* », « *para* », « *çerca de* », dont le fonctionnement ne répond pas toujours aux mêmes critères qu'en espagnol moderne. En effet, les régimes des verbes sont souvent distincts.

S'agissant du mouvement directionnel, c'est-à-dire orienté vers une destination-cible, deux prépositions se partagent la modalité d'expression de la directionnalité : les prépositions *a* et *para* souvent employées avec le verbe *ir*, même si on trouve des variantes telles que « *aduxir a* » ou « *venir a* » par exemple : « *e tovo que Dios aduxiera a aquel cavallero estraño a aquel logar por afinamiento de la su guerra* »[28]. On trouve aussi : « *"Çertas –dixo el cavallero Zifar– non, mas só del regño de Tarta, que es muy lejos de aquí". "¿Pues cómo veniste a esta tierra?" –dixo el señor de la hueste–. "Así como quiso la mi ventura"* »[29].

On peut aussi rencontrer des exemples avec « *ir para* » : « *e fuéronse para la señora de la villa que les estaba atendiendo*[30]*; E el cavallero* […] *fuese para el rey do estava él e su fija, e el mayordomo con ellos* »[31].

Il faut rappeler que la préposition *para* que l'on retrouve après le verbe « *ir* » pour exprimer la directionnalité (et dont la forme plus ancienne est « *pora* »), est issue de la composition de deux prépositions « *por* » + « *a* ». La préposition « *por* » procède elle-même d'une sorte de fusion des prépositions latines *pro*, « *hacia adelante* » et *per* « à travers, au moyen de, pendant ». La forme *para* qui supplante la forme « *pora* » peut provenir de l'influence de la préposition *par* de l'espagnol ancien, préposition *par* que l'on retrouve en français.

De fait, la préposition « *para* » est doublement "armée" pour exprimer la directionnalité, puisqu'elle intègre la préposition « *por* » (<*pro*), « en avant » et la préposition « *a* » (<*ad* « *vers* »). Accompagnée du verbe de mouvement « *ir* », elle cible donc la destination finale et permet d'exprimer la trajectoire télique.

C'est aussi la préposition « *a* » que l'on trouve employée avec le verbe de polarité finale qu'est « *llegar* » (ou sa variante maritime : « *arribar* ») ou avec le verbe de

[28] *Libro del caballero Zifar, op. cit.*, p. 86.
[29] *Ibid.*, p. 112.
[30] *Ibid.*, p. 105.
[31] *Ibid.*, p. 153

polarité initiale qu'est « *salir* » qui se trouve employé précisément avec la préposition « *a* » pour exprimer la directionnalité :

> *Quando llegó el señor de la hueste a las puertas de la villa, mandárongelas abrir e dixiéronle que entrase quando quisiese* […] *E todos los cavalleros le salieron a resçebir muy apuestamente* […] *E el señor de la hueste llegó a la señora de la villa e saludóla* […][32].

Pour rappel, la préposition « *a* » en espagnol procède de la préposition latine *ad* et fait référence à une direction vers une cible « locative » considérée comme une ligne ou un point. Nous y reviendrons.

Toutefois, au XIIIe siècle, « *llegar* » peut être employé comme un verbe transitif : « *llegar aquella villa* ». On le trouve employé aussi avec la locution prépositive « *çerca de* » : « *El cavallero quando llegó çerca de la puerta de la villa* »[33].

Ces variations expriment en réalité une difficulté propre au castillan, pour ce qui est de l'expression du franchissement de frontière qui implique, on l'a dit, le passage d'un cadre de référence initial A (à savoir pour le *Libro del cavallero Zifar*, l'extérieur de la ville) à un nouveau cadre de référence B (l'intérieur de la ville). Seules les prépositions « *en* » et « *por* » semblent en mesure de pouvoir l'exprimer clairement, sans ambiguïté, ainsi que nous le verrons, tandis que les prépositions « *a* », « *para* », « *hasta* » sont susceptibles de ne traduire que la contiguïté, laissant dans l'implicite l'idée de pénétration dans le lieu concerné.

Dire l'arrivée à la ville comme équivalent d'atteindre les portes de la ville, sans pouvoir y entrer

Dire, en effet, « *llegar a la villa* » peut véhiculer une forme d'ambiguïté, dans la mesure où il n'est jamais certain avec cette formulation que la frontière séparant le dehors de la ville de son dedans soit franchie. On sait seulement avec certitude que l'on est dans l'entourage immédiat de la ville. Or, s'agissant d'un texte qui « scénarise » la représentation du passage comme franchissement de frontière empêché, il est particulièrement important pour le narrateur de bien discriminer les

[32] *Ibid.*, p. 109.
[33] *Ibid.*

étapes : l'arrivée à la ville doit clairement être distinguée de l'entrée dans la ville. D'où le recours à des prépositions ou des formulations qui désambiguïsent la situation. On trouve : « *llega la villa* » qui peut s'interpréter comme « *alcanzar la villa* » où c'est la contiguïté qui est exprimée, et non pas nécessairement le franchissement de frontière ; « *llegar çerca de la villa* » où c'est encore la notion de contiguïté qui est valorisée. Il en va de même de la formule : « *llegar a las puertas de la villa* ».

Soit les exemples suivants : « *El cavallero quando llegó çerca de la puerta de la villa, fincó la lança en tierra et dixo que non tirasen saetas, que non venía sinon para saber una pregunta* »[34]. Ou encore : « *E llegaron un día a ora de terçia, çerca de un montezillo* […] »[35].

Il convient de distinguer, à la suite de Ray Jackendoff[36], entre la directionnalité qui s'articule autour de l'opposition entre « endroits » et « chemins » et la dimensionnalité qui concerne le fait pour des « entités » d'être sans dimension (le point), unidimensionnels (la ligne), bidimensionnels (le carré), etc.

Dire le « séjour » aux portes de la ville : une situation limitrophe exprimée par le recours à des locatifs : « estar a las puertas »

Atteindre les portes de la ville implique pour le chevalier une situation limitrophe dont la représentation la plus vraisemblable serait la ligne, d'où le recours aux formulations qui marquent une position locative dans une zone-limite (« *estar a la puerta* ») : « *E toda la gente estava a la puerta por do entró el cavallero, esperándolo quando saldría por lo conosçer* […] »[37]. Cet autre exemple que nous citons souligne l'opposition entre « *estar a las puertas* » ; le verbe « *entrar* » montre clairement l'horizon d'attente que constitue l'ouverture des portes qui débloquera le passage, non plus empêché, mais autorisé : « *e díxoles de cómo aquellos cavalleros estavan a las puertas desde grant mañana, e si tenían por bien que entrasen* »[38].

[34] *Ibid.*, p. 97.
[35] *Ibid.*, p. 114.
[36] Ray JACKENDOFF, « Conceptual semantics and cognitive linguistics », *Cognitive Linguistics*, 7, 1996, 93-129 [En ligne], https://www.degruyter.com; DOI : 10.1515/cogl.1996.7.1.93
[37] *Ibid.*, p. 159.
[38] *Ibid.*, p. 105.

Dire l'entrée dans la ville/la sortie de la ville ou l'expression du franchissement de frontière

C'est la combinaison du verbe « *entrar* » et des prépositions « *en* » ou « *por* » qui exprime clairement et sans ambiguïté aucune le franchissement de frontières, dans le sens de l'entrée dans un lieu soit le passage autorisé. Les exemples abondent dans le texte : « *E contóle cómo este cavallero que entrara en la villa avía muerto aquel sobrino de su enemigo, el cavallero más atrevido que él avía e el más soberbio, el que mayor daño avía fecho aquella villa* […] »[39].

On peut citer également l'exemple suivant : « *E así entraron en la villa e fuéronse para la señora de la villa que les estaba atendiendo* »[40]. Ou encore ce dernier : « *¡Ay, amigo – dixo el cavallero–, qué grant vergüença he de entrar por las villas de pie!* »[41].

Pour la sortie d'un lieu qui suppose un franchissement de frontière dans le sens inverse, ce sont les combinaisons « *salir de* », « *irse por* » qui sont les plus utilisées : « *E cavalgó en su cavallo e el ribaldo en el otro e fuéronse por otra puerta mucho encubiertamente para su posada.* […] »[42]. Ou encore : « *E el portero abrió la puerta e dexólo salir* »[43].

L'exemple ci-dessous regroupe l'ensemble des étapes, à savoir la position limitrophe par rapport aux portes, l'ouverture des portes, la négociation, et enfin, l'entrée dans la ville :

> *E luego enbió por el cavallero Zifar e por los otros omes de la villa, e díxoles de cómo aquellos cavalleros estavan a las puertas desde grant mañana, e si tenían por bien que entrasen* […] *E ellos abrieron las puertas de la villa e llegaron allí do estavan los seis cavalleros, e dixéronles que si querían entrar. E ellos dixieron que sí, para fablar con la señora de la villa* […] *E así entraron en la villa e fuéronse para la señora de la villa que les estaba atendiendo*[44].

[39] *Ibid.*, p. 86.
[40] *Ibid.*, p. 105.
[41] *Ibid.*, p. 147.
[42] *Ibid.*, p. 159.
[43] *Ibid.*, p. 153.
[44] *Ibid.*, p. 105.

Le passage comme séjour provisoire ou comment « être de passage »

Si le motif du passage empêché devient la métaphore de la frontière tangible entre deux mondes que tout sépare, l'un domestiqué et accueillant (le monde urbain ou l'intérieur des villes), l'autre livré à sa barbarie originelle (montagne plus « générique » que « réelle » ou encore extérieur hostile), il met aussi en exergue la notion d'hospitalité. Celle-ci n'est jamais acquise, mais doit se conquérir, tout d'abord par la transaction réussie qui permet le passage, puis ensuite par un comportement conforme aux attendus des hôtes. Le passage n'est plus à comprendre alors comme franchissement de frontière mais comme séjour provisoire en qualité d'« étranger ».

Ainsi le passage comme séjour provisoire permet alors d'explorer le lexique disponible en castillan dès le XIIIe siècle, en matière d'hospitalité. Du côté des hôtes, les verbes récurrents sont : « *acoger* », « *resçebir* » ou encore « *solazar* » : « *e los omes buenos venían ver e solazar con el cavallero Zifar* »[45]. Du côté des « invités », il est question de « *fincar algún tiempo* » et de « *folgar* » :

> *Amigo señor –dixo ella–, nos venimos cansados de este luengo camino e traemos nuestros fijuelos muy flacos, e si lo por bien toviésedes, ternía que sería bien que folgásemos aquí algunt día* […] *E ellos estando en esto, entró un cavallero de la villa por la puerta e díxoles así* […][46].
>
> *Señora –dixo la muger del caballero Zifar–, dezitle que finque aquí conbusco un mes* […][47].
>
> *Todos los que estavan en aquel palaçio resçebían grant plazer con la fincada de este cavallero*[48].

On retrouve ce même lexique de l'hospitalité chez les *serranas*, en dépit de son caractère plus rustique et fruste :

> *Yo te levaré a cassa*
> *E mostrarte he el camino*

[45] *Ibid.*, p. 87.
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*, p. 88.
[48] *Ibid.*

fazerte he fuego e brasa
darte he del pan e del vino (s. 965)[49].

Le passage autorisé permet donc de conquérir l'hospitalité et d'en bénéficier, à condition toutefois que « l'invité » qui reste malgré tout un « étranger » fasse siennes les règles qui régissent l'« endroit », avant de reprendre son chemin. Le passage comme séjour temporaire mobilise donc les ressources lexico-syntaxiques de l'expression de l'endroit, avec une prédominance quasi absolue de la préposition « *en* », s'opposant ainsi au passage comme franchissement de frontières qui relève davantage de l'expression du « chemin ».

Le passage comme transgression sociale et/ou morale

Pour terminer, nous dirons un mot du motif du passage dans le *Calila e Dimna* et dans *La Celestina* pour mettre en évidence le motif du passage, non plus comme passage empêché mais comme transgression sociale et/ou morale. Dans le chapitre III consacré à l'épisode entre le roi-lion et le bœuf Senseba, Dimna entend devenir un favori du roi, ce qui suppose pour lui de franchir les limites de sa condition et donc de quitter son « lieu social » pour rejoindre celui du roi. Ce passage qui est là aussi un franchissement de frontières, mais cette fois-ci d'ordre social, est exprimé au moyen d'une expression unique et récurrente « *llegar al rey* » :

Digna: Quiérome mostrar al león en tal razón, ca él es de flaco consejo et de flaco coraçón, et es escandalizado en su fazienda con sus vasallos. Et por aventura en llegándome a él en este punto averé dél alguna dignidat o alguna honra, et averé dél lo que he menester.
Calila: –Pongamos que as llegado al león, ¿Cómo trairás tu fazienda con él o con los que ass perança de aver dignidat?
Dixo Digna: –Si me yo oviese llegado al león et conosçiese sus costunbres, guisaría cómmo siguiese su voluntad et que non fuese con[tra] él[50].

[49] *Libro de buen amor*, *op. cit.*, p. 235.
[50] *Calila e Dimna,* éd. José Manuel CACHO BLECHUA et María Jesús LACARRA, Madrid, Castalia, 1984, p. 128.

On voit ici comment le fait que l'entité-cible soit une personne, et non pas un objet (une porte par exemple) rend plus explicite le caractère effectif du franchissement de frontières. La contiguïté ou proximité avec le roi qu'exprime la séquence verbale « *llegar al rey* » renvoie à cette proximité physique qui est le premier pas vers la familiarité et l'intimité avec le roi. Toutefois, il n'est pas dit que l'expression « *llegar al rey* » traduise davantage de choses qu'une proximité physique avec le roi, soit le fait d'être dans son entourage spatial immédiat. Elle ouvre la perspective d'une familiarité et d'une intimité mais sans les exprimer directement. On retrouve donc d'une certaine façon cette ambiguïté induite par la préposition « *a* » quand elle fonctionne avec le verbe « *llegar* ». C'est ce que sous-entend Calila quand il s'interroge et interroge Dimna sur la manière dont il exploitera cette proximité physique pour parvenir à franchir le deuxième passage bloqué qu'est la conquête de la familiarité et de l'intimité du roi : « *Dixo Calila: –Pongamos que as llegado al león, ¿Cómmo trairás tu fazienda con él o con los que as esperança de aver dignidat?* »[51].

Ce second franchissement de frontières qui suppose de ne pas seulement être dans l'entourage du roi mais de conquérir sa confiance et sa familiarité renvoie au terme castillan « *privado* » qui dit bien l'inclusion du favori dans l'espace « privé » du roi, dans ce qui lui tient lieu d'intimité[52]. Cette transgression sociale n'est pas sans danger : elle suppose, une fois ouvertes les portes de la maison du roi, de pouvoir y séjourner sans mettre sa vie en péril. D'où ce nouveau jeu sur les deux acceptions du terme « passage » comme franchissement de frontières et séjour dans le lieu où l'on a pénétré :

> *Dixo Calila: –Pues esto tienes así a coraçón, quiérote fazer temer serviçio del rey por el grant peligro que y ha* […].

[51] *Ibid.*, p. 129.
[52] François FORONDA, « La *privanza* ou le régime de la faveur. Autorité monarchique et puissance aristocratique en Castille (XIIIe-XVe siècle) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 34-2, 2004, p. 346-348.

> *Dixo Digna: –Entendido he lo que dexiste. Dizes verdad en quanto dizes, mas sepas que quien non se entremete a los grandes peligros non ha las cosas que cobdiçia* […][53].

Cette pénétration périlleuse dans des lieux où la légitimité à entrer et à séjourner, même brièvement, doit être conquise se retrouve aussi dans *La Celestina*, notamment dans le monologue de Célestine à l'acte IV. En effet, Célestine sait que franchir la porte des parents de Mélibée peut lui coûter la vie si ses plans viennent à être découverts. De fait, elle hésite entre poursuivre son dessein et rester fidèle à sa réputation d'ouvrir toutes les portes et renoncer pour préserver sa vie :

> *Pues, ¿Yré, o tornarme he?* […] *Cada camino descubre sus dañosos y hondos barrancos* […]. *Yr quiero, que mayor es la vergüença de quedar por covarde* […]. *Ya veo su puerta* […]. *Todos los agüeros se adereçan favorables* […]. *Y lo mejor de todo es que veo a Lucrecia a la puerta de Melibea. Prima es de Elicia. No me será contraria*[54].

En définitive, « dire le passage » en castillan, c'est d'abord « mettre en mots » le passage empêché ou périlleux et décrire les phases par lesquelles doit passer le protagoniste pour transformer le passage empêché en passage autorisé ou encore le passage périlleux en passage victorieux. De fait, le socle de cette représentation est l'expression du franchissement de frontières qui renvoie à la structuration et aux multiples hiérarchies d'un monde codifié, dont il importe de maîtriser les clés pour pouvoir y pénétrer.

D'où la récurrence d'un scénario itératif : l'atteinte d'une zone limitrophe, le séjour au sein de cette zone du fait du passage empêché, le processus transactionnel, le passage autorisé, le franchissement de frontière, corrélé à la pénétration du lieu-cible qui est toujours un territoire dominé par une figure d'autorité.

Le castillan a organisé cette expression du franchissement de frontière autour d'un petit nombre de verbes et de prépositions, avec seulement deux prépositions capables d'exprimer sans aucune ambiguïté le franchissement de frontières. La

[53] *Ibid.*, p. 130.
[54] Fernando de ROJAS, *La Celestina*, éd. Dorothy S. SEVERIN, Madrid, Cátedra, 1992, p. 150-151.

langue espagnole a donc privilégié l'expression de la directionnalité, le locuteur laissant le soin à son interlocuteur ou lecteur d'interpréter la limite comme l'atteinte d'une ligne de démarcation non franchie ou comme le franchissement de cette ligne. Toutefois, dans les textes du corpus, les stratégies d'expression du franchissement de frontières nous montrent que les locuteurs sont capables aussi, quand ils le souhaitent, de désambiguïser ce franchissement et de le scénariser pour en faire le paradigme de l'expression du passage.

M. PALUMBO, « Décrire le passage au début du XVIe siècle. Façons de faire de trois personnalités italiennes : Machiavel, Guichardin et Vettori », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 44-57, ISSN 2426-394X.

Décrire le passage au début du XVIe siècle

Façons de faire de trois personnalités italiennes

Machiavel, Guichardin et Vettori

Matteo Palumbo

Université Federico II, Naples

1. Cet article concerne trois façons différentes de voyager. Les protagonistes sont Francesco Guicciardini, Niccolò Machiavelli et Francesco Vettori. Ce sont trois historiens et politiciens florentins bien connus qui, de manière différente, dans les mêmes années, font face à la même expérience : traverser l'Europe. Guichardin se rend en Espagne comme ambassadeur à la cour de Ferdinand le Catholique. Machiavel, au service de la République, visite la France et l'Allemagne. Vettori, à son tour, raconte une expérience personnelle, là encore en Allemagne[1]. Ces trois personnalités manifestent des curiosités et des intérêts très différents. Chacune semble s'intéresser à certains aspects particuliers du voyage : l'attention aux lieux ou bien les précautions rendant le voyage moins fatigant ou même le plaisir de voyager comme une nouveauté et une distraction. Ces attitudes indiquent trois types très différents. Je vais essayer de distinguer et de décrire chacun d'eux.

2. Je commencerai par l'observation d'un géographe comme Franco Farinelli. Celui-ci, dans un petit livre publié en 2007, souligne un fait très important : Érasme a conçu la première partie de l'*Éloge de la Folie* en 1509, alors qu'il traversait les cols alpins

[1] Pour leurs textes de voyage et de diplomatie, nous pouvons nous référer maintenant à Jean-Marc RIVIÈRE, *L'Expérience de l'autre. Les premières missions diplomatiques de Machiavel, Guicciardini et Vettori*, Aix -en-Provence, PUP, « Textuelles », « Écritures du voyage », 2018. L'introduction de Rivière souligne la nouveauté du regard avec lequel les trois hommes politiques florentins observent la réalité à laquelle ils sont confrontés. C'est ce qui tient ensemble leurs façons propres de représenter l'espace et le milieu politique : « Pour Machiavel, Vettori et Guicciardini, faire "l'expérience de l'autre" c'est donc se placer au point de jonction entre une mémoire du passé cristallisée, un présent dépourvu d'accroches logiques aisément préhensibles et un avenir difficile à lire. C'est, de surcroît, inventer l'outillage mental nécessaire à la compréhension de cet environnement nouveau. L'outil premier de ce processus de pénétration du monde, on l'a dit, est le regard » (p. 6).

à cheval[2]. L'idée sur laquelle elle repose est la suivante : il n'y a pas de raison abstraite, toute forme de rationalité dépend du contexte. En d'autres termes : il n'y a pas de raison basée sur des règles qui, en détruisant les différences locales, puissent prétendre valoir quoi qu'il en soit et partout. Bref : l'espace, le domaine de l'équivalence générale, n'existe pas, mais à sa place, aristotélicienne, il n'y a que des lieux, les uns irréductibles aux autres parce qu'ils ont tous des qualités spécifiques et distinctes.

Quelques années après l'*Éloge de la folie*, le 17 octobre 1511, la seigneurie de Florence choisit un jeune homme d'une trentaine d'années, Francesco Guicciardini, pour une « légation » très délicate ayant mûri dans un climat politique particulièrement troublant. Le protagoniste lui-même décrit une situation « *avviluppata* »[3], confuse, où le jeu des alliances menace surtout Florence qui se trouve entre le Pape, la France et l'Espagne. Dans un tel enchevêtrement de relations, l'intelligence politique et rationnelle des événements devient ambiguë. La prévision de leurs développements est insaisissable et incertaine.

Dans un tel scénario, sujet à des variations précipitées et impondérables, la République florentine décide d'envoyer un ambassadeur à la cour de Ferdinand d'Aragon. Mettant de côté ses doutes personnels, Guichardin se prépare à cette première aventure diplomatique qui laissera évidemment une trace profonde dans sa formation. Une fois la date de départ établie (le 29 janvier 1512), les indications concernant l'itinéraire à suivre sont assez flexibles. En effet, Guichardin est invité à passer « *per quel cammino che vi sarà più accomodato et più usato dalli altri, che crediamo sia per la via di Genova, cavalcando con quella celerità che vi comporteranno le forze, il traino vostro e la stagione in che ci troviamo* »[4].

---

[2] Franco FARINELLI, *L'invenzione della Terra*, Palerme, Sellerio, 2007, p. 67 *sq*.

[3] *Ricordo come essendo le cose di Italia molto aviluppate e la città in grande sospensione per essere molto minacciata dal papa, e trovandosi da una parte el re di Francia potentissimo nelle cose di Italia per essere signore del ducato di Milano, di Genova, ed avere lo stato di Bologna a sua requisizione; da altra, essendosi fatta nuova lega tra 'l papa, re di Spagna, che era signore del reame di Napoli, e viniziani, e dubitandosi di futura guerra, la città, benché dependessi da Francia, pure deliberando trattenersi col re di Spagna con chi ancora era in confederazione infino a giugno, e desiderando giustificarsi con quella maestà de' carichi ci dava il papa, deliberò mandare uno imbasciadore a quello re; ed essendosi cimentata la elezione più volte, finalmente a dì 17 di ottobre 1511 fui eletto io, nominato da Lodovico di Iacopo Morelli*. Francesco GUICCIARDINI, « Ricordanze », *in Scritti autobiografici e rari*, éd. Roberto PALMAROCCHI, Bari, Laterza, 1936, p. 69.

[4] F. GUICCIARDINI, *Le lettere*, éd. Pierre JODOGNE, vol. I (1499-1513), Rome, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1986, p. 49 *sq*, l. 17-20.

Muni de ces instructions, le jeune ambassadeur part. Son voyage dure du 29 janvier au 20 mars, jour où il arrive à Logrogno où le mouvement prend fin et où commence la mission diplomatique. Il y a quelques documents du voyage de Florence à la ville espagnole : les lettres (peu nombreuses et très basiques) que, pendant son voyage, Guichardin a écrites aux hommes du gouvernement pour les tenir au courant des nouvelles dont il a eu connaissance, et deux autres lettres qu'il a envoyées à son frère Luigi et qui comportent une référence rapide aux lieux et aux conditions météorologiques rencontrés. À ces témoignages très minces il faut ajouter une autre source permettant de suivre, jour après jour, les étapes effectuées. Cette source est le *Diario del viaggio in Spagna* : un petit texte, resté, comme toutes ses œuvres, parmi les papiers de Guichardin et découvert au milieu du XIXe siècle. Le journal représente un rapport précis de tout le voyage. Il indique la route suivie et décrit l'itinéraire complet jusqu'au point d'arrivée.

Le voyage est une opportunité d'apprentissage : un moyen de décrire et classer les caractéristiques d'un lieu, de définir le profil économique de chaque pays, de porter un jugement sur les comportements et les habitudes des peuples qu'il rencontre. Le mouvement à travers des paysages variés, au milieu de peuples et de gouvernements différents se transforme ainsi en une enquête sur la nature anthropologique, historique et géographique des lieux traversés. Guichardin annote méthodiquement toutes les étapes de son voyage. Au-delà de son but, il décrit l'essentiel de ce qu'il a vu pendant ces jours-là. Arrivé à destination à la cour de Ferdinand, le jeune ambassadeur florentin éprouve le besoin d'écrire aux hommes qui gouvernent Florence, comme pour empêcher qu'on lui reproche une possible indolence. En fait, il justifie la durée de son voyage, évoquant la « *lungheza* », la « *stagione* » difficile et les « *incommodità* » rencontrées[5].

Il n'est donc pas surprenant que même d'un point de vue littéraire le voyage soit séparé du mandat institutionnel. Chacun des deux moments préserve sa propre identité et son indépendance. Le carnet de voyage reflète la durée du voyage et décrit les

[5] *Non so se alle Signorie Vostre sarà paruto che io sia venuto adagio, ma me ne scusi la lungheza del cammino, la stagione in che io ho havuto a cavalcare et, se le Signorie Vostre penseranno con quanta incommodità et disagio si va a cammino, maxime in Spagna, crederanno facilmente che io habbi usato ogni diligentia per posarmi quanto più presto potessi*. *Id.*, *ibid.*, p. 78.

propriétés de chaque lieu traversé. Le *Rapport* sur l'Espagne, écrit plus tard, constitue le récit politique de sa mission ibérique. Il est semblable par son genre et ses analyses aux *Ritratti* de Machiavel (*Ritratto di cose di Francia* et *Ritratto delle cose della Magna*). Les lettres écrites à la même période que le *Rapport* sont elles aussi très différentes, du point de vue du type et de l'étendue de l'information qu'elles donnent, de celles qu'il a envoyées en approchant de l'Espagne. Dans ces textes, le travail diplomatique occupe une place centrale. Guichardin recueille des signaux, psychologiques et sociaux, qui servent à comprendre ce qui se passe ou ce qui pourrait arriver dans l'avenir immédiat. Ces pages, qui ont une empreinte plus clairement politique, sont très différentes du carnet de voyage. Les notes que Guichardin rapporte enregistrent les phases d'une autre histoire se présentant comme une aventure autonome ou autosuffisante.

3. Les responsables, comme nous l'avons vu, avaient laissé une large place au choix personnel sur la route à prendre, tout en conseillant le trajet par Gênes. Il n'y a pas la moindre incertitude quant à la direction prise par Guichardin au cours de tout son voyage : c'est de toute évidence une alternative aux suggestions reçues. Les notes du journal permettent, à travers l'énumération précise des mouvements, de reconstruire pièce par pièce la carte détaillée de l'itinéraire : de la gare de départ à la gare finale, sans négliger aucune zone de transit. Comme s'il devait tenir à jour un journal de bord très précis, Guichardin enregistre les fractions individuelles de ses mouvements, postulant les étapes quotidiennes une par une. Le point de départ est bien sûr Florence, d'où l'expédition part le 29 janvier 1512 – 1511 selon le calendrier florentin – pour arriver à Pistoia dans la soirée.

4. Je vais éviter de suivre l'itinéraire entier, répertorié par Guichardin dans tous ses déplacements quotidiens.

La précision du voyage est très fidèle. Il n'y a pas de trous, d'omissions ou d'inexactitudes. Tout est scrupuleusement noté afin de restaurer et de préserver l'image des lieux, l'empreinte de leurs réalités, l'ordre précis selon lequel ils se produisent, et parfois même l'inconfort des conditions climatiques. Cette flexibilité pour enregistrer des données externes, cependant, ne permet pas de transformer, comme cela arrive

souvent dans tant d'écrits similaires, le journal du voyage en Espagne en une boite prête à remplir toute curiosité. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de place pour des anecdotes ou des émotions impliquant la subjectivité de l'écrivain. L'attention du voyageur concerne l'identité des lieux qu'il voit. Il transforme chacun d'eux en une réalité concrète ne se confondant avec aucune autre. L'écriture fixe la physionomie des villes visitées et la conserve pour tous les lecteurs possibles.

D'autre part, dans la rédaction du journal, il semble y avoir une structure codifiée que Guichardin respecte à chaque fois. La séquence des observations individuelles obéit à un schéma modulaire qui offre un nombre constant et habituel de données. Cette information délimite l'identité de la ville dans laquelle on est arrivé. Cette récurrence d'information montre une méthode d'investigation invariable. La définition d'un lieu passe d'abord par la vérification de la topographie. Ensuite, il ajoute tous les éléments, historiques et politiques, permettant de comprendre son identité. À la fin de chaque déplacement, il y a un bilan non seulement du parcours accompli, mais surtout de la connaissance méritant d'être gardée en mémoire : pour soi et pour des lecteurs virtuels.

Le premier élément qui caractérise rituellement le compte rendu du voyage concerne l'indication du jour de référence : « *Partimmo da Massa a dí primo di febraio* […] »[6]. Cela continue ainsi selon un calendrier ne laissant de côté que les jours d'intervalle quand le voyage ne se poursuit pas. À côté de la date, un autre indice récurrent concerne la mesure du tronçon de route parcouru. Après une récapitulation des pays traversés, apparaît en effet la référence au nouveau terminus, auquel un indicateur de distance est connecté. L'auteur est également attentif à détailler l'entité réelle du chemin parcouru, en comparant, comme avec deux échelles différentes, la valeur des lieues selon un code de référence ou un autre : « *Sono le leghe di questo paese, secondo dicono, tre miglia, ma a modo nostro quattro o meglio; che credo proceda perché sono misurate da quegli serrati trotti franzesi* » (p. 109).

Dans l'ordre, après l'indication du jour, puis le rappel du lieu et de la distance parcourue, suit généralement une partie du texte relative aux prérogatives qui

[6] F. GUICCIARDINI, « Diario del viaggio in Spagna », *in Scritti autobiografici e rari*, *op. cit.*, p. 104. Les autres citations de ce livre sont indiquées dans le texte avec le numéro de page.

distinguent la ville dans laquelle l'expédition s'est momentanément arrêtée. Cet aspect constitue le noyau des observations de Guichardin. Il y a des variables différentes et des combinaisons multiples selon le degré d'intérêt et la pertinence du lieu de stationnement. Dans tous les cas, Guichardin a tendance à dessiner un profil reconnaissable du lieu auquel il se réfère, en nommant les propriétés physiques qui le caractérisent (la disposition et la fertilité du sol, l'extension de la campagne) et en évoquant souvent la situation politique dans laquelle la ville se trouve. Parfois, il ajoute également des notions du passé aidant à comprendre la condition actuelle. L'intelligence du futur auteur de la *Storia d'Italia* émerge, y compris dans les limites d'une référence parfois essentielle et synthétique, à travers la netteté du regard qui catalogue ce qui entre dans le cône de lumière de son œil.

La description procède ainsi d'une règle permanente, reliant la géographie et l'histoire, la nature et le pouvoir. Même dans les cas les plus sommaires, Guichardin s'intéresse à l'entrelacement des deux niveaux, passant sans cesse d'un étage à l'autre, sans omettre aucun facteur contribuant à éclairer l'image. Les éléments de la géographie physique (montagnes, rivières, produits du sol) ou humaines (constructions, palais, forteresses ou même théâtres) sont une cause et une indication de la présence des hommes. Ils fournissent les coordonnées à l'intérieur desquelles s'inscrivent les vies des hommes et leurs gouvernements.

Guichardin respecte ces critères dès les premiers pays qu'il rencontre. En passant par Pietrasanta, après deux jours de marche, il expose les raisons qui rendent injuste la dépendance à Lucques et relie ce cas unique à un climat généralisé, expression d'une tendance typique des années où il vit :

> […] *Benché non entrassimo drento ci parve ricevessi torto grande a essere sotto el dominio de' lucchesi, perché oltre allo essere discosto da Lucca miglia sedici, è grossa terra: ha uno contado felice, bene cultivato, pieno di ulivi, anzi di boschi di ulivi, tutto fertile e fruttifero. La condizione delle cose di Italia, nella quale si sono riparati meglio e' piccoli che e' grandi, ha condotto e' lucchesi signori di una terra di qualità che loro medesimi n'hanno più vergogna che gloria; e se è vero che le cose non naturale durino poco, sarà uno governo di pidocchi che non aggiungono a uno mese se non per miracolo*. (p. 103-104)

La phrase sévère, sans aucune nuance, est basée sur la vision directe des choses et l'impossibilité pour les Lucquois de maintenir une telle domination contre nature. Ailleurs, Guichardin peut se limiter à une note presque sténographique qui résume cependant les instructions utiles pour distinguer un lieu et le rendre reconnaissable : « *Carpentras è città piccola di circuito ma è commoda terra; ha le mura della città molto belle; è città del Papa* » (p. 110).

Dans d'autres circonstances, l'attention est attirée par les coutumes ou les habitudes qui revendiquent une place particulière dans la galerie continue des paysages, des populations et des environnements. À Alessandria, par exemple, Guichardin arrive pendant la période du Carnaval. Il souligne la présence de « […] *assai donne in maschera; la usanza delle quali è accozzarsi insieme tre o quattro o quelle più che le vogliono, ed andarsi a spasso in maschera sole per la terra, né si disdice alle gentile donne e bene costumate, pure che vadino in abito di donne* » (p. 106). L'écrivain-témoin peut ainsi s'attarder sur le cours du fleuve Pô qui est comparé aux milieux les plus familiers de son univers florentin. Le Pô est confronté à l'Arno, comme ailleurs les rues de Barcelone sont mises en parallèle avec celles de Florence. La référence à la rivière toscane n'empêche pas de fournir un croquis du mouvement entier du fleuve piémontais, depuis sa source jusqu'à sa traversée de la Lombardie, où il « […] *diventa el mare di quella pianura, perché vi entrano tutti e' fiumi che corrono per quello paese* […] » (p. 108). L'objectif est de délimiter une représentation différente à chaque fois, remplie comme déjà mentionné de géographie et d'histoire.

Dans la série des pays, des villages et des villes, certains endroits se détachent particulièrement. Ce sont les endroits où Guichardin s'arrête quelques jours et auxquels il consacre une amplitude descriptive plus grande : Avignon et Barcelone. Les portraits de ces deux villes sont la synthèse la plus explicite de la méthode à l'œuvre lors de la rédaction de l'ensemble du journal et qui est appliquée, en ces occasions, avec plus de profondeur. À propos de la « *città della chiesa* » (p. 110), Guichardin détermine son emplacement (« *è posta in sul Rodano* […] »). Il souligne l'interdépendance de la ville avec la rivière et avec son affluent, la Durance. Il définit son aspect commercial, même si la ville est en crise par rapport au développement des voies de circulation contemporaines : « *La città fu già populosa e molto ricca rispetto alla corte, e molto*

mercantile, perché quivi si faceva la fiera e tutte le faccende che ora sono ridotte a Lione; oggi si passa di popolo, di ricchezze e di mercatantie » (p. 111). L'information supplémentaire s'étend à la qualité des bâtiments (« *è universalmente mediocre di edifici, ma vi sono tre cose notabili* ») en réservant une attention particulière à ces trois constructions les plus prestigieuses que sont le Palais des Papes, les remparts et le pont sur le Rhône. Enfin, l'explication de la ville se poursuit par une référence à ses habitants dont les origines variées justifient le nom d'Avignon (« […] *dicono alcuni che fu chiamata Avinio* quasi *ab advenarum unione* » (p. 112) et se termine par l'illustration du régime politico-administratif dont la forme, conjuguée à la productivité spontanée du sol, est la raison à la fois de l'afflux d'étrangers et de la prospérité.

Une dernière considération doit être ajoutée aux précédentes. Si le texte fait peu mention des épisodes privés, il ne manque pas de références au moi comme point de vue, c'est à dire à ce qu'il peut connaitre dans certaines conditions et moments. La représentation des lieux est souvent atténuée par un besoin de relativisme, comme s'il convenait de donner au jugement la forme d'une évaluation probable dépendant de ce que l'œil pourrait comprendre et percevoir. En ce sens, nous pouvons justifier des expressions telles que « *per quello poco ne veddi e ne intesi* » (p. 107), « *per quello che ne potemo vedere* » (p. 108), « *per quanto si può comprendere di fuora* » (p. 114), « *per quello che potei vedere* » (p. 118). La connaissance de tout phénomène est basée sur l'expérience directe de l'œil qui observe et qui, de cette seule manière, peut comprendre. Aucune connaissance n'est fournie qui ne soit étayée sur une expérience qui la valide. La vérification est la prémisse qui légitime une affirmation et la rend valable.

Ce processus atteint sans doute son apogée avec le portrait général de la Catalogne. Dans ce cas en effet tous les éléments se mêlent pour définir l'identité du lieu. La nature physique, les données économiques, les comportements des habitants, l'exercice de la justice, l'usage des armes forment un système unique dans lequel chaque aspect trouve sa justification. Avec cet exemple, Guichardin donne le paradigme de toutes les autres descriptions :

> […] *Io scriverrò quello che in somma ritrassi di Catalogna, cioè di quella parte la quale io cavalcai. Io non so se Catalogna dalla parte che io non passai e massime lungo la marina sia di altra qualità che la parte che io veddi; la quale*

ha el paese montagnoso, salvatico e molto sterile; truovasi una terra, una villa, ed intorno a quella è lavorato qualche poco: di poi si andrà più leghe che tutto è inculto; nondimeno ne' luoghi dove si lavora, produce grano, vino ed olio; altri frutti vi è pochi; bestiame vi è assai, ed è paese atto; è poco abitata, e questa è la cagione che benché del paese sia lavorato poco, pure vi è abundanzia; stanno tutti in sulle arme e si truova pel cammino ognuno colla spada, moltissimi colle arme in asta ed assai colle balestre [*In Barzalona ognuno colla spada*][7]; *hanno nome di essere fieri e bellicosi; sono naturalmente uomini villani, e benché nella città si usi infinite cerimonie e reverenzie, nondimeno allo intrinseco la natura loro è questa.*

Sonvi assassini, che oltre alla mala natura loro ne dà occasione, come è detto, quelle divisione che sono tra gentiluomini, ed il sito paese che ha montagne assai e molti passi e luoghi stretti[8]*; gli alloggiamenti per chi passa sono cattivi, perché gli osti sono villani, e di poi quello che tiene osteria non può dare altro che lo alloggiamento ed il bisogno de' cavalli. Bisogna andare a comperare el pane in uno luogo, in uno altro el vino, in uno altro separatamente e' camangiari, che così è lo uso e gli statuti del paese. Sonvi grande divisione ed inimicizie tra gentiluomini particulari, che si tirano drieto la più parte de' popoli, e vi si fa per questa causa molti omicidii e disordini. Giustizia vi si tiene poca; le cose civile molto lunghe, nelle criminale vi è ordine che el re non può né campare uno dalla morte, né rimettergli uno bando, né perdonare la pena di una ferita, sanza la voluntà dello offeso, o non vi sendo lui, de' sua più prossimi parenti; ma se loro perdonano, è facile avere grazia dal re o per danari o per altro favore: restano per questa cagione assai malefici impuniti, perché molti hanno la pace o dallo offeso, o se lui è morto, dagli eredi dello offeso, o con lunghezza di tempo o per danari o per altro favore di amici. Di che si vede qualche volta qualcuno che è in prigione ed aspetta la sentenzia della morte, uscirne sanza pena alcuna. Chiamasi la Catalogna principato e*

[7] Note de l'éditeur : texte figurant dans la marge.

[8] Guichardin entend dire ici que la présence d'assassins s'explique à la fois par la nature humaine de ceux-ci mais aussi par la géographie de la région et les luttes entre factions rivales.

> *non regno*, *ed hanno loro privilegi e capitoli*, *fuora de' quali el re non gli può maneggiare*; *non so particularmente quello ne tragga* (p. 119-121).

Ce qui est donc significatif dans les pages de ce carnet de voyage c'est l'utilisation d'une méthode d'observation stable. Les lieux sont examinés dans leur individualité précise. Ils occupent le centre du voyage et se distinguent par les caractéristiques physiques et humaines de chacun d'eux. Piero Camporesi, reconstruisant la genèse du concept de paysage dans la tradition italienne, observe que :

> *Guiciardini descrive piuttosto l'ambiente che il paesaggio, perché l'«ambiente come precisa E. Turri sottintende l'esserci*, *il viverci»*, *mentre il paesaggio è «la manifestazione sensibile dell'ambiente*, *la realtà spaziale vista e sentita»* [...]. *L'occhio del grande storico toscano che osserva attento e interessato ma impassibile il paese iberico*, *dà il senso di un atteggiamento comune a quei tempi nei confronti di ciò che oggi siamo soliti chiamare paesaggio*, *spazio da cogliere nei suoi essenziali tratti geografico-economici e nei suoi profili antropici* [...] *piuttosto che da contemplare disinteressatamente per gli ineffabili piaceri dello spirito*[9].

Michel de Montaigne avait déjà donné un nom à ce type de voyageur. Dans un chapitre célèbre des *Essais*, il oppose les cosmographes aux topographes. Les topographes ont un mérite particulier. Leur attitude analytique et descriptive joue un rôle indispensable dans la connaissance des lieux et de leur identité : « Il nous faudrait des topographes qui nous fissent narration particulière des endroits où ils ont été »[10]. Aux yeux de Montaigne Guichardin serait un topographe parfait.

5. La différence entre le voyage de Guichardin et les mouvements de Machiavel ne peut pas être plus grande. Machiavel n'écrit pas de journaux de voyage, mais s'occupe seulement de réaliser des rapports : *Ritratto di cose di Francia* ; *Rapporto delle cose della Magna* ; *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'Imperatore* ; *Ritratto delle cose della Magna*[11]. La distance entre le départ et l'arrivée est un espace homogène, sans

[9] Piero CAMPORESI, *Le belle contrade. Nascita del paesaggio italiano*, Milan, Garzanti, 1992, p. 10.
[10] Michel de MONTAIGNE, *Saggi*, Testo francese a fronte, trad. Fausta GARAVINI, éd. André TOURNON, Milan, Bompiani, 2012, p. 370.
[11] Sur le sens précis du mot « *ritratto* » et sur le lien de ce terme avec les arts figuratifs voir J.-M. RIVIERE, *op. cit.*, p. 11 et suivantes.

distinction. Pour lui, il n'y a pas d'endroits à observer et à décrire. Seule l'arrivée est importante. En fait, c'est à ce moment-là que la mission politique qu'il doit mener prend forme. Donc pour lui « *lo spazio* dirait Farinelli *implica anzitutto la riduzione del mondo ad un'estensione metrica lineare*»[12].

Roberto Ridolfi a souligné les habitudes de Machiavel dans ses déplacements sur les mêmes itinéraires que Guichardin. Si l'auteur de la *Storia d'Italia* avance lentement, le secrétaire florentin prend un chemin accéléré, orienté uniquement vers le but à atteindre. Machiavel ignore les arrêts. Ils sont un obstacle à surmonter. La vitesse est donc le principe essentiel animant son mouvement. Il n'y a pas de temps ou d'intérêt pour la variété des scénarios. Il se déplace au moyen de « *furiose galoppate in poste, con pochi compagni* »[13]. Pour arriver à Pontremoli et atteindre Borgo a San Donnino, il faut sept jours à Guichardin, tandis que Machiavel en met moins de trois. A Avignon, Guichardin est arrivé après vingt-quatre jours de marche, alors que « *Machiavelli, una volta, ne aveva messi appena sei per venire a Lione* »[14]. L'intérêt pour le voyage est subordonné à l'intelligence politique. L'équilibre entre les États, les formes de gouvernement, leur importance pour les intérêts de la république florentine sont les seuls facteurs qui comptent. Si Machiavel réfléchit sur les progrès du voyage, il n'arrête son attention que sur les facteurs permettant son succès. Plus que le rapport d'un itinéraire, il privilégie certaines recommandations permettant d'éviter les risques. Ces recommandations sont sa contribution particulière à la façon de voyager.

Un texte très court aide à comprendre quels éléments sont importants pour lui : *Notula* pour quelqu'un qui devient ambassadeur en France. Machiavel donne des instructions essentielles sur la façon de se comporter pour que le voyage se déroule sans obstacles. Les questions les plus importantes concernent la meilleure façon de « *ricercare l'audienza, e delle cerimonie* »[15]. Le protocole à suivre permet de profiter des rencontres et d'obtenir le meilleur résultat possible. Il fixe même la somme d'argent à donner aux médiateurs individuels : « *A' primi portieri, un ducato. Ai secondi, due ducati.*

[12] F. FARINELLI, *L'invenzione della terra*, *op. cit.*, p. 25.
[13] Roberto RIDOLFI, *Vita di Francesco Guicciardini*, Milan, Rusconi, 1982, p. 34.
[14] *Ibid.*, p. 35.
[15] Niccolò MACHIAVELLI, « Notula per uno che va ambasciadore in Francia », *in Tutte le opere*, éd. Mario MARTELLI, Florence, Sansoni, 1993, p. 55. Le texte ne se trouve pas dans le volume de l'*Edizione nazionale* des œuvres de Machiavel.

A' terzi che sono intimi, tre ducati » et ainsi de suite. Une préoccupation similaire s'applique aux logements trouvés le long du chemin : le conseil proposé est de « […] *fare i patti* […] *con l'oste, per non aver poi a disputare con loro* ». De la même façon, il recommande d'être attentif à l'endroit où l'on pose ses vêtements dans la pièce. Les serviteurs doivent veiller à protéger leurs vêtements et leurs bottes contre les souris, en les gardant soulevés du sol. Machiavel lui-même reconnaît qu'il s'agit d'une recommandation « *minima e ridicula* ». Cependant, ajoute-t-il, « *expertus loquor* ».

La mention des villes est elle aussi fonction des recommandations à suivre. On se souvient d'Asti et surtout de la Savoie et de Buriana parce qu'il est opportun d'y faire des provisions de pain. En effet le pain ordinaire serait « […] *molto molesto ad uno lasso e delicato* ». D'autres indications concernent la monnaie à utiliser dans les différents endroits traversés. La précision de Machiavel est aussi rigoureuse que s'il était courtier : « *Da Bologna a tutto il Milanese si spende con vantaggio quarti di Milano, e ambrogini* […]; *e così in Asti. Da Asti al ponte Buonvisino, moneta di Savoia. È vantaggio a portar in Francia ducati o di re o di sole* […] ». Parmi les bons conseils il y a des recommandations spécifiques pour éviter un change risqué : « *Guardatevi in Asti o nel Milanese di pigliar monete di Saluzzo* ». Dans tous les domaines, Machiavel conseille les règles utiles pour que le voyage atteigne le mieux possible son objectif. Tout le reste est hors de propos et ne mérite pas un mot. La seule chose qui compte est d'arriver rapidement et d'éviter toutes les difficultés qui peuvent nuire aux résultats de la légation.

6. On se limitera simplement à mentionner le *Viaggio in Alamagna* de Francesco Vettori que celui-ci effectue dans les années où Machiavel fait ses rapports et où Guichardin écrit son journal : entre 1507 et 1509. Encore une fois il s'agit d'une mission diplomatique, auprès de l'empereur Maximilien à l'occasion de la Diète de Constance. Cependant, la substance du voyage a complètement changé. De fait, dans le texte de Vettori, la mission officielle n'est que rarement rappelée et qu'occasionnellement. Le texte n'a ni la forme du journal à la manière de Guichardin ni la consistance ou la perspective des relations de Machiavel. Au début de son travail, il annonce : « *Scriverrò, adunque, tutti e' luoghi dove sono stato, e non solo le città e castelli, ma li borghi e minime ville,*

e quello mi sia accaduto e con chi abbi parlato e di che »[16]. En effet, « *la fisionomia da relazione di viaggio* [...] *è* [...] *subito smentita dal proliferare di personaggi ed eventi, più o meno verosimili, che movimentano le singole tappe, trasformandole in altrettanti contenitori a sorpresa* »[17]. Les noms des lieux sont souvent une simple curiosité. Même lorsqu'ils évoquent la réalité physique et humaine d'un pays, ils ne sont qu'un détail. Les informations sur l'économie ou sur la topographie ont une fonction marginale dans l'architecture du récit. Ils isolent un scénario plus ou moins curieux qui sert à contenir et à multiplier les aventures privées. En voici un exemple :

> *Stetti la sera a Ossolengo e la mattina per tempo in su una barca passai l'Adice e, su per la valle d'esso, verso Trento cominciai a cavalcare. El fiume dell'Adice è molto rapido e grosso, e massime quando le neve si struggono. Ero ito circa miglia sette e trovai la Chiusa che è un luogo in su l'Adice el quale e' Veniziani guardano, perché è passo forte. L'Adice ha in quel luogo da ogni banda le ripe tagliate et alte, dalla man destra è solo tanta via che duoi cavalli insieme hanno fatica d'andarvi. Questo luogo è' Veneziani hanno chiuso con due porte, l'una di sopra e l'altra di sotto; e nelle rotture del monte hanno fatto certe piccole stanzette, dove possino stare fanti a difendere dette porte. Et a qualunque passa a piè o a cavallo fanno pagare un dazio e di questo emolumento pagano dette guardie. Passai quel luogo e, pure in su l'Adice, al Borghetto mi fermai, dove trovai uno oste tedesco molto piacevole. E per essere il caldo grande et il luogo fresco, vi stetti molte ore a piacere. Era venerdì, e però l'oste provvide di più sorte pesci dell'Adice*[18].

Les réunions favorisent le plaisir de raconter des histoires (pas moins de vingt-et-une dans les cinq livres) et sollicitent même la préparation de spectacles.

Le voyage devient alors une opportunité de faire beaucoup de choses différentes. Il vaut plus pour sa qualité de divertissement et de jeu que pour l'objectif auquel il tend. Son développement n'a pas la signification politique de Machiavel ni la cohérence

[16] Francesco VETTORI, « Viaggio in Alemagna », *in Scritti storici e politici*, éd. Enrico NICCOLINI, Bari, Laterza, 1972, p. 13.
[17] Adriana MAURIELLO, *Dalla novella "spicciolata" al "romanzo"*, Naples, Liguori, 2001, p. 40.
[18] F. VETTORI, « Viaggio in Alemagna », *in op. cit.*, p. 32.

descriptive de Guichardin. L'attention se tourne plutôt vers les arrêts qui finissent par devenir le véritable centre de l'œuvre.

> *Il resoconto di ciò che accade durante le soste* [...] *si inscrive in una dimensione più strettamente narrativa, traducendosi nel racconto di eventi imprevedibili, di beffe abilmente orchestrate, di 'avventure' notturne che coinvolgono Vettori, o, più spesso, i suoi occasionali compagni di viaggio*[19].

Le désir de jouer et de se divertir se manifeste dans l'occasion du voyage. L'objectif n'est ni de documenter les formes d'un paysage, ni d'atteindre un lieu de la manière la plus rapide et la meilleure possible. Le but principal est le plaisir d'observer des choses humaines et de les raconter. Au début du cinquième livre, Vettori indique explicitement la raison qui guide son voyage et la signification qu'il a :

> *Però volentieri ritorno alle mie vere narrazioni le quali, se non diletteranno chi le leggerà, dilettano me che le scrivo. Perché, intra li onesti piaceri che possino pigliare li uomini quello dello andare vedendo il mondo credo sia il maggiore; né può essere perfettamente prudente chi non ha conosciuto molti uomini e veduto molte città*[20].

Le regard sur le monde caractérisant la perspective de Guichardin, le but politique prévalant dans les conseils de Machiavel se croisent avec une autre manière d'utiliser le voyage. Dans ce nouveau passage, l'invention littéraire se met au premier plan et la joie des aventures curieuses et divertissantes occupe presque complètement la scène. Dans le *Voyage* de Vettori, la voix du narrateur l'emporte sur l'œil du voyageur et sur l'esprit du politicien.

[19] A. MAURIELLO, *op. cit.*, p. 40.
[20] F. VETTORI, *Scritti storici e politici*, *op. cit.*, p. 122.

PASSAGES D'AMOUR

F. SAVIOTTI, « *Sai* et *lai*. Pour une géographie du désir chez les troubadours », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 59-81, ISSN 2426-394X.

Sai et *lai*

Pour une géographie du désir chez les troubadours

Federico Saviotti
Università di Pavia

Desiderium est rerum absentium concupiscentia
Saint Augustin[1]

L'amour courtois […] c'est une façon tout à fait raffinée
de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que
c'est nous qui y mettons obstacle. C'est vraiment la chose
la plus formidable qu'on ait jamais tentée.
Jacques Lacan[2]

Le passage dont nous nous occupons est celui, non seulement métaphorique, vers l'autre, que la poésie lyrique sait problématiser sans doute mieux que d'autres genres littéraires médiévaux, car elle y trouve sa raison d'être plus encore que son sujet.

Tout le monde connaît les troubadours, prototypes de la poésie moderne et inventeurs d'une certaine conception de l'amour, la *fin'amor* (« amour parfait », imparfaitement traduit par « amour courtois »). Celle-ci se caractérise, abstraction faite des particularités propres aux différents auteurs, par des traits distinctifs bien reconnaissables. Au niveau thématique, elle se construit essentiellement sur une triade fixe de motifs : ceux de l'« absence », de l'« obstacle » et du « désir ». De façon générale on remarquera :

1) que les troubadours tendent à chanter leurs sentiments pour une dame absente ;
2) qu'une bonne partie de leurs vers est consacrée à la description d'obstacles de tout genre, tant concrets que psychologiques, qui empêchent l'union avec cette dame ;

[1] SAINT AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos, in Patrologia latina*, t. XXXVII, c. 1522.
[2] Jacques LACAN, *Le Séminaire. Livre 20. Encore : 1972-1973*, Paris, Seuil, 1975, p. 65.

3) que – par conséquent – leur poésie se focalise moins sur le rapport d'amour entre un amant et sa bien-aimée que sur le désir de l'amant lui-même.

« L'éloignement est paradoxalement consubstantiel avec le désir de l'union ». C'est ce que nous appelons, d'après Leo Spitzer, le paradoxe de la *fin'amor*, un amour « qui ne veut pas posséder, mais jouir de cet état de non-possession »[3]. C'est sur un tel équilibre instable et déchirant – qui sera repris à son compte par Roland Barthes[4] – que se jouent à la fois l'amour et la poésie troubadouresques. Le chant d'amour est à un tel point nourri de ce désir ravageur et absolu (les mots utilisés sont plusieurs, dont les nuances de sens sont souvent difficiles à saisir : *desir*, *talan*, *cobezeza*, *voler, volontatz*, *enveja*, etc.) que l'assouvissement de celui-ci, fût-il possible, équivaudrait à la fin du chant. D'où cette sorte de nécessité qui semble lier de façon indissoluble les trois termes régissant la création poétique et qui a conduit la critique du XXe siècle à parler d'un désir de n'« aimer que dans l'absence »[5] ou, plus malicieusement, d'un « obstacle auto-imposé », avec toutes les implications psychanalytiques que cela peut comporter[6]. Le lecteur pardonnera cette synthèse plate et hâtive d'une poétique qui se caractérise au contraire par la finesse des arguments et leur expression élusive. Bien que toute la production troubadouresque, surtout celle des débuts, ne puisse pas être rangée sous l'axiome triadique – pour ainsi dire – qui vient d'être décrit, il est indéniable que les auteurs, lorsqu'ils traitent de l'amour en tant que sentiment[7], s'y maintiennent majoritairement fidèles. L'alliance des trois motifs absence-obstacle-désir, qui devait être ressentie, du moins à partir de la moitié du XIIe siècle, comme la déclinaison la plus accomplie de la *fin'amor*, tend à se refléter quant à la forme en un système expressif plutôt clos, caractérisé par une haute récursivité de ses

[3] Leo SPITZER, *L'Amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, Chapel Hill, North-Carolina University Press, 1944, p. 93.
[4] Roland BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977, p. 33-37. Le discours amoureux des troubadours constitue bien le noyau de tout « discours amoureux », au-delà des différences chronologiques et sociales.
[5] René NELLI, « De l'amour provençal », *in Cahiers du Sud. Le génie d'oc et l'homme méditerranéen*, Marseille, Les Cahiers du Sud, 1943, p. 69-87.
[6] La lecture lacanienne de la *fin'amor* (voir Manuela ALLEGRETTO, *Lacan e l'amore cortese*, Rome, Carocci, 2008) a connu un certain retentissement parmi les spécialistes, surtout dans les années 80 du siècle dernier : on citera par ex. Jean-Charles HUCHET, *L'Amour discourtois. La « fin'amors » chez les premiers troubadours*, Toulouse, Privat, 1987.
[7] Le système référentiel change, bien évidemment, lorsque les mêmes auteurs (par ex. Guillame IX dans les *vers* adressés aux *companhos*) traitent de la pure jouissance sexuelle.

éléments (lexique, stylèmes, etc.). L'emploi des déictiques spatiaux *sai* et *lai*, « ici » et « là(-bas) » en est l'un des traits les plus intéressants et fera l'objet de la suite de cet article.

Le rôle crucial que jouent ces deux adverbes monosyllabiques dans la mise en place du système expressif de la *fin'amor* contraste nettement avec leur exiguïté phonique et métrique[8] et a depuis longtemps retenu l'attention de la critique. Michel Zink a signalé l'opposition récurrente de *sai* et *lai* dans la chanson d'amour[9] et identifié dans ces « deux mots brefs, incolores et fades » qui « flottent dans le vague » la quintessence de l'indétermination simple mais en même temps énigmatique qui fait le charme de la poésie des troubadours[10]. C'est particulièrement l'œuvre de Jaufré Rudel, prince de Blaye et l'un des premiers troubadours connus, actif dans le deuxième quart du XIIe siècle, qui a été prise en compte à cet égard. Jean-Charles Payen a cru y retrouver, dans son étude sur « L'espace et le temps dans la chanson courtoise occitane », un exemple aussi emblématique que marginal dans l'histoire de la littérature troubadouresque d'un espace poétique structuré sur l'opposition d'« ici » et « là-bas »[11]. Pour sa part, Giorgio Chiarini, l'éditeur des poésies de Jaufré a essayé de décrire *more geometrico* cet espace virtuel, en parlant d'un « *campo semantico immaginabile come un'ellisse*, *i cui fuochi sono il* sai *e il* lai »[12]. Peu avant la parution de cette édition, deux contributions assez méconnues, un article de Tiziana Morichi[13] et une courte monographie de Manuela Allegretto[14], ont essayé de déceler le sens poétique précis de la « *deissi spaziale* » chez Jaufré Rudel par l'analyse serrée des éléments textuels intéressés et la recherche, au cas par cas, de leur interprétation la plus correcte. En outre, les deux chercheuses, dont l'une ne connaissait pas le travail de l'autre

[8] C'est bien leur « poids » référentiel sinon sémantique (voir plus bas pour la distinction des deux niveaux) qui a, semble-t-il, le plus souvent évité aux deux adverbes de subir, au cours de la transmission orale et écrite des textes, les modifications qu'affectent davantage les monosyllabes que les mots polysyllabiques.

[9] L'emploi non marqué de la corrélation « ici… là-bas… » est, à vrai dire, courant dans tous les genres lyriques, du *sirventes* à la *tenso*.

[10] Michel ZINK, « Ici et là », *in* Luciano ROSSI, éd., *« Cantarem d'aquestz trobadors ». Studi occitanici in onore di Giuseppe Tavani,* Alexandrie, Edizioni dell'Orso, 1995, p. 235-241.

[11] Jean-Charles PAYEN, « L'espace et le temps dans la chanson courtoise occitane », *in Présence des troubadours*, *Annales de l'Institut d'Études Occitanes,* 4e sér., vol. 2, n° 5, 1970, p. 143-165.

[12] Giorgio CHIARINI, *Il canzoniere di Jaufre Rudel*, L'Aquila, Japadre, 1985, p. 45.

[13] Tiziana MORICHI, « La deissi spaziale in Jaufre Rudel e in Bernart de Ventadorn », *Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, CXXXV, 1976-1977, p. 565-578. Les hypothèses de Morichi ont été reprises et globalement validées par Pierre BEC, « "Amour de loin" et "dame jamais vue". Pour une lecture plurielle de la chanson VI de Jaufré Rudel », *in Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Modène, Mucchi, 1989, vol. I, p. 101-118.

[14] Manuela ALLEGRETTO, *Il luogo dell'amore. Studio su Jaufre Rudel*, Florence, Olschki, 1979 (en part. le chapitre II : « Il 'luogo' dell'amata. Artifici della sintassi e della deissi », p. 41-55).

et vice-versa, s'accordent pour associer Bernard de Ventadour à Jaufré Rudel en tant qu'utilisateurs privilégiés des « déictiques adverbiaux » qui nous occupent (suivant une suggestion que Jean-Charles Payen avait exprimée sans la développer). Composant ses chansons au troisième quart du XIIe siècle, Bernard aurait insisté, encore plus que son devancier, complètement tourné vers le *lai*, sur l'antithèse fondamentale entre *sai* et *lai*.

Si je me permets de revenir sur un champ déjà bien labouré par d'éminents spécialistes, c'est qu'il me semble que, d'une part, leurs réflexions gagneraient à être intégrées les unes aux autres et, dans certains cas, précisées à l'aide d'une nouvelle lecture des textes. D'autre part, cela permettra de reconnaître plus clairement la mise en place d'une véritable « géographie du désir » chez les deux troubadours mentionnés, destinée à devenir en quelque sorte *la* géographie de la *fin'amor* tout court grâce à son emploi par nombre d'autres auteurs.

Éloignement, polarité, indétermination : Jaufré Rudel

Il est hors de doute que Jaufré Rudel a été le premier troubadour connu à faire un large emploi de la « deixis spatiale » dans ses poèmes : des références textuelles à l'espace expérimenté par le « je » qui chante son amour se trouvent dans chacun des six poèmes qui lui sont attribués. Au-delà des différences de ton et d'inspiration, sinon de conception de l'amour, que la critique a cru pouvoir reconnaître entre les différentes pièces de ce petit répertoire[15], c'est bien aux adverbes et adjectifs de lieu que semble être confiée, à l'intérieur d'un idiolecte formidablement homogène, la fonction cruciale de traduire en une image poétique l'essentiel du sentiment du poète. L'expression la plus emblématique et célèbre de celui-ci est certainement l'*amor de lonh*, dont se souviendront, à partir d'une biographie médiévale assez fantaisiste, nombre d'écrivains modernes tels que Heine, Browning, Carducci, Rostand, jusqu'à Amin Maalouf[16]. Le syntagme l'*amor de lonh* revient

[15] Voir par ex. Maria Luisa MENEGHETTI, « Una *vida* pericolosa. La 'mediazione' biografica e l'interpretazione della poesia di Jaufre Rudel », *Cultura Neolatina*, XL, 1980, p. 145-163, et, quoique de façon plus nuancée, Pietro G. BELTRAMI, « Ancora su Guglielmo IX e i trovatori antichi », *Messana. Rassegna di studi filologici, linguistici e storici*, IV, 1990, p. 5-45 (en part. p. 24-32).

[16] Sur les relectures modernes de la figure de Jaufré Rudel, voir Luca BARBIERI, « *Vida*, *amors*, *mortz* : Jaufre Rudel tra copisti, lettori e interpreti », *in « Carmina semper et citharae cordi ». Études de philologie et de métrique offertes à Aldo Menichetti*, Genève, Slatkine, 2000, p. 55-70, et M. ZINK, *Les Troubadours. Une histoire poétique*, Paris, Perrin, 2017[2] (première éd. 2013), p. 153 *sq*. et 166-170.

dans toutes les strophes (sauf une, selon le texte établi par Chiarini) du poème qui commence *Lanquan li jorn sont lonc en mai*[17] :

Iratz e gauzens m'en partrai,
*s'ieu ja la vei, l'*amor de lonh *;*
mas no sai quoras la veirai,
car trop son nostras terras lonh *:*
assatz i a pas e camis,
e per aisso no·n sui devis…

Ver ditz qui m'apella lechai
*ni deziron d'*amor de lonh,
car nulhs autres jois tan no·m plai
*cum jauzimens d'*amor de lonh.
Mas so qu'ieu vuelh m'es atahis,
qu'enaissi·m fadet mos pairis
qu'ieu ames e nos fos amatz.[18] (*BdT* 262.2, v. 15-20 et 43-49)

L'objet de cet amour est irrémédiablement absent, dans son éloignement absolu que la réitération ultérieure de l'adverbe *lonh* hors du syntagme (aux v. 2 et 4 de toutes les strophes) exprime de manière obsessive. Ainsi se décline, chez Jaufré Rudel, l'obstacle qui frustre et nourrit en même temps le désir implacable du sujet lyrique[19]. On serait même tenté de soupçonner, sur la base de passages comme celui des vers 43-46, que ce qui est chanté, c'est l'amour de l'éloignement lui-même, une apothéose de la nostalgie qui serait

[17] Pour tous les poèmes de Jaufré Rudel, nous citons le texte de l'éd. G. CHIARINI, *op. cit.*, et la traduction d'A. Jeanroy (Jaufré Rudel, *Les Chansons*, éd. par Alfred JEANROY, Paris, Champion, 1924² (première éd. 1915), modifiée lorsque nécessaire (nous mettons, notamment, au féminin toute référence à l'*amor de lonh*).
[18] « Triste et joyeux je me séparerai d'elle, si jamais je la vois, cet amour lointain ; mais je ne sais quand je la verrai, car nos pays sont trop lointains : il y a, d'ici là, trop de passages et de routes et, pour cela, je n'ose rien prédire… […] Il dit vrai, celui qui m'appelle avide et désireux d'amour lointain ; car nulle autre joie ne me plaît autant que la possession de cet amour lointain. Mais ce que je veux m'est dénié, car mon parrain m'a voué ce sort que j'aimasse et ne fusse pas aimé. » Notre traduction, sauf mention contraire.
[19] Dans d'autres poèmes de Jaufré, l'amant s'identifie complètement avec ce désir : *BdT* 262.4, v. 19-24 ; 262.5, v. 15-16 ; 262.6, v. 8-11.

à la base des interprétations philosophiques[20] ou mystiques[21] de cette poésie. Également, dans un autre poème, l'indétermination paraît prédominer même lorsque l'adjectif *lonhda*, dérivé de *lonh*, accompagne l'expression géographique et concrète *terra* :

Amors de terra lonhdana,
per vos totz lo cors mi dol[22]. (*BdT* 262.5, v. 8-9)

Cependant, dans les deux textes, d'autres vers montrent sans possibilité de doute que le flou de l'« amour lointain » et de l'« amour de terre lointaine » cache bien une femme[23] : comme la critique la plus avertie l'a reconnu, « l'*amor de lonh*, c'est elle »[24]. Il en va de même, et de façon encore plus évidente, pour un troisième poème où Jaufré Rudel se sert du champ lexical du « loin » :

Luenh *es lo castelhs e la tors*
on elha jai e sos maritz…[25] (*BdT* 262.4, v.°17-18)

L'emploi des lemmes « *lonh/luenh* » et « *lonhda* » s'accompagne de la description des obstacles, naturels et surnaturels, qui rendent impossible le passage de l'amant vers l'objet de son amour : la présence d'un mari, les difficultés de la route (exprimées par l'hendiadis *pas e camis*), la mystérieuse malédiction d'un parrain (*BdT* 262.2, v. 47-49)… Mais même dans les poèmes où toute référence lexicale à l'éloignement manque, l'insistance sur ce qui s'oppose au désir de l'amant se traduit dans un choix d'images (l'inversion involontaire – comme due à une force inéluctable – de la direction de son chemin, la lenteur de son

[20] Voir surtout Corrado BOLOGNA et Andrea FASSÒ, *Da Poitiers a Blaia : prima giornata del pellegrinaggio d'amore*, Bologne, *s. l.*, 1991, en part. p. 27 et 50-52. Je n'ai pas pu consulter la réédition suivante : Messine, Sicania, coll. « Quaderni di Messana : rassegna di studi filologici, linguistici e storici », 1991.

[21] En laissant de côté les premières tentatives, peu convaincantes, de donner une référence précise d'ordre religieux à l'*amor de lonh* (la Vierge, selon Carl Appel, ou la Terre Sainte, selon Grace Frank), la lecture qui s'impose par sa profondeur est celle de Lucia LAZZERINI (« La trasmutazione insensibile. Intertestualità e metamorfismi nella lirica trobadorica dalle origini alla codificazione cortese », *Medioevo romanzo*, XVIII, 1993, p. 153-205 et 313-369) capable de mettre en valeur les possibles sources scripturales (surtout le *Cantique des Cantiques*) et patristiques et les points de contact avec la spiritualité contemporaine.

[22] « Amour de terre lointaine, pour vous tout mon cœur est dolent ».

[23] Cela n'oblige évidemment pas à renoncer aux sens spirituels les plus divers qu'il serait possible de dégager de la *littera* du texte. « Je préfère pourtant – pour citer J.-Ch. PAYEN, *op. cit.*, p. 160 – m'en tenir à une lecture littérale qui se révèle déjà prodigieusement signifiante ».

[24] M. ZINK, *Les Troubadours*, *op. cit.*, p. 161 ; voir aussi François ZUFFEREY, « Nouvelle approche de l'amour de loin », *Cultura Neolatina*, LXIX, 2009, p. 7-58 (en part. p. 55). Plus encore, le prince de Blaye serait le premier à appeler *Amor*, « mon amour », sa bien-aimée (voir à cet égard M. ALLEGRETTO, *Il luogo dell'amore*, *op. cit.*, p. 57-67 et *passim*). Le genre féminin du substantif *amor* en ancien occitan autorise cet emploi et crée en même temps une ambiguïté dont les poètes profitent volontiers : en effet, il est souvent difficile d'établir si le texte parle du sentiment (éventuellement personnifié) ou bien de son objet concret.

[25] « Lointains sont le château et la tour où elle couche, elle et son mari… »

cheval, la fuite de sa bien-aimée) et de termes qui finissent par mettre l'accent sur la dimension spatiale de l'amour :

D'aquest'amor sui tan cochos
que quant ieu vau ves lieis corren
vejaire m'es qu'a reversos
m'en torn e qu'ela·s n'an fugen.
E mos cavals vai aitan len…[26] (*BdT* 262.6, version b, v. 22-26)

Pourtant, si plusieurs éléments expressifs (verbes de mouvement, adverbes exprimant la direction et la vitesse) concourent, avec le réseau lexical de l'éloignement, à la construction d'un espace dynamique pour l'action du sujet amoureux, ce sont les déictiques, omniprésents (dans tous les poèmes sauf un), qui confèrent ordre et continuité à une dimension spatiale autrement fragmentaire et générique : ainsi une véritable géographie se constitue. Considérons une strophe comme la suivante, tirée d'un poème où il n'est jamais question d'« amour de loin » :

Anc tan suau no m'adurmi
mos esperitz tost no fos la,
ni tan d'ira non ac de sa
mos cors ades no fos aqui ;
e quan mi reisit al mati
totz mos bos sabers mi desva[27]. (*BdT* 262.3, v. 19-24)

Jaufré présente le *sa* (variante de *sai*) comme le lieu de la tristesse, d'où le corps ne peut pas échapper, le *lai* comme le lieu vers où le tire le désir, inaccessible si ce n'est en rêve ou par le biais de la fantaisie. On pourrait schématiser cette situation comme suit :

	DESIR	OBSTACLE	
sa(i)	→	|	***la(i)***
tristesse			joie

[26] « Cet amour me presse à tel point que, quand je vais courant vers elle, il me semble que je m'en reviens à reculons et qu'elle va fuyant. Et mon cheval marche si lentement… »

[27] « Jamais je ne m'endormis si doucement que mon esprit ne fût vite là-bas, ni jamais je n'éprouvai ici tant de tristesse que je n'y fusse toujours ; et quand je me réveille, au matin, toute cette douceur m'échappe. » Jeanroy et d'autres interprètes traduisent *mos cors* (v. 22), « mon cœur », au lieu de « moi » (avec *cors* < CORPUS). Cela est grammaticalement possible, mais le sens en résulte moins satisfaisant : c'est le corps de l'amant, non pas son cœur, qui est toujours (*ades*) coincé « ici », malgré l'*ira* qu'il en éprouve.

présence	absence
corps	cœur esprit
réalité	rêve, espoir, souhait

En plus de celle entre ces deux pôles, le poète paraît aussi jouer de l'opposition entre le vague référentiel celui dont parle Michel Zink et la précision sémantique, selon la distinction soulignée par la linguistique entre sens et référence des déictiques[28] : pour le locuteur, *sai* signifie, quant au sens, « là où je suis », *lai*, « là où je ne suis pas », même s'il ne dit jamais, quant à la référence, où il se trouve au juste[29]. Dans quatre autres poèmes, seul le *lai* est explicité. Cela n'empêche que, contrairement à l'opinion de Tiziana Morichi[30], le *sai* et la polarité qu'il entretient avec le *lai* demeurent clairement reconnaissables, comme dans ces vers, qui suivent de près ceux dans lesquels le poète nous informe que « le château et la tour où elle gît avec son mari sont lointains » :

> Lai *es mos cors si totz c'alhors*
> *non a ni sima ni raitz,*
> *et en dormen sotz cobertors*
> *es* lai *ab lieis mos esperitz*[31]. (*BdT* 262.4, v. 33-36)

Sai, ici sous-entendu, est encore une fois le lieu du corps du sujet dormant, dépourvu de son cœur, siège de l'amour, qui ne peut pas être « ailleurs » (*alhors*[32]) que « là-bas ». C'est cette condition négative elle-même qui crée la condition nécessaire pour l'éclosion du rêve explicitement dans *BdT* 262.6 (v. 15-18 : *D'aquest'amor sui cossiros / vellan e pueis* sompnhan *dormen : / quar lai ai joi meravelhos, / per qu'ieu la jau jauzitz jauzen*), implicitement ici et dans les v. 19-24 de 262.3, cités plus haut permettant au sujet d'atteindre le *lai*. L'interdépendance de deux pôles opposés ne pourrait être plus manifeste, bien qu'elle ne

[28] Voir par ex. Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'Énonciation : de la subjectivité dans le langage*, Paris, Colin, 2009[4] (première éd. 1980), p. 24.
[29] Selon M. ALLEGRETTO, *Il luogo dell'amore*, *op. cit.*, chez Jaufré Rudel l'emploi des déictiques déclencherait « un effetto contrario alle loro funzioni: indeterminazione e vaghezza invece che precisione ».
[30] « La dimensione della realtà quotidiana, del *sai* in opposizione al *lai*, è generalmente assente » (T. MORICHI, *op. cit.*, p. 568). Une lecture attentive des textes montre, au contraire, que des références plus ou moins abondantes à la corporéité de l'amant sont présentes dans tous les poèmes.
[31] « Mon cœur est là tout entier, si bien qu'il n'a ailleurs ni cime ni racine ; et quand je dors sous mes couvertures, mon esprit est là-bas auprès d'elle ».
[32] Avec le sens de « chez une autre femme » l'adverbe *alhor(s)* deviendra par la suite un terme-clé de la « chanson de change », sous-genre de la *canso* dont le sujet est le changement de l'objet du sentiment de l'amant.

soit pleinement exprimée qu'une seule fois[33] : l'univers amoureux de Jaufré Rudel, fondé sur la corrélation de *sai* et *lai*, se nourrit de leur tension constante, indépendamment de l'attitude affichée par l'amant à l'égard de l'amour. De fait, même dans la seule pièce, d'allure palinodique, qui, en chantant le dépassement de l'expérience de l'*amor de lonh* (*BdT* 262.1, v. 31-32 : *anc no fui tan* lunhatz *d'amor, / qu'er no·n sia sals e gueritz*), présente le désir de l'amant comme satisfait et « apaisé », la géographie que les adverbes *lai* et *alhor* décrivent est cohérente avec celle des autres poèmes. L'amant affirme ne plus vouloir aller « ailleurs », ayant eu accès au « là-bas » :

Er ai ieu joi e sui jausitz
e restauratz en ma valor,
e non irai jamais alhor
ni non querrai autrui conquistz…
[…]
lai *mi remanh e* lai *m'apais*[34]. (*BdT* 262.1, v. 8-11 et 28)

Si tout le petit chansonnier de Jaufré Rudel se révèle marqué par cette vision polarisée de l'espace de l'amour, il est légitime de se demander s'il représente une exception parmi les auteurs de son temps. Guillaume IX, plus âgé que le prince de Blaye, se sert une seule fois de l'adverbe *lai* et une autre fois de *sai* (mais la strophe où cet adverbe apparaît est peut-être apocryphe) pour traiter de l'attitude de l'amant à l'égard de sa bien-aimée. Dans les deux cas il paraît le faire dans le même sens que Jaufré[35] :

De lai *don plus m'es bon e bel*
no·m ve messatgers ni sagel,
per que mos cors non dorm ni ri…[36] (*BdT* 183.1, v. 7-9)

[33] L'importance de ce passage (*BdT* 262.3, v. 19-24) pour la compréhension de la géographie du désir de Jaufré Rudel est à mon avis sous-estimé par T. MORICHI et M. ALLEGRETTO, qui ne le citent qu'en passant, sans commenter l'occurrence du *sai*. D'autre part, il pourrait y avoir aussi des raisons purement linguistiques rendant le *sai* moins nécessaire que le *lai* dans le discours : « On notera que "là", quand il est spatial et peut désigner une infinité de points d'un horizon, est plus déictique qu'"ici" qui peut se passer de geste quand il désigne le point où se tiennent ceux qui parlent » (Jürgen POHL, *Symboles et langage*, Paris-Bruxelles, Sodi, 1968, t. 1, p. 51).
[34] « Maintenant je suis joyeux et bien accueilli et rétabli en ma valeur, et jamais plus je n'irai ailleurs conquérir les conquêtes d'autrui… // … là-bas je me tiens et là je me satisfais ».
[35] Nous citons le texte de : Guglielmo IX, *Vers*, éd. Mario EUSEBI, Parme, Pratiche, 1995.
[36] « De là où est mon plus grand bonheur je ne vois venir ni messager ni lettre scellée, aussi mon cœur ni ne s'endort ni ne rit… » Traduction d'A. Jeanroy : *Les chansons de Guillaume IX duc d'Aquitaine (1071-1127)*, éd. A. JEANROY, Paris, Champion, 1927² (première éd. 1913).

No sai lo luec ves on s'esta,
si es en pueg ho es en pla ;
non aus dire lo tort que m'a,
abans m'en cau ;
e peza·m be quar sai *rema,*
per aitan vau[37]. (*BdT* 183.7, v. 37-42)

Il est impossible de décider si le premier troubadour a suivi l'exemple de son plus jeune confrère (la chronologie relative est très débattue, mais il est communément accepté que chacun des deux a pu connaître au moins une partie de la production de l'autre[38]) ou si, dès l'origine du *trobar* qui nous reste inconnue, la deixis spatiale avait trouvé un emploi poétique significatif pour la description du sentiment amoureux. Par ailleurs, même Marcabru, le grand troubadour moraliste à peu près contemporain de Jaufré Rudel, utilise l'adverbe *lai* en référence implicite au lieu de la bien-aimée, dans le *vers* de l'*estornel*, où il démasque par le biais de l'ironie la prétendue pureté du rapport d'amour[39] :

Vol' e vai
juesca lai,
e·l retrai
qu'ieu morrai,
si no sai
consi jai
nuda ho vestia ![40] (*BdT* 293.25, v. 49-55)

[37] Je ne connais pas le lieu où elle se trouve, s'il est en montagne ou dans la plaine ; je n'ose pas dire le tort qu'elle me fait, plutôt je me tais ; il me pèse beaucoup de rester ici, c'est pourquoi je m'en vais.
[38] Voir par ex. C. BOLOGNA et A. FASSO, *op. cit.*, L. LAZZERINI, *op. cit.*, p. 328-330, et, plus récemment, Paolo CANETTIERI, « Politica e gioco alle origini della lirica romanza : il conte di Poitiers, il principe di Blaia e altri cortesi », *in* Paolo CANETTIERI et Arianna PUNZI, éd., *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, Rome, Viella, 2014, p. 377-438.
[39] Nous citons : Marcabru, *A Critical Edition*, éd. Simon GAUNT, Ruth HARVEY et Linda PATERSON, Cambridge, D. S. Brewer, 2000. Pour la présence sporadique de *sai* et *lai* qui « *galleggiano come relitti* » parmi les « *stilemi rudelliani in apparenza destrutturati* » chez Cercamon (*BdT* 112.1b, mais aussi 112.1c), un autre troubadour contemporain – ou presque – de Jaufré Rudel, voir L. LAZZERINI, *op. cit.*, p. 179 *sq*.
[40] Vole et va jusque là-bas, et dis-lui que je mourrai si je ne sais comment elle couche, nue ou habillée ! (La recherche d'un emploi marqué des adverbes *sai* et *lai* dans le reste du corpus de Marcabru n'a pas donné de résultats significatifs).

Du vague au concret : Bernart de Ventadour

Ce qui est certain, en revanche, c'est le succès dont la géographie du désir chanté par le prince de Blaye a joui auprès des poètes des générations suivantes. L'œuvre de Bernard de Ventadour est, à cet égard, emblématique. L'influence de la poésie de Jaufré Rudel sur la sienne a été déjà signalée, quoique toujours de façon assez partielle, par nombre de spécialistes. Depuis Carl Appel et Alfred Jeanroy, les deux auteurs ont été reconnus comme les représentants les plus importants du rang des « troubadours idéalistes », ou pour mieux dire des « *lirici cortesi puri* »[41], s'opposant stylistiquement aux aspérités formelles et sémantiques du *trobar clus* (sans pourtant jamais se prononcer en faveur du *trobar leu*, ni intervenir dans la polémique sur le style qui occupait Raimbaut d'Aurenga et Giraut de Borneil, contemporains de Bernard) et, pour l'attitude de l'amant à l'égard de la dame aimée, aux « matérialistes » qui prônent la jouissance sexuelle comme but principal de l'amour. Bernard présente dans une bonne partie des 45 poèmes qui lui sont attribués la même opposition polaire *sai-lai* que son prédécesseur[42] :

Gran ben e gran onor
conosc que Deus me fai,
qu'eu am la belazor
et ilh me, qu'eu o sai.
Mas eu sui sai, alhor,
e no sai com l'estai !
So m'auci de dolor,
car ochaizo non ai
de soven venir lai[43]. (*BdT* 70.36, v. 10-18)

Mo cor ai pres d'Amor,
que l'esperitz lai *cor,*

[41] La définition est de Costanzo DI GIROLAMO, *I trovatori*, Turin, Bollati Boringhieri, 1989, p. 112 *sq*.
[42] Pour tous les poèmes de Bernard de Ventadour nous citons *Seine Lieder*, éd. Carl APPEL, Halle, Niemeyer, 1915, et la traduction de M. Lazar (Bernard de Ventadour, troubadour du XIIe siècle, *Chansons d'amour*, éd. Moshé LAZAR, Paris, Klincksieck, 1966), modifiée lorsque nécessaire.
[43] « Je le reconnais : Dieu m'a fait une grande faveur et un grand honneur, puisque j'aime la plus belle femme et, pour autant que je le sache, elle m'aime aussi. Mais moi je suis ici, loin d'elle, et je ne sais quel est son état d'âme ! C'est ce qui me tue de douleur, car je n'ai pas l'occasion de me rendre souvent là-bas. »

mas lo cors es sai, alhor,
lonh *de leis, en Fransa*[44]. (*BdT* 70.44, v. 33-36)

Nous y retrouvons, en particulier, la fragmentation du sujet qui était du Prince de Blaye entre, d'une part, le « cœur » et l'« esprit » attirés sans cesse « là-bas » et, de l'autre, le « corps » confiné « ici »[45]. Mais Bernard insiste encore plus sur le côté paradoxal d'une telle géographie – l'amant est obligé de demeurer « ailleurs » par rapport à l'objet de son amour aussi bien que par rapport à la partie la plus vitale de lui-même –, en dévoilant ce que Jaufré Rudel laissait dans le vague, par l'emploi des mêmes adverbes de lieu. Le cumul de ceux-ci aux v. 35-36 de *BdT* 70.44 sert non seulement à introduire la révélation de la référence du *sai* (*en France*), mais aussi à en réaffirmer l'état d'« ailleurs » par rapport au *lai* et à expliciter la corrélation entre *sai* et *lai* sous le signe de l'éloignement. Chez Bernard aussi les occurrences de *lai* sont plus nombreuses que celles de *sai* (souvent impliqué dans le jeu d'homographes avec la première personne du singulier au présent de l'indicatif du verbe *saber*), car c'est évidemment « là-bas » que se concentrent les pensées de l'amant.

Avec l'explicitation et la précision de ses coordonnées relatives, le *lai* tend aussi à renvoyer à un lieu mieux déterminé, en correspondance d'une concrétisation évidente de l'objet d'amour. Les exemples sont nombreux, qui démontrent l'importance de cet aspect dans la poésie de Bernard :

Mal o fara, si no·m manda
venir lai on se despolha,
qu'eu sia per sa comanda
pres del leih, josta l'esponda…[46] (*BdT* 70.26, v. 29-35)

Mas mas jonchas li venh a so plazer,
e ja no·m volh mais d'a sos pes mover,
tro per merce·m meta lai o·s despolha[47]. (*BdT* 70.42, v. 36-42)

[44] « Mon cœur est si près d'Amour que mon esprit court là-bas, mais le corps est ailleurs, ici, loin d'elle, dans le nord de la France ».
[45] L'équivalence entre cœur et esprit est, selon M. ALLEGRETTO, *Il luogo dell'amore*, *op. cit.*, p. 92 *sq.*, l'un des éléments que Bernard aurait repris de Jaufré.
[46] « Elle fera mal si elle ne m'ordonne de venir là où elle se déshabille, afin que je sois, par ses ordres près du lit, à côté du rebord… »
[47] « Les mains jointes, je me livre à sa volonté, ne désirant plus bouger de ma prosternation à ses pieds avant que, de compassion, elle me conduise là où elle se déshabille. »

Res de be no·n es a dire,
ab sol c'aya tan d'ardit
c'una noih lai o·s despolha,
me mezes, en loc aizit,
e·m fezes dels bratz latz al col.

Si no m'aizis lai on ilh jai,
si qu'eu remir son bel cors gen,
doncs, per que m'a faih de nien ?
Ai las! com mor de dezire ![48] (*BdT* 70.27, v. 41-49)

Ara cuit qu'e·n morrai
del dezirer que·m ve,
si·lh bela lai on jai
no m'aizis pres de se,
qu'eu la manei e bai
et estrenha vas me
so cors blanc, gras e le[49]. (*BdT* 70.36, v. 30-36)

Ai Deus ! car no sui ironda,
que voles per l'aire
e vengues de noih prionda
lai dins so repaire ?[50] (*BdT* 70.44, v. 49-52)

[48] « Il ne lui manque rien de bien, si seulement elle avait tant de hardiesse qu'elle me conduise, une nuit, là où elle se dévêt, en ce lieu propice, et me faire de ses bras un lien autour du cou. // Si elle ne m'héberge là où elle couche, afin que je contemple son beau corps noble, pourquoi alors m'a-t-elle tiré du néant ? Hélas ! comme je meurs de désir ! Ma dame veut-elle donc me tuer, parce que je l'aime ? Ou bien, quel mal lui ai-je fait ? »
[49] « Pour le moment, je crois que je mourrai du désir qui me vient, si la belle ne m'accueille auprès d'elle, là où elle couche, afin que je la caresse et la baise et étreigne contre moi son corps blanc, charnu et lisse. »
[50] « Ah, Dieu ! Que ne suis-je une hirondelle, pour voler à travers les airs et venir, au beau milieu de la nuit, là-bas, à l'intérieur de sa demeure ? »

La récursivité de ces expressions optatives est impressionnante, ce qui justifie l'abondance des exemples. Pour préciser les coordonnées du lieu vers où son désir l'attire, Bernard utilise presque partout la formule *lai on…* (« là où… »), tout à fait inconnue du prince de Blaye. Mais, dira-t-on, celui-ci aussi parle du château et de la tour où la dame « couche avec son mari ». Pourtant, dans cette strophe (*BdT* 262.4, v. 17-24), qui est par surcroit la seule dans son œuvre qui spécifie la condition sociale de la dame (femme mariée, châtelaine), le *lai* n'est pas mentionné. Cela n'est vraisemblablement pas un hasard : on chercherait en vain chez Jaufré une infraction à la norme de l'indétermination du *lai.* Tous les éléments pouvant renvoyer à la réalité physique de l'objet d'amour et de son domaine (l'*alberc*, la *cambra* et le *jardis* dans *BdT* 262.2 ; le *vergier* et la *cortina* dans *BdT* 262.5) sont en revanche repoussés dans le « loin », dont l'équivalence au *lai*, suggérée plutôt que déclarée, permet à la géographie du désir de garder un ancrage tout à fait souple et ambigu dans une géographie réelle (ou réaliste).

Pour résumer, le *lai*, lieu d'une dame qu'il est parfois difficile de distinguer, chez Jaufré Rudel, d'un pur objet du désir, devient chez Bernard de Ventadour le lieu réel où la bien-aimée passe sa vie, sans pour autant perdre son vague référentiel. Il faut distinguer, encore une fois, entre référence et sens des déictiques : c'est le sens qui en est précisé (« là où je ne suis pas » devient à coup sûr « là où elle se trouve »), non pas la référence, qui reste généralement indéterminée, sauf, à la limite, dans la *tornada* (l'envoi au destinataire) des poèmes :

> *Lo vers mi porta, Corona,*
> lai *a midons* a Narbona…[51] (*BdT* 70.23, v. 57-58)

Mais cela ne fait, somme toute, que confirmer ce que nous venons de décrire, car la *tornada* est un espace liminaire, véritable interface entre le poème et le monde où les noms propres (des personnes ainsi que des lieux) peuvent être prononcés et identifiés.

À la lumière du glissement du vague au tangible qui marque la poésie de Bernard de Ventadour (où, par exemple, le corps de la femme est omniprésent, jusque dans sa nudité !) par rapport à celle de son prédécesseur, on pourrait bien se demander si, au-delà des traits expressifs communs que nous venons d'énumérer, la polarité *sai-lai* garde chez les deux auteurs la même valeur poétique : celle d'élever une frontière infranchissable

[51] « Apporte-moi ce *vers*, Corona, là-bas à ma dame, à Narbonne… »

entre le sujet et l'objet de l'amour. Contrairement à l'opinion des spécialistes que j'ai citées plus haut, je pense pouvoir répondre par l'affirmative sur la base d'une vérification du fonctionnement de l'axiome « absence-obstacle-désir » chez Bernard. Dans sa poésie aussi la dame est représentée comme absente, l'obstacle à la réunion avec son soupirant pouvant dépendre de sa volonté à elle ou bien des circonstances. Le passage du *sai* au *lai,* conçus comme des lieux réels, est théoriquement possible, et parfois explicitement présenté comme tel dans le passé ou dans le futur, dans le souvenir ou dans l'intention. Cet apparent optimisme, qui marque certains poèmes du troubadour, n'empêche pas que la situation décrite au temps présent demeure toujours celle d'un amant coincé qui « meurt de désir »[52]. C'est la condition même du chant par amour, chez Bernard plus encore que chez Jaufré : désir inassouvi et composition poétique sont mutuellement dépendants au point que l'un ne semble pas pouvoir subsister sans l'autre, et le vecteur de la tension entre les deux pôles *sai-lai* oriente la scène sur laquelle se jouent tant l'amour que le chant. Preuve en est, au négatif, le fait que lorsque l'amant désespéré affirme renoncer à l'amour, non seulement il renonce du même coup au chant mais il quitte aussi cet espace polarisé du désir pour s'exiler « il ne sait où », « en terre étrangère »[53] :

Tristans, ges no n'auretz de me,
qu'eu m'en vau, chaitius, no sai on.
De chantar me gic e·m recre,
e de joi e d'amor m'escon[54]. (*BdT* 70.43, v. 57-60)

Lemozi, a Deu coman
leis que no·m vol retener,
qu'era pot ilh be saber

[52] Pour l'importance de la dimension temporelle, à côté de la dimension spatiale, dans l'œuvre du troubadour de Ventadour, voir T. MORICHI, « Alcuni aspetti della deissi temporale nelle canzoni di Bernardo di Ventadorn », *Medioevo romanzo*, IV, 1977, p. 3-18.

[53] L. LAZZERINI, *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Modène, Mucchi, 2001, p. 97, rapproche Bernard de Jaufré pour l'emploi du motif de l'exil, de la *peregrinatio* d'amour. Pourtant, il semble y avoir une différence fondamentale entre les deux : si le pèlerinage auquel Jaufré aspire, « viaggio nostalgico verso l'indeterminato *lai* » (C. BOLOGNA et A. FASSÒ, *op. cit.*, p. 63), est la manifestation même de l'amour, l'exil évoqué par Bernard équivaut, au contraire, à la fin de celui-ci. Autrement dit, le premier se situe à l'intérieur de la géographie du désir, le second en dehors d'elle.

[54] « Tristan, vous n'aurez plus rien de moi, car je m'en vais, malheureux, je ne sais où. Je renonce aux chansons et m'en désiste, et je cherche refuge contre la joie et l'amour. »

s'es vers aco que·lh dizia,
*qu'*en terr' estranha·m n'iria,
pois Deus ni fes ni fiansa
no m'i poc far acordansa[55]. (*BdT* 70.45, v. 36-42)

Quelle meilleure démonstration que pour Bernard de Ventadour la géographie construite sur la corrélation oppositive entre *sai* et *lai*, loin d'être un simple motif entre autres, est bien un aspect essentiel pour l'expression de son identité de poète et d'amant ?

La dimension spatiale qui nous occupe, d'abord structurée et puissamment mise en valeur par Jaufré Rudel comme représentation poétique parfaite de la condition de l'amant, ensuite réinterprétée par Bernart dans le sens du concret, connaît depuis un succès remarquable jusqu'à s'imposer comme la géographie de la *fin'amor* tout court chez les auteurs de la deuxième moitié du XIIe siècle : une ressource fondamentale du *trobar*, qui accompagne, croise et corrobore les thèmes de l'absence, de l'obstacle, du désir. On peut citer les exemples suivants, tirés de poèmes de Peire Rogier (à peu près contemporain de Bernard) et Gaucelm Faidit (actif entre la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe), où le *lai* est explicitement donné comme le lieu de la dame aimée :

Per far esbaudir mos vezis,
que·s fan irat quar ieu no chan,
no mudarai deserenan,
qu'ieu no despley
un so novelh que·ls esbaudey ;
e chant mais per Mon Tort N'avetz,
quar trop dechai
tot quan vey sai,
mas lai ab lieys *creys joys e pretz,*
per que·l sieus conortz m'es plus bos
que tot quan vey sai entre nos.[56] (*BdT* 356.6, v. 1-11)

[55] « Limousin, je recommande à Dieu celle qui ne veut pas me retenir, et à présent elle peut bien savoir si c'est vrai ce que je lui disais, que je m'exilerais en terre étrangère, puisque Dieu, foi ni confiance n'ont pu me mettre d'accord avec elle. »

[56] « Pour rendre joyeux mes voisins, qui sont tristes parce que je ne chante pas, dorénavant je ne cesserai plus de déployer une nouvelle mélodie qui les rende joyeux ; et je chante davantage pour mon Vous-en-

Pero, de sai, *soplei* lai, on ill es *;*
de genoillos, mas jointas et aclis ;
e sui aissi del fuoc d'amor empres
qan mi soven la joi' ab qe·m conquis –
qe ben sapchatz que lai, *on q'ieu esteia,*
no·m vir aillors, *ni als non puosc voler,*
ni ja non cre q'ieu autra dompna veia
qe·m destreigna jorn ni maitin ni ser
tant que de lieis posca mon cor mover[57]. (*BdT* 167.40, v. 10-18)

L'amour et le monde : Peire Vidal et Raimbaut de Vaqueiras

Cependant, vers la fin du siècle, deux auteurs en particulier, Peire Vidal et Raimbaut de Vaqueiras, viennent remettre en cause à la fois cette représentation de l'espace et l'idée d'amour qui y est généralement liée. Il s'agit, nous le verrons, moins d'un parti pris idéologique que de la traduction poétique d'une approche nouvelle du réel et de la question de l'identité du poète-amant, en une sorte d'autobiographisme lyrique tout à fait rare pour l'époque.

Ces deux poètes ont beaucoup voyagé par l'Europe et la Méditerranée (jusqu'à Malte et à Constantinople), en tant qu'artistes en quête de mécènes mais aussi en tant que chevaliers et polémistes[58]. Leur connaissance ponctuelle du monde se reflète dans une propension remarquable à l'insertion des sentiments et des événements qu'il chantent dans un cadre géographique, sinon proprement topographique : l'emploi surabondant de toponymes, même dans le domaine traditionnellement indéterminé de la poésie d'amour

avez-tort, car tout ce que je vois ici tombe vite en décadence, tandis que, là-bas, près d'elle la joie et la valeur prospèrent ; c'est pourquoi j'aime mieux l'espoir qu'elle m'inspire que tout ce que je vois ici parmi nous. »

[57] « Pourtant, d'ici, j'envoie mes supplications là-bas, où elle se trouve prosterné à genoux et les mains jointes et c'est ainsi que je suis saisi par le feu d'amour, quand il me souvient du joyau dont elle me fit présent pour me conquérir Car sachez bien que, si loin que je sois, je ne change pas et je ne puis désirer autre chose ; et je crois que jamais je ne verrai jour, matin ou soir, une autre dame m'assujettir de sorte que mon cœur s'éloigne d'elle. » Trad. Jean MOUZAT, *Les Poésies de Gaucelm Faidit, troubadour du XIIe siècle*, Paris, Nizet, 1965.

[58] Pour le rôle des troubadours dans le débat politique, voire dans la propagande seigneuriale, à l'époque de la Quatrième Croisade, voir Alessandro BARBERO, « La corte dei marchesi di Monferrato allo specchio della poesia trobadorica : ambizioni signorili e ideologia cavalleresca tra XII e XIII secolo », *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, LXXXI, 1983, p. 641-703.

et bien au-delà de l'occurrence habituelle de noms de lieux dans les *tornadas*, saute aux yeux[59]. Quant aux déictiques, leur emploi chez les deux poètes est emblématique : plutôt qu'une polarité donnée comme acquise une fois pour toutes, *sai* et *lai* expriment le point de vue relatif d'un sujet qui se déplace sans cesse. Voici ce que Peire dit de lui-même[60] :

So es En Peire Vidals,
selh qui manten domnei e drudaria
e fa que pros per amor de s'amia ;
et ama mais batallas e torneis
que monjes patz, e sembla·l malaveis
trop sojornar et estar en un loc[61] (*BdT* 364.7, v. 49-54).

Suite à ce mouvement inlassable, la dame aussi peut se trouver dans deux strophes consécutives « ici » et « là-bas » presqu'au même temps. C'est ce que nous constatons dans la chanson *BdT* 364.22, où l'amant parle d'abord d'une tristesse qui lui vient de « là-bas » décrit par des formules semblables à celles de Bernard de Ventadour (« où elle… ») comme le lieu où se trouve sa bien-aimée pour affirmer, toute de suite après, qu'elle est « ici ».

Ges quar estius
es bels e jens
non sui jauzens,
qu'us marrimens
me ven de lai,
don soli' aver mon cor gai…

Anc natz ni vius
no·lh frais covens

[59] Il n'est pas important de distinguer ici entre l'emploi de toponymes pour la plupart réels chez Raimbaut, pour la plupart fictifs et allégoriques chez Peire (sur le sens poétique de cette distinction, qu'il nous soit permis de renvoyer à Federico SAVIOTTI, *Raimbaut de Vaqueiras e gli altri. Percorsi di identificazione nella lirica romanza medievale*, Pavie, Pavia University Press, 2017, p. 73-82).
[60] Pour les poèmes de Peire Vidal nous citons *Poesie*, éd. d'Arco Silvio AVALLE, Milan-Naples, Ricciardi, 1960, et la traduction de J. Anglade (*Les poésies de Peire Vidal*, éd. Joseph ANGLADE, Paris, Champion, 1913), modifiée lorsque nécessaire.
[61] « Voilà messire Peire Vidal, celui qui maintient courtoisie et galanterie, qui agit en vaillant homme pour l'amour de sa bienaimée ; qui aime mieux batailles et tournois qu'un moine n'aime la paix, et pour qui c'est une maladie de séjourner et de trop rester dans le même lieu.

ni mandamens,
mas quar trop lens
torniei en sai,
o·l sieus bells cors sojorn' e jai…[62] (*BdT* 364.22, v. 1-26)

Encore, l'amant se permet d'aller et venir de *lai* à sa guise ; il y court même, poussé par la volonté d'Amour (ici la personnification du sentiment) :

De lai on venc ni vau,
sui vostres bendizens
e sers obediens,
cum sel qu'ap vos estau,
per far vostres talen…[63](*BdT* 364.24, v. 31-35)

E sapchatz qu'om enamoratz
non pot segr' autras voluntatz,
mas lai on vol Amors lai cor
e no·i garda sen ni follor[64]. (*BdT* 364.31, v. 5-8)

Le passage est désormais frayé, et finit par s'ouvrir complètement au désir de l'amant. Seul obstacle possible : la volubilité de la dame. Une dame décrite comme bien concrète et qui plus est présente : en s'adressant à elle Peire se présente « en homme qui est auprès » d'elle.

Raimbaut de Vaqueiras se sert des déictiques de façon comparable à celle de son confrère, mais il semble pousser encore plus loin son rejet d'une géographie du désir fondée sur la polarité *sai-lai*. Cela ressort avec évidence dans un cycle de trois chansons qu'il compose en Provence (1195-1196), après avoir vécu pendant quelques années dans l'Italie du Nord, à la cour du marquis Boniface de Montferrat, et avant d'y revenir à nouveau. Le premier texte du cycle (que Felix Lecoy a proposé d'appeler « cycle de la

[62] « Quoique l'été soit beau et agréable, je ne suis pas gai, car une tristesse me vient de là-bas d'où j'avais coutume d'avoir de la gaité dans mon cœur… // Jamais de ma vie je n'ai enfreint ses conventions ou ses commandements ; mais je suis revenu trop tard ici où habite et demeure son beau corps… »
[63] « De là, où je viens ou je vais, je fais votre éloge et je suis votre serviteur obéissant, en homme qui est auprès de vous pour faire vos volontés… »
[64] « Sachez qu'un homme amoureux ne peut suivre d'autres volontés ; là où Amour veut qu'il aille, là il court et ne se soucie de raison ni de folie. »

renonciation »[65], mais le sujet commun de ces poèmes paraît être plutôt la cruauté d'une dame que la renonciation à l'amour) est une sorte de « chanson de change », dans laquelle l'amant menace sa bien-aimée de la quitter pour une autre qui serait mieux disposée à son égard. En voici la conclusion[66] :

Si m'a bon cor, ara·lh prec e l'incaut
que·m do sa joy e·m prometa salutz,
qu'en port anelhs e manjas els escutz,
e·m fassa tant per que de lieys no·m raut.
Si no, vau m'en el pays de Tortona,
e si de sai *mi deu venir us bes,*
a Dieu coman Proens' e Gapenses…[67] (*BdT* 392.10, v. 33-40)

Raimbaut – nous le savons grâce à une tenson qu'il échange avec Alberto Malaspina (*BdT* 15.1 = 392.1) – avait eu une relation amoureuse avec une dame de Tortona, une ville située entre Gênes et le Montferrat, près d'Alexandrie. Maintenant, la flamme de cet amour semble pouvoir être attisée à nouveau : en ce cas, il serait prêt à quitter pour toujours la Provence pour revenir en Italie. Ce qui frappe dans la strophe que nous venons de citer c'est surtout l'emploi sémantiquement hétérodoxe, par rapport à la tradition troubadouresque, de l'adverbe *sai*, qui renvoie ici au toponyme adjacent dans le texte, *pays de Tortona*, et signifie donc « ce lieu-ci, le lieu que je viens de mentionner », non pas « le lieu où je me trouve ». Dans la pièce suivante, deux vers de la troisième strophe et la *tornada* qui en est l'écho confirment l'existence et l'attrait de la dame de Tortona, tout en rétablissant le sens habituel du *say*, ainsi qu'une polarité au moins apparente avec le *lai* :

…*a* Tortona, lai part Aleixandrina,
queyra merce, mas say *no truep refuy…*

En Proensa, quant encaus ni quan fuy

[65] Felix LECOY, « Note sur le troubadour Raimbaut de Vaqueiras », *in Études romanes dédiées à Mario Roques par ses amis, collègues et élèves de France*, Paris, Droz, 1946, p. 23-38.
[66] Pour les poèmes de Raimbaut de Vaqueiras, nous citons le texte de *The Poems of the Troubadour Raimbaut de Vaqueiras*, éd. Joseph LINSKILL, La Hague, Mouton & Co., 1964.
[67] « Si son cœur est bien disposé envers moi, je la prie et exhorte qu'elle me donne sa joie et me promette le salut, que je puisse porter ses enseignes sur mes écus et qu'elle fasse tant que je ne me sépare pas d'elle. Autrement, je m'en vais au pays de Tortona et, si d'ici quelque chose de bien devait me venir, je dis adieu à la Provence et au Gapençais… »

crit « Monferrat ! », la senha de qu'ieu suy,

e « Tortona ! », lai part Aleyssandrina[68]. (*BdT* 392.25, v. 21-22 et 41-43)

Cependant, non seulement le contenu référentiel des deux adverbes est explicitement énoncé (ce qui pouvait épisodiquement arriver, mais seulement pour le *sai*, chez Bernard de Ventadour), mais surtout le passage d'un pôle à l'autre ne présente plus aucun obstacle. On ne pourrait être plus loin de l'esprit et de la géographie des « *lirici cortesi puri* » !

Ainsi, Raimbaut et Peire, chacun selon son propre style, situent le discours amoureux dans un espace ouvert, concret et polycentrique qui correspond mieux à leur expérience d'un monde sans confins. C'est le monde des échanges commerciaux et culturels, mais aussi des guerres, qui conduiront à l'épanouissement de l'urbanisme du XIIIe siècle, quand la poésie d'amour un peu partout en Europe tendra à se déplacer des cours aux villes, en y trouvant un terrain plus fertile et de nouveaux *stimuli*. Tout en étant encore des courtisans, Peire et Raimbaut ne se bornent pas à élargir et mieux détailler l'espace fermé de leurs prédécesseurs, parfois nébuleux et strictement orienté par le vecteur *sai* → *lai*. En mettant en évidence ses limites, idéologiques et topographiques, ils le vident de sens et en provoquent l'implosion.

Il s'agit pourtant d'une position d'avant-garde : tous les troubadours qui vivent dans le même monde que Peire Vidal et Raimbaut de Vaqueiras ne partagent pas pour autant leur refus de la géographie poétique traditionnelle, ou bien ils ne le font pas de façon aussi manifeste. Pour les auteurs contemporains et des générations suivantes plusieurs opportunités sont désormais disponibles, laissant souvent apparaître l'espace réel au-dessous de la métaphore, le contexte au-dessous du texte. La corrélation des deux pôles *sai-lai* continuera d'être fréquentée, mais elle découlera désormais très difficilement d'une option idéologique forte : réaffirmer l'axiome fondamental de la *fin'amor*, en se rangeant du côté de Jaufré Rudel ou de Bernard de Ventadour pour la défense d'une certaine conception de cet amour… L'emploi du couple de déictiques pour dresser le cadre spatial, plus ou moins métaphorique, du rapport amoureux, paraît survivre plutôt comme un simple choix expressif parmi d'autres possibles, chez les bons troubadours capables de mettre en valeur dans toutes ses formes l'héritage de leurs éminents devanciers. C'est le

[68] « A Tortona, là-bas, au-delà d'Alexandrie, je demanderais merci, puisqu'ici je ne trouve pas de refuge… // En Provence, lorsque je chasse et lorsque je m'enfuis, je cris "Montferrat !", l'enseigne de celui à qui j'appartiens, et "Tortona", qui se trouve là-bas, au-delà d'Alexandrie. »

cas, par exemple, d'Aimeric de Peguilhan, poète courtisan des plus appréciés aux premières décennies du XIIIe siècle, qui chante l'amour avec ironie et goût du paradoxe dans les cours d'Occitanie, d'Espagne et de Lombardie. La lecture d'une *cobla* tirée de son abondante production (une cinquantaine de compositions) suffira, en guise de conclusion, pour montrer son remploi libre et désinvolte de traits expressifs originellement très marqués :

Mas ves mi tot ades
a·l cor plus fort de mur ;
ez ieu suefr' ez endur,
cum hom tristz ez engres,
tan vey qu'es mos gaugz brieus.
Pero, plus que romieus,
sai *ni* lai *no·m desvi,*
ans tenh lo dreg cami,
cum s'anav' a Santor ;
ez on plus vas lieys cor,
e plus m'en lonh *ancse,*
per que·l cors pro no·m te[69]. (*BdT* 10.49, v. 37-48)

Après quelques vers portant sur la souffrance provoquée par la dureté de cœur de la dame, l'amant se compare à un pèlerin (*romieus*) en route pour le Saint Sépulcre (*Santor*), pour énoncer, tout de suite après, le contresens d'une course qui ne fait qu'éloigner le coureur de son but. Ces deux images rappellent des passages célèbres de Jaufré Rudel, respectivement *BdT* 262.2, v. 33-35 (*Ai ! car me fos lai pelegris, / si que mos fustz e mos tapis / fos pels sieus belhs huelhs remiratz !*)[70], et 262.6, v. 23-25, cité plus haut ; pour ce dernier cas, le rapport à la source est rendu évident par la reprise d'un hémistiche presqu'à la lettre

[69] « Me voici toujours entièrement soumis à un cœur plus dur que le mur : je persévère en la souffrance, en homme triste et affligé, en voyant que ma joie est si brève. Pourtant, encore plus que le pèlerin je tiens le bon chemin, en ne me détournant ni d'un côté ni de l'autre, comme si j'allais au Saint Sépulcre ; et plus je cours vers elle, plus je m'en éloigne, si bien qu'il est pour moi inutile de courir. » Faute d'une édition critique fiable de ce poème, nous citons la seule édition disponible des œuvres complètes du troubadour : *The Poems of Aimeric de Peguilhan*, éd. William P. Shepard et Frank M. Chambers, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1950.

[70] « Ah, fussé-je pèlerin, là-bas, / de sorte que mon bâton et mon esclavine / fussent contemplés de ses beaux yeux ! » (trad. Jeanroy).

(*ves lieis corren / vas lieys cor*) et par l'insertion du mot-clé rudellien *lonh* (qui est pourtant ici une forme verbale, pas un adverbe)[71]. Cependant, les deux images, provenant – il faut le remarquer – de deux poèmes différents de Jaufré, ne sont pas logiquement conséquentes : le pèlerin qui tient le « bon chemin » ne saurait s'éloigner de son but… En plus, les déictiques *sai* et *lai* n'indiquent ici que les marges de la route, l'espace du fourvoiement : la polarité sur laquelle se fondait la géographie du désir en résulte complètement abolie. Ainsi, les variations proposées par Aimeric de Peguilhan sur des motifs que l'on peut supposer bien reconnaissables ne seront pas à interpréter comme l'adhésion à la poétique de l'auteur qui les avait imposés. Elles représentent plutôt l'hommage moins passionné qu'ingénieux à une tradition poétique illustre et – peut-être surtout – le clin d'œil à un public de connaisseurs[72].

[71] L'image de la course paradoxale devait être très congéniale à notre troubadour, qui s'en sert aussi dans un autre poème (le lexique employé est identique) : *per qu'eu corren venc vas lieis don mi loing (BdT* 10.47, v. 33).
[72] Sur le rôle crucial joué au XIIIe siècle par les milieux de réception de la poésie troubadouresque non seulement pour la diffusion et l'appréciation de celle-ci mais aussi pour sa composition, voir l'ouvrage désormais classique de Maria Luisa MENEGHETTI, *Il pubblico dei trovatori. La ricezione della poesia cortese fino al XIV secolo*, Turin, Einaudi, 1992².

R. BRAGANTINI, « Fuori di casa. Personaggi in cammino nel *Decameron* », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 82-100, ISSN 2426-394X.

Fuori di casa

Personaggi in cammino nel *Decameron*

Renzo Bragantini
Sapienza - Università di Roma

Zuletzt, was wäre "intellektueller", als die Parodie?
Thomas Mann

Non dovrebbero esserci dubbî. Il *Decameron*, se lo si osserva facendo perno sulla sua storia portante, narra anche, se non soprattutto, di un espatrio; un espatrio che non è solo, né tanto, dal luogo geografico della città di Firenze, quanto piuttosto, e principalmente, da un insieme di codici morali e civili che il dilagare della peste ha mandato in frantumi. Le appassionate parole con le quali Pampinea difende la sua proposta di lasciare la città per rifugiarsi in contado (I *Intr*., 53-72) sono troppo note perché le si debba qui richiamare; solo basta ricordare che esse fanno esplicitamente cenno alla dissoluzione delle norme, legali e morali, che tengono insieme una comunità cittadina. I primi a essere fuori di casa, sia materialmente che moralmente, sono perciò i dieci narratori. Alla stessa stregua, e sotto i due medesimi punti di vista materiale e morale, essi sono in cammino, giacché, oltre a dover abbandonare la città appestata per recarsi nei luoghi prescelti per la narrazione (ciò che comporta ulteriori spostamenti), la proposta di una solida e selettiva nuova società civile viene di fatto a prendere progressivamente corpo nel corso delle giornate trascorse assieme.

Non è tuttavia sui dieci narratori che intendo soffermarmi, ma su alcuni personaggi costretti, per una ragione o per un'altra, ad allontanarsi dal luogo dove abitualmente vivono, e a percorrere ampî spazî, nonché a sperimentare inevitabili peripezie, al fine di trovare ciò per cui si sono mossi in cammino. Importante è da subito sottolineare che, in tutti i casi che considererò, non si tratta di un raggiungimento puro e semplice e per così dire di primo acchito, ma piuttosto di un ritrovamento, che più spesso assume la forma di un recupero, seguito da un definitivo ricongiungimento personale (se così non fosse, ci si troverebbe di fronte a un semplice trasferimento, più o meno definitivo, nello spazio). Il

che anche significa che, pur potendosi in teoria estendere considerevolmente il campo di ricerca, sono esclusi da questa specifica inchiesta coloro che ottengono il ritrovamento o il recupero all'interno di una dimensione che esclude la finalità del ricongiungimento con l'altro, come accade, per fare solo pochi esempî, a Rinaldo d'Asti, Landolfo Rufolo, Andreuccio (rispettivamente II 2, 4, 5), o a Salabaetto (VIII 10), non per nulla tutti mercanti, seppure di diverso calibro, tesi a tornare in possesso, o a ottenere adeguato risarcimento, di quanto materialmente perduto.

Le delimitazioni fissate non debbono far perdere di vista, tuttavia, che ciò di cui tratterò è in qualche modo statutario, e non solo per il *Decameron*. L'arte del racconto, particolarmente nella sua fase aurorale, esperita nei volgari della Romània, è infatti inestricabilmente congiunta all'esperienza del trasferimento, e insomma, per dirla coll'inarrivabile Benjamin del saggio su Leskov, se il racconto presuppone la pratica di colui che viaggia per nave, a quella figura si accompagna il conoscitore della storia e della tradizione della terra in cui vive: «Se contadini e marinai furono i primi maestri del racconto, la sua scuola superiore è stato l'artigianato. Dove la conoscenza di paesi lontani acquisita da chi ha molto viaggiato si univa a quella del passato, che appartiene piuttosto ai residenti»[1]. Forzando un po', ma non poi troppo, le indicazioni di Benjamin, si potrebbe identificare, in Landolfo, un già maturo riflesso del tipo antropologico del mercante navigatore che, abbandonando l'esercizio della professione dopo alti e bassi di fortuna, opta per una condizione di stabilità. Quella individuata da Benjamin è da ritenere la combinazione socio-antropologica originaria del racconto, e occorre rimanere consapevoli di una così stretta congiunzione tra movimento e stasi, che è quanto dire tra esperienza e memoria, tra spazio (attraversato dalla laboriosità del mercante) e tempo (custodito dal ricordo del residente); ma è necessario, per evitare il rischio della dispersione, demarcare in qualche modo il campo d'intervento. Al centro di quanto segue, perciò, scelgo di porre l'eroe o eroina che cerca il ricongiungimento con l'oggetto d'amore; e s'intende che gli esempî che addurrò non esauriscono in alcun modo il campo, neppure all'interno del solo capolavoro di Boccaccio.

[1] Walter BENJAMIN, «Il narratore. Considerazioni sull'opera di N. Leskov», *in Angelus Novus. Saggi e frammenti*, traduzione e introduzione di Renato SOLMI, Torino, Einaudi, 1962, p. 235-260 (la cit. a p. 237).

Avanzate tali premesse, risulterà chiaro che i personaggi, femminili e maschili, di cui tratterò, possono a buon diritto essere qualificati come eroi dell'erranza, sigillata, dopo innumerevoli traversie, da una conclusione felice; e torna utile ricordare subito, a rinforzo di quanto detto, come alcuni dei personaggi qui richiamati si presentino, e soltanto loro, «in forma», o «in abito» di pellegrina/o (così è per l'appunto per Tedaldo e Giletta; III 7 e 9), qualifica che non rimanda sempre e solo a una condizione di estraneità, ma più concretamente può riguardare l'esperienza di chi, inscenando il ritorno da una visita ai luoghi sacri della Cristianità, ne assume abbigliamento e accessorî tipici (è la strategia seguita da Tedaldo). Per fare ancora maggior chiarezza, un'altra considerazione torna vantaggiosa: le figure dell'erranza si affollano particolarmente nella seconda e terza giornata, nelle cui rubriche iniziali, si ricorderà, si accenna rispettivamente a un'insperata lieta conclusione («[…] si ragiona di chi […] sia oltre alla sua speranza riuscito a lieto fine»), e al ritrovamento di quanto perduto («[…] si ragiona di chi alcuna cosa molto da lui disiderata con industria acquistasse o la perduta ricoverasse»)[2]; nel secondo caso, si sarà percepito, la distinzione tra acquisto e recupero, su cui si è richiamata l'attenzione, è espressa a chiare lettere. I protagonisti dell'erranza non sono invece reperibili in altre giornate a carattere precipuamente stanziale, come gran parte della prima e un cospicuo tratto della sequenza dalla settima alla nona; anche la sesta dovrebbe far parte a pieno titolo di questo gruppo, ma con la notevole eccezione della prima novella, che presenta una sorta di cristallizzazione verbalizzata della primitiva alleanza tra cammino e racconto. Si capisce, facendo leva su queste ultime circoscrizioni, perché fuori dal campo resta, in armonia con quanto detto, il semplice acquisto industrioso, che non obbligatoriamente comporta la necessità di uno spostamento nello spazio, e della conseguente protrazione di uno sforzo nel tempo. Appena occorre ricordare che le caratteristiche menzionate si attagliano a personaggi e a narrazioni contrassegnati da un alto tasso di avventura e pateticità, e che esse costituiscono uno dei tratti che più avvicinano la narrativa di Boccaccio alla tradizione del romanzo antico greco e latino[3]. Tutto ciò si dica avendo

[2] Per un quadro d'insieme su queste due giornate, *cf.* Sergio ZATTI, «Il mercante sulla ruota: la seconda giornata», e Jonathan USHER, «Industria e acquisto erotico: la terza giornata», entrambi *in* Michelangelo PICONE e Margherita MESIRCA, a cura di, *Introduzione al* Decameron, Firenze, Cesati, 2004, rispettivamente p. 79-98, 99-114.

[3] Su tale aspetto, spesso affrontato in rapporto a singole narrazioni, ma in genere trascurato in relazione all'intero arco della produzione boccacciana, con culmine nel *Decameron*, *cf.* Igor CANDIDO, «Boccaccio

l'occhio alla tradizione; se ci si volge invece alla fortuna, l'accoppiamento tra la componente avventurosa e la patetica spiega anche la ragguardevole risonanza teatrale, soprattutto cinquecentesca, delle novelle che saranno qui oltre discusse.

Un'ultima avvertenza riguarda il fatto che fuori dal quadro rimane una novella, come quella di messer Torello (X 9), che parrebbe, a una prima valutazione, da inscrivere nel quadro proposto. Ma se, anche in questo caso, il ricongiungimento con l'altro è faticoso ed oltremodo avventuroso, esso viene però ottenuto per via di un mezzo magico, vale a dire tramite un espediente che abbatte ogni impedimento, e annulla qualsiasi attrito spaziale o temporale, dominante invece nelle storie che saranno qui sotto osservazione. Non per nulla la vicenda di Torello, insieme alla precedente di madonna Dianora e messer Ansaldo (X 5), che non presenta però alcun protagonista errabondo, rappresenta un *unicum* in tutto il *Decameron*; e vale la pena ricordare che anche le fasi del ricongiungimento coi cristiani ad Acri, e la successiva prigionia di Torello ad Alessandria, sono sbozzati in tratti assai concisi. Al contrario, le novelle degli eroi ed eroine dell'erranza sono contrassegnate da intrecci complessi e non raramente macchinosi, e dall'uso pressoché esclusivo dell'agnizione. È istruttivo, in questo senso, un confronto tra didascalie. Se si pongono l'una di fronte all'altra, per esempio, quella della novella di Tedaldo (III 7) e quella di messer Torello (entrambe qui non riportate per esigenze di economia), alla cui ultima già ho fatto cenno, è facile constatare che nel primo caso il groviglio dell'intreccio, costipato nello spazio ristretto della presentazione, non risulta a una prima lettura agevolmente sbrogliabile; nel secondo, al contrario, tutti gli snodi sono esposti con la massima nitidezza e con perfetta fedeltà alla sequenza dei fatti, così che il lettore è pienamente informato su quanto seguirà. La vistosa disparità di tali esiti non è, evidentemente, il puro risultato di una scelta d'autore, inteso a impegnarsi diversamente in quella decisiva soglia paratestuale; essa è invece da mettere in relazione col fatto che la resistenza offerta ai movimenti dell'eroe, oltre che dallo spazio e dal tempo, da congegni narrativi faticosamente elaborati, soprattutto nei punti di svolta della novella, risulta massima nel caso di Tedaldo, mentre viene cancellata, in quello di Torello, da una parte tramite il mezzo

sulla via del romanzo. Metamorfosi di un genere tra antico e moderno», *Archivio novellistico italiano*, I, 2016, p. 8-28; e Antonio SOTGIU, *Le* Décaméron *de Boccace au prisme des «théories du roman»*, Thèse de Doctorat, Directeur Philippe Guérin, Co-directrice Françoise Lavocat, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Date de soutenance 8 décembre 2018.

del secco resoconto, dall'altra dal ricorso all'espediente negromantico, che spazio e tempo azzera in un battibaleno.

Gli eroi e le eroine dell'erranza anche in questo sono assimilabili ai dieci narratori: compiuto nello spazio e nel tempo, il loro incerto peregrinare è allo stesso tempo cifra distintiva di una maturazione progressivamente conseguita, analoga a quella dei giovani allontanatisi da Firenze; col che ancora viene ribadita, sui due piani paralleli della storia portante e delle singole novelle, la contiguità tra racconto e viaggio.

Si passi ora alla concreta vicenda delle novelle: il primo personaggio che compiutamente obbedisca ai prerequisiti su elencati è madama Beritola (II 6). Un segno iniziale che consente di collocare la protagonista e i suoi comprimarî all'interno del quadro prescelto è il fatto che, benché la novella sia frutto di una cospicua rielaborazione, da parte di Boccaccio, di fatti storici, essa comunque si situi all'interno delle lotte tra Svevi, Angioini e Aragonesi, nell'ultimo quarantennio del Duecento, e si snodi tra le coste tirreniche (Napoli e Genova) e la Lunigiana. Tutti, nella novella, compreso Arrighetto Capece, prigioniero di Carlo I d'Angiò, sono fuori di casa; gli stessi Currado Malaspina e la moglie, che ospitano e infine salvano madama Beritola e la sua famiglia, sono reduci da un pellegrinaggio ai luoghi sacri della Puglia. Ma è soprattutto Beritola ad avvertire il colpo della separazione dal marito, cui subito segue quella dai figli. L'isolamento cui è costretta la inselvatichiscono, riconducendola così a una condizione di regressione animale, come subito sancito dai due caprioli sostitutivi dei figli, da lei allattati, e da una serie di spie lessicali che non lasciano adito a dubbî[4]. Tutto ciò è esplicitamente rilevato, prima dell'incontro coi Malaspina:

> [...] Parendo alla gentil donna avere nel diserto luogo alcuna compagnia trovata, l'erbe pascendo e bevendo l'acqua e tante volte piagnendo quante del marito e de' figliuoli e della sua preterita vita si ricordava, quivi e a

[4] *Cf.* Anne ROBIN, «Le corps exilé dans le *Décaméron*: *corpus alienum*», *in* Anna FONTES et Marina GAGLIANO, dir., *Écritures de l'exil dans l'Italie médiévale*, *Arzanà*, 16-17, 2013, p. 285-301 (part. p. 297-299).

> vivere e a morire s'era disposta, non meno dimestica della cavriuola divenuta che de' figliuoli (§ 16)[5].

Lo stato regressivo di Beritola (di cui è ulteriore segnale il nome di Cavriuola, conferitole in casa Malaspina) si può reperire in tutta la novella, fino al riconoscimento reciproco con Giuffredi/Giannotto. Ed è significativo di quanto appena detto che il ricongiungimento avvenga, dopo la lunga separazione, non, come per lo più avviene, tramite il ricorso al classico meccanismo dell'agnizione, ma per mezzo di un lento processo materno di rammemorazione e, sul versante del figlio, con l'appoggio al più istintuale e primordiale dei sensorî, l'odorato («[…] pur nondimeno [cioè: avendola già vista, ma mai riconosciuta] conobbe incontanente l'odor materno […]»; § 67)[6]. Se Beritola rimane sostanzialmente inattiva durante la sua peregrinazione, si può a buona ragione sostenere che i protagonisti attivi siano appunto Giuffredi e la balia, al cui indomito spirito di iniziativa Boccaccio fa aperto riferimento:

> La balia, dolente oltre modo della perdita della sua donna e della misera fortuna nella quale sé e i due fanciulli caduti vedea, lungamente pianse. Ma poi che vide le lagrime niente giovare e sé esser serva con loro insieme, ancora che povera femina fosse, pure era savia e avveduta; per che, prima come poté il meglio riconfortatasi e appresso riguardando dove erano pervenuti, s'avisò che se i due fanciulli conosciuti fossono per avventura potrebbono di leggiere impedimento ricevere: e oltre a questo sperando che, quando che sia, si potrebbe mutar la fortuna e essi potrebbono, se vivi fossero, nel perduto stato tornare, pensò di non palesare a alcuna persona chi fossero, se tempo di ciò non vedesse; e a tutti diceva, che di ciò domandata l'avessero, che suoi figliuoli erano. (§§ 28-29)

L'impavida repressione delle lacrime, la maternità vicaria della balia, ne fanno una figura tutt'altro che di contorno. Quanto a Giuffredi/Giannotto, che, dalla Genova di Guasparrino Doria, «quasi della fortuna disperato vagabundo andando, perv*iene* in

[5] Cito da Giovanni BOCCACCIO, *Decameron*, Vittore BRANCA, a cura di, Torino, Einaudi, 1980, il cui testo sempre ricontrollo, perché reso più affidabile da una nutrita serie di studî, su *Id.*, *Decameron*, Amedeo QUONDAM, Maurizio FIORILLA, Giancarlo ALFANO, a cura di, Milano, BUR, 2013.

[6] Va tuttavia ricordato che qui il lemma «odore» ha accezione più indefinita, rimandando a un generico influsso fisico che attrae i sensi; *cf.* G. BOCCACCIO, *op. cit.*, p. 218, n. 6.

Lunigiana» (§ 33), mettendosi al servizio di Currado, il suo amore per Spina, figlia di quest'ultimo, è il vero punto di svolta del racconto. È infatti da quell'episodio (la cui forza motrice di nuova corrente vitale non richiede chiarimenti), pur marcato inizialmente dalla minaccia di morte cui Currado vorrebbe condurre i due giovani, che la sventura iniziale dei personaggi allenta la sua presa, fino a culminare nel banchetto nuziale dei due figli di Beritola e nel definitivo ricongiungimento di tutti i membri della famiglia.

Con quella di Beritola è visibilmente apparentata la novella di Gualtieri, conte d'Anguersa (II 8), sin dalla formula conclusiva della didascalia. Se Beritola, Arrighetto e i loro figli «in grande stato ritornano», il conte «riconosciuto innocente è nel primo stato ritornato»; simili parallelismi non sono affatto rari in questa zona testuale, come testimoniano, per limitarsi alla sola seconda giornata, le didascalie delle novelle di Landolfo e Andreuccio, anch'esse sigillate da strette convergenze, da attribuire all'intenzione di sottolineare la prossimità degli esiti, piuttosto che da mettere sul conto di non dimostrabili contiguità genetiche. Ma se molte sono le vicinanze tra la storia di Beritola e del conte (la sventura personale, i due figli lontani e ritrovati, infine il prestigio restituito), vistose sono anche le differenze, a cominciare dallo spazio europeo che il personaggio maschile attraversa, prima che gli venga riconosciuta l'innocenza dalla calunnia scagliatagli contro dalla nuora del re di Francia. Più ancora conta che la novella, che pure a lungo indugia sulla sorte dei figli, e in particolare anzi della figlia Violante/Giannetta (Luigi/Perotto ha un peso minore nell'economia del racconto), ha indiscutibilmente nel conte il suo protagonista.

Per narrazioni di tal fatta Mario Baratto ha proposto la formula di novelle-romanzo[7]. Il cartello è suggestivo e può senz'altro essere accolto; ma le ragioni dell'accettazione devono forse essere diversamente calibrate. Che l'avventura rifiuti, in esse, «il segno uguale e ripetitivo dell'evento esterno», e «acquist*i* il carattere dell'irreversibilità, cioè del suo decisivo significato nella vita dell'individuo»; o che «il tempo della novella non *sia* più determinato dal ritmo degli eventi, ma dall'incidenza che essi hanno nell'animo del personaggio, mutandone la storia»[8]; tutto ciò, pur avvicinandosi al punto, sembra

[7] *Cf.* Mario BARATTO, *Realtà e stile nel* Decameron, Vicenza, Neri Pozza, 1970, p. 125-154.
[8] Tutti i passi virgolettati ivi, p. 129.

necessitare di ulteriori verifiche. Prima di tutto va ribadito che la radice romanzesca di novelle caratterizzate da una simile fisionomia tale propriamente è perché, storicamente, si innesta sul terreno del romanzo antico greco e latino, frequentato da Boccaccio sin dal *Filocolo*, e percorso in lungo e in largo in buona parte del capolavoro; la contrazione di quelli esperimenti nella nuova misura della *narratio brevis* non impedisce di rintracciarne la presenza. Altrettanto rilevante credo sia rimarcare che le novelle che rispondono a quella identificazione romanzesca (tra cui devono annoverarsi molte delle qui esaminate) inscenano la crescita del personaggio su sé stesso, dalla giovinezza alla maturità, o da quest'ultima alla vecchiaia, raffigurandone per scorci una sorta di formazione: dico per scorci perché alla novella, per la natura stessa del genere letterario, non è dato sperimentare quel ritmo ritardante e digressivo che ha tanta parte nella nascita del romanzo moderno, anche se proprio sul *Decameron*, e sulla novellistica italiana che al *Decameron* si rifà, come accade già in Cervantes, il romanzo della prima modernità affila alcune delle sue armi.

Resta che, se si vuole rimanere all'interno della giurisdizione romanzesca, la novella di madama Beritola e quella del conte d'Anguersa possono essere rubricate come romanzo, rispettivamente, dei figli e del padre. Della funzione di Giuffredi/Giannotto nella prima si è già detto; qui va solo aggiunto, a nuova conferma, che il momento in cui egli prende in mano la propria situazione e si mette in giuoco è posto in risalto da Boccaccio con la sua caratteristica avversativa iniziale, che sbalza i punti di svolta del racconto. Si noterà che il riferimento all'età del giovane, conformemente alla tradizione medioevale, poggiante sulle autorità di Aristotele, Galeno, Avicenna, Alberto Magno, segnala il raggiungimento della piena adolescenza, a norma della suddivisione dantesca nel *Convivio*, IV xxiii-xxiv (testo che peraltro è a mio avviso improbabile Boccaccio conosca di prima mano):

> Ma Giannotto, già d'età di sedici anni, avendo piú animo che a servo non s'apparteneva, sdegnando la viltà della servil condizione, salito sopra galee che in Alessandria andavano, dal servigio di messer Guasparino si partí e in piú parti andò in niente potendosi avanzare (II 6 32).

Le peregrinazioni del ragazzo durano però a lungo, se la madre ne fissa più in là l'età in ventidue anni (§ 47). A inserire la sua tra le figure dell'erranza contribuisce il suo lamento di prigioniero, alla notizia della cacciata di Carlo I d'Angiò e della presa di potere in Sicilia

da parte di Pietro III d'Aragona («Ahi lasso me! ché passati sono omai quattordici anni che io sono andato *tapinando* per lo mondo, niuna altra cosa aspettando che questa […]»; § 42); una sorta di stampo che designa, con minime variazioni, altri eroi ed eroine della vita errabonda, come Zinevra, Tedaldo, Giletta, e solo loro, dato che le occorrenze del verbo qui sopra segnalato dal corsivo esclusivamente nei loro casi sono riscontrabili (rispettivamente: II 9 68, III 7 44, III 9 58). È un fatto comunque che le amare parole del giovane siano il prodromo della riconciliazione con Currado e il termine delle sfortune, sue e di tutta la sua famiglia.

Altrettanto chiaro pare che la vicenda del conte d'Anguersa, modellata sull'episodio biblico di Giuseppe e della moglie di Putiphar (*Gen.*, XXXIX 7-20), e sulle sventure di Pierre de la Brosse, cui accenna Dante (*Purg.*, VI 19-24), veda appunto nel conte il personaggio principe della novella. Anche in questo caso, non è dettaglio di poco conto la registrazione del lungo arco temporale della storia: le disavventure del conte si iniziano (sempre con riferimento alle medioevali quattro età della vita) quasi al termine della sua giovinezza (viene inizialmente detto «[…] d'età forse di quaranta anni»; § 6), e si avvicinano alla conclusione quando ha ormai raggiunto la senettute («Era già il diceottesimo anno passato poi che il conte d'Anguersa fuggito di Parigi s'era partito […]»; § 74). Allo stesso modo, si sottolinea che i due figli, Luigi (cui il padre per prudenza dà il nome di Perotto), e Violante (lo stesso nome della figlia di Boccaccio, morta neanche settenne, cui, per le medesime ragioni, il conte cambia il nome in quello di Giannetta), hanno raggiunto, rispettivamente, l'età di circa nove e sette anni (§ 27). Ma non solo di questo si tratta; ai segni del tempo nel volto e nel corpo di Gualtieri, al suo incanutimento e dimagrimento, che lo fanno parere «[..] più tosto un altro uomo […] che il conte» (§ 81), e che causano anche l'iniziale mancato riconoscimento da parte dei figli, sono destinati appositi lacerti testuali. Boccaccio tuttavia non si limita a ciò, perché nella novella anche si fa più volte menzione dell'avversione, nutrita per alterigia di classe, della famiglia che la ospita per Violante/Giannetta, e della fierezza con la quale il conte, ormai divenuto nonno, rimette le cose a posto, per sé e per i figli. A essere in giuoco sono perciò le dimensioni della nobiltà e della virtù, calpestate o trascurate, e infine restituite, tornato in auge, a Gualtieri e alla prole. Davvero si può affermare che nella novella, in cui l'erranza è il basso continuo dell'azione, Boccaccio giuochi su più tavoli, mirando comunque a una dimensione che,

non per semplice estensione, ma per spiegamento della materia narrativa su differenti strati, tende a varcare i confini della *narratio brevis*; tanto che l'episodio dell'innamoramento del figlio del maliscalco per Violante/Giannetta risulta incastonato, questo sì con tipologia propriamente novellistica, e quasi isolabile, all'interno di un ambizioso organismo romanzesco *en raccourci*[9]. E ancora: l'opposizione dei genitori di Giachetto, l'innamorato e poi marito di Violante/Giannetta, al matrimonio del loro figlio con quest'ultima, è sì rappresa in poche battute, ma è parte integrante del viluppo narrativo, pronta per essere ingrediente cardine del romanzo della modernità.

Ho accennato prima all'importanza delle didascalie in intrecci narrativi complessi, quali sono quelli delle novelle qui discusse[10]. È utile leggere quella della novella di Zinevra:

> Bernabò da Genova, da Ambruogiuolo ingannato, perde il suo e comanda che la moglie innocente sia uccisa; ella scampa e in abito d'uomo serve il soldano: ritrova lo 'ngannatore e Bernabò conduce in Alessandria, dove, lo 'ngannatore punito, ripreso abito feminile, col marito ricchi si tornano a Genova (II 9 1).

Pare per certi versi clamoroso che la vera protagonista del racconto, appunto Zinevra, mai venga esplicitamente nominata nella presentazione. Di una tale cancellazione si possono fornire varî motivi: la novella, come ha dimostrato in modo inconfutabile Velli, prende le mosse da un episodio tra i più celebri della storia romana, la scommessa sulla fedeltà delle mogli che si accende nella tenda dei figli di re Tarquinio (Livio, *Ab urbe condita*, I 57 6), e che sfocerà nello stupro di Lucrezia e nel suicidio di quest'ultima[11]. Avendo però il racconto boccacciano conclusione felice, si può pensare che la didascalia metta consapevolmente in rilievo piuttosto la stolidità della scommessa di Bernabò e la sua ferocia nell'ordinare l'uccisione della moglie da una parte, così come la punizione dell'ingannatore Ambrogiuolo dall'altra. Ma si noterà pure che Bernabò, al termine della didascalia, perde anch'egli il suo nome, per stingerlo nella sua qualifica di marito, in modo

[9] Sull'episodio dell'innamoramento del giovane *cf.* Massimo CIAVOLELLA, «La tradizione dell'*aegritudo amoris* nel *Decameron*», *Giornale storico della letteratura italiana*, CXLVII, 1970, p. 496-517.
[10] Per il rapporto tra didascalie e novelle ancora utile Antonio D'ANDREA, *Le rubriche del 'Decameron'*, *in Il nome della storia. Studi e ricerche di storia e letteratura*, Napoli, Liguori, 1982, p. 98-119.
[11] *Cf.* Giuseppe VELLI, «Memoria», *in* Renzo BRAGANTINI e Pier Massimo FORNI, a cura di, *Lessico critico decameroniano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 222-248, part. p. 233 *sq*.

tale che alla fine i conti tornino, e si riequilibrino nella solidità della coppia ricongiunta. Le cose però, come si vedrà, non sono così piane come sembra. Resta che Zinevra sia indubbiamente l'eroina e il personaggio principale del racconto, l'unico cui la definizione di protagonista errante si attagli pienamente.

La descrizione delle eccezionali capacità, intellettuali e morali, della donna, affidata alla rassegna fornita in un lungo squarcio (§§ 8-10), ne fanno un tipico esemplare di *mulier virilis*, di biblica *mulier sensata et tacita* (*Ecclesiasticus*, XXVI 18), che infatti adopera la parola con estrema e tagliente parsimonia, solo quando occorre e viene il turno di prendersi la sua meritata rivincita, sull'ingannatore Ambruogiuolo e sul marito. È interessante in questo senso rilevare come la protagonista del racconto seguente, Bartolomea, sia il contraltare del modello femminile incarnato da Zinevra, ovvero quella *mulier linguata* di cui lo stesso libro veterotestamentario (*Ecclesiasticus*, XXV 27) segnala la pericolosità; ciò che mostra una volta di più come la *varietas* che regge il *Decameron* si presenti spesso sotto la veste di *oppositio* (in questo caso, di modelli comportamentali).

Le traversie di Zinevra, dal travestimento maschile al servizio al sultano, sono troppo note perché se ne debba dare notizia. Meglio illustra l'estrema determinazione della donna il fatto che la regia dell'azione, al momento culminante della fiera a san Giovanni d'Acri, passi risolutamente nelle sue mani. Tornata ad Alessandria, Zinevra prima attrae Ambruogiuolo nel suo disegno, poi fa venire Bernabò, infine, spogliatasi degli abiti maschili e mostratasi a tutti come donna, fa punire l'ingannatore, mandato dal sultano a una morte atroce, e perdona il marito[12]. Il sultano a sua volta la onora adeguatamente:

> Appresso questo comandò ['il soldano'] che ciò che d'Ambruogiuolo stato era fosse alla donna donato, che non era sí poco che oltre a diecemilia dobbre non valesse; e egli, fatta apprestare una bellissima festa, in quella Bernabò come marito di madonna Zinevra e madonna Zinevra sí come valorosissima donna onorò [...]. (§ 73)

Il passo specifica senza ambage che Bernabò è onorato non individualmente, ma *in quanto* marito di Zinevra, mentre quest'ultima lo è per sé stessa e le sue inarrivabili qualità. Ciò

[12] Sullo svelamento dell'identità femminile di Zinevra, congiunta, come in molte novelle della seconda e terza giornata, all'attenzione di Boccaccio per i riti sociali connessi al vestire, *cf.* Elissa B. WEAVER, «Fashion and Fortune in the 'Decameron'», *in* Francesco CIABATTONI, Elsa FILOSA, Kristina OLSON, a cura di, *Boccaccio 1313-2013*, Ravenna, Longo, 2015, p. 71-86.

da una parte spiega la fedeltà della didascalia a quelli che sono ora i reali equilibrî all'interno della coppia, dall'altra postula un Boccaccio attento lettore e critico del proprio testo[13]. Non solo l'erranza di Zinevra ha gloriosamente termine, ma il racconto, anche se l'economia che ne governa per statuto il genere non permette di spingersi oltre i confini dell'azione che lo caratterizza (la progettata punizione dell'innocente, cui segue la dimostrazione di non colpevolezza), chiaramente fa intendere che al ritorno a Genova le cose non potranno più tornare allo stato iniziale. Il cammino fuori di casa, insomma, una volta conclusosi, avrà ripercussioni anche all'interno delle stesse mura domestiche.

La novella di Tedaldo Elisei (III 7) ha indubbiamente molti tratti in comune con quelle fin qui analizzate, come già rimarcato. Tedaldo, perfetto amministratore dei riti dell'amor cortese, sdegnato per l'amore negatogli improvvisamente e senza alcuna plausibile ragione dalla sua donna, Ermellina, moglie di Aldobrandino Palermini, si allontana da Firenze, attuando così una ritorsione, allo scopo di «non far lieta colei, che del suo male era cagione» (§ 6). Si reca quindi ad Ancona e, in compagnia di un ricco mercante, salpa verso Cipro, dove si ferma per alcuni anni. Proprio a Cipro, però, l'ascolto di una canzone da lui composta per Ermellina gli riaccende il desiderio della donna[14]. Messa in ordine ogni cosa, Tedaldo, via Ancona, torna a Firenze col suo servitore. Lo spazio attraversato non è solo, dunque, relativamente esiguo rispetto a quanto accade in altre novelle; di esso la narrazione, contrariamente a quanto accade per gli eroi di cui si sono ripercorse le gesta, si sbriga in pochi tratti (§§ 6-9), tutto il resto, di ampiezza e complessità non comune, svolgendosi di fatto a Firenze. Più ancora, una divergenza considerevole rispetto alle altre vicende di erranza è costituita dal peso davvero consistente conferito al dialogo. La novella mette in scena infatti la sofisticata capacità di persuasione di Tedaldo con gli altri protagonisti, soprattutto Ermellina, ma anche col marito di lei; quanto a dire che l'uomo domina pienamente l'arte retorica, a norma della definizione aristotelica (*Retorica*, I 2 1355b).

[13] Sulla questione *cf.* J. USHER, «Le rubriche del 'Decameron'», *Medioevo romanzo*, X, 1985, p. 391-418.
[14] È motivo reperibile nei romanzi arturiani; *cf.* Daniela DELCORNO BRANCA, *Boccaccio e le storie di re Artù*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 22-24.

Tutto ciò non impedisce certo di considerare quella di Tedaldo un'erranza amorosa. Si aggiunga che il travestimento adottato dall'uomo («[…] Egli celatamente, in forma di pellegrino che dal Sepolcro venisse, col fante suo se ne venne appresso; e in Firenze giunti, se n'andò a uno alberghetto di due fratelli che vicino era alla casa della sua donna» § 9) lo fa apparire forestiero agli stessi suoi concittadini; tanto che né Ermellina, fino all'agnizione consentita dalla mostra di un anello dalla donna donato all'amante (§§ 62-65), né tutti gli invitati al banchetto finale di pacificazione, fino allo svelamento esplicito (§§ 88-89), lo riconoscono. Ho parlato di dialogo; ma in realtà il lacerto più noto della novella, la lunga tirata antifratesca di Tedaldo (§§ 30-54), tesa a riconvertire alla cultura dell'amor cortese la donna che, intimorita dalle parole di un frate che le ha ingiunto di lasciare Tedaldo, lo ha appunto abbandonato, ha forma di monologo. Necessario è intanto premettere che la sfuriata dell'uomo, la più memorabile polemica decameroniana nei confronti del sistema penitenziale dei Mendicanti, è in realtà costruita, come è stato documentato da Delcorno con dovizia di argomentazioni e ricchezza di allegazioni, col materiale della più vigorosa predicazione di quelli stessi ordini[15].

Non meno importante è rilevare che l'intemerata di Tedaldo non ha solo di mira gli abusi e i corrotti comportamenti dei frati da lui avversati. Dopo aver fatto perno su quel cardine, essa si rivolge direttamente alla donna, contro la quale l'amante abbandonato scaglia rampogne non solo incalzanti, ma squadernate con calibrata retorica cortese, e impeccabilmente concluse:

> «Ma posto pur che in questo sia da concedere ciò che il frate che vi sgridò disse, cioè che gravissima colpa sia rompere la matrimonial fede, non è molto maggiore il rubare uno uomo? non è molto maggiore l'ucciderlo o il mandarlo in essilio tapinando per lo mondo? Questo concederà ciascuno. L'usare la dimestichezza d'uno uomo una donna è peccato naturale: il rubarlo o ucciderlo o il discacciarlo da malvagità di mente procede. Che voi rubaste Tedaldo già di sopra v'ho dimostrato togliendoli voi che sua di vostra spontanea volontà eravate divenuta. Appresso dico che in quanto in voi fu, voi l'uccideste per ciò che per voi non rimase, mostrandovi ognora

[15] *Cf.* Carlo DELCORNO, «La 'predica' di Tedaldo», *Studi sul Boccaccio*, XXVII, 1999, p. 55-80.

> piú crudele, che egli non s'uccidesse colle sue mani: e la legge vuol che colui che è cagione del mal che si fa sia in quella medesima colpa che colui che 'l fa. E che voi del suo essilio e dell'essere andato tapin per lo mondo sette anni non siate cagione, questo non si può negare, sí che molto maggior peccato avete commesso in qualunque s'è l'una di queste tre cose dette che nella sua dimestichezza non commettavate». (§§ 44-47)

Come giustamente rileva Branca nel suo commento, la gradazione dei peccati imputati a Ermellina segue la scala aristotelica e dantesca (*Inf.*, XI 79-84): dai meno gravi di incontinenza ai più offensivi di malizia[16]. Si sarà notato il ricorrere dell'immagine dell'eroe errabondo come tapino in esilio, la cui durata di sette anni, già precedentemente richiamata nel testo (§ 7), non è forse da attribuire, secondo quanto registrano alcuni commenti, solo a un valore indeterminato e favoloso[17]. Tutta la novella è basata sulla logica del perdono, che soppianta quella arcaica della vendetta, logica espressa appieno dalla reazione a scalare di Aldobrandino: «Non sa quanto dolce cosa si sia la vendetta né con quanto ardor si disideri se non chi riceve l'offese; ma tuttavia, acciò che Idio alla mia salute intenda, volentieri loro [*scil.*: i fratelli di Tedaldo] perdonerò e ora loro perdono» (§ 73). La scelta del numero sette può anche evocare modelli veterotestamentarî, che a quella stessa cifra, e ai suoi multipli, richiamano per l'istituto della vendetta, a norma della feroce invettiva di Lamech (*Gen.*, IV 23-24). Tutta la requisitoria contro Ermellina, che si estende ben oltre il passo selezionato, è in effetti l'ultima vendetta, puramente oratoria, di Tedaldo, che infine riconquista la donna, si adopera con successo per la salvezza del marito di lei, e favorisce la piena riconciliazione della famiglia Palermini con i proprî fratelli, che avevano accusato il marito di Ermellina della supposta uccisione del loro congiunto.

Beninteso, e a scanso di ogni equivoco, non sto affatto pensando a un Boccaccio in veste di orefice che incastona le sue citazioni con precisione millimetrica dove più gli occorrono; non insomma a un Boccaccio che amministra con occhiuto controllo il suo bagaglio erudito. Sto invece pensando a qualcosa di molto diverso, cioè a un autore che ha tanta e tale confidenza coi suoi autori, da assumerne facilmente il discorso e la stessa

[16] *Cf.* G. BOCCACCIO, *op. cit.*, p. 402, n. 2.
[17] *Cf. Ibid.*, p. 392, n. 2. E anche G. BOCCACCIO, *Decameron*, Mario MARTI, a cura di, Milano, Rizzoli, 1967², p. 357, n. 10.

testualità ogni volta che una qualche analogia gliene presenti il destro, testualità che infatti si dissemina non raramente in porzioni anche diverse non solo del *Decameron*, come sa chiunque conosca a fondo la sua vicenda letteraria e culturale. Più ancora dei classici, la Bibbia è, in misura imparagonabile a ogni altro testo, non semplicemente un libro, ma un'esperienza quotidiana, e un metro di comparazione di utilizzo istintivo per un uomo del Medioevo. E si può supporre che quel numero segnali, per semplice moto irriflesso della memoria, la fine del desiderio di rivalsa di Tedaldo, e il bisogno, dopo l'autoesilio, di istaurare la pace con la donna amata.

Infine, Giletta di Nerbona (III 9). L'ultima eroina dell'erranza amorosa di cui ho scelto di trattare fornisce innanzi tutto una prova ulteriore della peculiare grana di cui è costituita la *varietas* che governa il libro. Le parti tra i sessi, rispetto a quanto avviene nella coppia Tedaldo-Ermellina, sono qui perfettamente capovolte: è Giletta a cercare il ricongiungimento con il marito Beltramo; quest'ultimo, a sua volta, si allontana dalla moglie per ragioni affatto opposte a quelle che hanno mosso Tedaldo, e cioè per sdegno e alterigia nobiliare nei confronti di una donna da lui ritenuta di rango inferiore, per di più praticante un'arte da lui spregiata come la medicina. Ancora, se Tedaldo riconduce con le parole Ermellina alla cultura e alla pratica dell'amor cortese, Giletta, con incrollabile perseveranza congiunta con oculata astuzia, riporta coi fatti Beltramo alla logica dell'amor coniugale. Tutte le carte così rimescolate non impediscono di reperire di primo acchito anche parentele evidenti con altre protagoniste dell'erranza amorosa. A esempio, la vicinanza con Zinevra, che pure non è sovrapponibile *ipso facto* a Giletta, per un sovrappiù di indipendenza della prima, e un accento maggiormente patetico della seconda, si fa palese non solo nell'esercizio esperto dell'arte medica (nel Medioevo quasi esclusivamente in mani maschili), ma nelle non comuni capacità di gestione della cosa pubblica, culminanti nel riassetto economico della contea di Rossiglione, abbandonata da un Beltramo renitente ai suoi doveri (§ 29). Anche nel suo caso, insomma, ci si trova di fronte a un'eroina che, con caratteristiche sue proprie, è esemplare irraggiungibile di *mulier virilis*.

Ma Giletta è anche, e anzi soprattutto, un'esercente dell'arte medica. Se guarisce il re di Francia da una secrezione di pus, e ne ottiene la promessa del matrimonio con

Beltramo, con quest'ultimo la pratica della sua disciplina è messa a dura prova. L'uomo accetta sì la decisione del re di dargli in moglie Giletta, ma per sola obbedienza feudale, e non rinuncia a dichiarare apertamente la propria contrarietà all'ingiunzione del sovrano. La bizzosa ripulsa si traduce subito in una strategia di allontanamento, contro la quale le armi di Giletta sembrano a prima vista spuntate, tanto più che Beltramo pone, per ricongiungersi con lei, due condizioni apparentemente impossibili, vinte però dalla donna: dovrà avere al suo dito un anello a lui particolarmente caro, e in braccio un figlio concepito con lui. La medicina messa in opera da Giletta dovrà perciò fare ricorso ad altro che alla sua consueta attività manuale, nel fatto impraticabile, posto che Beltramo, a sua insaputa e malgrado tutto, teme di potersi a sua volta innamorare. Di fatto, il recalcitrante sposo fa proprî i consigli di Ovidio per sottrarsi alla passione: interpone spazio tra sé e Giletta (§ 27); si dà alla guerra (§ 28); cerca, *ultima ratio*, il piacere con un'altra donna, per stornare il ricordo della prima (§§ 36 e sgg.). Arroccamenti difensivi tutti invalidati dalla tenace astuzia di Giletta. Si leggano in proposito i seguenti versi dai *Remedia amoris*:

tu tantum quamvis firmis retinebere vinclis,
i procul, *et longas carpere perge vias*;

[…] *quanto minus ire voles*, *magis ire memento*;
perfer, *et invitos currere coge pedes* (213-214, 217-218);

da vacuae menti, *quo teneatur*, *opus*.
sunt fora, *sunt leges*, *sunt*, *quos tuearis*, *amici*:
vade per urbanae splendida castra togae.
vel tu sanguinei iuvenalia munera Martis
suspice: *deliciae iam tibi terga dabunt*; (150-154)

ergo ubi concubitus et opus iuvenale petetur,
et prope promissae tempora noctis erunt,
gaudia ne dominae, *pleno si corpore sumes*,
te capiant, *ineas quamlibet ante velim*;

quamlibet invenias, in qua tua prima voluptas
desinat: a prima proxima segnis erit. (399-404)[18]

Recatasi a Firenze in abito di pellegrina, Giletta svela infine a uno stupefatto Beltramo di aver superato entrambe le prove richieste:

> «Signor mio, io sono la tua sventurata sposa, la quale, per lasciar te tornare e stare in casa tua, lungamente andata son tapinando. Io ti richeggio per Dio che le condizion postemi per li due cavalieri che io ti mandai, tu le mi osservi: e ecco nelle mie braccia non un sol figliuol di te, ma due, e ecco qui il tuo anello. Tempo è adunque che io debba da te sí come moglie esser ricevuta secondo la tua promessa» (§ 58).

Se, come credo sia sensato ritenere, Beltramo mette in atto la precettistica difensiva ovidiana, Giletta, che lo cura fino a riportarlo alle ragioni dell'amore coniugale, è non solo una perfetta rappresentazione dell'eroina errante, ma anche una sorta di epitome, per di più in veste femminile, del libro consolatorio per eccellenza della letteratura medioevale; ne rovescia i ruoli tra destinatore e destinatario (è la donna a curare l'uomo), ne incanala diversamente la direzione terapeutica (soccorre non chi soffre per amore, ma chi si rifiuta di amare), senza però che la sostanza del composto ne venga alterata.

Senza cercare frettolose scorciatoie, ma al contempo sforzandosi di tirare le fila del discorso fin qui svolto, ci si può una volta di più ricollegare con quanto detto all'inizio, e tentare di reperire il filo rosso che intreccia le vicende dei personaggi dell'erranza con l'esperienza dei dieci narratori. Il percorso non appare a prima vista in tutto e per tutto lo stesso, poiché quello dei primi si configura come desiderio di ricongiungersi con l'oggetto d'amore, quello dei secondi come tentativo di riconquista

[18] Fornisco, nell'ordine, una traduzione di puro servizio: «Tu, per quanto sia trattenuto da robuste catene, va', e comincia a intraprendere lunghi cammini. […] Quanto meno vorrai procedere, tanto più ricordati di continuare; resisti, e costringi i piedi recalcitranti a correre»; «Assegna alla mente vuota un compito che la occupi. C'è il foro, ci sono le leggi, gli amici da difendere. Va' per i magnifici accampamenti dei cittadini togati. Oppure guarda agli allori giovanili di Marte sanguinario: i piaceri ti daranno le spalle»; «Quindi, quando si brameranno il coito e l'impresa cara ai giovani, e saranno prossime le ore della notte promessa, perché il godimento della tua donna non ti conquisti, se lo gusterai col corpo già sazio, prima vorrei che tu conoscessi carnalmente una qualsiasi donna, quella che trovi, e nella quale si spenga il tuo primo piacere. Dopo il primo, il secondo sarà scemato».

di un modo di convivenza urbana che la peste ha drammaticamente disintegrato. Ma non si può non registrare che precisamente quest'ultimo traguardo è, nel mondo della storia portante, la meta ideale di un amore contrassegnato da «onestà» (parola chiave del *Decameron*) e misura, e che per l'appunto questo fatto fa emergere convergenze ragguardevoli. Tutti i protagonisti passati in rassegna, infatti, non solo raggiungono, con un percorso di travagliata crescita su sé stessi, lo scopo delle loro peregrinazioni, ma favoriscono anche un modello di vita contrassegnato dalla pacificazione, sia essa sociale o familiare (salvo la novella di Zinevra, i due aspetti sono saldamente congiunti in tutti gli altri frangenti). Tanto la vicenda dei dieci giovani quanto quelle degli erranti espongono al massimo grado il messaggio centrale, ancorché raffinatamente coperto, del *Decameron*: il conseguimento di un compiutamente realizzato modello di *decorum* civile. Sia detto per inciso, ciò nulla toglie alla trascinante forza comica del libro, da affidare, entro quel privilegiato disegno, all'aristotelico istituto dell'eutrapelia. Semplicemente, e senza regredire all'impraticabile proposta di individuare un percorso ascensionale nelle novelle, si tratta di leggere il *Decameron* in ottica medioevale: tenendo cioè ben in mente che, se il *cortex* ludico resta sempre ben in vista, la *medulla*, la tensione verso una comunità di concordia civile, celata da quella scorza, resiste a ogni *reductio ad unum* del libro.

E infine: anche nel caso della novella di Giletta, che fa emergere, piuttosto che intertestualità rilevabili con sicurezza, semplici ma non meno rivelatrici analogie di percorso, torna utile ribadire quanto già affermato: a chi, poco disposto a fare davvero e fino in fondo i conti col *modus operandi* di Boccaccio, si domandasse se è proprio indispensabile rovistare nel palchetto dei classici per trovare una risposta a quelli che al postutto sono comportamenti e fisime di personaggi narrativi, si potrebbe rispondere che la questione poggia su basi inappropriate, e che i presupposti da cui essa muove vanno rovesciati come un guanto. Per uno scrittore del Medioevo (in realtà anche più in là, certo ancora in pieno Rinascimento) i classici, così come la Scrittura, sono un repertorio pressoché inesauribile, capace di proporsi naturalmente all'esperienza quotidiana, fornendone chiavi di lettura insostituibili: insostituibili in primo luogo per gli autori, che le adoperano senza che necessariamente ciò obbedisca

a una centellinata amministrazione di quel patrimonio; ma insostituibili, e tanto più, per noi, che senza esse continueremmo ad avere un'idea del *Decameron* (ma il discorso va ovviamente oltre la fattispecie) desolatamente impoverita. Quasi il capolavoro di Boccaccio non fosse, come invece è, un'imperterrita immersione nel quotidiano, un inedito progetto di ferializzazione di quella eredità.

PASSAGES VERS LES LIEUX SAINTS

C. ROUXPETEL, « Entre Égypte et *Terre sainte* : le désert du Sinaï comme passage réel, éprouvé et symbolique dans le récit de Jacques de Vérone (1335) », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 102-118, ISSN 2426-394X.

Entre Égypte et *Terre sainte*

Le désert du Sinaï comme passage réel, éprouvé et symbolique dans le récit de Jacques de Vérone (1335)

Camille Rouxpetel
TEMOS Université d'Angers

Inutile de rappeler le rôle particulier du désert dans l'histoire du judéo-christianisme, particulièrement comme lieu privilégié de la hiérophanie et de la théophanie. Dans sa contribution à l'ouvrage collectif *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Claudia Rapp définit l'histoire judéo-chrétienne du désert comme un drame en trois actes : le premier se déroule dans le désert égyptien et a Moïse pour principal protagoniste ; le deuxième en Palestine avec Jésus sur le devant de la scène ; le troisième marque le retour dans le désert égyptien et donne cette fois le premier rôle aux ermites et aux moines de la période tardo-antique[1]. Ces derniers rejouent, par leur présence sur les lieux mêmes du premier acte, l'établissement du lien entre Dieu et son peuple lors de l'Exode tout en témoignant des promesses faites par le Dieu incarné à son peuple à l'acte II. Construction littéraire, le désert égyptien devient le lieu vers lequel convergent les ermites chrétiens à la recherche d'un lieu leur permettant tout à la fois d'éprouver et de symboliser leur renoncement au monde[2]. C'est dans une perspective identique que les pèlerins des derniers siècles du Moyen Âge se rendent sur les lieux de l'Incarnation et inventent ainsi un espace-temps original, la *Terre sainte*, espace à la fois concret et symbolique :

[1] Claudia RAPP, « Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination », *Church History and Religious Culture,* 86, 1/4, 2006, numéro spécial, dir. Jitse DIJKSARTA et Mathilde VAN DIJK, *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West*, p. 93-112.
[2] Sur le mythe du désert comme construction littéraire, voir James E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, Penn., Trinity Press, 1999, p. 73-88, cité *in* J. DIJKSARTA et M. VAN DIJK, « Introduction », *Church History and Religious Culture,* 86, 1/4, 2006, *op. cit.*, p. 1-11, ici p. 1.

ils y cherchent, et y trouvent, les traces concrètes où enraciner leur croyance spirituelle.

À la fin du XIVe siècle, le pèlerin toscan Lionardo di Niccolò Frescobaldi, unissant ainsi les théâtres des trois actes que nous venons de définir, attribue une égale importance à la visite du Saint-Sépulcre et à celle de Sainte-Catherine du Sinaï : « Tous ces pèlerins vénitiens et florentins ne se rendent pas au Saint-Sépulcre à Jérusalem sans aller à Sainte-Catherine ou en Égypte »[3]. Il reflète ainsi la grande popularité du monastère auprès de l'ensemble des pèlerins, même s'il cite seulement les Vénitiens et les Florentins. L'importance du monastère grec de Sainte-Catherine s'inscrit dans un double contexte, islamique et chrétien : l'impact de la conquête mamelouke sur la redéfinition des itinéraires pèlerins qui passent alors par l'Égypte[4] et l'importance renouvelée de l'Égypte comme partie intégrante de la Terre sainte. C'est dans le contexte de la reprise progressive des pèlerinages latins dans les décennies 1320 et 1330, encouragée par le sultanat mamelouk, que Jacques de Vérone embarque pour Jaffa et entreprend un pèlerinage dont il laisse une description qui fait une large place à l'Égypte et au Sinaï.

La sainteté associée au désert du Sinaï, comme au désert de Judée, présente la particularité d'être à la fois diffuse et localisée dans des lieux spécifiques. Elle tient d'abord à la fonction de seuil, de passage, du désert du Sinaï : seuil entre l'Égypte et la terre de Promission et lieu de la rencontre avec Dieu. En outre, la traversée du désert du Sinaï constitue une expérience à la fois spirituelle et corporelle, qui rend compte de l'ouverture croissante des pèlerins du XIVe siècle à leur environnement humain et spatial. C'est sur l'impact du désert comme lieu à la fois éprouvé et construit sur cette tension entre expérience spirituelle et expérience de l'altérité, celle des hommes et celle des paysages, que nous allons nous attarder tout en analysant la

[3] LIONARDO DI NICCOLO' FRESCOBALDI, *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, éd. Antonio LANZA et Marcellina TRONCARELLI, Florence, Ponte alle Grazie, « Grandi opere. Testi e documenti », 1990, p. 167-215, ici p. 171 : « *Tutti questi pellegrini viniziani e forestieri non volevano andare al Santo Sepolcro in Gerusalem senza andare a Santa Caterina o in Egitto* ». Sauf mention contraire, les traductions sont les miennes.

[4] Au printemps les pèlerins accostent à Beyrouth ou Jaffa et repartent par Alexandrie, après être passés par Le Caire ; à l'automne ils font le chemin inverse et arrivent par Alexandrie.

spécificité du désert égyptien pour Jacques de Vérone, frère de l'Ordre des ermites de Saint-Augustin (OESA)[5].

Le désert comme marche d'approche, entre géographie réelle et géographie sacrée

Avant de parvenir à Sainte-Catherine, Jacques de Vérone décrit la marche d'approche vers le monastère. Il insiste sur sa difficulté d'accès et la fatigue de l'ascension : « Je suis reparti de la cité de Gaza en direction du mont Sinaï en traversant le désert d'Arabie ; et il est justement appelé désert parce qu'il est abandonné de tous les biens »[6].

Jacques décrit longuement le désert (« *mare sabuli* »), en insistant sur les conditions hostiles, l'absence de toute vie humaine, à l'exception des bédouins (« *Arabes homines* »[7]), définis comme des nomades (« *nunc hinc* », « *nunc inde* »), pauvres, qui mendient auprès des pèlerins et, à l'occasion, les détroussent. Cette première marche dure trois jours, à l'issue desquels Jacques et ses compagnons parviennent à une première oasis. S'en suivent trois nouvelles journées de marche, à travers un désert de sable et de pierre, qui se concluent à nouveau par l'arrivée à un point d'eau. Deux autres journées de marche à travers une vallée sablonneuse et pierreuse leur permettent d'arriver à un puits, le « puits du sultan », où convergent les routes suivies par les pèlerins latins, sur les traces de l'Exode, les pèlerins musulmans qui se rendent vers ou rentrent de La Mecque et les marchands d'épices, qui font la route entre le port d'*al-Ṭūr*, sur la mer Rouge, et Le Caire.

Jacques et ses compagnons y rencontrent donc d'autres pèlerins, musulmans, et des marchands, parmi lesquels de nombreux « chrétiens de la ceinture », c'est-à-dire

[5] Je remercie chaleureusement la directrice de la Villa I Tatti, Prof. Alina Payne, et le directeur de la bibliothèque Berenson, Mickaël Rocke, grâce auxquels j'ai pu préparer dans les meilleures conditions la communication présentée lors du colloque *Représenter le passage*, prélude à cet article.

[6] JACQUES DE VERONE, « Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335) », éd. Reinhold RÖHRICHT, *Revue de l'Orient latin*, 3, 1895, p. 155-302, ici p. 226 : « *Recessi de Gaza civitate versus montem Synay per desertum Arabie ; et vere dicitur desertum, quia ab omnibus bonis derelictum* ».

[7] L'ethnonyme « *Arabes* » désigne dans les sources des XIIe-XVe siècles les bédouins, les musulmans citadins étant désignés par l'ethnonyme « *Sarraceni* » (« Sarracènes » ou « Sarrasins »).

ici des coptes[8]. Si la description des bédouins – pauvreté, nomadisme et dangerosité[9] – et la définition de La Mecque – lieu de sépulture du pire des maîtres, par la fausseté et l'abomination de son enseignement[10] – répondent aux *topoï* du genre, Jacques s'en distingue néanmoins par la précision de son observation, moins des bédouins que de ces autres pèlerins et des marchands d'épices croisés à l'occasion d'une convergence de leurs routes, routes de pèlerinage et routes marchandes qui mènent au Sinaï, à la péninsule Arabique, au Caire ou au port d'*al-Ṭūr* sur la mer Rouge.

Il évoque le *ḥaǧǧ*, pèlerinage annuel à La Mecque (« *sicut annuatim eorum consuetudinis est* »), en des termes similaires au pèlerinage chrétien – un pèlerinage pénitentiel visant à l'exemption des péchés – jusqu'à utiliser le même mot, « *peregrinatio* » ; il décrit l'affluence des pèlerins et leur organisation, qualifiée, non sans une certaine admiration, de militaire : de retour de La Mecque, les pèlerins rentrent qui vers Le Caire, qui vers Damiette, qui vers Gaza, ce que ne font pas les chrétiens, qui visitent mal, « *male* » (peu ?), « les églises proches » et moins bien encore « le sépulcre éloigné », c'est-à-dire probablement le Saint-Sépulcre. Jacques de Vérone oppose donc la piété des musulmans, qui partent en nombre pour La Mecque, et celle des chrétiens, « davantage désireux de servir le monde que de servir Dieu »[11]. Peut-être évoque-t-il ici l'interruption des pèlerinages chrétiens occidentaux après la conquête d'Acre, ultime capitale du royaume franc de Jérusalem, par le sultan mamelouk al-Ašraf Ḫalīl. Les pèlerinages reprennent progressivement dans les années 1320 et surtout 1330, encouragés par le sultan al-Nāṣir Muḥammad (1310-1341), dont le règne coïncide avec une période de paix (traité d'Alep avec les Ilkhāns en 1323), de stabilité politique et de prospérité sans précédent dans l'histoire du sultanat mamelouk. C'est dans ce contexte que s'inscrit le pèlerinage de Jacques. Le contraste

[8] Les coptes et, plus largement, les chrétiens d'Orient, sont nommés « chrétiens de la ceinture » par les Latins en raison du *zunnār* dont ils doivent se ceindre en contexte islamique, signifiant ainsi leur identité confessionnelle.
[9] JACQUES DE VERONE, éd. cit., p. 227.
[10] *Ibid.*, p. 227 : « *Ibi invenimus Saracenos venientes de Lamech, civitate sepulture Mahometi pessimi et monis legis detestabilis falsi doctoris*. »
[11] *Ibid.*, p. 228 : « *O Deus, quantus ordo erat in eis, quilibet per viam suam, alii usque Kayrum, alii usque Damiatham, alii versus Gazaram, et sic ad suas provincias unusquisque, quod non faciunt Cristiani de suo Cristo Jesu Salvatore, quia male visitant ecclesias propinquas et peius sepulcrum remotum, cupientes pocius servire mundi quam Deo, corpori quam anime, proprie voluntati quam voluntati divine*. »

est alors d'autant plus important entre les pèlerins latins, dont il est difficile d'évaluer le nombre, et les pèlerins musulmans, estimés à plusieurs milliers par le frère augustin.

Enfin, évoquant leur cohabitation momentanée, il précise que les pèlerins musulmans ne leur disent rien, sinon pour leur demander s'ils se rendent « au *tor Sina* ou au mont Sinaï, *tor*, précise-t-il, signifie "mont" chez nous ». Jacques, comme à de nombreuses reprises, singulièrement en Égypte, transcrit le mot arabe qu'il a entendu de la bouche des musulmans rencontrés, ici *tor Sina*, afin d'en donner l'équivalence en latin. Le frère augustin confond sans doute ici le nom donné en arabe au mont Sinaï, *Ǧabāl al-Ṭūr* et le port d'*al-Ṭūr*, sur la mer Rouge, où transitaient les épices sur la route le reliant au Caire. La description des marchands d'épices suit d'ailleurs celle des pèlerins. La terminologie arabe est sans doute ici relayée par les « chrétiens de la ceinture » avec lesquels Jacques et ses compagnons échangent à cette occasion et dont certains leur servent de guides. Cette attention aux toponymes ou aux termes arabes dans le cadre de la description de réalités étrangères au monde chrétien, ici le pèlerinage à la Mecque, caractérise une attitude d'ouverture à son environnement spatial et humain, au-delà de la seule géographie biblique, mais aussi la prise de conscience de l'ermite de Saint-Augustin de l'empreinte de l'Islam sur la destination de son pèlerinage, la *Terre sainte*, la terre de l'Incarnation. Ce mélange de géographie réelle et de géographie biblique se retrouve dans la description générale du désert, qui mêle expérience éprouvée et construction littéraire pour définir le désert comme seuil, comme lieu de passage.

Saeculum autem hoc eremus est[12]

Cette longue description liminaire répond à deux fonctions : planter le décor de la rencontre avec Dieu ; mettre en perspective leur pèlerinage dans une définition de la vie humaine comme *peregrinatio* et justifier leur entreprise pèlerine comme forme d'*Imitatio Christi*. Ainsi en va-t-il de sa description de l'arrivée aux fontaines de Moise, 'Uyūn Mūsā :

[12] Augustin, *Sermo* 4.9.9 : « le monde est ce désert », c'est-à-dire le désert d'Égypte.

> Ensuite, quittant le puits du sultan par une autre voie que les Sarrasins, nous parvînmes [*pervenimus*], après une traversée de trois jours d'un grand désert, à une grande montagne, où coulait une eau excellente, dont nous avons empli nos outres. Nous avons traversé [*pertransivimus*] cette montagne et sommes descendus de l'autre côté. Cette montagne est haute et nous parvînmes [*pervenimus*] dans une vallée. Ensuite, traversant durant deux jours une vallée étroite au milieu de très hautes montagnes, nous parvînmes [*pervenimus*] à un lieu où de l'eau coule de la montagne. Il s'agit de l'eau qu'a fait jaillir Moïse. Alors que Dieu le lui commandait et que le peuple murmurait contre lui, il dit : "Pourquoi nous as-tu fait sortir d'Égypte, pour que nous mourions de soif, nous et nos bêtes de somme ?" [Exode, 17, 3] Et Moïse frappa le rocher d'Horeb à l'aide d'une baguette et aussitôt les eaux en ont surgi et elles sont encore là aujourd'hui, j'en ai bu et ce lieu est appelé lieu de la tentation[13] […].

Ici, Jacques plante le décor de la rencontre avec Dieu le désert, de hautes montagnes et la présence de sources providentielles, voire miraculeuses, celles-ci étant identifiées à la source que fit surgir Moïse en frappant de son bâton sur la roche. Ce faisant, Jacques met également en valeur les efforts auxquels lui et ses compagnons ont dû consentir, efforts qu'il décrit à plusieurs reprises durant la visite du Sinaï, et définit ainsi leur pèlerinage au Sinaï comme une forme d'*Imitatio Christi*. Cette première description, moins du désert du Sinaï que de sa traversée, se situe donc à la confluence de la géographie biblique et de l'expérience de ces hommes, signifiée par l'emploi de la première personne du singulier ou du pluriel, qui parviennent au monastère à l'issue d'une ultime marche nocturne, « *fatigati, lassi et penitus semivivi* »

[13] JACQUES DE VERONE, éd. cit. p. 229 : « *Deinde de puteo soldani recedentes per aliam viam a Saracenis per desertum magnum tribus diebus pervenimus ad unum magnum montem, ubi erat aqua optima, qua suscepimus in utribus nostris, et montem pertransivimus et ab alia parte descendimus, est eciam altus mons, et pervenimus ad quamdam vallem ; deinde transientes per medios montes altissimos in valle stricta, per duos dies pervenimus ad unum locum, ubi est aqua, que egreditur de monte, hec est illa aqua, quam produxit Moyses, iubente Deo et murmurante populo et dicente : "Cur nos exire fecisti de Egipto, ut nos et iumenta moremur siti ?" Et percussit Moyses petram Oreb virga, et statim egresse sunt aque et adhuc sunt, et ego bibi, et vocatus est locus temptacionis*. »

(« fatigués, épuisés et à demi-morts[14] »). Le paysage ainsi décrit est certes en partie une construction, qui met en avant les éléments centraux de la rencontre avec Dieu – le désert, la montagne et l'eau – mais est aussi un paysage éprouvé qui traduit la particularité de l'expérience pèlerine : éprouver « dans son corps » une expérience spirituelle.

La *peregrinatio* comme symbole de la vie humaine est un *topos* de la culture chrétienne qui innerve le texte de Jacques de Vérone. La scansion de cette description liminaire, au double titre du texte et du pèlerinage, par le préfixe *per* – *pervenimus*, *pertransivimus*, à nouveau *pervenimus* à deux reprises – induit l'idée de la vie comme *peregrinatio* et de l'homme comme pèlerin et étranger au monde accomplissant ici-bas un pèlerinage sa vie durant vers un lieu meilleur, la vie dans l'au-delà. Le désert réel, éprouvé, devient ici le lieu intermédiaire par excellence sur le chemin symbolique de l'au-delà. Il faut comprendre cette insistance sur l'homme comme pèlerin en transit entre deux mondes dans un double contexte : les critiques chrétiennes contre le pèlerinage et l'avènement des ordres mendiants, dont les ermites de Saint-Augustin, auquel appartient Jacques de Vérone.

En renvoyant à la tension entre universalité du christianisme et consécration par l'institution ecclésiastique de lieux, d'hommes et d'objets, la pratique du pèlerinage a donné matière à controverse dès les premiers siècles du christianisme, sans pour autant voir son développement entravé. Obéissant aux représentations traditionnelles de l'*homo viator*, l'homme pécheur, pénitent, attendant son Salut de Dieu, les Latins qui se rendent sur les lieux moins de l'Incarnation que de la Passion du Christ, se doivent en revanche d'abandonner toute forme de *curiositas* au profit d'une disposition d'âme centrée sur le *contemptus mundi*.

L'idée est déjà présente avant l'arrivée des premiers ermites dans les écrits de Philon (1ère moitié du Ier siècle), de Clément (IIe siècle) et d'Origène (1ère moitié du IIIe siècle), tous trois nés et formés en Égypte, particulièrement à Alexandrie. Avec Basile, Jean Chrysostome, Paulin de Nole, Rufin d'Aquilée, Augustin, Ambroise, Orose et Jérôme, suivant en cela l'exemple de Moïse, le désert devient une étape de la

[14] *Ibid.*, p. 230.

vie comme *peregrinatio*, un lieu de retraite momentané consacré à la formation spirituelle entre le temps de la formation séculière et celui de l'investissement au sein de la société et de l'exercice des charges, épiscopales notamment. C'est cet héritage que revendiquent et reprennent les ermites de Saint-Augustin dans le contexte troublé du début du XIVe siècle. L'ordre se trouve alors dans une compétition féroce avec les franciscains et les chanoines augustiniens. La tension entre *curiositas* et *contemptus mundi* est alors remise en cause par les ordres mendiants, qui renversent le rapport entre monachisme et monde séculier : de retrait du monde, le *contemptus mundi* devient synonyme de mépris pour les richesses mondaines, la pauvreté volontaire médiatisant un rapport nouveau au monde et à la Création. Les frères ne vivent pas hors du monde, mais dans le monde, tout en adoptant une disposition d'âme fondée sur le renoncement. Dans la première moitié du siècle, au moment où Jacques embarque pour Jaffa, plusieurs frères de l'OESA entreprennent une histoire de la genèse de leur ordre, dans laquelle les Pères du désert tiennent une place centrale et fondatrice.

A son arrivée dans le monastère, la première mention du pèlerin concerne les moines qui y vivent : « et y vivent cent *calogeri* ou frères grecs [*fratres greci*] et hommes pieux, de vieux pères [*viri religiosi, antiqui patres*] »[15].

Plutôt qu'une partition liée à l'âge, je propose d'y voir une distinction entre deux modes de vie monastique : le cénobitisme, qui caractériserait les *calogeri*, qu'il explicite par *fratres greci*, « frères grecs », *sive* devant ici être compris comme *scilicet*, et l'anachorétisme, qui caractériserait les *antiqui fratres*. Cette partition renvoie en effet aux débats contemporains de Jacques sur la genèse de son ordre, qui prennent la forme d'une quête légitimatrice des origines.

Ce mouvement trouve son acmé dans le *Liber vitasfratrum* de Jourdain de Saxe[16]. Le *Liber vitasfratrum* étant de 20 ans postérieur au pèlerinage de Jacques et de 10 ans postérieur à la date présumée de sa mort (12 avril 1345), concentrons-nous sur les écrits

[15] *Ibid.*, p. 230 : « *et habitant in eo centum calogeri sive fratres greci et viri religiosi, antiqui patres*. »
[16] Eric L. SAAK, « *Ex Vita Patrum formatur Vita Fratrum* : The Appropriation of the Desert Fathers in the Augustinian Monasticism of the Later Middle Ages », *in Church History and Religious Culture*, 86, 1/4, 2006, *op. cit.*, p. 191-228. Je dois dire ma dette à l'égard de cet article, auquel j'emprunte l'essentiel des informations sur les débats relatifs à l'origine de l'ordre des ermites de Saint-Augustin.

contemporains de son pèlerinage et de l'écriture du *Liber peregrinationis*. Avant le *Liber vitasfratrum*, qu'il achève en 1358, Jourdain de Saxe compose des miscellanées augustiniennes, parmi lesquelles les *Sermones ad fratres in eremo* et une biographie d'Augustin. Il se fonde pour cette dernière sur les *Confessions* et rappelle l'importance des Pères du Désert, notamment d'Antoine, dans la conversion d'Augustin. Avant Jourdain de Saxe, trois auteurs entreprennent d'écrire une histoire de l'Ordre depuis ses origines : l'auteur florentin anonyme de l'*Initium sive processus ordinis heremitarum sancti Augusti*, Nicolas d'Alexandrie, auteur d'un *Sermo de beato Augustino,* et Henri de Friemar, auteur d'un *Tractatus de origine et progressu ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*. Tous font remonter l'origine de l'ordre à Paul de Thèbes, le premier des ermites, et à Antoine le Grand. À partir de cet anachorétisme des origines, ils définissent trois canaux de diffusion : Basile à Césarée, Pacôme à Thèbes et Augustin en Italie et en Afrique. Sans entrer dans le détail des débats des philologues qui, depuis Érasme, s'interrogent sur l'origine des *Sermones ad fratres in eremo*, parmi lesquels se trouvent deux authentiques sermons d'Augustin et deux sermons pseudo-augustiniens du XIIe siècle, contentons-nous de noter, avec Eric L. Saak, qu'ils ont probablement été composés entre 1334 et 1343 ; qu'ils ont joué un rôle essentiel dans les débats relatifs à l'origine de l'ordre du XIVe au début du XVIe siècle et tressent un lien entre les Pères du désert, le monachisme d'Augustin et l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Dans le sermon 23 des *Sermones ad fratres in eremo*, Jourdain de Saxe fait écrire à Augustin : « Ô vous qui demeurez dans le désert [*vos qui manetis in deserto*], je dis à chacun d'entre vous : soit tu es meilleur que tes frères qui vivent en communauté [*fratribus qui sunt in cenobio*], soit tu es pire. Si tu es meilleur, viens, afin de leur faire don de l'exemple de ta vie. Mais si tu es pire, viens, afin d'apprendre ce que tu ignores »[17].

Ceux qui ont choisi de vivre dans le désert sont ainsi invités à rejoindre une communauté cénobitique, « *fratribus qui sunt in cenobio* », afin soit de l'enrichir par leur exemplarité, soit d'apprendre d'elle. Jourdain leur assigne la fonction d'enseigner aux

[17] JOURDAIN DE SAXE, *Sermones ad fratres in eremo*, *Sermo* 23 : « *O vos qui manetis in deserto cuilibet vestrum dico : aut melior es fratribus qui sunt in cenobio aut peior es. Si melior es, veni, ut eis exemplum vite tribuas. Si autem deterior es, veni, ut discas que nescis*. »

cénobites la vraie vie monastique. Ainsi, le monachisme fondé par Augustin associe la sainteté des Pères du Désert à la vie apostolique menée par les frères cénobites. De retour en Afrique, Augustin, toujours selon les *Sermones ad fratres in eremo*, s'adresse ainsi aux ermites, appelés *patres solitarios* ou *patres* :

> J'ai construit, comme vous le voyez, un monastère dans lequel nous vivons à présent dans la solitude, chacun agissant séparément. Et il plût à Dieu de me donner cent frères, non seulement pour imiter les très saints pères solitaires [*sanctissimos patres solitarios*], mais aussi, à la manière des apôtres dans cette solitude, pour tout posséder en commun. Il voulut nous sauver, ensuite nous édifier et vous enseigner à travers moi. Et vous voyez en effet qu'avant moi il y eut de nombreux pères [*patres*] que nous devons suivre et imiter : ils n'enseignent pas seulement aux autres, comme moi, à vivre selon la vie apostolique[18].

De la même manière l'auteur anonyme de l'*Initium* et Nicolas d'Alexandrie font de Paul de Thèbes et d'Antoine les fondateurs de l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Dans cette reconstruction des origines de l'Ordre, les Pères du désert apparaissent comme les premiers *patres*, unis aux *fratres* pour suivre la *vita perfectissima* telle que l'a fondée Augustin, c'est-à-dire l'union de la *vita perfecta* des premiers et de la *vita securior* des seconds, de la *vita contemplativa* et de la *vita activa*. C'est dans le Christ qu'Augustin trouve son modèle, le Christ qui s'est retiré dans la solitude du désert après avoir reçu le baptême et avant d'entamer sa carrière de prêcheur. Dans la perspective des ermites de Saint-Augustin, le désert devient le lieu de l'union du cénobitisme et de l'anachorétisme, des *fratres* et des *patres*, et le lieu par excellence de la formation spirituelle, passage obligé entre la formation séculière et l'exercice de fonctions au sein de la société des chrétiens.

C'est, me semble-t-il, ce que Jacques de Vérone décrit lorsqu'il évoque la communauté de Sainte-Catherine, au sein du monastère et dans les différentes

[18] *Ibid.*, *Sermo* 21 : « *Edificavi ut videtis monasterium in quo nunc sumus in solitudine agentibus segregatum. Et placuit Deo centarium numerum fratrum mihi donare illuminans corda nostra non solum sanctissimos patres solitarios imitari, sed etiam in hac solitudine more apostolorum omnia communiter possidere, nos servare et postea docere et per me vobis precipere voluit. Sic enim videtis quod ante me multi fuerunt patres quo sequi et imitari debemus, non tantum sicut ego secundum apostolicam vitam alios vivere docuerunt.* »

chapelles et les jardins qui l'entourent. C'est aussi ce qui fonde l'originalité de sa description. En actualisant dans le temps présent de l'expérience l'histoire du Salut, Jacques de Vérone entreprend de légitimer la présence des ermites et des moines, véritables successeurs à la fois du peuple d'Israël et de la communauté apostolique et, ce faisant, de légitimer son ordre face à la concurrence des franciscains et des chanoines augustiniens. Sa démonstration est renforcée par l'affirmation de la fonction du désert, particulièrement du Sinaï comme seuil à la fois vétéro- et néotestamentaire.

Le désert comme seuil

Au sein de ce désert à la sainteté diffuse, des lieux circonscrits sont donc individualisés, la source miraculeuse née de la roche frappée par Moïse, mais aussi et surtout le buisson ardent, qui marque l'entrée dans la terre de Promission. Si Jacques de Vérone ne cite pas l'épisode de l'Ancien Testament, de nombreux auteurs chrétiens, à commencer par Augustin dans les *Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti*, définissent territorialement la Terre sainte en citant l'Exode, 3, 5, lorsque le Seigneur s'adresse à Moïse et l'enjoint de se déchausser car il vient d'entrer dans une « terre sainte » : « Et le Seigneur lui dit : N'approche pas d'ici, retire les sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte »[19].

S'il s'agit bien d'un seuil, d'une interface entre l'Égypte et « une terre sainte », la terre de Promission, il ne s'agit pas encore de la Terre sainte des chrétiens, sanctifiée par l'Incarnation et la Passion[20]. Ce n'est qu'au IIIe siècle, dans les *Homélies sur les Psaumes*, certes conservées par l'intermédiaire de la traduction latine de Rufin d'Aquilée datée du IVe siècle, que l'expression « Terre sainte » est attestée pour la première fois dans un sens chrétien. Origène la définit alors par l'idée de fertilité et

[19] *Exode*, 3, 5 : « *Et dixit illi Dominus ; Ne accesseris huc : solve calciamentum de pedibus tuis : locus enim in quo tu stas terra sancta est.* »
[20] Dominique IOGNA-PRAT, « La Terre sainte disputée », *Médiévales : Langue, textes, histoire*, 41, 2001, p. 83-112.

d'abondance[21]. Il fonde sa définition sur la citation de l'Exode « une terre où coulent le lait et le miel »[22].

Neuf siècles plus tard, les notions de seuil et de fertilité sous-tendent encore la lettre envoyée par Bernard de Clairvaux à Guillaume, patriarche de Jérusalem. Avant d'évoquer la singularité, les prérogatives et la préséance du patriarche de Jérusalem au sein de la hiérarchie ecclésiastique latine, Bernard de Clairvaux définit la Terre sainte chrétienne par rapport à la terre sainte hébraïque. Il insiste d'abord sur sa fécondité, au sens propre et figuré, en reprenant le *Cantique des cantiques* (2, 1) : « l'heureux pays où naquit l'arbre de vie par excellence, celui qui se couvre de fruits selon sa nature, et au pied duquel poussent les fleurs des champs et les lis de la vallée. »[23] Puis il cite l'injonction de l'*Exode* adressée par Dieu à Moïse, avant de distinguer la terre de Moïse de celle du Christ « venu dans l'eau et dans le sang, non pas seulement dans l'eau » (« *per aquam et sanguinem : non in aqua tantum* »[24]). Il en tire comme conclusion l'exigence d'humilité s'imposant alors au patriarche[25]. La charge patriarcale suppose donc une disposition de cœur particulière, humble et dégagée de

[21] ORIGÈNE, *Origenes secundum translationem Rufini – In Psalmos XXXVI – XXXVIII homiliae IX – Library of Latin Texts-A, Cl. 0198 F (A), Psalmus* 36, *homilia* 5, par. 4, l. 45, p. 238.

[22] *Exode*, 3, 8 : « *et sciens dolorem eius, descendi ut liberem eum de manibus Aegyptiorum et educam de terra illa in terram bonam et spatiosam, in terram quae fluit lacte et melle* » (« et apprenant sa douleur, je suis descendu pour le libérer des mains des Égyptiens et le faire sortir de cette terre pour le conduire dans une terre fertile et spacieuse, dans une terre où coulent le lait et le miel »).

[23] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre CCCXCIII, in Œuvres complètes*, trad. A. Charpentier, Paris, Louis de Vivès, 1866, t. II : « *terra illa, quae germinavit herbam virentem et facientem fructum secundum speciem suam, de cuius radice ortus est flos campi et lilium convallium* » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Epistola CCCXCIII*, *in* Jean LECLERCQ et Henri ROCHAIS, éd., *S. Bernardi Opera*, vol. VIII, II, *Epistolae extra corpus*, Rome, 1977, p. 365).

[24] *Id.*, *ibid.*, p. 366 : « *Ecce locus longe sacratior illo in quo stetit Moyses, et longe nobilior, quia locus Domini, locus, inquam, illius est, qui venit per aquam et sanguinem : non in aqua tantum, sicut Moyses, sed in aqua et in sanguine.* » (« On ne peut nier que cette terre ne soit bien autrement ennoblie et sanctifiée que celle où se trouvait Moïse, car c'est vraiment la patrie du Seigneur, c'est là qu'est né Celui qui est venu dans l'eau et dans le sang, non pas seulement dans l'eau comme Moïse, mais dans l'eau et dans le sang » ; BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre CCCXCIII*, *in Œuvres complètes*, trad. Abbé CHARPENTIER, Paris, Louis de Vivès, 1866, t. II).

[25] *Id.*, *Ep. CCCXCIII*, *in* J. LECLERCQ et H. ROCHAIS, éd., *S. Bernardi Opera*, éd. cit., p. 366-367 : « *Solus iste ascendere debet qui didicit a Domino Iesu Christo esse mitis et humilis corde* […] *Tu igitur in alto positus, noli altum sapere, sed time, et humiliare sub potenti manu eius, qui superborum et sublimium colla propria solet virtute calcare.* » (« Ce ne peut être qu'un homme qui, à l'école de notre Seigneur Jésus, est devenu doux et humble de cœur comme lui […]. Au lieu donc de vous laisser aller à des sentiments de vaine gloire et d'orgueil, à cause du poste élevé que vous occupez, ne cessez de vous humilier sous la main puissante de celui qui foule aux pieds la tête des hommes glorieux et superbes », BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre CCCXCIII*, *in Œuvres complètes*, trad. A. CHARPENTIER, *op. cit.*, t. II).

toute préoccupation mondaine, et donc profane. L'homme doit se montrer digne de la terre qu'il foule.

Seuil vétérotestamentaire et mosaïque, le désert du Sinaï est aussi le seuil de la Terre sainte, sur les traces de la fuite en Égypte de la sainte Famille. Cette fonction se matérialise d'abord dans le chemin suivi par Jacques et des compagnons : « Abordons à présent le pèlerinage que je fis de Jérusalem au mont Sinaï »[26]. Elle se matérialise ensuite dans les divers lieux associés à la Vierge : les roses appelées roses de la sainte Vierge et la chapelle qui lui est dédiée au premier tiers de l'ascension, en vertu d'une légende selon laquelle elle aurait sauvé les moines du monastère de la famine[27]. Enfin la légende de fondation du monastère rapportée par Jacques fait intervenir un certain roi chrétien de Jérusalem qui, par vénération pour sainte Catherine, envoya son fils, Scianus, pour le construire et y installer une communauté monastique chargée de veiller sur les reliques de la sainte. Le pèlerin conclut en mentionnant le Saint-Sépulcre comme le lieu de la sépulture de Scianus et de son père. La circulation des pèlerins et des légendes, ou des personnages de ces légendes, associe donc le Sinaï à la Terre sainte et à son centre, Jérusalem et le Saint-Sépulcre. Il faut comprendre cette association dans le double contexte de la revendication de l'Église copte de l'appartenance de l'Égypte à la Terre sainte et d'un espace régional en construction, de l'Égypte au Bilād al- Šām, dont l'intégration se renforce sous le sultanat mamelouk[28].

Si le Sinaï constitue un seuil à la fois vétéro- et néotestamentaire, il l'est d'abord en tant que théâtre de la rencontre avec Dieu. La fertilité et l'abondance forment les traces de cette rencontre, laissées par Dieu dans le désert du Sinaï qu'il transforme en

[26] JACQUES DE VERONE, p. 225 : « *Nunc dicamus de peregrinacione, quam feci de Jherosolyma usque ad montem Synay*. »

[27] *Ibid*., p. 228 et p. 232-233. Cette seconde légende pourrait trouver son origine dans un récit islamique, forgé à Homs et rapporté par Ibn Ǧubayr dans sa *Riḥla* (IBN ǦUBAYR, *Voyages*, III, trad. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Paris, 1953-1956, p. 297-299, cité par Béatrice DANSETTE, « Le Sinaï, lieu de solitude, centre de relations et d'échanges spirituels ? », *in* Jean-Michel MOUTON, dir., *Le Sinaï de la conquête arabe à nos jours*, Le Caire, IFAO, « Cahiers des annales islamologiques 21 », 2001, p. 63-85, ici n. 12 p. 69.

[28] Camille ROUXPETEL, « Légendes, rituels et pèlerinages à Maṭariyya : l'invention d'un lieu saint entre Éthiopie, Égypte et Palestine », à paraître.

une terre peuplée et fertile et où il fait don aux hommes de mets non seulement abondants mais délicieux.

Ce sont ces traces que Jacques de Vérone lit dans les paysages qu'il traverse et que les frères de Sainte-Catherine rendent présentes dans le temps du pèlerinage. Les descriptions de jardins, de plaines cultivées et d'une nature généreuse émaillant chroniques et récits de pèlerinage sont particulièrement caractéristiques d'une lecture biblique de l'espace, certains n'hésitant pas à citer l'Exode, 3, 8, à cette occasion[29]. Dans sa description des déserts de Judée et du Sinaï, Jacques de Vérone insiste particulièrement sur trois aspects : les terres cultivées par les moines, qui leur permettent de pourvoir à leurs besoins comme à ceux des pèlerins ou des habitants des alentours, les « Arabes », c'est-à-dire les Bédouins ; la présence de sources dans le désert et l'harmonie avec les bêtes sauvages :

> et ils reçurent une telle abondance de nourriture qu'ils pourvurent en abondance tous les pèlerins de tout ce qui leur était nécessaire aussi longtemps qu'ils demeuraient auprès d'eux, comme lorsqu'ils repartaient. Ils donnent à chacun douze grands pains et des dattes en grande quantité, afin qu'ils ne manquent de rien dans le désert. Chaque jour ils font de nombreuses aumônes à tous les Arabes qui viennent au monastère et ne laissent personne partir les mains vides[30].

Il relie ici leur charité non pas à l'épisode biblique de la manne céleste, mais à la légende évoquée plus haut, selon laquelle la Vierge aurait permis aux moines de demeurer dans leur monastère en leur octroyant des vivres en abondance tandis qu'ils souffraient de la faim[31].

---

[29] JACQUES DE VITRY, *Histoire orientale = Historia orientalis*, *in* Jean DONNADIEU, éd., Turnhout, Brepols, « Sous la règle de saint Augustin 12 », 2008, p. 96 ; OLIVIER DE PADERBORN, *Die Schriften des kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs von S. Sabina Oliverus*, Tübingen, 1894, p. 3.

[30] JACQUES DE VERONE, éd. cit., p. 75 : « *et de esca tantam habundanciam receperunt. ut omnibus peregrinis habundanter omnia necessaria tribuerent. quod diu ibi permanent. et dum recedunt. dant eius cuilibet xij magnos panes et datilos in magna quantitate. ut non deficiant in deserto. et multas elemosynas cotidie faciunt omnibus Arabibus venientibus ad monasterium. neminem vacuum abire permittunt*. »

[31] *Ibid*., p. 76 : « *ad quandam vallem pervenimus. in qua est unum pulchrum jardinum seu ortus. qui irrigatur ab uno fonte et est plenus vineis. arboribus. olivis. et ibidem permanent quatuor calogeri dicti monasterii ad custodiam illius jardini. et ibi recipiunt omnes peregrinos et dant eis comedere cum ilaritate et devocione* […]. *Juxta illos fontes. sunt LXX palme facientes datillos. et comedi de illos datillis. et est unum magnus nemus de*

La transformation du désert en jardin par les moines est ici une actualisation d'un thème prophétique développé dans le livre d'Isaïe, notamment 51, 3 : « il rendra son désert semblable à un Éden et sa terre aride à un jardin de l'Éternel », et repris par Antoine, dans la vie que lui consacre Athanase. Jacques de Vérone donne ainsi une signification singulière, à la fois biblique et patristique, au lieu concret de son pèlerinage et de la vie monastique des frères grecs du Sinaï. Le désert est le paysage concret et le lieu de l'expérience ascétique, du renoncement de moines devenus étrangers au monde.

Ce n'est toutefois pas au Sinaï, mais dans le désert de Judée, à proximité de Jéricho, que Jacques de Vérone évoque ensemble les trois traces de la présence divine : la présence d'une source ; l'harmonie avec les bêtes sauvages ; la transformation du désert en un jardin cultivé par les hommes pour assurer leur subsistance et celle de ceux qu'ils accueillent. Le caractère quasi miraculeux de cette transformation est signifié par l'opposition entre *loco aridissimo* et *fons*, par l'association du couple abondance et qualité des mets avec l'accumulation des noms des fruits cultivés et l'appréciation de Jacques, et l'intervention de saint Sabaydon, disciple de saint Jérôme[32]. Enfin, cette description est une nouvelle occasion pour le

---

palmis durans per V miliaria et plusquam. [*quod*] *plantaverunt fratres Sancte Katherine. et inde habent magnam utilitatem et colligunt multos datillos et de istis datillis comedunt in monasterio et dant omnibus peregrinis pervenientibus ad Sanctam Katherinam et mittunt super camelos ad Cayrum et Babiloniam ad vendendum et de hiis faciunt magnas pecunias et habent magnos redditus. de quibus faciunt elemosinas : et sic non sunt solum LXX palme. sed plusquam decem milia ad presens.* » (« Nous parvînmes à une certaine vallée dans laquelle il y a un beau jardin, irrigué grâce à une source, qui abonde de vignes et d'oliviers. Quatre frères du dit monastère y demeurent afin d'en assurer la garde. Ils y reçoivent tous les pèlerins et leur donnent à manger avec joie et dévouement […]. Il y a à proximité de ces sources soixante-dix palmiers dattiers, dont j'ai mangé les dattes, et il y a un grand bois de palmiers, qui s'étend sur cinq milles et plus, qu'ont planté les frères de Sainte-Catherine et dont ils ont une grande utilité. Ils récoltent beaucoup de dattes dont ils consomment une partie au monastère, donnent une partie à tous les pèlerins qui viennent à Sainte-Catherine et envoient le reste à dos de chameaux au Caire et à Babylone [Alexandrie] pour le vendre. Ils en reçoivent beaucoup d'argent et une importante redevance qu'ils redistribuent en aumône : aujourd'hui il n'y a donc plus seulement soixante-dix palmiers mais plus de dix mille. »)

[32] JACQUES DE VERONE, p. 214-215 : « *Inter istud mare et Jherico, quia in media via longe a mari per vi miliaria et totidem a Jherico, est venerabile monasterium Sancti Jheronimi, ubi longo tempore habitavit, ubi totum novum et vetus Testamentum translatavit, ubi tria volumina epistolarum scripsit et multa alia pulcherrima opera fecit ad robur fidei catholice, et ibi habebat azinum qui portabat aquam de Jordane, que distat per tria bona miliaria. Et custodiebatur ab uno leone, sed semel, dormiente leone, fuit furatus asinus, unde leo ad preceptum sancti Jheronimi faciebat officium asini longo tempore, usque dum semel vidit asinum oneratum cum mercatoribus et reduxit eum ad monasterium, captis similiter mercatoribus, et sic fuit ab onere liberatus. Hoc monasterium intravi, et fecerunt michi magnum honorem calogeri greci, qui habitant ibi. Extra monasterium ad medium miliare, in loco aridissimo, est unus pucherrimus fons, qui irrigat unum magnum jardinum, in quo*

frère de l'OESA de témoigner de l'importance du désert comme moment de formation spirituelle et de décrire l'articulation entre le mode de vie cénobitique, les *calogeri* qui vivent au monastère, et le mode de vie érémitique, celui de Jérôme au désert, qui relient deux temps, le temps patristique et le temps contemporain des frères grecs du monastère Saint-Jérôme et des frères de l'OESA entre lesquels le pèlerinage de Jacques jette un pont.

Conclusion

Dans le récit de Jacques de Vérone, le désert du Sinaï est donc, d'une part, un seuil hiéro- et théophanique – seuil vétéro- et néotestamentaire qui marque l'entrée dans la t/Terre sainte des juifs et des chrétiens et le lieu de la rencontre avec le divin – et, d'autre part, un espace réel et éprouvé. Cet espace constitue tout à la fois une marche d'approche préparant le pèlerin à l'expérience spirituelle qu'il espère et recherche sur le mont Sinaï et un espace de circulation emprunté tant par les chrétiens latins et orientaux que par les musulmans, qui connecte l'Égypte, le Bilād al- Šām et la péninsule Arabique, en particulier le Ḥiǧāz. Ce faisant, le désert du Sinaï procède pleinement d'une tendance à l'intégration croissante de cet espace régional, en contexte à la fois chrétien et islamique, dont relève le processus d'inclusion de l'Égypte à la Terre sainte.

---

nascuntur poma de paradiso, limones, malagranata, ficus et datilli et multi fructus, qui ad preces beati Sabadyon, discipuli beati Jheronimi, virtute divina ibi oritur, et de illo fonte nunc bibunt monachi et omnes illi, qui habitant in illis partibus silvestribus, quia multum est necessarius, eo quod Jordanis distat per magnum spacium a monasterio. Ego vidi illum fontem et ortum intravi et fructus valde bonos comedi. » (« Entre cette mer et Jéricho, au milieu d'une longue voie, à six milles de la mer et à égale distance de Jéricho, se trouve le vénérable monastère Saint-Jérôme, où le saint vécut longtemps, où il traduisit tout le nouveau et l'ancien testament, où il écrivit trois volumes de lettres et accomplit de nombreuses et très belles autres œuvres, vouées à renforcer la foi catholique. Il y possédait un âne qui portait l'eau depuis le Jourdain, distant de trois bons milles. L'âne était sous la garde d'un lion mais, une fois, à la faveur du sommeil du lion, il fut volé. Alors le lion, à la demande de saint Jérôme, remplit longtemps l'office de l'âne, jusqu'à ce qu'une fois, il vît l'âne chargé de marchandises et le ramenât au monastère, dérobant du même coup les marchandises. C'est ainsi qu'il fut libéré de ce poids. Je suis entré dans ce monastère où les frères [*calogeri*] grecs qui y vivaient me firent très bon accueil. À l'extérieur du monastère, à environ un mille, dans un lieu très aride, coule une très belle source qui irrigue un grand jardin dans lequel sont cultivés des pommes de paradis, des citrons, des grenades, des figues, des dates et de nombreux fruits qui, à la prière de saint Sabaydon, disciple de saint Jérôme, y poussent par la grâce de Dieu. Aujourd'hui les moines et de nombreux autres qui vivent dans les régions sauvages s'y abreuvent. Elle leur est en effet très nécessaire en raison de la distance qui sépare le monastère du Jourdain. J'ai vu cette source, je suis entré dans le jardin et j'ai mangé ces fruits qui sont très bons. »).

Celle-ci prend trois formes dans les pratiques et les récits des pèlerins du XIVe siècle : les pèlerinages sur les lieux bibliques, à la fois vétéro- et néotestamentaires, ces derniers en lien avec le voyage de la sainte Famille, en particulier à al-Maṭariyya dans les faubourgs du Caire ; les pèlerinages dans les sanctuaires-reliquaires des premiers martyrs, renouant ainsi avec l'identité de l'Égypte comme terre des martyrs ; les visites aux hommes saints, qui reflètent la fascination pour la sainteté des moines du désert, qu'il s'agisse du *Wādi l-Naṭrūn* ou du mont Sinaï (*Ǧabāl al-Ṭūr*). Cette dernière tradition caractérise d'abord les pèlerins grecs et orientaux, sans qu'il soit possible d'établir une influence directe des pratiques byzantines et orientales sur les pratiques latines, autre que la filiation recherchée et construite par l'OESA avec les Pères du désert. Le monastère Sainte-Catherine du Sinaï relève de ces trois formes : le monastère recèle le buisson ardent, abrite les reliques de Catherine d'Alexandrie et est peuplé de moines grecs admirés pour leur piété et leur renoncement.

Ce double contexte, chrétien et islamique, et les trois formes prises par l'intégration de l'Égypte à la Terre sainte s'entrelacent particulièrement dans le récit du frère des ermites de Saint-Augustin Jacques de Vérone, qui entreprend son pèlerinage en 1335 sous le sultanat d'al-Nāṣir Muḥammad (1310-1341). Parti pour l'Égypte et le Bilād al-Shām au moment de la reprise des pèlerinages, Jacques de Vérone constitue de ce fait un témoin de l'impact de la conquête mamelouke, qui mit un terme à la présence franque en *Terre sainte*, sur les pratiques et le discours des pèlerins. L'importance de la description de Sainte-Catherine, du désert et du mont Sinaï dans l'économie de son récit est enfin à comprendre en résonance avec son appartenance à l'Ordre des ermites de saint Augustin, qui accorde une importance particulière aux Pères du désert choisis comme fondateurs et force légitimante face aux autres ordres mendiants.

J. ROUMIER, « Espace du voyage, lieux de la foi. Le passage dans les récits de voyages et de pèlerinages aux XVe-XVIe siècles en Espagne », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 119-148, ISSN 2426-394X.

Espace du voyage, lieux de la foi

Le passage dans les récits de voyages et de pèlerinages aux XVe-XVIe siècles en Espagne

Julia Roumier
AMERIBER EA3656
Université Bordeaux Montaigne

Introduction

Plus d'une dizaine d'Espagnols laissèrent un récit de leur visite des lieux saints au cours du XVIe siècle : comme la *Legatio Babylonica* de Pedro Mártir de Anglería ou la *Tribagia* de Juan del Encina[1] et le *Viaje de Hierusalem* du musicien sévillan Francisco Guerrero[2]. Pour la période moderne, le pèlerinage est en effet resté un objet de grand intérêt en Espagne, particulièrement diffusé par les premiers imprimés.

Alors que la découverte des Indes Occidentales a redéfini les équilibres du monde, l'Est n'est pas dépassé, mais paraît au contraire renouveler sa puissance de fascination sacrée. Les condamnations de la théologie augustinienne à l'encontre de la *vana curiositas* et de la *concupiscentia oculorum* avaient entaché de soupçons la

[1] Joaquín GONZÁLEZ MORENO, éd., *Desde Sevilla a Jerusalén, con versos de Juan de la Encina y prosa del primer marqués de Tarifa*, Sevilla, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1974 (édition basée sur le ms. BNM R-9355 de 1519) ; éditions antérieures : Séville, 1521 (perdue), 1606 et Lisbonne 1608. Voir l'étude du manuscrit : Pedro GARCÍA MARTÍN, *La cruzada pacífica*, Barcelona, Serbal, 1997. Voir également, *Paisajes de la Tierra Prometida. El Viaje a Jerusalén de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Madrid, Miraguano Ediciones, 2001. Víctor LAMA DE LA CRUZ, *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, Miraguano Ediciones, 2013.

[2] D'autres textes renouvellent le genre en lui conférant une forme maniérée, poétique et une portée allégorique, tout en ne prétendant plus à convaincre de leur véracité. C'est en particulier le cas de l'œuvre d'Alonso Gómez de Figueroa publiée en 1514 à Valence, *El Alcázar imperial de la fama del muy ilustrísimo señor el Gran Capitán, con la Coronación y otras coplas de arte mayor y real en las cuales se declaran las cuatro partidas del mundo*, qui décrit un voyage spirituel plus que réel et n'est donc pas traité ici : Pedro TENA TENA, « Estudio de un desconocido relato de viaje a Tierra Santa », *Dicenda, Cuadernos de Filologia Hispánica*, 9, 1990, p. 187-203 ; ce récit de voyage versifié et hautement allégorique défend l'idée d'une nécessaire croisade en Terre Sainte et ne prétend nullement à la vraisemblance.

pratique du pèlerinage mais la *devotio moderna* invite à nouveau à utiliser ces textes pour vivre la sacralité à partir du récit[3]. Ce passage vers la contemplation du sacré s'incarne dans les textes par la litanie de monuments et reliques, des récits d'épisodes de l'histoire sainte, de célébrations liturgiques[4] Ces textes invitent le lecteur à une communion dans la description de la Terre Sainte qui le fait rejoindre le temps de l'histoire sacrée[5] : ils sont ainsi moins un voyage vers un ailleurs qu'un autrefois, lui-même suspendu dans l'éternité de la révélation[6].

La Terre Sainte tout entière devenant une relique dont l'efficacité fait du voyage un cheminement spirituel pour faire advenir un homme neuf. Pour autant le voyageur n'y arrive pas sans rien voir ! Sans interaction avec les locaux, le pèlerin traverserait l'espace profane en étant aimanté vers le but sacré, sans aucune excitation de ses sens. Le pèlerin ne fait-il que passer sans vraiment voyager ? C'est ce que peut laisser supposer l'effacement de la chronologie et de l'itinéraire chez certains auteurs comme l'a montré Christiane Deluz[7], gommant également ce qui relève d'une altérité, puisqu'il n'est que retour vers la source de l'identité chrétienne. L'espace serait donc conçu dans le texte comme outil de commémoration collective et les aspects du monde séculier semblent relégués à un second plan.

Variété des textes et évolution du rapport à l'espace

Bien loin du modèle fondateur castillan de *La fazienda de Ultramar*, bible romancée livrant un itinéraire purement biblique et rédigée vers 1230[8], ces textes des

---

[3] Béatrice DANSETTE, « Les pèlerinages occidentaux en Tierra Santa : une pratique de la "Dévotion moderne" à la fin du Moyen Âge ? », *Archivum Franciscanum Historicum*, 72, 1979, p. 106-133.

[4] Frédéric TINGUELY souligne la masse compacte des textes médiévaux, leur monotonie. Il date la métamorphose du genre et l'enrichissement des textes à la fin du XVe siècle, le pèlerinage dévot laissant place à la pérégrination curieuse : « Janus en Terre Sainte : la figure du pèlerin curieux à la Renaissance », *Revue des Sciences humaines*, 245, 1997, p. 51-65, p. 52.

[5] Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD, « Le récit de pèlerinage : entre mnémotechnie et liturgie », *Récits de pèlerinage et récits de voyage à travers les siècles, Médiévale*, 21, 2002, p. 37-43.

[6] Donald R. HOWARD, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity*, Berkeley, University of California Press, 1980.

[7] Christiane DELUZ, « Indifférence au temps dans les récits de pèlerinage (du XIIe au XIVe siècle) ? », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83, 1976, p. 303-313.

[8] Le seul manuscrit en est conservé à la Bibliothèque de l'Université de Salamanque (codex 1.997, sans titre, copie du XIIIe siècle) et a été récemment l'objet d'une excellente édition mise en ligne David ARBESÚ, éd., *La fazienda de Ultramar*, 2011, consulté le 10/09/19, http://www.lafaziendadeultramar.com

débuts de la période moderne transcrivent une réelle expérience de l'étranger. Au début du XIVe siècle, les récits de pèlerinages connaissent un essor nouveau suite à la levée, en 1330, de l'interdiction de pèlerinage proclamée par la Papauté en 1291 afin de priver le sultan des ressources qu'il pouvait en tirer. Les textes doivent, suite à cette interruption, rendre compte des modifications et nouveautés concernant l'itinéraire ou les obligations des pèlerins[9]. À partir du XVe siècle les auteurs s'émancipent d'un modèle devenu pesant. Sur le canevas traditionnel, ils greffent un matériau hétéroclite et pourtant didactique. Si bien que la *libido videndi* et la ferveur chrétienne trouvent toutes deux droit de cité dans une littérature géographique en pleine expansion[10]. Curiosité et dévotion font à l'époque plutôt bon ménage dans l'écriture des horizons d'outremer comme l'a démontré F. Tinguely[11]. Entre le XVe et le XVIe siècles s'estomperait la radicale différence entre récit de voyage et récit de pèlerinage. Voyons ici deux récits de pèlerinage rédigés au tout début du XVIe siècle par des Franciscains à l'intention de leur communauté.

En 1507, frère Antonio de Lisboa rédige *Viajes escritos para el conocimiento de la comunidad del monasterio* de Guadalupe. De même, en 1512, frère Diego de Mérida envoie depuis Candie (Héraclion) en Crète, la description de son voyage[12]. Il s'agit donc dans les deux cas pour l'auteur de permettre l'accès à ces territoires lointains à ceux qui vivent immobiles.

---

[9] Jean RICHARD, « La relation de voyage, instrument de la transmission du savoir géographique », *in* Pierre NOBEL, dir., *La Transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2005, p. 303-318, p. 310.

[10] M.-C. GOMEZ-GÉRAUD, « La curiosité : qualité du voyageur ? Succincte enquête sur la littérature viatique du XXe siècle », *Camenae*, 15, 2013, p. 1-10.

[11] F. TINGUELY, *op. cit.*, p. 51 : « Tout se passe comme si l'*homo viator* s'ingéniait ici à s'effacer devant le chapelet des lieux saints, comme si le spectateur se laissait pénétrer par l'édifiant spectacle au point d'en perdre toute capacité réflexive. Cette image en creux acquiert davantage de substance aux environs de 1480 ». « Sur le canevas traditionnel du récit de pèlerinage, ils greffent un matériau hétéroclite. L'écriture des lieux saints s'ouvre à l'altérité orientale » (*ibid.*, p. 52). Une innovation qui ne va pas de soi en particulier en raison des obstacles théologiques. Contraint de justifier des écarts surprenants de la part d'un voyageur cheminant sur la *Via crucis*, le pèlerin nouvelle manière doit commenter sa démarche afin de la légitimer.

[12] Deux textes édités par Antonio RODRÍGUEZ MOÑINO, « Viaje a Oriente de fray Antonio de Lisboa », *Revista de Estudios Extremeños*, 5, 1949, p. 31-104 ; Fray DIEGO DE MERIDA, *Viaje a Oriente (de fray Diego de Mérida, 1512)*, Barcelona, Sociedad General de Publicaciones, 1946 ; à la suite je les citerai en note sous une forme courte : Lisboa et Mérida.

Passage du voyage au pèlerinage. Espace et lieu

Pour réfléchir aux formes que prend le passage il faut en premier lieu distinguer les formes de l'espace [13]. Loin de correspondre à notre notion abstraite contemporaine, en latin, « *Spatium* » est un intervalle, une mesure de distance ou une durée temporelle. On retrouve cette acception de la distance dans les récits de voyages avec une certaine indifférence générale pour l'étendue entre deux villes. « *Locus* », le lieu, s'identifie à son contenu concret, tout comme le pèlerin prête une attention spécifique à l'endroit qui porte la trace de l'histoire sainte et se voit ainsi distingué du reste du continuum spatial (*cf. Loca Santa)*.

Dans la *Mesure du monde*, Paul Zumthor remarque une évolution à partir de la fin du XIIe siècle, un « changement d'attitude face à l'espace naturel qui s'échappe des carcans des stéréotypes où il était cantonné depuis l'Antiquité » pour investir le genre romanesque et y trouver « narrativement sinon une fonction du moins une place, à laquelle s'attache, au mieux, quelque valeur emblématique »[14].

Quelle caractéristique spécifique prend cette incorporation de l'espace à la narration du voyage dans le récit de pèlerinage ? Le passage y est un déplacement mais aussi une victoire, celle de surmonter un obstacle, parvenir à un but. Accéder à l'espace désiré est le résultat d'une volonté de changer radicalement de lieu : s'y jouent l'expression d'un individu ainsi que les contrastes entre un ici et un ailleurs déterminant un véritable saut qualitatif. En dépit des obstacles, le passage est un exploit permettant de forger l'âme, d'expier ses fautes, l'âpreté du paysage symbolisant une épreuve initiatique (comme le passage biblique de la mer rouge ou la traversée du désert)[15]. Mais le pèlerin ne peut vanter le courage et l'endurance dont il fait preuve sans tomber dans le péché d'orgueil, à moins que ces souffrances ne

[13] Jean-Claude SCHMITT, « De l'espace aux lieux : les images médiévales », *in Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*. Numéro thématique des *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 2006, 37, p. 317-356, p. 323. Voir également : Dominique IOGNA-PRAT, « La Terre Sainte disputée », *Médiévales : La rouelle et la croix*, 41, 2001, p. 83-112.

[14] Paul ZUMTHOR, *La Mesure du monde : représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993, p. 87. Danièle JAMES-RAOUL, « Monts et merveilles romanesques », *in* Claude THOMASSET et Danièle JAMES-RAOUL, dir., *La Montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 255-284.

[15] Pedro GARCÍA MARTÍN, *Imagines Paradisi. Historia de la percepción del paisaje en la Europa moderna (ca. 1450-ca 1850)*, Madrid, Obra Social de Caja Madrid, 2000.

servent aussi à racheter la futile curiosité pour le monde et la perte de temps de le parcourir.

Les récits de pèlerinages se développent très tôt en latin et sont repris par des héritiers en langues vernaculaires[16]. Les nombreux exemplaires conservés répètent le même itinéraire et les mêmes énumérations. Jérusalem, centre du monde, en accord avec la localisation avancée par le texte d'Ézéchiel (5:5): « *ista est Hierusalem in medio gentium posui eam et in circuitu eius terras* », est le cœur d'un tropisme puissant qu'exprime en particulier la littérature des croisades[17]. Le cheminement réalisé par les pèlerins serait donc aveugle au monde avant la Terre Sainte et, là, ne serait pas même un itinéraire de découverte, puisqu'il se borne aux circuits préétablis par les Franciscains en 1342[18]. Les visites de la Terre Sainte, en groupe et sous la direction d'un guide, respectent cet itinéraire imposé : cela explique la similarité des textes et l'effacement de l'empreinte personnelle du narrateur, en accord avec la vertu d'humilité et l'expiation des péchés. Tout comme le pèlerin pose ses pas dans ceux des pèlerins qui l'ont précédé, son récit reprend les textes précédents, sur le mode de la redite et de la compilation, comme par exemple le récit du Franciscain Niccolo di Poggibonsi, gardien des Lieux Saints de 1346 à 1350, dont la postérité internationale est démontrée par une vingtaine de manuscrits conservés et soixante-trois éditions jusqu'au XVIIIe siècle.

L'idée reçue voudrait que, comparativement aux voyageurs, les pèlerins ne soient que de passage et ne voient pas grand-chose de l'espace traversé ; certes les pèlerins restent deux à trois semaines au plus, la visite de Jérusalem, les stations et sites annexes se fait au pas de course. Les contacts avec la population locale sont

[16] Pour l'influence du pèlerinage sur la littérature médiévale en Espagne : Estrella RUIZ-GALVEZ PRIEGO, dir., *Cahiers d'études hispaniques médiévales, Homo Viator : Errance, pèlerinage et voyage initiatique dans l'Espagne médiévale*, 30, 2007.

[17] Alexandre WINKLER, *Le Tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XII-XIV). Essai sur la littérature des croisades*, Paris, Honoré Champion, 2006. Jérusalem était « le centre de convergence des trois parties de la terre, attribuées aux trois fils de Noé : l'Asie à l'est, l'Afrique au midi, l'Europe au nord et à l'ouest ». Guylène HIDRIO, *Jérusalem. Symboles et représentations dans l'Occident médiéval*, Paris, Jacques Grancher, 1998, p. 152.

[18] Date à laquelle ils obtinrent la Custode de la Terre Sainte. Sylvia CHIFFOLEAU, « Nicole Chareyron, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages* », *Archives de sciences sociales des religions*, 136, 2006, consulté le 6 juin 2018, http://assr.revues.org/document3891.html

généralement interdits. Toutefois, le pèlerin est-il réellement absent au monde traversé, uniquement tourné vers les lieux de piété et les sources textuelles ? Une telle affirmation ne peut supporter l'épreuve de la diversité des textes. Les travaux de Sofía Carrizo Rueda nous invitent à considérer la poétique des récits de voyages et interrogent la validité d'une telle catégorie générique[19].

Nous effectuerons ici la comparaison avec les récits de pèlerinages pour la question du passage avec dans un premier temps l'étude du traitement de l'espace dans les récits de voyages médiévaux avec le franchissement des frontières et le rôle des obstacles naturels. Dans un deuxième temps, nous exposerons la justification du pèlerinage comme expérience mystique permettant une révélation sacrée dans la souffrance du voyage, donnant à lire au lecteur ce qui se passe cette fois dans l'âme d'un pèlerin. Puis dans un troisième et dernier temps, l'étude mettra au jour les similarités entre voyageur et pèlerin avec l'expression de l'expérience du pèlerin, la joie ou les souffrances ressenties, mais aussi la ruse qu'il doit déployer pour rendre le passage possible, le voyage devenant initiation avec la rencontre d'un espace de mixité et d'ambigüité.

Décrire le passage et ses obstacles : traitement de l'espace dans les récits de voyages médiévaux hispaniques

Comment le passage s'incarne-t-il dans les récits de voyages et quels points communs peut-on discerner à la lecture des récits de pèlerinages ? Sans viser un traitement exhaustif, utilisons ce point de comparaison pour dessiner la spécificité des deux récits de pèlerinages étudiés à partir de textes hispaniques immédiatement antérieurs. Les récits de voyages médiévaux réels, en castillan, sont au sens strict, d'une part, *La Embajada a Tamerlán*, compte rendu de la mission diplomatique réalisée entre 1403 et 1406 et envoyée par Henri III (1390-1406) à Tamerlan, souverain

[19] Sofía CARRIZO RUEDA, « Hacia una poética del los relatos de viajes medievales. A propósito de Pero Tafur », *Incipit*, XIV, 1994, p. 103-144 ; « ¿Existe el género "relatos de viajes"? », *in* Manuel CRIADO DE VAL, coord., *Caminería Hispánica: actas del II Congreso internacional de caminería hispánica*, Guadalajara, AACHE Ediciones, 1996, vol. III, p. 39-44 ; *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1997.

d'origine mongole et descendant de Gengis Khan[20] ; et d'autre part, le *Tratado de las andanças e viajes de un hidalgo español* de Pero Tafur, rédigé après 1455, récit du voyage réalisé de 1436 à 1439, par un petit noble sévillan ambitieux[21].

Dans les deux cas, narrer la difficulté du voyage est un élément clef de valorisation de l'auteur. Le récit empreint d'idéologie chevaleresque de Tafur est une affirmation de noblesse et son expérience du monde doit asseoir son autorité pour l'obtention d'une charge. Il en va de même pour *La Embajada*, généralement attribuée à Ruy González de Clavijo[22]. La narration de ces textes se fait précise, réaliste, ancrée dans l'expérience individuelle, visant à fournir une riche information, mais l'épreuve du voyage a également une dimension symbolique, initiatique et propitiatoire qui peut tenir du chemin initiatique. Le héros-voyageur affronte, pour affirmer son identité et atteindre ses objectifs, une série d'obstacles : politiques, naturels ou surnaturels.

Les obstacles politiques : passage de frontières et zones tampons

L'auteur très probablement collectif de la *Embajada a Tamorlán* cherche à rendre compte à son roi de la mission qu'il lui avait confiée et à prouver les efforts consentis alors que, au final, il ne rapporte pas la réponse désirée. *La Embajada* décrit ainsi fréquemment des sites marqués par des frontières politiques et une dimension défensive et fortifiée qui souligne le péril potentiel. Ainsi, le passage entre la Grèce et la Turquie représente-t-il de façon symbolique le passage vers l'Orient et

[20] Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, *Viajes medievales*, II, Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio de Castro, 2006 (dorénavant VM). Pour une étude française, *cf.* Lucien KEHREN, *La route de Samarkand au temps de Tamerlan. Relation du voyage de l'ambassade de Castille à la cour de Timour Beg par Ruy Gonzalez de Clavijo (1403-1406)*, Paris, Imprimerie nationale, 1990.

[21] M. Á. PÉREZ PRIEGO a réalisé toutes les éditions récentes : *Andanças e viajes de Pero Tafur*, *VM*, II, 2006. *Andanças e viajes*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, Clásicos Andaluces, 2009. *Andanzas y viajes*, Madrid, Cátedra, coll. « Letras Hispánicas », 2018. J'utiliserai ici la traduction française des *Aventures et voyages de Pero Tafur* que je réalise avec Florence Serrano et Jacques Paviot (à paraître).

[22] Dans son édition de 1582, Gonzalo Argote de Molina a indiqué que l'auteur de *La Embajada* était Ruy González de Clavijo et cette affirmation fut fréquemment reprise. Marcos Jiménez de la Espada l'a le premier remise en cause, attribuant le texte au poète Alfonso Fernández de Mesa : Francisco LÓPEZ ESTRADA, *Embajada a Tamorlán, estudio y edición de un manuscrito del siglo XIV*, Madrid, CSIC, 1943, p. CCXLVI. Francisco López Estrada, en 1984, affirme qu'Alfonso Páez de Santa María était la personne la plus indiquée pour mener à bien cette rédaction : *id.*, « Procedimientos narrativos de *La Embajada a Tamorlán* », *El Crotalón. Anuario de Filología española*, 1, 1984, p. 139-140.

s'incarne-t-il dans des bornes concrètes, deux châteaux face à face sur deux falaises : « *dos castillos que están en dos oteros que son juntes con el mar, e el un Castillo a por nombre el Guirol de la Grecia, y el otro el Guirol de la Turquía. El uno está en la Grecia y el otro en la Turquía, e él de la Grecia está despoblado y destruido, él de la Turquía está poblado* »[23]. Ces bornes binaires et ce parallélisme signalent l'entre-deux de la frontière hostile que le voyage fait franchir, l'affrontement de deux cultures. En outre, on peut remarquer que ces lieux de passage sont généralement peuplés de ruines, abîmés ou détruits par les conflits qui les meurtrissent.

L'espace est donc décrit à travers la traversée de différents sas, en insistant en particulier sur des espaces intermédiaires et hostiles qui marquent la séparation des territoires par des obstacles naturels. On trouve ainsi l'exemple d'une zone de péril définie par l'affrontement religieux qu'est la croisade contre les Hussites. Tafur décrit cette frontière de la Bohème détruite et incendiée : « *fueron por a frontera de Bohemia con gran trabajo e peligro* […] *e estavan muchos lugares derribados e quemados que los bohemios habian destruidos* »[24]. On voit ici la difficulté à traverser un lieu difficile d'accès, dangereux, abîmé par les incursions ennemies.

Les points de passage sont des seuils à surveiller et protéger. Dans *La Embajada,* le narrateur souligne l'affaiblissement de la souveraineté dans les zones frontalières lorsque le garde à qui l'empereur byzantin les a confiées n'ose les accompagner plus loin : « *e la guarda que el emperador les dio tornose de allí e dixo que no osava ir adelante por recelo de enemigos del imperator* »[25].

L'unité politique et la stabilité du pouvoir sont les seuls garants efficaces de la sécurité des passages. Ainsi Tafur lorsqu'il rapporte le récit de Niccoló dei Conti souligne-t-il l'importance de la cohérence géographique du pouvoir de Tamerlan qui facilite les déplacements. Avec sa mort disparaît cette garantie de libre circulation : « *el Tamurbeque se murió e la tierra se cerró* »[26]. Cette fermeture du monde rend presque impossible le retour de Niccoló et décourage Tafur qui conclut : « *si yo no pasaba*

[23] *VM*, II, 2006, p. 58.
[24] *VM*, II, 2006, p. 337. *Andanças e viajes*, 2009, p. 231.
[25] *VM*, II, 2006, p. 73.
[26] *Ibid.*, p. 269 ; *Andanças*, p. 96.

volando impossible era llegar alla »[27]. Constatant le désordre et le danger qui règnent suite au décès de Tamerlan, il renonce à la suite de son voyage.

Les obstacles naturels. Espaces du vide et du danger : mer, montagne et désert

Les récits de voyages insistent sur les dangers et la peur que bravent les voyageurs qui se convertissent ainsi en héros dignes d'admiration et d'empathie. Ces épreuves sont significatives, pour la valorisation du voyageur et la dynamisation du récit mais aussi la représentation de l'espace étranger comme hostile. Deux univers extrêmes incarnent cette violence faite à l'homme, la mer et le désert, deux espaces symboliques, des topiques hérités de la littérature antique.

La mer est à la fois un obstacle et un point de contact, un espace de communication. Frontière mythique de l'Europe, les Dardanelles sont cet espace liminaire par excellence, nous l'avons vu, qui articule Orient et Occident. C'est que la mer y est si étroite, sur ce détroit, qu'on voit l'ennemi en face ; une visibilité qui révèle la proximité et rend la menace plus forte : « *En este lugar la mar está tan estrecha que, en día claro, se podía ver un estandarte de la una parte a la otra* »[28]. On retrouve la même fascination pour cette étroite frontière entre Orient et Occident dans *La Embajada :* « *Desde la entrada de la Boca de Romania fasta este dicho lugar de Galipoli es muy estrecho ca el mar entra angosto allí entre la tierra de Grecia y la tierra de la Turquía.* […] *Y en este derecho pareció la tierra de la Turquía, sierras y montañas altas, e la tierra de la Grecia, llana e tierra de labranças de pan* »[29]. La description insiste ici sur le contraste des terroirs et paysages, si proches et si différents, car ils sont porteurs, aux yeux du narrateur, d'une profonde altérité culturelle et religieuse.

Si on trouve de nombreuses mentions de fleuves comme lieux de passage, la végétation elle aussi peut constituer un obstacle à la vue et à la circulation. Dans le cas de Pero Tafur, après son départ de Prague, la forêt traversée est si dense qu'elle

[27] *VM*, II, 2006, p. 74 ; *Andanças*, p. 97 : « à moins de voler je ne pouvais pas me rendre là-bas ».
[28] *VM*, II, 2006, p. 290 ; *Andanças*, p. 124.
[29] *Embajada*, *VM,* p. 31. « La mer est étroite entre la terre de Grèce et la terre de Turquie […]. Dans ce détroit, on vit apparaître la terre de Turquie, des reliefs et des montagnes hautes, et d'autre part, la terre de Grèce, plate et pays de cultures de céréales ». Galipoli : péninsule située en Turquie, dépendant de la Thrace. Elle constitue la rive nord des Dardanelles (l'ancien Hellespont). Sa rive nord est baignée par la mer Égée.

constitue une entrave à la liberté de mouvement. Il la compare à un mur à travers lequel on ne peut chevaucher ni même marcher : « *partimos de esta Ciudad (Praga) caminando por Bohemia hasta salir de ella, que hay entre ella y Alemaña parece que sea como muro de un bosque muy alto e muy espeso e non se podrie cabalgar ni aun a pie andar sino por los caminos ordenados* »[30]. Cette opacité limite les possibilités de passage et incarne le changement d'unité territoriale. En outre, cette contrainte oblige à respecter les itinéraires prévus, à suivre le seul chemin possible. Le voyageur est sur des rails et doit se plier à une circulation collective programmée.

La montagne constitue un autre obstacle au passage, un espace d'effort et de souffrance[31]. La rareté de la présence humaine limite les possibilités de ravitaillement ou de secours[32]. La difficulté de l'ascension, l'hostilité du lieu minéral propice aux éboulements, tout oblige le voyageur, ainsi que les bêtes qui l'accompagnent, à des prouesses physiques. *La Embajada* décrit ainsi le passage entre la Géorgie et la Turquie : « *e otro día domingo subieron a una muy alta sierra sin montes que durava cuatro leguas la subida e era tan fragosa que las bestias y los homes la subieron con muy gran trabaxo. E este día salieron de tierra de Gorgania e entraron en tierra de Arraquiel* »[33].

Le désert, froid ou chaud, est marqué par une hostilité naturelle qui limite fortement la présence humaine. Dans *La Embajada*, les ambassadeurs traversent des déserts au péril de leur vie[34], souffrant de brutales insolations[35]. Pour exprimer la

---

[30] *Ibid.*, p. 362. *Andanças*, p. 225.

[31] Patrick GAUTIER-DALCHÉ, « La montagne dans la description "géographique" au Moyen Age », *in* Cl. THOMASSET et D. JAMES-RAOUL, dir., *op. cit.*, p. 99-120.

[32] Claude LECOUTEUX, « Aspects mythiques de la montagne au Moyen Âge », *Croyances, récits et pratiques de tradition, mélanges Charles Joisten, 1936-1981, Le monde alpin et rhodanien*, 1, 1982, p. 43-54.

[33] *VM*, p. 206. Arraquiel, sans doute l'actuelle Hemchin. Voir Hovann SIMONIAN, *The Hemshin : History, Society and Identity in the Highlands of Northest Turkey*, Londres, Routledge, 2007, en particulier p. 27.

[34] « *No se puede andar de día en este tiempo por la gran calentura que en este tiempo faze e por los muchos távanos que ay, que matan las bestias e los hombres* […] *los távanos eran tantos que las bestias no lo pudieron endurar, comoquiera que fuessen corriendo, Iva de ellas tanta sangre que era maravilla* ». VM, 2006, p. 99. Le présent de l'indicatif restitue dans l'actualité du récit l'intensité de cette épreuve.

[35] Les symptômes de l'insolation sont minutieusement décrits dans l'évolution du malaise ressenti. Le narrateur précise que le soleil est bien plus féroce pour ceux qui, venus des régions tempérées, n'y sont pas habitués. L'hyperbole, les superlatifs, la métaphore et la comparaison soulignent la violence de l'insolation : « *e esta tierra es tan caliente que, cuando algún mercader de los de fuera parte toma el sol, mátalo e, cuando el sol les toma, dizque les va luego al corazón, que les faze vasquear e morir, e dizque les arde las espaldas mucho e él que de ello escapa dizque queda para siempre amarillo como alustrado; ovieron de perecer del grande sol que fazía e de la gran sed que les ahincava e el camino era arenal e los hombres eran en peligro de sed que no podían aver agua.* […] *Ivan muy desmayados de la sed e del gran sol* ». *VM*, p. 120.

violence de la chaleur le narrateur a recours à la comparaison avec le feu et la brûlure[36]. Les ambassadeurs affrontent également le froid lors de leur traversée d'une chaîne de montagnes sur le chemin du retour. Le narrateur décrit les dangers des paysages enneigés, la perte de repère, perdu au milieu d'un paysage dont les reliefs s'estompent, ainsi que la brûlure infligée aux yeux par la réflexion de la lumière sur la neige :

> *Homes e bestias no fazían sino sacar nieve e tanta caía que estavan en peligro. No pudieron partir por la mucha nieve que en el camino avía. Assí que no parecía tierra ninguna e los omes e las bestias no podían ver de los ojos e eran ciegos de catar toda vía en la nieve*[37].

Dans ces espaces hostiles, les changements de température sont soudains et violents et un même paragraphe peut faire contraster la chaleur extrême avec le plus grand froid[38]. La description du convoi témoigne de cette limitation des sens jusqu'à rendre aveugle qui oblige à la confiance envers le guide.

Si *La Embajada a Tamorlán* se distingue par la réalité de l'expérience vécue et la fidèle précision des descriptions, il faut tout de même faire mention des récits de voyages fictifs qui ont, en castillan, su s'inspirer des textes réels pour donner eux aussi leur version du passage en terres étrangères.

L'illusion du passage : spécificité des récits de voyages de fiction

Les récits de voyages fictionnels médiévaux castillans copient les textes issus d'une expérience mais se laissent aussi aller au plaisir de la fantaisie, à la liberté créatrice. Ils restent ainsi généralement marqués par une certaine incohérence géographique qui rend les traversées chaotiques et peu crédibles (comme lorsque le

[36] « *E como quier que fuesse de noche la calentura era tan grande que era maravilla e fazia un viento rezio e muy caliente que parecía que ardía.* […] *otro día domingo partieron de aquí e fizo un tan grande viento que a los homes quería derrocar de las bestias e era tan caliente que parecía fuego. Cegava el camino e a los homes* ». *Ibid.*, p. 114 et 124.
[37] *Ibid.*, p. 191.
[38] « *Jueves* […] *fizo calentura estos días* […] *viernes* […] *tan grande era el frío que era una gran maravilla, que los omes e las bestias no lo podían sufrir* ». *Ibid.*, p. 189.

voyageur du *Libro del infante*[39] passe directement de la Grèce à la Norvège en une ligne[40]). Pour rendre compte des difficultés à traverser l'espace, les mesures et indications sont moins précises dans les récits de voyages fictifs, les chiffres y ont davantage une valeur symbolique et expriment la quantité globale plus qu'une réalité quantifiable. Ainsi, dans *El Libro del Infante* les mesures de distance abondent pour traduire l'amplitude des déserts :

> *anduvimos unas tres jornadas de dromedarios que es cuarenta leguas la jornada que anda cada uno de aquellos dromedarios; fuemos a Galilea* […] *de allí fasta la ciudad ay media legua y de allí fuemos al valle de Ebrón que está otra media legua; la ciudad de Armenia que está hasta cuatorze leguas del arca; atravessamos un desierto de fasta ochenta leguas* […] *atravessamos un desierto de fasta trezientas leguas; atravessamos un desierto de fasta dozientas leguas* […] *de allí fuemos a la ciudad de Tarsa, que está cuatorze leguas de la ciudad de Sodoma y Gomorra; para ir al desierto travessamos dize y siete jornadas de dromedario que es cuarenta leguas la jornada del dromedario, que nunca fallamos poblado ni gente, las cuales son seiscientas y ochenta leguas*[41].

Dans *El Libro del Infante* la description des étendues traversées entre deux villes se résume le plus souvent à indiquer qu'elles sont désertiques. Ici, pas de description, juste une allusion à cette épreuve connue. Le désert est grand et on s'y perd aisément. Le narrateur se contente donc d'indiquer systématiquement une mesure soulignant l'ampleur des distances. La sauvagerie du paysage est connotée par la présence de montagnes et l'absence de présence humaine. Ces espaces désertiques, évoqués plus que décrits, permettent de séparer les noyaux urbains où les voyageurs séjournent, où se concentrent les éléments informatifs et où s'articule l'évolution de la narration.

---

[39] Rédigé vers 1475, *El Libro del Infante don Pedro de Portugal* (éd. Elena SÁNCHEZ LASMARÍAS : *Memorabilia*, 11, 2008, p. 1-30) est anonyme. Inspiré du mythe d'Alexandre le Grand comme du personnage historique de Pierre le Voyageur, duc de Coïmbre (1392-1449), le héros est une figure christique en quête du Paradis terrestre.

[40] *Libro del Infante*, p. 13. « *fuemos para la tierra de los grecianos por un desierto y atravessamos cuatorze jornadas que no llegamos a poblado y sobimos por una muy gran sierra, desde alli se paresce tierra de Jerusalem y andovimos perdidos mucho tiempo* […] *aquella era la tierra de Tabetebolale y de Nuruega* ».

[41] *Ibid.*, p. 13, 16, 17, 18, 20, 27.

La dimension désertique justifie à la fois le fait que les voyageurs ne s'y attardent pas et que le narrateur ne s'y arrête pas davantage[42].

Mais la dimension fictionnelle permet d'inclure les espaces rêvés que désire le lecteur, comme le Paradis terrestre, le royaume du Prêtre Jean ou les limites mêmes du monde que recherche *in fine* tout voyageur, selon le modèle d'Alexandre le Grand[43].

Passage d'une frontière absolue : les confins du monde et le paradis terrestre

Dans le récit de Tafur, c'est le discours rapporté de Niccoló dei Conti qui permet à l'auteur d'intégrer la description d'espaces extrême-orientaux qu'il n'a pas vus. On y trouve en particulier des éléments légendaires et des anecdotes liées au Prêtre Jean. Ce dernier aurait ainsi lancé différentes expéditions dans l'espoir de percer le mystère du Paradis terrestre. Suite à plusieurs échecs, il doit artificiellement modifier les comportements humains, créer en quelque sorte des « monstres » pour obtenir des hommes enfin capables de franchir les frontières les plus lointaines. En conséquence, pour réussir à former des voyageurs capables d'entreprendre un périple aussi difficile, il prend des nourrissons encore allaités pour les habituer à ne se nourrir que de poisson cru, les transformant en créatures de légende, des ichtyophages qu'on trouve par exemple sur l'atlas catalan sous la forme d'un couple totalement nu (Planche VI, Sud-Est)[44] : « *Fizo tomar niños e tirandoles la leche, criarles a comer pescado credo…* »[45]. Faudrait-il donc changer sa nature pour pouvoir accéder à un espace radicalement différent ?

---

[42] « *Fuimos nos para la tierra de los grecianos por un desierto e atravesamos catorce jornadas que llegamos a poblabo e sobimos por una gran sierra* […] *e anduvimos perdidos mucho tiempo; Atravessamos un desierto de hasta ochenta leguas; Atravessamos un desierto de hasta trescientas leguas que no avía en él poblado alguno* ». *Ibid*,, p. 13 et 18.

[43] « *Partimos un lunes y atravesamos desde la ciudad de Edicia fasta el paraiso terrenal y para ir al desierto travessamos diez y siete jornadas de dromedarios, que es cuarenta leguas la jornada de dromedario, que nunca fallamos poblado ni gente las cuales son seiscientas y ochenta leguas, y entre camino y desierto no hay caminos que guiassen por mar, ni por tierra y llegamos a ojo de las sierras y los hombres que nos dio el preste Juan no nos dexaron passar adelante y de alli venimos a Tigris y a Eufrates y a Gion y a Fison que son ríos que salen del Paraíso terrenal* ». *Ibid.*, p. 27.

[44] « *Aquesta gent són salvatges que viven de peyx cruu e beven de la mar e van tots nuus* ». Gabriel LLOMPART, Ramón PUJADES I BATALLER et Julio SAMSO MOYA, *El món i els dies: l'Atles Català*, Barcelona, Enciclopedia Catalana, 2005, p. 175.

[45] *VM*, p. 272. *Andanças*, p. 100.

Autre récit de voyage fictif et merveilleux, le *Livre des merveilles* de Jean de Mandeville dont le succès est attesté dans la péninsule ibérique par de nombreux manuscrits et traductions : le manuscrit aragonais (Escurial M-III-7, fol. 32v), plus fidèle à l'original anglo-normand, consacre un long paragraphe à des éléments anecdotiques concernant l'expérience du pèlerin comme l'importance d'être en groupe, et il s'attarde en particulier sur les épreuves à surmonter, les souffrances physiques endurées, la traversée des déserts et le mal du pays, l'obsession du retour pour retrouver une épouse et des enfants en bas âge, des raisons que l'auteur dit finalement « raisonnables », même chez un pèlerin en route pour la Terre Sainte :

> *car muchas gentes van a Jherusalem qui no hant intencion de passar ultra, o por causa que eillos no han de que, o por causa que eillos no han compaynnia sufficient, o porque eillos non pueden endurar la pena, o porque eillos dudan mucho a passar el desierto, o que eillos se quexen mucho de rretornar por lures mugeres o por lures criaturas, o por algunas causas rrazonables*[46].

L'imprimé de 1524 supprime ce passage, le remplaçant par cette phrase elliptique : « *porque muchos van a Jherusalem que no pueden yr a los otro romeajes ya dichos* » (fol. 28r). On peut constater ici l'effacement de la dimension de guide du pèlerin dans le texte du Mandeville castillan[47], avec la suppression de la mention des freins sentimentaux au voyage. Il n'est plus temps pour le pèlerin, en ce début du XVIe siècle, de se lamenter sur la distance avec sa famille mais au contraire, d'exalter la joie pieuse ressentie au passage en Terre Sainte, seule émotion justifiant le déplacement.

Justification du pèlerinage comme expérience mystique. L'émotion et la piété

Le pèlerinage permet de vivre la sacralité, avec des émotions propres à raviver la foi, selon les tendances de la *devotio moderna.* L'espace du déplacement est ainsi

[46] Jean de MANDEVILLE, *Libro de las maravillas del mundo (MS. ESC. M-III-7)*, éd. María Mercedes RODRÍGUEZ TEMPERLEY, Buenos Aires, Secrit, « Ediciones críticas », 2005, p. 62-63.
[47] M. M. RODRÍGUEZ TEMPERLEY, « Variaciones textuales y cambios culturales en un libro de viajes. El caso de Juan de Mandevilla en España », *Estudios sobre la variación textual. Prosa castellana de los siglos XIII a XVI*, 6, 2003, sous la dir. de Germán ORDUNA y Hugo O. BIZZARRI, p. 169-195.

tout autant matériel que spirituel comme le révèle l'instauration à la fin du XIVe siècle de la *via crucis* (dont El Cruzado reprend par exemple la structure en divisant son texte en douze stations)[48]. Alors que l'érasmisme et le protestantisme contestent la pertinence des marques extérieures de la foi, l'adoration des reliques et du pèlerinage en particulier, comment ces textes plaident-ils en faveur d'un possible partage de la ferveur par le récit d'un voyage ? Comment se crée ce passage vers une spiritualité de l'expérience partagée du pèlerin et du lecteur ?

Le pèlerinage est un voyage permettant d'atteindre un lieu sacré où l'émotion religieuse est secondée par les sens. Le fidèle perçoit les traces et lieux de l'événement sacré et cela suscite généralement l'expression d'une forte émotion. Ainsi en va-t-il pour Diego de Mérida lors de sa découverte du Saint Sépulcre : le narrateur interdit oscille entre des sentiments puissants, il ne sait quelle réaction avoir, submergé par des émotions divergentes. Il interpelle alors son lecteur en lui permettant d'imaginer à son tour qu'il assiste à ce spectacle émouvant : « *Oyr las horas y maytines de noche en diversas lenguas y cantos por una parte llorareys de deuoción oyendo la gloria de nuestro Señor Ihesuchristo en tantas lenguas, por otra parte estays como atónito que ni llorays ni reys* »[49]. Ici on voit le passage du récit de l'expérience à la fiction : pour communiquer l'émotion à travers la lettre l'auteur utilise une deuxième personne qui imagine la réaction des frères face à cette prière polyglotte.

Antonio de Lisboa confie que voir Jérusalem est une révélation déclenchant un élan de piété, une nouvelle dévotion, mais surtout il souligne que tous reconnaissent la ville sans qu'on n'ait besoin de la leur indiquer : « *con verdad puedo dezir que luego que vi aquella Tierra santa luego concebí en mi una nueva devoción y ansí lo hicieron los otros peregrinos que sin que nadie nos lo dixesse econoscimos ser aquella la tierra donde el hazedor de salud obró nuestra redención* […] *hincamos los hinojos* »[50].

---

[48] *Los misterios de Jerusalén*. Publié en 1511 à Séville par Jacobo CROMBERGER. Le manuscrit MSS/10883, BNM, intitulé *Tratado muy devoto del viaje e misterios de la Tierra Santa de Jerusalen e del monte Sinay*, compile le récit de frère Antonio Cruzado (1483), de frère Antonio de Lisboa (1507), de frère Diego de Mérida (1507-1512) et du marquis de Tarifa (1518).
[49] Mérida, p. 134.
[50] Lisboa, p. 93. « En vérité je peux dire que dès que je vis cette Terre sainte, immédiatement, je conçus en moi une nouvelle dévotion et de même pour les autres pèlerins qui, sans que personne ne le leur dise, reconnurent cette terre où le sauveur a œuvré pour notre rédemption […] nous nous mîmes à genoux ».

Les pèlerins constituent alors un corps collectif dont les émotions simultanées sont d'autant plus fortes qu'elles sont partagées. Ensemble, ils se recueillent pour lire des passages des textes de l'histoire sainte, pour s'imprégner des lieux et se plonger dans un état d'esprit adéquat, propice à l'émotion mystique. Ces rituels qui réunissent les pèlerins construisent leur identité comme groupe et le récit porte la trace de cette communauté empathique : « *no quiero callar un passo de gran devoción que aqui se me ofrece el qual lo dire ansi como en mi lo senti e como conoscí e vi que todos los otros peregrinos* […] *que ahí yvamos lo sintieron e creo* »[51]. La présence répétée du locuteur réaffirme le lien direct entre l'expérience personnelle et le texte comme pour mieux permettre la communion du lecteur (« je le raconterai comme je l'ai senti en mon for intérieur, et comme j'ai su et constaté que le ressentaient les autres pèlerins »).

Il s'agit bien de transmettre au lecteur l'émotion suscitée par le lieu saint en lui permettant par le récit de rejoindre cette collectivité des pèlerins.

L'exemple du *Libro del Infante* démontre qu'il n'est pas si aisé de séparer et démarquer les genres, de tracer une nette démarcation entre récit de voyage et de pèlerinage. L'auteur se contente généralement de rapporter la liste des lieux de culte de Terre Sainte en énumérant les indulgences qu'il est possible d'y obtenir, avec une nette préférence bien compréhensible pour les rémissions totales des péchés commis[52]. Le *Libro del Infante* frappe par la piété des descriptions de reliques et le respect envers les personnages religieux. Le récit du passage en Terre Sainte se démarque par la dévotion mais aussi une certaine sécheresse de ton. La Terre sainte est un espace mémoriel de l'Histoire Sainte, une collection de preuves, mais la dimension vécue et personnelle passe au second plan.

El Libro del infante, dans une même démarche apologétique, affirme les miracles comme vrais et empiriquement constatés par le pèlerin. Sur la tombe de la Vierge, les traces du miracle subsistent dans le présent du voyage[53]. Les monuments, les

[51] *Ibid.*, p. 97.
[52] « *La sepoltura de Sant Jerónimo, debaxo del pesebre, y pagamos dos ducados por cada uno, y es perdonança a culpa y a pena;* […] *de allí fuemos a la casa de Sant Juan Baptista, por ver dónde fazía oración y dónde dormía, e pagamos un ducado, y es perdonança a culpa y a pena* ». *Ibid.*, p. 14 et 16.
[53] « *Quedaron* ». *El Libro del Infante, ibid.*, p. 12.

reliques, inscrivent de façon lisible l'histoire sacrée là où elle s'est déroulée et en perpétuent le souvenir : « *por memoria* ». Le texte joue pleinement sa fonction de commémoration. Ainsi la marque laissée par le crime commis par Judas est-elle présentée comme encore visible, perpétuée pour la remémoration des chrétiens : « *nunca nascio yerva: ni cayo polvo. Y toda la tierra se tornó como de color de sangre* »[54] .

Le texte regorge donc de descriptions d'éléments miraculeux sans aucune mise à distance de la part du narrateur qui s'implique au contraire dans l'énonciation de leur vérité. Il affirme par exemple que la chapelle du monastère du mont Sinaï est faite d'une seule pierre sculptée d'un seul tenant et qu'il s'agit de l'œuvre réalisée par des anges : « *por mano de los ángeles* »[55] ; ou que le corps de sainte Catherine, préservé « *en carne y huesso* », produit une huile dont les vertus guérisseuses sont affirmées au présent de l'indicatif : « *cuando se para el hombre a mirar el altar paresce el olio que le sale de los braços y sana este olio todas las enfermedades* »[56].

La présence en Terre Sainte détermine un ton où domine la croyance et où la vie du récit se concentre dans les anecdotes de l'histoire sainte et les miracles.

Mais l'intensité de cette piété ne concerne pas l'ensemble du texte, la traversée des espaces pour parvenir aux Lieux Saints laisse aussi la place à une expérience plus profane du monde.

Joie, souffrances et dangers de l'ailleurs : le pèlerin comme voyageur

Fluidité et plaisir du passage

Paradoxalement, nous l'avons vu, le *Libro del Infante don Pedro de Portugal* est un récit de voyage pieux et peu amène, tandis que certains récits de pèlerinages semblent davantage tournés vers le plaisir, aussi bien celui du pèlerin que du voyageur. Antonio de Lisboa exprime ainsi sa lassitude face à l'inconfort du

[54] *Ibid.*, p. 15. « L'herbe n'y a plus jamais poussé et la poussière n'y est plus jamais tombée. Là, toute la terre devint rouge comme le sang ».
[55] *Ibid.*, p. 22.
[56] *Ibid.*, p. 22.

déplacement à cheval auquel il avoue sans détour préférer la fluidité nonchalante de la navigation :

> *e porque quando llegamos a Trino yvamos ya muy enojados e fatigados del largo camino de las cavalgaduras acordamos de dexar las bestias e yrnos por el rio del Po ayuso. Compramos una barca por XXII ducados* […] *es de saber que es el mayor deporte e plazer del mundo yr por este rio del Po ayuso porque es la cosa más hermosa e delectable que dezirse puede ver la gran multitud de cibdades* […]. *Ovimos por bien el rodeo*[57].

Les pèlerins, convertis aux joies de la navigation, décident de continuer en barque jusqu'à Venise. Mais il ne s'agit pas ici seulement de renoncer à un mode de transport pour un autre plus rapide, le cheval étant également un élément de statut social, de prestige ; la barque ne serait-elle pas plus humble ? En outre, l'affirmation du plaisir ressenti, de son importance essentielle, se fonde sur l'acte de voir : la pleine jouissance de ce paysage étant permise par la navigation qui détache leurs yeux des chemins et leur donne accès à ce front fluvial le long duquel se concentrent les villes anciennes. Les pèlerins troquent la souffrance de la poussière des chemins, les cahots et soubresauts des chevaux qualifiés de « *trabajo* » (ici souffrance), contre la douceur aimable du fleuve. Il s'agit bien d'un plaisir visuel auquel s'ajoutent la jouissance de la vitesse et la fluidité du déplacement : « *e puesto caso que se rodeava mucho en y por este ryo ayuso por descansar e aver alguna recreación del trabajo que aviamos pasado, ovimos por bien el rodeo* »[58]. On voit ici un pèlerin impressionné par la vitesse et l'agrément du voyage en barque, et qui apprécie le détour…

Il s'agit d'un éloge du détour, relativement surprenant dans un texte qui devrait à la fois se tenir éloigné du plaisir comme de la facilité et chercher à rejoindre la Terre Sainte au plus court. En effet, le curieux s'efforce à l'inverse d'embrasser le plus d'espace possible, tandis que le pèlerin poursuit un trajet linéaire visant à le rapprocher au plus vite de l'espace sacré.

Antonio de Lisboa avoue franchement le plaisir qu'il tire de son voyage et, en particulier, de la contemplation de plaisantes merveilles qui n'ont rien de religieux,

[57] Lisboa, p. 41.
[58] *Ibid.*

des villes, des édifices laïcs : « *salimos a recrear en muchas de las ciudades* […] *por ser muy delectables, hermosas e excellentes policions* »[59]. Pour les autres villes, les voyageurs se contentent de les voir passer depuis la barque, ou plutôt ce sont eux-mêmes qui les traversent au gré du courant. L'admiration et le plaisir du narrateur sont transcrits par l'usage de l'exclamation rhétorique : « *¡cosa maravillosa de ver es el impetu con que van las barcas!* ». De même, le pèlerin exprime son admiration devant la beauté des Alpes allemandes : « *Cosa muy fermosa de ver por ser tierra fertilisima e muy habundosa* »[60].

Mérida narre son trajet, en Crète, sur le dos d'une mule qui paraît voler : « *di buelta aquel día a la cibdad, por que la mula en que yva bolaua, et dime tant priesa en boluer a causa de la fiesta de nuestro padre san Jerónimo, la qual se guarda en este reyno* »[61]. Mérida décrit les risques naturels qu'il doit affronter, comme la neige et les plaisirs bien réels qu'il éprouve lorsqu'il retrouve un abri, en particulier ici le dîner, les vins délicieux qui leur sont servis et les bons lits qui leur sont fournis :

> *Hazía grandíssimo viento çierço et sy aquella noche no llegáramos al monesterio, muriéramos, porque cayó mucha nieve, enpero escapónos el monesterio y buenas tortas de huevos etcetera, que nos dieron a çenar. E por que héramos huéspedes diéronnos [a] cada tres vezes de vino arabesco, con un vasito muy spiritual et sotil et buenas camas*[62].

Parfois, la comparaison paraît supprimer l'exotisme, annihilant la distance par le prosaïsme et l'évidence banale de la réalité proche du lecteur. Ainsi quand Mérida décrit le trajet vers le mont Sinaï et la traversée de l'Égypte, il le compare à celui qui sépare le monastère de Guadalupe de deux villes espagnoles proches : « *Commença*

---

[59] Lisboa, p. 48 : « Nous allâmes nous amuser dans beaucoup de ces villes […] car elles étaient très agréables, belles et c'était d'excellentes cités ».
[60] *Ibid.*, p. 44 : « Quelle merveilleuse chose que l'élan avec lequel courent les barques ! ». « Une chose bien belle à voir car c'est un pays très fertile et très généreux ».
[61] Mérida, p. 186 : « Je revins ce jour-là en ville car la mule que je montais volait véritablement, et j'allais si vite pour rentrer à cause de la fête de notre saint père saint Jérôme, qu'on célèbre dans ce royaume ».
[62] *Ibid.*, p. 167 : « il soufflait un vent très fort du Nord et si cette nuit-là nous n'étions pas rentrés au monastère, nous serions morts, car il tomba beaucoup de neige, mais nous fumes sauvés par le monastère et de bonnes tourtes aux œufs etc., qu'ils nous donnèrent pour le dîner. Et comme nous étions leurs hôtes, ils nous donnèrent à chacun trois fois du vin arabe, dans un petit verre très spirituel et subtil, ainsi que de bons lits ».

quiero a dezir del camino et desierto et trabajo que se pasa en yr al Monte de Synay et atravesar el Egipt, cierto es tanta la diferencia en el trabajo de yr a Jerusalen o yr al monte de Synay, quanta es yr de Guadalupe a Legrosán o yr a Santiago de Galicia »[63].

Difficultés du voyage : transmettre l'expérience de l'épreuve

Les difficultés physiques du voyage sont reliées aux souffrances du Christ. Cela contribue à une certaine christianisation de l'épreuve physique du voyage. Le passage établi entre les souffrances du voyageur et celles du Christ permet au lecteur de fonder dans cette lecture une vraie expérience de dévotion. Mérida décrit par exemple la difficile ascension de la montagne de la Quarantaine, Djebel-Qarantal, au nord de Jéricho, et il établit un lien entre la difficulté et l'épreuve de la tentation qu'y subit le Christ :

> *Este monte de la Quarantaine es muy áspero de subir y de baxar, especialmente en este lugar donde el clementíssimo Señor fué tentado esta segunda vez porque en algunas partes es el lugar por donde passamos de estrechura de un pié y aún de menos y ansí ay gran dificultad y peligro en subir y baxar*[64].

Mérida nous fait partager son expérience du désert de Judée jusqu'au mont Sinaï, avec en premier lieu la soif et le manque d'eau[65]. Alors qu'il a rejoint une caravane, la description des mouvements dus aux tempêtes de sable donne à imaginer un paysage mouvant, trompeur, instable que le narrateur compare à la neige :

> *Pues llegados, como dixe, a la çibdad de Haneque, allí nos tomaron los árabes en las carabanas o recuas de camellos et nos llevaron por aquellos desiertos nueve días, syn ver persona ni poblaçión alguna. E todo aquel desierto es arenales, montes et colles, como ventisqueros de nieves, que asy se mudan los collados del arena*[66].

---

[63] *Ibid.*, p. 165.
[64] *Ibid.*, p. 141.
[65] *Ibid.*, p. 165. « *En los tres días primeros con sus noches no avía agua en el camino et al quarto día hallamos agua gruesa, medio salada, que está cerca del mar Roxo, porque al quarto día nos ayuntamos al principio deste mar por donde los judíos entraron por doze carreras* ».
[66] *Ibid.*, p. 165.

La prétérition, les exclamations et questions rhétoriques, avec la fausse modestie habituelle, expriment les souffrances endurées dans ce chemin de croix qu'est la chevauchée en chameau à travers le désert. En plus de la faim et de la soif, on lit la présence concrète du corps douloureux, jusque dans le détail des parties intimes ainsi malmenées, élément le plus trivial d'une Passion bien humaine. Son héros ose même citer la nécessité de faire ses besoins, un élément en général totalement censuré car indigne du support écrit :

> *¿Quién podrá contar el trabajo del camino? La sed que se sufre, hambre por que no ay que comer, no podeys comer syno sobre el camello que va syenpre andando et el su andar es muy alto, que llevays el pescueço et espinazo molidos y quebrantados et (hablando con reuerençia) las partes inferiores desolladas et todos aquellos frayles et yo llevávamos aquellas pasiones. Nunca parávamos en todo el día et començábamos a andar dos horas antes del día et parávamos una hora antes que se ponga el sol. Pues ¿qué diré del proveer natural mayor et menor, que cada vez aveys de rogar al moro como a Dios que baxe el camello, lo qual haze de muy mala gana por la pena que el camello syente*[67]*!*

C'est cette banalité prosaïque, cette modestie des fonctions universelles du corps qui permettent de partager l'expérience du pèlerinage : pour mieux communiquer l'extase dans la beauté des lieux saints, l'élévation par la prière collective, il faut aussi donner au lecteur les moments où la bassesse du corps s'affirme ; en effet, comme l'indique Paul Zumthor, « le corps est un instrument de mesure. Il procure les éléments d'un langage »[68]. Le corps est l'outil de perception du monde mais aussi ce code qui permet de donner à vivre dans le texte la véracité de l'expérience.

---

[67] Mérida, p. 166. « Qui pourra raconter la souffrance du chemin ? La soif dont on souffre, la faim car il n'y a rien à manger, vous ne pouvez manger sauf sur le chameau qui toujours continue d'avancer et sa démarche est très haute, et vous avez donc le cou et le dos moulus et brisés et (en parlant avec respect) les parties inférieures désossées et tous les frères et moi-même souffrions ces passions. Nous ne nous arrêtâmes jamais de tout le jour et nous commencions à marcher deux heures avant le jour et nous nous arrêtions une heure avant le coucher du soleil. Ainsi, que dirai-je des besoins naturels, petits ou grands, car à chaque fois vous devez demander à un Maure comme à Dieu lui-même qu'il vous abaisse le chameau, ce qu'il fait de très mauvaise grâce en raison de la souffrance de ce dernier ».
[68] P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 19.

Mérida, de retour de Sainte Catherine du Sinaï, subit une grande tempête qui trouve un écho textuel à la mesure de son émotion. Il décrit la façon dont s'abritent les caravaniers et leurs chameaux, en cercle. Il compare l'intensité de la chute du sable au crible auquel on passe le grain pour le séparer de l'ivraie, comparaison biblique dont la charge symbolique rappelle que ces souffrances sont les épreuves par lesquelles le pécheur doit passer pour s'amender et se rendre digne des Lieux Saints : « *¡Virgen María, cahía arena en tanta manera como quando çiernen con un gran çedago de harina, et como es sotil et el viento grande, házela penetrar hasta la carne et no quedan alforjas, que todo lo pasa et todo el pan que en ella yva arenó!* »[69]. Le lecteur vit la tempête à ses côtés, Mérida confiant sa peur mais aussi les pensées parfois incongrues qui lui traversent l'esprit alors que, sentant sa bouche se dessécher de soif, il pense aux momies en se demandant s'il est en train d'être momifié vivant : « *¡Dios sabe en estas dos horas quanta fatiga resçebí et aflicçión del coraçón, sudando de angustia, e acordándoseme (como dizen) de la carne momia et pensaua si avía de ser enbalsamado!* ». Mais, bien sûr, il ne cède pas au désespoir avouant plutôt qu'il trouvait du réconfort dans une voix intérieure qui lui promettait sa survie : « *Enpero Dios me es testigo que entre tanta angustia sienpre me paresçió que me daua al coraçón una voz que dezía: ¡no peresçerás! et me esforçaua mucho* ». Finalement c'est l'appel à la Vierge qui le sauve, ainsi que sainte Catherine, « puisqu'il revenait de sa maison » et leur offrit donc à toutes deux une messe d'action de grâce[70]. Mais surtout Mérida affirme sans détour qu'il n'y retournerait pas, même pour mille ou même deux mille ducats : « *et por eso dixe arriba que aunque me diesen mil ducados ni dos mil no tornaría allá* ». L'épreuve traversée éduque, élève et fait se découvrir le voyageur, telle une épreuve du feu qui donne au métal sa valeur, mais on ne peut revivre ce passage initiatique.

[69] Mérida, p. 176. La citation suivante donne également à lire cette souffrance vue comme une nécessaire pénitence.

[70] « *Estaua todo aquello muy escuro, e yo invocaua en mi ayuda a la linpia Conçepción de nuestra Señora, la qual creo que de muchos peligros me ha librado: mandéle una missa et a santa Catalina otra, pues venía de su casa* ». *Ibid.*

Les ruses du passage en terre ennemie : trouver bonne escorte ou avancer caché

En Terre Sainte, les chrétiens sont des intrus qui ne font que passer et risquent à tout moment de se faire agresser. Face au danger, le narrateur affirme la nécessité d'être accompagné pour rendre la circulation possible et sûre : « *No podemos yr los christianos forasteros a visitar esta posessión o estaçión, que asy lo es pues allí dizen missa, saluo con conpañía de mamellucos* »[71]. Mérida vante alors la compagnie des Mamelouks qui seuls sont à même de garantir la sécurité des pèlerins : « *E no basta con moros, por que entre aquellos alcáçeres et huertas están algunos mamellucos lazerados et gastados et no dexan de os lleuar la capa: mas viendo a otros mamellucos, no osan* »[72].

Pour passer en sécurité sur ces terres étrangères et ennemies, il faut se trouver un allié, une escorte musulmane, tout comme lors du séjour vénitien de Mérida qui veut voyager en compagnie d'un ambassadeur du Sultan pour économiser les taxes et droits de passages[73]. Ledit ambassadeur serait espagnol et catalan, diplômé de Salamanque, marrane reconverti mais ayant gardé une grande affection pour les chrétiens qu'il tient à protéger[74]. Une telle identité, hybride et trouble, donne à lire la possibilité de franchir les frontières et de passer d'un état à l'autre, d'un monde à l'autre, la fluidité qui était possible de part et d'autre de la Méditerranée. Grâce à ce personnage, Mérida parvient à ses fins et évite de payer les taxes pour le Mont Sinaï[75].

Au passage empêché, il existe en outre un recours possible : la dissimulation et le déguisement, se faire passer pour un autre. Mérida veut aller au Mont Sinaï depuis Chypre, et, après trois échecs, la quatrième tentative est la bonne, « avec l'aide de

---

[71] Mérida, *ibid*., p. 161.
[72] Mérida, *ibid*.
[73] « *Estando en Venecia huue algún conocimiento con el embaxador del Soldán que allí estaua,* […] *E como yo viese que quería passar hazia estas partes del uiaje de ultra mar [e] otros muchos christianos con él, procuré yo también de venir en su compañía por pasar más seguro en estas partes orientales e aun porque viniendo en su compañía escusaría de pagar muchos derechos* ». Mérida, p. 120.
[74] Mérida, p. 120 : « *el qual embaxador hera español, de nación catalana, e auía sido estudiante e aprendido en Salamanca e, según me dixeron, fué subdiácono e como era marrano viniendo en las partes de Alexandría renegó la fe de nuestro Redemptor Ihesuchristo e fué hecho mamelluco. Empero puesto que ansí renegó la uerdad siempre le a quedado un amor e affección a los christianos e procura por ellos* ».
[75] Mérida, p. 158 : « *los quales no pagué yo por el conosçimiento que con el torçiman mamelluco ove en Venecia, como dixe arriba* ».

Dieu »[76]. Pour ce faire, Mérida doit se déguiser en moine grec, la dissimulation passant par l'appropriation de l'habit d'un autre : « *llevando yo sobre mi cabeça un gran capillo negro de san Basilio en hechura y color y asy pasé por monje griego hasta el Cayro, navegando por un braço del rio Nilo arriba* »[77]. Le passage n'est rendu possible que par la tromperie, mais cette facilité à prendre l'habit orthodoxe ne serait-elle pas le signe d'une facilité à se couler dans l'altérité ou même la manifestation d'une certaine altération de son identité ? Ce passage si aisé pour un autre brouille les frontières entre les identités religieuses[78]. Ce travestissement est un *topos* de la littérature vagabonde mais on y voit de façon symbolique les altérations identitaires auxquelles se risque le voyageur, tout pèlerin qu'il est. Il se récrie d'ailleurs en indiquant à plusieurs reprises ne rien avoir changé à sa foi, si ce n'est qu'il célèbre la messe en grec : n'est-ce pas là aussi un passage somme toute éloquent sur la transformation vécue par le pèlerin ? Mérida ne revient pas. Il est passé de l'autre côté, aussi bien géographiquement que de façon plus profonde. Il décide bien de rester en Crète[79].

Passer outre. Espace de la mixité, de l'entre-deux, et donc de la transgression ?

Le pèlerinage, c'est la présence du chrétien en terre infidèle et ce contact entre religions paraît créateur d'un entre-deux, d'un possible mélange, en tous cas d'une découverte de l'autre propice à une éventuelle tolérance ou acceptation de l'autre. Cela peut conduire à des propos dangereux et hétérodoxes et on comprend l'hostilité qu'une certaine église pouvait professer contre ces voyages. Peut-on passer en terres infidèles et étrangères et rester indemne ? N'y a-t-il pas des traces d'une remise en cause au fil de ces itinéraires ?

---

[76] Mérida, p. 145 : « *E fuí detenido aquí tanto tienpo a causa que por tres veces que quise pasar mi peregrinaçión para el Monte de Synay siempre ove enbargo et la quarta vez con ayuda de nuestro Señor y de santa Catalina yo et otros dos monjes de san Basilio navegamos en Damjata puerto y çibdad de Egipto* ».

[77] Mérida, p. 146.

[78] Mérida, p. 165 : « *Pues salimos en buen hora del Cayro tres monjes de san Basilio et yo el quarto, con mi capillo negro sobre la cabeça por disimulaçión, rescebida la bendiçión del padre prior de Sinay* ».

[79] Mérida, p. 184 : « *E luego como me vió por fuerça me hizo llevar por sus criados a su casa e mandóme sacar toda la ropa, a sus criados, del navío et que me la traxesen allí a su casa et nunca más me ha dexado partir, que mi deseo era yrme en Roma para la Quaresma, empero este cavallero me ha ocupado et me ha hecho juramento que si quiero estar firme en esta ysla que me hará un monesterio de la orden de nuestro padre san Jerónimo, según la orden de España et ha enbiado a Roma, etcétera* ».

En premier lieu on observe que le sérieux propre au pèlerinage cède parfois face à une tonalité plus amusée, plus légère. La description de l'eau du Nil et des poux qui prolifèrent grâce à ses propriétés nutritives est teintée d'un humour qui paraît bien irrévérencieux. Le pèlerin se dit horrifié et avoue avoir dû se déshabiller plusieurs fois par jour : comment un fleuve venu du Paradis peut-il permettre une telle horreur[80] ? Ici, l'ironie révèle une perméabilité entre profane et sacré, une contagion allant plutôt dans le sens de la désacralisation, à mesure que les eaux venues du Paradis s'imprègnent des basses réalités qui peuplent l'Égypte. L'humour présent dans ce texte avait été relevé par Fernando Gómez Redondo comme un trait original dans ce récit de pèlerinage[81].

D'autre part, le passage vers les lieux de l'Histoire Sainte oblige le pèlerin à côtoyer l'Islam, à se familiariser avec sa culture, et ainsi à s'affranchir d'une vision trop manichéenne du monde. Mérida décrit avec bienveillance et sincérité les populations musulmanes à plusieurs reprises, appréciant par exemple leur habitude de se déchausser pour entrer dans une mosquée. Le passage respectueux vers l'espace sacré est marqué physiquement par ce rituel que partagent les hommes des deux religions, ne serait-ce que le temps du voyage[82].

Mérida apprécie et loue également la facilité de circulation des chrétiens au Caire, quel que soit leur habit, sans qu'il leur soit fait de mal : une liberté de mouvement qui crée de fait un espace de mixité propice à la découverte de l'autre[83]. Au jardin de la Matarea, les chrétiens peuvent célébrer la messe avec un autel

---

[80] Mérida, p. 149 : « *Es el agua del río Nilo de las cosas más sabrosas que vy ni gusté en mi vida: paresçe agua açucarada et aun que beuays un cántaro no enpacha ni haze mal: engruesa mucho et haze sudar et criar (hablando con rreuerençia) grandes piojos. Yo estaua espantado, que avie día que dos vezes me desnudaua: no sé sy los enbian del parayso terrenal Helías y Enoch* ».

[81] Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*, Madrid, Cátedra, 2012, vol. II, p. 2003 : « *traduce siempre, en su relato, un punto de ironía, un grado de humor y de admiración, dos facetas que descubren una voluntad de autoría sumamente original, que disfruta con las descripciones y comentarios que ofrece* ».

[82] Mérida, p. 151 : « *Los suelos de obra morisca, cubiertos con alcatifas, ninguno entra en la yglesia con çapatos: porque en todo el Egito usan mucho todos, asy moros como judíos et christianos, de aquella auctoridad que Dios mando a Moysén que descalzase los çapatos quando yva a ver la zarza. E nosotros los latinos et griegos asy lo hazemos quando allá entramos.* […] *et todos entramos descalço*s ».

[83] Mérida, p. 152 : « *Es de saber eso mesmo que por el Cayro qualquier christiano puede andar solo, ora ande vestido a la françesa o a la española, como quier que sea, que no se maravillan por que son acostumbrados ver de toda gente. E a ningún christiano es hecho ningún mal, porque como sienpre está allí la corte (y grande como podeys ymaginar) e los mamellucos sean ex omni generatione linguarum* ».

portatif, selon une vieille coutume : « *allí se dize missa llevando altar portátile, et no se escandalizan los moros, por que asy es costumbre vieja confirmada por todos los Soldanes* »[84]. Cette entente interreligieuse prend des formes plus marquées et officielles comme au travers de l'accord du sultan et du Prêtre Jean pour la libre circulation[85].

Ce récit détonne par une description plutôt irénisté de rapports pacifiques entre musulmans et chrétiens, parfois possibles. Il fait même l'éloge des musulmans, allant jusqu'à des propos qu'on peut qualifier de laudatifs[86]. De retour avec la caravane du Sinaï vers Le Caire, Mérida loue la bonne compagnie qu'ils furent pour lui, très respectueusement, « comme s'il avait été l'un de leurs grands prêtres »[87]. En le voyant ouvrir son bréviaire, ils lui demandaient de prier pour eux et leurs chameaux[88]. Quand la tempête prend fin, ils viennent le réconforter et le hissent sur leurs épaules, « avec beaucoup d'amitié »[89].

On peut observer un contraste saisissant entre ce texte et la célèbre *Legatio Babylonica* de Pedro Mártir de Anglería qui, en 1501, visite le Caire comme ambassadeur des rois catholiques auprès du Sultan. Très peu d'années séparent ces deux textes et Mérida put ainsi rencontrer les mêmes personnages : le sultan al-Ghuri, le consul catalan Felipe de Peretes et l'interprète Taghribirdi. Toutefois la différence est radicale car Pedro Mártir se démarque par l'intolérance et le manque d'ouverture[90]. Loin de la caricature globalisante qui s'applique parfois à un genre

[84] Mérida, p. 161 : « On célèbre là la messe en apportant un autel portatif et les Maures ne s'en scandalisent pas, car c'est en effet une coutume ancienne, confirmée par tous les Sultans ».
[85] *Ibid.*, p. 160 : « *E asy mesmo es de saber que los indios por toda la tierra del Soldán et en Jerusalen no pagan un marauedí, como sy fuesen de la tierra naturales. Esto porque el Soldan paga cada año al Preste Juan tributo por el Nilo, que lo podría destruyr et tienen entre sy desta causa conçierto* ».
[86] *Ibid.*, p. 174 : « *Estos árabes que andan con estas caravanas o recuas son gente syn maliçia et hombres de su casa, et desque una vez os toman en compañía, morirán por vos* ».
[87] *Idem* : « *E como ove recua, partime de allí con más de treynta árabes entre los quales no avía christiano, saluo yo sólo. E plega a nuestro Señor que tal conpañía me hagan los christianos por doquiera que yo fuere: verdaderamente como si yo fuera algún gran Alfaquí ni más ni menos me honrravan* ».
[88] *Idem* : « *et quando me vían abrir el breuiario et dezir el offiçio divino dezían: Ruega Alá por todos et que guarde los camellos, porque por aquella vía perescen muchos camellos* ».
[89] *Idem* : « *Pues acabada la tenpestad todos los moros venían a mí para ver cómo estaua et cómo me avía ydo en aquel aprieto et abraçávanme et queríanme sobir sobre sus honbros dándome esfuerço con gran amor, que es cosa espantosa* ».
[90] Salvador GARCÍA, « Fray Diego de Mérida: un viajero español al oriente en el siglo XVI », *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 4, 1968, p. 119-137 : « *Aunque Diego de Mérida no fue más que un espectador, tuvo penetración para ver lo que ocurría a su alrededor, mientras que Anglería, muy intolerante en materia religiosa y ocupado tan solo por el desempeño de su misión no supo apreciar ni interpretar el mundo oriental* ».

littéraire dans son entier, nous voyons que la manière de dépeindre le passage du pèlerin à travers le territoire parcouru, comment il se frotte à l'espace et ce qu'il en garde, dépend fortement de la personnalité de l'auteur.

Autre figure de cette mixité que provoque le déplacement, l'homme du passage, est aussi celui de la transgression, celui qui change d'identité : le renégat, le converti, souvent le truchement ou interprète dont nous avons mentionné quelques exemples. Mérida lui aussi se déguise, nous l'avons vu, mais il est aisément reconnu, ce qui démontre finalement l'enracinement de son identité propre. Il ne peut si facilement passer pour un autre car la vérité de son être s'affranchit de l'artifice du déguisement : arrivé au Sinaï, il est démasqué par son aube blanche et la forme de son scapulaire (auprès du majordome du monastère) et par le fait qu'il s'agenouille (auprès des chrétiens arabes)[91].

Au final, son identité révélée ne lui attire nulle réprimande mais plutôt de l'affection ; on voit encore ici un tableau d'acceptation de la mixité, certes intra-chrétienne, avec en outre une estime spécifique pour les Espagnols, grands défenseurs de la foi : « *Enpero aunque me conosçieron ser latino no por eso me quisieron mal, mas mucho más amor me mostraron por ser español et de aquellas partes que dan guerra et destruyen a los moros* »[92].

Dans cet espace de rencontre que crée le voyage, le pèlerin découvre l'autre, se surprend à l'apprécier et n'y voit plus un ennemi. Mérida avoue l'amitié ressentie pour le Mamelouk originaire de Séville qui l'a accompagné au Caire avec beaucoup de soin et de courtoisie : « *¡nuestro Señor le saque y trayga como él desea, que mucha honrra me hizo et me acompañó por el Cayro con mucha cortesía!* »[93]. Envisageant l'ensemble des Mamelouks, qu'il estime à vingt mille, il se prend à espérer qu'ils pourraient revenir à la foi chrétienne aussi facilement qu'ils l'ont quittée, renforçant

[91] *Ibid.*, p. 167 : « *A mí luego me conosció el frayle ycónomo o mayordomo que allí estaua, por que me vido la saya blanca et la forma del escapulario por que el suyo no es asy. Eso mismo me conosçieron los christianos árabes por que me vieron hincar de rodillas, que se me olvidó y fuyme a lo acostumbrado, si ala oriental no se acostumbra a ynojar, salvo inclinar profundamente, como nosotros ab gloria patri* ».
[92] Mérida, p. 167 : « Toutefois, bien qu'ils aient reconnu que j'étais Latin, ils ne se montrèrent pas méchants pour autant envers moi. Au contraire, ils firent preuve à mon égard de beaucoup plus d'amour car j'étais Espagnol et originaire de ce pays qui fait la guerre aux Maures et les détruit ».
[93] *Ibid.* p. 161 : « *natural de Sevilla, de la collación de san Marcos, et de los Melgarejos* ».

cette impression de confusion, d'hybridation, où les frontières religieuses perdent de leur netteté. Il insiste sur la facilité de la conversion ou passage d'une religion à l'autre donnant ainsi l'espoir d'un basculement de cette force militaire en faveur de la Chrétienté : « *De.xx. mil mamellucos que ay, sy el rey de España o de Françia pasasse en aquellas partes la meytad dellos darían buelta (no desean otra cosa), de otra manera es muy dificultoso a ellos salir, por que ay muchos guardas en los puertos de mar* »[94].

Ainsi l'auteur fait-il de la facilité du passage une raison d'espérer le renforcement des troupes chrétiennes, une porte ouverte à un renversement des enjeux de pouvoir favorable à la chrétienté. Ces musulmans ne sont pas totalement convaincus et attachés à leur foi. Ils pourront facilement être réintégrés dans le giron de la chrétienté et pourraient la protéger à nouveau de leur arme.

Conclusion

Le passage, nous l'avons vu, est arrachement aux lieux de l'habitude, franchissement vers l'altérité. Il soumet le voyageur à l'expérience d'un espace dangereux, d'un entre-deux hostile, comme dans l'exemple des frontières politiques ou naturelles. Le passage est empêché ou rendu difficile par de nombreux obstacles qui rendent méritant le voyageur ou le pèlerin. Si les auteurs de récits de voyages briguent souvent par leur récit des récompenses matérielles, comme pour Pero Tafur et *La Embajada,* une motivation similaire n'est pas non plus totalement absente des récits de pèlerinages. Le voyageur, il est vrai, tend à accorder plus d'importance aux phénomènes naturels et profanes, au paysage en dehors de lieux saints, mais le pèlerin se révèle lui aussi parfois sensible à ces éléments, à la nature, au paysage, à la beauté des villes ou aux plaisirs de la chair.

Le récit de voyage offre une vision plus profane, désacralisée de l'espace, où une curiosité aiguë tout au long du cheminement détaille les *realia*, donnant à voir davantage l'espace du trajet. Le déplacement est une épreuve physique, la curiosité et la foi sont deux moteurs motivant cette prise de risque et ce courage qu'il faut pour entreprendre le passage vers un ailleurs, motivé par les découvertes de lieux clefs. Le

[94] *Ibid.*

passage est un exercice de patience, une Passion. La piété n'entre ainsi pas en contradiction avec la peinture des épreuves du voyage qui sont autant d'étapes de la *via crucis* personnelle entreprise par le pèlerin et qui culminent en Terre Sainte.

Mais on peut aussi lire parfois au fil du pèlerinage le plaisir du déplacement comme lors du voyage italien en barque de Antonio de Lisboa. Son éloge du détour peut dérouter le lecteur qui aurait une vision préconçue, trop étroite, de l'écriture viatique. Mais voyager les yeux grand ouverts et partager son expérience, c'est chanter la beauté de l'œuvre de Dieu et le pèlerin fait progressivement apparaître l'espace du voyage, un intérêt mondain autorisé par l'objectif sacré qui est le sien.

Ainsi le détour se révèle-t-il précieux pour apprécier l'œuvre de Dieu tout comme les efforts du pèlerin. Dans ce cheminement qu'est la lecture, les descriptions annexes ralentissent le lecteur, comme l'a souligné Sofía Carrizo Rueda[95]. Cela lui laisse l'espace nécessaire pour ressasser et s'imprégner de l'expérience voyageuse, le préparant à la révélation de la Terre Sainte, ménageant l'espace mental nécessaire pour y parvenir.

Cette étude nous a également révélé les ajustements identitaires nécessaires parfois pour réaliser le passage, dans des cas fictionnels comme pour l'accès aux sources paradisiaques du Nil qui exigerait une déshumanisation par une alimentation exclusive de poisson cru, ou par l'appropriation d'un costume étranger ou propre à une autre confession, dans le cas de Mérida. Ce dernier fait preuve d'une étonnante capacité d'ouverture et d'appréciation de l'altérité religieuse, comme si son passage en Terre Sainte lui permettait aussi de s'absoudre des barrières mentales opacifiant les relations interreligieuses. Mérida nous pousse à dépasser l'hermétisme des catégories. L'épreuve de l'ailleurs apparaît alors comme une source d'échanges, d'apprentissage, de rencontres, même pour un pèlerinage. Ce qu'on garde du passage, c'est le souvenir et l'écrit, mais aussi une expérience qui teinte l'âme de la lumière de l'ailleurs. Le passage crée une identité complexe : Mérida nous révèle un

[95] S. CARRIZO RUEDA : « freiner la lecture pour assimiler les informations, y réfléchir et profiter de l'étonnement ou du plaisir que procure chaque scène » ; « para poder asimilar las informaciones, reflexionar sobre ellas y disfrutar del asombro o el placer que depara cada una de las escenas ». « Un elemento generador de la novela: los libros de viajes en la España medieval », *La cultura hispánica y el occidente, Actas del Congreso Argentino de Hispanistas*, Buenos Aires, 1997, p. 13.

espace du pèlerinage marqué d'échanges, de rencontres métissées, de mixité ; quelque chose de l'autre passe au pèlerin au gré des rencontres. Amené à se dépasser physiquement et mentalement, le pèlerin sort transformé de l'expérience de l'ailleurs, enrichi de découvertes et de questions nouvelles.

Les récits de voyages ont ainsi inauguré un certain regard sur le monde, mais la délimitation avec les récits de pèlerinage perd en netteté comme nous l'avons vu dans le cas du *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, récit mêlant le voyage fictif et la description pieuse de la Terre Sainte ; du récit de l'expérience naissent des techniques pour raconter l'espace et le sujet qui le découvre, des pratiques scripturaires qui paraissent poreuses et voyagent elles aussi entre les textes. Les récits de voyages marquèrent ainsi durablement l'art d'écrire le monde et l'aventure de le parcourir, jouant le rôle de creuset de la fiction romanesque, comme l'a démontré Sofía Carrizo Rueda[96].

Le passage vers l'Outremer et la Terre Sainte constitue ainsi un dépassement de soi, une assomption personnelle où s'affirme la personnalité d'un auteur qui ne naît que de s'être frotté au monde, un usage du monde où s'ancre un savoir que le texte transmet aux lecteurs.

[96] *Id.*, « Los libros de viajes medievales y su influencia en la narrativa áurea », *Studii Áurea. Actas del III Congreso Internacional de la Asociación « Siglo de Oro »*, vol. 3, 1996, p. 81-88.

PASSAGES ET CROISADE

M.-M. CASTELLANI, « Passage et voyage dans la *Vie de saint Louis de Joinville* », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 150-163, ISSN 2426-394X.

Passage et voyage dans la *Vie de saint Louis* de Joinville

Marie-Madeleine Castellani

Univ. Lille

EA 1061 ALITHILA Analyses Littéraires et Histoire de la Langue

F-59000 Lille, France

Dans la *Vie de saint Louis*[1], écrite à la demande de la reine Jeanne de France[2] au tout début du XIVe siècle, le récit de la croisade occupe une place éminente. Louis IX, mort en 1270, a été canonisé dès 1297[3] et Joinville a déposé lors de l'enquête en canonisation menée par les commissaires pontificaux. C'est donc bien la vie d'un saint que raconte le sénéchal de Champagne lorsqu'il évoque ses souvenirs : en effet ce que nous appelons *Vie de saint Louis* s'intitule en fait le *Livre des saintes paroles et des bons faiz nostre roy saint Looÿs*, comme il est dit dès le deuxième paragraphe de l'ouvrage (2, 3-4) ; au 4e paragraphe il est de nouveau fait mention du « vrai cors saint » (4, 2) du roi. La croisade est l'un de ces « bons faiz », voire le plus important des faits qui prouvent la sainteté de Louis IX.

Pour parler de ce que nous nommons croisade, Joinville, comme tous les hommes de son temps, utilise les expressions de « pelerinage de la croiz » (5, 3), puisqu'il s'agit de se mettre en marche en prenant la suite du Christ, de « pelerinage d'outre mer » (19, 4), car le passage maritime, la traversée, constitue l'un des chemins de la croisade. Depuis les toutes premières expéditions au XIe siècle, ce sont en effet les termes de « chemin », de « voie » (l'un des poèmes de croisade de Rutebeuf s'intitule la *Voie de Paradis*), de « *pelerinage* » qui insistent bien sur la mise en marche,

---

[1] Jean de JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, éd. Jacques MONFRIN, Paris, Classiques Garnier, 1995. Dans les références, le premier chiffre donne le paragraphe, le ou les chiffres suivants les lignes. La même édition est aujourd'hui également disponible au Livre de poche, « Lettres gothiques », 2017.

[2] C'est son fils Louis, futur Louis X le Hutin, qui reçut le livre en 1309, la reine Jeanne étant morte en 1305.

[3] Joinville a assisté « le 25 août 1297, […] à Saint-Denis, à l'élévation du corps du nouveau saint, canonisé par une bulle du 6 août 1297 » (J. Monfrin, éd. cit., introduction, p. 20).

le passage par voie terrestre ou, comme ici maritime ; la croisade est d'abord un pèlerinage en armes.

Selon Joinville elle aurait même dû faire compter le roi au nombre des martyrs, « pour les grans peinnes que il souffri ou pelerinage de la croiz » (5, 2-3), d'autant plus que Louis IX était croisé quand il est mort à Tunis (17, 2-3) : « [nous] parlerons de sa fin, comment il trespassa saintement ». Parmi les épisodes marquants où le roi « mist son cors en avanture de mort » [se livra lui-même au risque de mourir] (13, 1), Joinville cite particulièrement un épisode où la nef royale est en proie aux assauts de la mer au point que les maîtres mariniers se demandent « comment la neif peust soufrir les copz des ondes » (14, 5-6). L'insistance sur cet incident montre combien le voyage maritime constitue concrètement une épreuve, susceptible de provoquer la mort mais aussi de conduire par là même à la sainteté par le martyre. Le péril de mer est l'un de ceux qui causent le plus l'angoisse réelle des voyageurs. Mais il a aussi des résonances symboliques, notamment bibliques.

Ainsi, le courage et la foi du roi se manifestent lors du voyage de retour, près de Chypre, par la volonté de rester seul dans un bateau dont le fond a été brisé et qui menace de sombrer ; alors que les marins lui rappellent qu'un incident analogue s'est produit à l'aller durant leur passage outre-mer (14, 9) faisant de nombreuses victimes[4], le roi refuse de changer de navire et d'abandonner les occupants du bateau ; il déclare :

> […] par quoy, se Dieu plait, je ne mettrai ja tant de gent comme il a ceans en peril de mort, ainçois demourrai ceans pour mon peuple sauver[5]. (15, 5-7)

« Et Dieu a cui il s'atendoit » [il faisait confiance], dit Joinville (16, 1), permet aux croisés de quitter Chypre. Aux paragraphes 15-16 de son témoignage, le sénéchal rompt avec la chronologie de son récit pour mettre en valeur le rôle du passage maritime comme épreuve de la foi. Plus loin (paragraphes 618-625), il revient sur l'incident, montrant le roi abîmé dans la prière, dans une position quasi christique,

[4] Seuls une femme et un enfant ont été alors sauvés.
[5] « […] C'est pourquoi, s'il plaît à Dieu, je ne mettrai certainement pas autant de gens qu'il y en a ici en danger de mort, mais je resterai à bord pour sauver mon peuple. »

« en croiz adentz sur le pont de la nef, tout deschaus, en pure cote et tout deschevelé[6] » (622, 3-5). Louis affirme sa volonté sacrificielle : se mettre lui-même et sa famille « en avanture en la main Dieu » (628, 8) plutôt que de faire dommage au peuple. À travers cet épisode de péril maritime se dessine une conception augustinienne du pouvoir : responsable de son peuple devant Dieu, le roi témoigne par ses actes de « l'amour que il avoit en son peuple », formule qui revient à plusieurs reprises dans la bouche de Joinville (20, 3, 4 ; 21, 1).

Le prologue s'achève par l'annonce de ce qui est pour le sénéchal, même s'il va revenir sur la jeunesse du roi, le moment essentiel (19, 3-4[7]) : « l'espace de .VI. ans que je fu en sa compaignie ou pelerinage d'outre mer ». C'est ce compagnonnage qui fait l'essence même de son témoignage et c'est bien sûr durant les six années de la croisade[8] que se placent les expériences de passage, tant au sens propre, y compris dans la description matérielle de ce passage, que dans leur portée symbolique.

On suit en effet Joinville tout au long de son parcours dont il décrit les étapes successives, depuis Auxonne jusqu'à Lyon, sur la Saône et le Rhône, puis de Lyon à la Roche de Marseille (125, 1-2[9]), de là à Chypre, et enfin jusqu'à Damiette ; au retour, ils feront étape à Lampedusa (la Lempiouse, 638, 4) et passeront devant l'île sarrasine de Pantelleria (Pantennelee, 640, 2). Plus loin, Joinville évoque le trajet d'un autre croisé, Alenars de Senaingan [Elnart de Seninghem, 493, 2-3], qui a loué un bateau en Norvège[10], « qui est en la fin du monde devers Occident » (493, 4-5), a dû « environn[er] toute Espaingne » et passer par les « destroiz de Marroch » [Gibraltar], tout cela « en grant peril » (493, 5-7) pour arriver jusqu'à Césarée où se trouve alors le roi.

---

[6] « […] Face contre terre sur le pont de la nef, sans chausses, en simple cotte et tout échevelé. » La traduction, comme toutes celles qui suivent, est de Jacques Monfrin (éd. cit., ici p. 309).
[7] La croisade dure de 1248 à 1254, soit en fait pratiquement sept ans. Le roi règne depuis 1226. Il a 34 ans au moment de la croisade et Joinville « n'en avait pas beaucoup plus de vingt-trois ». J. Monfrin, *op. cit.*, avant-propos, p. III.
[8] « L'espace de .VI. ans que je demourai en la Terre sainte » (112, 10).
[9] Ce qui signifie qu'il n'embarque pas à Aigues-Mortes.
[10] Le chevalier décrit au roi les nuits courtes de l'été et les longues nuits d'hiver de la Norvège (493, 8-11).

Joinville nomme les différents types d'embarcations utilisées : « nez » portant les chevaliers et leurs équipement (« hernoiz ») sur le fleuve (123, 5-6), avec les « grans destriers » (123, 7-8) qui suivent le long de la rive, grandes nefs pour transporter les troupes, nefs plus petites et galères plus maniables qui permettent d'approcher du rivage et d'accoster sans heurter le fond, près des côtes de Damiette ou de Chypre, chaloupes enfin, comme la « barge » qui menace de verser car elle est trop chargée[11]. L'une des galères fait l'objet d'une description où la dimension esthétique (sa vitesse fait qu'elle semble voler, 159, 1-2) s'allie à l'étalage du luxe, marque de la puissance de son possesseur, le comte de Jaffa :

> Ce fu celi qui plus noblement ariva, car sa galie ariva toute peinte dedens mer et dehors a escussiaus de ses armes, les queles armes sont d'or a une croiz de gueule. Il avait bien .CCC. nageurs a sa galie, et a chascun de ses nageurs avoit une targe a ses armes, et a chascune targe avoit un pennoncel de ses armes batu a or[12]. (158, 3-8)

S'ajoute au spectacle la musique des percussions diverses (159, 2-5) : « et sembloit que foudre cheïst des ciex au bruit que les penonciaus menoient, et que les nacaires, les tabours et les cors sarrazinnois menoient qui estoient en sa galie ». La conduite de la guerre sainte n'empêche pas l'étalage d'un luxe qui doit aussi impressionner l'adversaire. Le récit est ainsi empli de détails vrais, qui correspondent aux *realia* du passage, comme la façon dont on charge dans les bateaux les chevaux venus de France, avant de fermer l'ouverture « aussi comme l'en naye [étoupe] un tonnel pour ce que quant la nef est en la grant mer toute la porte est en l'yaue » (125, 5-7).

Tout est dangereux dans la traversée : la maladie (129, 9 : Joinville est « grief malade »[13]), le feu, qui prend sur le bateau lors du voyage de retour dans la chambre qu'occupe la reine (645-646), la menace des côtes barbaresques : les mariniers « nous

---

[11] C'est là qu'un chevalier qui veut aller de la grande nef à la chaloupe se noie (153, 4-5).

[12] « Ce fut celui qui prit terre avec le plus de grandeur, car sa galère arriva toute peinte, aussi bien les parties immergées que celles hors de l'eau, d'écussons à ses armes, qui sont d'or à une croix pattée de gueules. Il y avait bien trois cents rameurs dans sa galère : et pour chaque rameur il y avait une targe à ses armes, et avec chaque targe un pennon à ses armes avec application d'or ». Trad., p. 78-79.

[13] Durant la croisade, les chevaliers qui ont bu de l'eau où des cadavres flottent seront tous atteints de dysenterie et beaucoup meurent. Joinville comme le roi sont atteints.

distrent que nos nefz estoient en grant peril, car nous estions devant la terre aus Sarrazins de Barbarie. » (128, 7-9) et bien sûr la noyade, qui fait peur même aux plus courageux, comme Olivier de Termes (629), noyade réelle comme lorsqu'un chevalier tombe à la mer devant Damiette, ou hantise toujours présente, ainsi lorsque, devant Chypre, le bateau s'échoue et évite de justesse des rochers cachés sous l'eau, « la ou nostre nef eust esté toute esmiee et nous touz perillez et noiez » (618, 11-12[14]). Le plus grave est d'être noyé durant son sommeil, sans possibilité de confession. Dès le départ, alors que les côtes de Provence s'éloignent et qu'il ne reste que « le ciel et l'eau », Joinville déclare :

> Et ces choses vous moustré je, que celi est bien fol hardi qui se ose mettre en tel peril atout autrui chatel ou en pechié mortel, car l'en se dort le soir la ou en ne scet se l'en se trouverra ou fons de la mer au matin[15]. (127, 4-8)

Toutes les dettes, tant matérielles (« autrui chatel », le bien d'autrui) que morales (le péché) risquent de rester à tout jamais impayées pour celui qui meurt sans possibilité de se confesser et sans que son corps soit enseveli en terre chrétienne. Toute l'expédition, après le succès de l'arrivée à Damiette au tout début, est marquée par la souffrance et le malheur qui frappent tous ses membres, y compris la reine qui, enceinte, accompagne son mari (397, 1-3) : « Or avez oÿ ci devant les grans persecusions que le roy et nous souffrimes, les quiex persecusions la royne n'en eschapa pas, comme vous orrez ci aprés ». [16] La reine accouche alors que son mari est prisonnier et vit ce moment dans une grande terreur[17]. L'enfant reçoit le nom de Jean et le surnom de Tristan, comme le héros né en mer, « pour la grant douleur la ou il fu né » (399, 2-3[18]).

---

[14] Joinville revient sur ce danger au § 622, où il décrit le roi les bras en croix en prière sur le pont.

[15] « Et je vous raconte ces faits, parce qu'il est bien follement téméraire celui qui ose s'exposer à un tel péril avec le bien d'autrui ou en état de péché mortel, car on s'endort le soir sans savoir si on se retrouvera le matin au fond de la mer ». Trad., p. 63.

[16] « Vous avez entendu ci-devant les grands malheurs que le roi et nous nous eûmes à souffrir, et la reine n'échappa pas à ces malheurs, comme vous entendrez ci-après ». Trad., p. 195.

[17] Elle demande à un vieux chevalier de quatre-vingts ans qui l'assiste de lui couper la tête si les Sarrasins prennent la ville où elle se trouve, ce qu'il accepte de faire.

[18] La reine accouchera également à Jaffa d'une fille, Blanche (593, 1-3). Elle rejoint ensuite le roi à Sayette [Saïda, l'ancienne Sidon]. Joinville trouve que le roi se montre très distant envers sa femme

Si dangereux qu'il soit, le passage outre-mer constitue d'abord une lourde dépense matérielle, aspect loin d'être négligé par Joinville, et qui donne un témoignage sur les pratiques des voyageurs et notamment sur le financement du passage ; le déplacement est coûteux et, au cours du séjour en Terre sainte, des paragraphes entiers sont consacrés aux difficultés financières auxquelles le jeune chevalier est confronté, pour s'habiller, s'équiper (410, 8-9) ou pour récupérer de l'argent qu'on lui doit (412, 1-3 et 413-414). Il affronte même les Templiers qui tardent à le rembourser, ce qui fait qu'il reste quatre jours « comme cil qui n'avoit plus de touz deniers pour despendre » (414, 2-3). Pour pouvoir partir, Joinville, qui, dit-il, n'a pas d'argent propre[19], sa mère étant toujours vivante[20], a dû mettre en gage une grande partie de sa terre et doit s'associer à un autre seigneur pour équiper des hommes et payer la traversée ; c'est ainsi qu'à Marseille il loue avec Jean d'Aspremont le bateau qui leur permettra d'aller ensemble jusqu'en Terre sainte (113, 1-7). L'argent joue donc un rôle important dans la description de la vie quotidienne de ce croisé.

Cependant, ces aspects matériels sont aussi l'occasion pour Joinville d'affirmer son entière confiance en l'aide de Dieu qui contribue à la réussite de l'expédition :

> Et si y alai moy disieme de chevaliers et moy tiers de banieres. Et ces choses vous ramantevoiz je pour ce que se Diex ne m'eust aidié, qui onques ne me failli, je l'eusse souffert a peinne par si lonc temps comme par l'espace de .VI. ans que je demourai en la Terre sainte. (112, 5-10[21])

---

et ses enfants : « et ce n'estoit pas bone maniere, si comme il me semble, d'estre estrange de sa femme et de ses enfans » (594, 8-10).

[19] « Et sachiez que au jour que je parti de nostre païz pour aller en la Terre sainte, je ne tenoie pas mil livrees de terre, car ma dame ma mere vivoit encore. » (112, 3-5)

[20] Son père, Simon, est mort en 1233. Sa mère devient sénéchale de Champagne jusqu'à ce que Joinville lui-même en prenne le titre : les premières mentions datent de 1239 (J. Monfrin, Introduction, p. 13). Il porte donc le titre quand il est en Terre sainte. Le suzerain de Joinville est le comte de Champagne.

[21] « Et j'y allai avec neuf chevaliers, et nous étions trois à porter bannière. Et je vous rappelle ces faits parce que, si Dieu, qui jamais ne me manqua, ne m'eût aidé, j'aurais eu de la peine à supporter la situation pendant un temps aussi long que la période des six années où je restai en Terre sainte ». Trad., p. 57.

L'expression « qui onques ne me failli » revient à plusieurs reprises (ainsi en 136, 7), pour souligner combien, dans cette quête, Dieu est à la fois le destinataire (il faut libérer les lieux saints où le Christ a vécu) et le destinateur (il a suscité la croisade) qui veille sur ses fidèles. À l'arrivée à Chypre, étape nécessaire que les barons conseillent au roi, prêt à poursuivre le voyage, de prolonger, afin de rassembler toutes les forces avant l'ultime étape vers Babylone [Le Caire], Joinville n'a plus suffisamment d'argent pour continuer la route ; ses compagnons menacent de l'abandonner là :

> Et m'avint ainsi que quant je arivai en Cypre, il ne me fu demouré de remenant que .XII.vins livres de tournis, ma nef paiee ; dont aucuns de mes chevaliers me manderent que se je ne me pourveoie de deniers, que il me leroient[22]. (136, 4-8)

C'est le roi, qui jusque là ne le connaissait pas, qui va lui apporter des fonds, ce que le sénéchal présente comme une preuve nouvelle de l'aide de Dieu, qui se sert des hommes pour réaliser ses desseins :

> Et Dieu, qui onques ne me failli, me pourveut en tel maniere que le roy, qui estoit a Nichocie, m'envoia querre et me retint et me mist .VIII^{c}. livres en mes cofres ; et lors oz je plus de deniers que il ne me couvenoit[23]. (136, 7-11)

Il n'est pas indifférent que le sénéchal de Champagne utilise à deux reprises le verbe *pourveoir*, qui se trouve dans les textes bibliques, notamment dans l'épître aux Philippiens 4. 19[24] ; « Mon Dieu pourvoira à tous vos besoins selon sa richesse, avec gloire, en Christ Jésus ». Une troisième fois, au débarquement de Damiette, Joinville se retrouve sans compagnon ; un chevalier, Messire Baudoin de Reims, lui demande

---

[22] « Et il m'arriva que, lorsque j'abordai à Chypre, il ne m'était resté, ma nef payée, que deux cent quarante livres tournois ; dans ces conditions, quelques-uns de mes chevaliers me firent savoir que, si je ne me procurais pas des fonds, ils me laisseraient ». Trad., p. 67.

[23] « Et Dieu, qui ne m'abandonna jamais, pourvut à mes affaires de telle sorte que le roi, qui était à Nicosie, m'envoya chercher et me prit à son service et me mit huit cents livres dans mes coffres ; à partir de ce moment, j'eus plus d'argent qu'il ne m'était nécessaire » *Ibid.*

[24] Voir aussi 2 Corinthiens 9, 8 : « Et Dieu peut vous combler de toutes sortes de grâces, afin que, possédant toujours en toutes choses de quoi satisfaire à tous vos besoins, vous ayez encore en abondance pour toute bonne œuvre ».

de rejoindre ses troupes, ce que le jeune croisé attribue de nouveau à la volonté divine :

> Soiés certain que quant je arrivé, je n'oz ne escuier ne chevalier ne varlet que je eusse mené avec moy de mon païs, et si ne m'en lessa pas Dieu a aidier[25]. (157, 6-9)

Enfin, alors que le sénéchal manque d'argent à Acre, le roi l'invite à diner avec lui soir et matin jusqu'au moment de leur éventuel retour.

À côté des difficultés matérielles souvent évoquées, le passage suppose aussi nombre de ruptures et d'adieux qui font tout le pathétique de la narration. La mère du roi elle-même, pourtant, on le sait, une femme extrêmement pieuse, manifeste un profond chagrin lorsque son fils décide, après une grave maladie, de se croiser (107, 7-8[26]) : « elle mena aussi grant deul comme se elle le veist mort ». La douleur et le danger du passage outre-mer sont également sensibles lors des adieux de Joinville à sa famille. Le départ a lieu un vendredi (111, 1), jour de la Passion, et le jeune croisé est conscient qu'il peut être définitif (111, 1-2) : « je m'en voiz outre mer et je ne scé se je revendré ». Aussi le départ est-il accompagné d'une série de rites, qui se rapprochent de ceux qui précèdent le dernier passage, afin d'en faire une « bonne mort » ; il faut réparer le mal que l'on a pu faire : « se je vous ai de riens mesfait, je le vous desferai l'un par l'autre [chacun à son tour] » (111, 2-3), afin que le pèlerin soit libéré de tout attachement à son passé. Le passage outre-mer, on l'a dit, s'assimile à un pèlerinage, comme le montre un autre rite, le don de deux objets non pas militaires mais religieux : l'abbé de Cheminon (le bien nommé) donne à Joinville son « escharpe et [son] bourdon » (122, 1-2) [sa besace et son bâton]. Outre son nom qui renvoie au chemin, l'abbé est un saint qui a bénéficié d'une grâce mariale : comme dans les récits des miracles de Notre Dame, la Vierge intervient en sa faveur (121, 6-8) : « La Mere Dieu […] ala au lit l'abbé et li retira sa robe sur son piz [fit remonter

[25] « […] Et soyez certains que, quand je débarquai, je n'avais aucun écuyer, aucun chevalier, aucun garçon que j'eusse amené avec moi de mon pays, et pourtant Dieu ne manqua pas de me venir en aide ». Trad., p. 77.

[26] Rappelons que la mère et le fils ne se reverront pas puisque Blanche de Castille meurt pendant que son fils est croisé outre-mer.

son vêtement sur sa poitrine] pour ce que le vent ne li feist mal ». Dans tous ces épisodes qui décrivent les étapes de la mise en route, mille petits signes donnent au départ une dimension quasi eschatologique. Devant renoncer au passé, le pèlerin, le croisé, doit éviter d'être tenté par ce qui l'y rattache :

> Et endementieres que je aloie a Blechicourt et a Saint Urbain[27], je ne voz onques retourner mes yex vers Joinville, pour ce que le cuer ne me attendrisist du biau chastel que je lessoie et de mes .II. enfans[28]. (122, 5-8)

Pour se mettre en marche, les croisés, comme les pèlerins, doivent tout abandonner afin de partir à la suite du Christ. Si cela ne se fait pas sans difficultés ou sans tristesse, le réconfort vient de la foi constante dans un Dieu fidèle appui des croisés.

La façon dont Joinville présente les différentes étapes du passage suggère qu'elles résultent de manifestations directes de la volonté divine. Ainsi dès le départ, le souffle du vent se lève en réponse au chant qui invoque la venue du souffle de Dieu, le *Veni creator Spiritus*. Le chef des marins demande à la fois aux « clers et proveres » [prêtres] présents sur le bateau d'entonner le chant et à ses marins de lever les voiles (127, 1) : « Et en brief tens le vent se feri ou voille ». De même au départ de Chypre, il n'y a pas de solution de continuité entre la messe et l'arrivée du vent. Mais celui-ci, « grief et fort » (147, 4), sépare les navires et seuls sept cents chevaliers sur les mille huit cents du départ demeurent près du roi, tandis que les autres sont détournés vers Acre. Cette réduction des troupes, qui pourrait être dangereuse, est présentée là encore comme l'expression de la volonté divine (« si comme Dieu voult », 148, 2-3), car elle aura pour conséquence de mettre pour la première fois Joinville en contact avec le roi (148, 2) : « nous […] estions avec li demourez ».

Devant Damiette, il n'y a pas de port et les bateaux sont trop gros pour s'approcher des côtes ; là encore,

---

[27] Il s'agit de deux lieux de pèlerinages propitiatoires pour se préparer au départ.

[28] « Et tandis que j'allais à Blécourt et à Saint-Urbain, je ne voulus jamais retourner mes yeux vers Joinville, de peur que mon cœur ne s'attendrisse sur le beau château que je laissais et sur mes deux enfants ». Trad., p. 61.

> Aussi comme Diex voult, quant je reving a ma nef, je trouvai une petite nef que ma dame de Baruch […] m'avoit donnee, la ou il avoit .VIII. de mes chevaus[29]. (151, 1-2, 4)

Et après le geste fou et impétueux du roi qui se jette à l'eau en armes, « l'escu au col, le heaume en la teste et le glaive [la lance] à la main » (162, 4-5), la prise quasi sans coup férir de la plage de Damiette, célébrée par le *Te Deum* chanté par toute l'armée, pousse Joinville à réitérer l'affirmation que c'est la grâce divine qui s'est ainsi manifestée :

> Or disons donc que grant grace nous fist Dieu le tout puissant quant il nous deffendi de mort et de peril a l'ariver […]. Grant grace nous fist Nostre Seigneur de Damiete que il nous delivra, la quele nous ne deussions pas avoir prise sanz affamer[30]. (165, 1-2, 5-6)

Ainsi, Dieu déjoue même les stratégies des hommes, facilitant la conquête de la première ville qui se trouve sur le chemin des croisés. Et c'est lui encore qui permettra plus tard la libération des prisonniers (375, 1-2) : « Aussi comme Dieu voult, qui n'oublie pas les siens, il fu acordé entour solleil couchant que nous serions delivrez ».

Le passage maritime manifeste donc la présence divine, qui répond parfois à la demande expresse des hommes. Cela peut aller jusqu'au miracle face aux dangers qui se présentent. Il en est ainsi de la « fiere merveille » [l'événement extraordinaire et terrible (128, 1)] qui advient en mer peu après le départ : « une montaigne toute ronde » qui semble se déplacer et dont les navires ne parviennent pas à s'éloigner. L'un des ecclésiastiques présents à bord indique qu'il faut faire trois processions, trois samedis de suite ; en mer, celles-ci se font autour des mâts des bateaux. Non seulement, les croisés s'éloignent définitivement de l'île mais, comme le rappelle plus loin Joinville, la navigation, jusque-là ralentie, s'accélère (180, 6) : « devant le tiers

---

[29] « Comme Dieu le voulut, quand je revins à ma nef, je trouvai une petite nef que madame de Beyrouth […] m'avait donnée, où il y avait huit de mes chevaux ». Trad., p. 75.

[30] « Disons donc que Dieu le tout puissant nous fit une grande grâce en nous protégeant de la mort et du danger lors du débarquement […]. Notre-Seigneur nous fit une grande grâce en nous livrant Damiette, que nous n'aurions pas dû prendre sans la réduire par la faim ». Trad., p. 81.

samedi, nous arivames en Cypre ». L'efficacité de ce rite fait que Joinville à son tour le propose lorsque les croisés sont inquiets de ne pas voir arriver à Chypre le comte Alphonse de Poitiers, frère du roi : et, là encore, après les trois processions, « dedans le tiers samedi vint le conte de Poitiers » (182, 1). Tous les déplacements semblent menés par une volonté extérieure aux croisés eux-mêmes.

Même dans les situations matérielles les plus difficiles, le miracle est toujours possible : les épreuves qui sont imposées aux croisés, notamment la maladie, sont perçues comme autant d'invitations au dépouillement nécessaire. C'est ce que comprend Joinville lorsque, très malade, il entend le *Libera me Domine* (l'un des moments de la messe de *Requiem* que l'on chante pour ses compagnons morts) et remercie Dieu pour ce dénuement qu'il subit :

> Sire, aouré soies tu de ceste soufraite que tu me fez, car mains bobans ai eulz a moy couchier et a moy lever ; et te pri, Sire, que tu m'aides et me delivre de ceste maladie », et aussi fist il et tous mes gens[31]. (416, 9-12)

Le passage outre-mer exige donc un engagement total et de longue durée. C'est ce qui explique en particulier les trois conseils successifs à Acre autour du retour possible du roi (et de Joinville). Tous poussent le roi à rentrer. Pourquoi rester alors que Jérusalem ne sera pas conquise[32] ? Joinville, quoique « joennes hons » (432, 11), va s'élever contre cette décision, en se référant à ce que lui avait dit, lors de son départ, l'un de ses parents :

> Or vous prenés garde au revenir, car nulz chevaliers, ne povres ne richez, ne peut revenir que il ne soit honni se il lesse en la main des Sarrazins le peuple menu Nostre Seigneur, en la quel compaingnie il est alé. (421, 6-9[33])

---

[31] « "Sire, sois adoré pour ce dénuement que tu m'imposes ; car bien des fois j'ai mis beaucoup d'ostentation à mon coucher et à mon lever ; et je te prie, Seigneur, que tu m'aides et que tu me délivres de cette maladie" ; et ainsi fit-il, et pour tous mes gens ». Trad., p. 205.

[32] On a proposé au roi de s'y rendre mais il a refusé, puisqu'il n'avait pu la conquérir.

[33] « Or prenez garde au retour, car aucun chevalier, ni pauvre ni riche, ne peut revenir sans être couvert de honte s'il laisse entre les mains des Sarrasins le menu peuple de Notre-Seigneur, en compagnie duquel il est allé ». Trad., p. 207.

Allant « encontre touz les grans hommes et les sages de France, qui me looient [conseillaient] m'alee » (432, 11-13), comme le roi lui-même le lui dit en confidence, le sénéchal demande à Louis de rester en Terre sainte[34], ce que celui-ci va faire. C'est ainsi que le roi, alors que ses frères rentrent en France, va passer de longs mois à fortifier plusieurs villes, Acre, Césarée, Jaffa et Sayette[35]. Une nouvelle fois, Louis se soucie du « menu peuple », qu'il cherche à protéger des Sarrasins qui risquent de s'emparer des villes encore chrétiennes.

Il n'en reste pas moins que si cette décision est présentée à la gloire du roi (et de Joinville), elle ne peut cacher l'échec d'une expédition qui a manqué son but principal. Pourtant le sénéchal y voit de nouveau la marque de la volonté divine. Il reprend un parallélisme ancien, mentionné dès les chansons de croisade du XIIe siècle[36], qui assimilent le passage outre-mer à celui des Hébreux d'Égypte en Terre sainte. Théologiquement, cette Pâque des Hébreux annonce la Pâque chrétienne, qui est aussi passage de la captivité du péché et de la mort à la vie. Mais on sait que les Hébreux ont failli (plaintes contre Moïse et adoration du veau d'or) ; aussi la génération qui a quitté l'Égypte n'atteindra-t-elle pas la Terre promise. Le parallélisme avec les Hébreux, qui suit l'affirmation de la grâce divine qui a permis les premiers succès de la croisade, a aussi pour fonction d'expliquer les événements qui suivent la prise de Damiette, marqués par la défaite, l'emprisonnement, la maladie, la mort et surtout l'échec de ce pourquoi tous sont partis : jamais le roi et les croisés n'atteindront Jérusalem. Comme pour les Hébreux, c'est l'oubli de Dieu par les croisés, qui se manifeste par l'orgueil et une trop grande confiance en leur propres forces[37], c'est le manque d'humilité qui produit un résultat analogue :

---

[34] Il a même décidé, si le roi s'en va, de se mettre au service du prince d'Antioche.
[35] Toute cette partie du récit est scandée par la formule « Tandis que le roi estoit a », suivie du nom de la ville. C'est d'ailleurs le moment où Joinville se livre à plusieurs digressions, notamment celle concernant les Tartares. La formule ci-dessus permet le retour au récit principal. Les lieux sont également propices à l'évocation d'épisodes bibliques : baptême du Christ (570), guérison de la fille de la veuve délivrée d'un démon (588).
[36] L'une d'entre elles évoque le Pharaon noyé avec toute son armée dans la mer Rouge.
[37] C'est ce qui explique effectivement le désastre de la Mansourah où Robert d'Artois, l'un des frères du roi, est tué.

> Autant peut dire Nostre Seigneur de nous comme il dit des filz Israel, la ou il dit : ET PRO NICHILO HABUERUNT TERRAM DESIDERABILEM. Et que dit aprés ? Il dist que il oublierent Dieu, qui sauvez les avoit ; et comment nous l'oubliames vous diré je ci après. (166, en entier)

Cette idée est de nouveau réaffirmée par Joinville lors d'un pèlerinage qu'il fait à Notre Dame de Tartous [*Tortouze*]. On y rapporte qu'un possédé n'a pas été délivré du démon qui le tourmentait car, comme l'affirme le démon lui-même :

> Notre Dame n'est pas ci, ainçois est en Egypte pour aidier au roy de France et aus crestiens, qui au jour d'ui arriveront en la terre, il a pié contre la paennime a cheval[38]. (597, 9-11).

C'est bien sûr l'arrivée à Damiette qui est ici évoquée et la facilité avec laquelle les croisés ont abordé en Égypte. Et Joinville ajoute (598, 3-5) : « Et soiés certein qu'elle nous aida et nous eust plus aidé se nous ne l'eussions courouciee et li et son Filz si comme j'ai dit devant[39] ». Tout le voyage, réussites comme échecs douloureux, s'explique par l'action de Dieu répondant à celles des hommes.

La Vie de saint Louis, et notamment le long épisode du passage outremer, présente le quotidien d'un jeune chevalier qui vit là la grande aventure (et la grande rencontre) de sa vie. Entre détails matériels, problèmes d'argent, maladie, prison, difficultés de toutes sortes, le récit offre un précieux témoignage de la réalité de la croisade, par quelqu'un qui a eu le privilège d'être à la fois un chevalier presque ordinaire, malgré son titre de sénéchal de Champagne, confronté aux difficultés matérielles du départ, et celui qui est devenu progressivement, « comme Dieu l'a voulu », un proche du roi. Le texte oscille entre description du quotidien le plus concret, voire sordide lorsque Joinville décrit les conséquences physiques de la faim ou de la dysenterie qui frappe le roi et ses hommes, et une dimension quasi eschatologique, propre à ce type de récit où le croisé ressent constamment autour de lui la présence divine. Le passage outre-mer, surtout maritime, la *voie* vers la Terre

---

[38] « Notre Dame n'est pas ici, mais elle est en Égypte pour aider le roi de France et les chrétiens qui arriveront aujourd'hui dans le pays, eux à pied, contre les païens à cheval ». Trad., p. 297.

[39] « Et soyez certains que la Vierge nous aida ; et elle nous eût aidés davantage si nous n'avions suscité sa colère et celle de son Fils, comme j'ai dit auparavant ». Trad., p. 297.

promise, est avant tout une épreuve pour les croisés : pour Joinville lui-même, épreuve de sa foi et prise de conscience de ses fautes, et, pour le roi, mise en danger acceptée et sacrifice assumé qui sont, comme l'affirme le témoin Joinville, autant de preuves de son martyre et de sa sainteté.

« *Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui* »

Du projet du saint Passage à Jérusalem au passage à la Jérusalem céleste chez Catherine de Sienne

Sonia Porzi
Université Clermont Auvergne
IHRIM-Clermont, UMR 5317

> *Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui, perché abbiamo gl'infedeli e i persecutori de la Chiesa di Dio allato all'uscio, sì che non è da andare altrove per passaggio*[1].

L'expression qui donne son titre à cet l'article est tirée d'une phrase de la lettre T274 adressée, en juin 1379, un an avant sa mort, par Catherine de Sienne, tertiaire dominicaine, à l'un de ses disciples florentins, le tailleur Francesco di Pino.

[1] Lettre T274 à Francesco di Pipino et à sa femme monna Agnesa, *in* SANTA CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, éd. Umberto MEATTINI, Milan, Edizioni Paoline, 1997, p. 1589-1590. Les références aux lettres de Catherine renverront toutes à cette édition. L'édition Meattini reprend la numérotation des lettres introduite par Nicolò Tommaseo. C'est à cette numérotation que nous ferons aussi référence dans notre notation (T274, T198 etc.). Cette numérotation reflète l'ordonnancement chronologique des lettres que Tommaseo est le premier éditeur à avoir proposé (Santa Caterina da Siena, *Le lettere di S. Caterina da Siena, ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte*, éd. Niccolò TOMMASEO, Florence, Barbèra, 1860, 4 vol.). Le passage que nous citons ici se trouve dans la dernière partie de la lettre T274. La partie finale des lettres à Pipino a été redécouverte par Robert FAWTIER (« Catheriniana », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXXIV, 1914, p. 3-95). Cependant, elle ne figure pas dans l'édition Meattini qui présente encore la version abrégée des lettres, dans le sillage de la tradition éditoriale des lettres de Catherine. Ainsi que nous le ferons systématiquement pour toutes les citations, nous reproduisons ici la leçon d'Antonio VOLPATO, dans son édition numérique (SANTA CATERINA DA SIENA, dir. Fausto SBAFFONI, *Opera omnia, Testi e concordanze*, CD-Rom, Provincia Romana dei Frati Predicatori, Pistoia, Centro Riviste, 2002). Dans l'attente de la publication prochaine de l'édition critique complète des lettres par l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (ISIME), cette édition numérique, bien que dépourvue d'introduction et de notes, est la seule à ce jour à présenter l'intégralité des lettres revues d'après les sources manuscrites. L'excellente édition critique d'Eugenio Dupré Theseider, dotée en outre d'un riche apparat de notes consacrées à l'intertextualité catherinienne, est hélas incomplète et ne comporte que quatre-vingt-huit lettres (*Epistolario di Santa Caterina da Siena*, éd. E. DUPRÉ THESEIDER, vol. I, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1940). La lettre T274 par exemple ne figure pas dans l'édition de Dupré. Pour la traduction française, *cf.* CATHERINE DE SIENNE, *Lettres*, trad. Marilène RAIOLA, 7 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 2008-2017.

Manifestement la situation requiert alors une mise au point sur le sens du mot « *passaggio* », ou plus exactement, une actualisation de ce sens dans un nouveau contexte politique. Depuis l'été 1378 en effet, la chrétienté est déchirée par le grand Schisme d'Occident. La lutte entre les partisans du pape romain Urbain VI et ceux de l'antipape avignonnais Clément VII a pris au début de l'année 1379 une dimension militaire, avec l'affrontement de troupes armées aux portes de Rome. En avril, la compagnie d'Alberico da Balbiano, à la solde d'Urbain VI, réussit à mettre en fuite les troupes clémentistes menées par Pierre Restang et Pierre Gandelin. Le 20 juin enfin, chassé de Naples où il s'était retiré en mai, Clément VII repart pour Avignon[2].

C'est dans ce contexte que s'inscrit la mise au point faite par Catherine, juste avant le départ de Clément VII pour Avignon, à une époque où les troupes clémentistes constituent encore une menace pour Rome, qu'il s'agisse de la cité elle-même ou des États pontificaux au sens large : « *abbiamo gl'infedeli e i persecutori de la Chiesa di Dio allato all'uscio* ». Dans cette situation de schisme, les infidèles et les persécuteurs de l'Église ne sont plus les Turcs ottomans, ciblés par le saint Passage vers l'Orient, mais bien des chrétiens d'Occident, les partisans de l'antipape Clément VII, considérés comme hérétiques par le clan adverse des urbanistes. Catherine est de ceux-ci. Depuis la fin de l'automne, elle réside à Rome où elle est venue soutenir personnellement le pape Urbain VI. Pour elle, le passage n'est donc plus une croisade à livrer contre les musulmans, une expédition vers la Terre sainte, un saint Passage vers l'Orient, un *passagium ultramarinum* supposant une traversée de la mer. C'est désormais une croisade interne, à livrer sur place, aux portes de Rome ou non loin de là, contre les schismatiques : « *non è da andare altrove per passaggio* ».

La mise au point de Catherine semble donc traduire une évolution, sinon une rupture dans l'emploi du terme « *passaggio* », et plus profondément dans la conception même de la croisade : « *Io non sono per fare ora altro passaggio* ». Elle suggère que le projet de croisade en Orient n'est plus d'actualité, marquant ainsi un tournant au sein de sa propre pensée politique. Catherine militait en effet très

[2] Sur le schisme, *cf.* E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi di Avignone e la questione Romana*, Florence, Le Monnier, 1939, p. 228 *sq.*

activement depuis près de dix ans en faveur du « *santo Passaggio* », entendu à la fois comme pèlerinage à Jérusalem et comme croisade vers l'Orient. Ce passage était conçu comme une expédition maritime, un voyage périlleux au-delà des mers. Désormais, en revanche, la croisade contre les schismatiques est un « passage » sans voyage, sans déplacement, un « passage » vidé de sa dimension maritime, vidé en quelque sorte du sens que ce terme pouvait avoir dans la langue ancienne où le passage renvoie entre autres à la traversée de la mer au sens propre.

En évoluant dans un contexte politique différent, la notion de passage perdrait ainsi progressivement sa dimension dynamique et la fluidité liée à son sens maritime initial, pour se figer dans une acception plus statique. Cette perte de fluidité se reflète-t-elle aussi dans l'éventail des images employées par Catherine pour représenter ces différentes dimensions du « passage » ? Dans cette évolution de sens, le passage perd-il complètement sa dimension dynamique de traversée maritime ou celle-ci se trouve-t-elle réinjectée métaphoriquement à un autre niveau et lequel ?

C'est à ces questions que nous tenterons de répondre en commençant par rappeler dans quelle mesure le *passagium ultramarinum* est encore d'actualité durant le dernier quart du XIVe siècle dans les milieux proches de Catherine. Nous essaierons ensuite de cerner l'engagement de Catherine en faveur de ce projet de croisade et la place qu'il occupe dans le programme général de cette religieuse. Enfin, nous nous pencherons sur les représentations du *passaggio* chez Catherine, pour tâcher d'en saisir l'évolution, au fil des différents sens qu'elle donne à cette traversée : tantôt un sens littéral dynamique, tantôt un sens pénitentiel intériorisé, et tantôt un sens spirituel plus profond, *sub specie æternitatis*.

1. Du « *passagium ultramarinum* » au « *santo Passaggio* » : une croisade en Terre sainte à la fin du XIVe siècle ?

Comme l'a montré Alphonse Dupront, ce n'est que tardivement que se diffuse l'emploi du terme *croisade* pour désigner les expéditions maritimes vers la Terre

sainte menées depuis le XIe siècle[3]. Initialement, ces pèlerinages armés vers le saint Sépulcre sont en effet qualifiés de voyages : *iter*, *peregrinatio*, *via hierosolamitana*, mais aussi *passagium generale*, *ultamarinum*[4]. C'est ce que fait par exemple le pape Innocent III dans son discours d'ouverture au concile de Latran IV en 1215. Commentant les paroles du Christ lors de la Cène (Luc 22, 15 : « J'ai ardemment désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir »), il rappelle que *pâque* signifie *passage*, au sens de passage du Christ de la mort à la vie éternelle, et il l'applique à la croisade[5]. Pour Innocent III, la croisade avait alors le double sens de croisade outremer contre les infidèles et de croisade continentale contre les hérétiques (albigeois, vaudois etc.) considérés comme des mauvais chrétiens. Cette dualité de la croisade fait écho à la distinction établie par le canoniste Sinibaldo Fieschi, futur pape Innocent IV (mort en 1254), entre la *crux cismarina* et la *crux transmarina*. C'est à cette *crux transmarina* que correspond donc le *passagium ultramarinum*, alors traduit en français *passaige* et en italien par *passaggio*[6]. Conformément à cette tradition, Catherine n'emploie jamais le terme *crociata*, mais l'expression « *Santo Passaggio* » qui correspond bien chez elle à une expédition armée en Terre sainte, une traversée maritime vers Jérusalem pour combattre les Infidèles, un voyage visant à « *morire per Cristo oltre mare*, *andare sopra l'infedeli* » (T133). Dans quelle mesure ce projet de croisade était-il encore d'actualité à l'époque de Catherine ?

Dans son appel à la première croisade, le 27 novembre 1095, Urbain II invitait les chrétiens à combattre les Infidèles, ennemi commun, en renonçant aux guerres

---

[3] Alphonse DUPRONT, *Le Mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997. *Cf.* en particulier les pages consacrées à Catherine de Sienne (vol. I, p. 298-339). Sur les rapports entre Catherine et la croisade, *cf.* Franco CARDINI, « L'idea di crociata in santa Caterina da Siena », *in Atti del Simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano (17-20 aprile 1980, Siena)*, dir. Domenico MAFFEI et Paolo NARDI, Sienne, Accademia degli Intronati, 1982, p. 57-88 ; *id.*, « La crociata nel pensiero e nella spiritualità di san Francesco e di santa Caterina », *Francesco e Caterina*, *Quaderni nazionali del Centro di Studi Cateriniani*, 5, 1991, p. 53-76.

[4] Noëlle DENIS-BOULET, *La carrière politique de Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p. 77, n. 1.

[5] Sur le discours d'Innocent III le 11 novembre 1215, *cf.* Suzanne DESTERNES, *Petite Histoire des conciles*, Paris, Éditions Fleurus, 1962, p. 77.

[6] Dans *Le Flor des Estoires de la Terre d'Orient*, le moine Hayton emploie par exemple l'expression « le passaige de la Terre Sainte ». Cité par Paul ROUSSET, « L'idée de croisade chez sainte Catherine de Sienne et chez les théoriciens du XIVe siècle », *in* Vincent de COUESNONGLE, dir., *Congresso internazionale di studi cateriniani (24-29 aprile 1980, Siena-Roma)*, Rome, Curia Generalizia O. P., 1981, p. 364.

fratricides. Comme le montrent les bulles pontificales, les indulgences et prédications successives étudiées par Paul Rousset :

> […] Entre l'attitude d'Urbain II à la fin du XIe siècle et celle des papes dans le moyen âge finissant (Clément V, Grégoire XI, Calixte III, Pie II) il y a une continuité remarquable alors même que l'idéal de croisade n'était plus compris et que les intérêts politiques et économiques rendaient difficile ou illusoire une alliance des nations chrétiennes[7].

La même continuité a été relevée dans les textes conciliaires du XIIIe siècle par Antonio Volpato[8], et chez une série de théologiens du XIIe au XIVe par Paul Rousset[9]. De cette lignée de théoriciens de la croisade se dégage la figure la Philippe de Mézière, ministre du roi de Chypre avant de devenir conseiller du roi de France, promoteur de la croisade et contemporain de Catherine[10].

Durant la période avignonnaise en effet, la croisade, devenue désormais impossible, reste néanmoins un horizon pour les papes, comme le souligne Noëlle Denis-Boulet : « ce dont ils étaient sûrs, c'est que la croisade était désirable, que la préparer était un devoir pour eux »[11]. Ainsi les sept papes avignonnais continuent-ils à prêcher la croisade contre les Infidèles. D'abord procrastiné sous Clément V, Jean XXII, Benoît XII et Clément VI, le projet redevient d'actualité à la fin du pontificat d'Innocent VI, notamment sous l'impulsion du roi de Chypre, Pierre I de Lusignan[12]. De fait, dès 1362, avec l'élection d'Urbain V, l'idée de croisade est réveillée jusqu'en Hongrie par la prédication du ministre général de l'ordre dominicain, Simon de Langres. Son engagement dans l'affaire du *passagium ultramarinum* explique sa présence en 1365 au congrès d'Avignon où se décident la

---

[7] *Ibid.*, p. 366.
[8] A. VOLPATO, « S. Caterina, il "passaggio" in Terrasanta, le donne », *in* Diega GIUNTA, dir., *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, *Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani*, 3, 2011, p. 165.
[9] P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 362-372.
[10] *Ibid.*, p. 365 *sq.*
[11] N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 75.
[12] Pierre I de Lusignan reprend la guerre contre les Turcs en 1361. En 1367, il prend Tripoli et jusqu'à sa mort en 1369, il essaiera d'entraîner l'Occident à sa suite dans la croisade.

croisade et le retour du pape à Rome[13]. Ces deux projets, avortés avec la mort d'Urbain V en 1370 à Avignon, au retour de sa brève tentative de ramener le siège pontifical à Rome, se retrouveront au cœur du programme de son successeur, le dernier des papes de la période avignonnaise : Grégoire XI.

Élu en décembre 1370, Grégoire XI lance l'appel à la croisade dès janvier 1371. Dans les années suivantes, il ne ménagera pas ses efforts pour mettre en œuvre ce projet, en réponse à la progression des Turcs qui menacent désormais Constantinople, la Hongrie et même le sud de l'Italie[14]. Au tournant des années 1374-1375, les conditions semblent enfin réunies, grâce à une série d'accords[15]. Grégoire XI lance aussitôt un appel à recueillir les engagements écrits pour la croisade, par une bulle avignonnaise du 1er juillet 1375, adressée au provincial romain de l'ordre dominicain, au ministre général des Franciscains et au frère Prêcheur Raymond de Capoue, nommé officiellement directeur spirituel de Catherine de Sienne l'année précédente. Pour son double projet de croisade et de retour à Rome en effet, Grégoire XI ne s'appuie pas seulement sur les ordres mendiants, mais aussi sur des femmes dont la parole inspirée le conforte dans ses initiatives : Brigitte de Suède et Catherine de Sienne.

Le jeune cardinal Pierre Roger de Beaufort qu'il était alors avait sans doute été impressionné par la prophétie de Brigitte, qui avait prédit à Urbain V sa mort s'il revenait à Avignon, ce qui fut le cas quelques mois après son retour. Déjà âgée, cette prophétesse avait entrepris le voyage en Terre sainte en 1372, faisant, sur le chemin du retour, étape à Chypre où elle avait assisté au couronnement de Pierre II de Lusignan. Depuis Rome où elle résidait, elle continuait d'adresser au nouveau pape ses appels à revenir sur le siège de saint Pierre, interpelant le pontife par l'intermédiaire de son confesseur, Alphonse Pêcha de Valdaterra, qui l'avait

[13] N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 77.

[14] *Ibid.*, p. 85, n. 1. F. Cardini a bien souligné la distinction entre la croisade en Terre Sainte et la croisade visant à endiguer la progression turque, cette dernière consistant dans « *il contenimento di uno speciale tipo di infedele, che tra l'altro non era quello stesso che possedeva il Luogo Santo, perché i Luoghi Santi erano posseduti dalla dinastia sultaniale mamelucca del Cairo, la quale era una dinastia molto meno pericolosa che non gli ultimi arrivi turchi sulle rive del Mediterraneo* » (F. CARDINI, « La crociata … », *op. cit.*, p. 72).

[15] Il s'agit de la trêve entre le Pape et Barnabé Visconti (4 juin 1374), de la paix entre le royaume de Chypre et les Génois (21 octobre 1374) et de la trêve dans la guerre franco-anglaise (27 juin 1375).

accompagnée en Orient. Espagnol par sa mère mais probablement de père siennois, c'est lui qui vient rencontrer Catherine à Sienne de la part du pontife en 1374, un an après la mort de Brigitte[16]. L'intérêt de Grégoire XI pour ces deux « prophétesses » n'était sans doute pas étranger à leur attachement au *passagium ultramarinum*. Dans quelle mesure Catherine est-elle donc engagée dans ce projet ?

2.1 « *Fare el santo Passaggio* » : du désir de pèlerinage de la « *bella brigata* » à la campagne épistolaire en faveur de la croisade

Aucun document n'atteste solidement que Catherine était déjà en contact avec Urbain V, avant 1370[17]. En revanche, nous savons que dès 1372 ou 1373, le projet de « Passage » de son successeur est relayé auprès d'elle par Nicolò da Osimo, secrétaire à la curie, via Raymond de Capoue, son futur directeur spirituel[18]. Et de fait, en juillet 1372, au moment même où Brigitte fait son pèlerinage en Terre sainte, Catherine prêche le *santo Passaggio*, au grand dam de l'ermite vallombrosain Giovanni delle Celle qui s'en scandalise dans une lettre adressée à sœur Domitilla :

> *Forse tu mi risponderai che la santa Caterina predica che si vada oltre mare* […]. *Dico adunque che 'l diavolo non udì mai predica che più gli piaccia che questa del passaggio, però che migliaia di donne onestissime farà meritrici*[19].

En vérité, la fin de cette lettre montre que Giovanni delle Celle ne s'insurge pas contre l'idée que Catherine veuille faire elle-même ce pèlerinage à Jérusalem, qui lui semble au contraire justifié pour cette sainte préparée par huit ans d'oraison et de

[16] N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 81.
[17] *Ibid.*, p. 81, n. 2.
[18] T198, p. 1208 : « […] *Alcuna buona novella che frate Ramondo mi mandò, che ebbe da misser Nicola da Osmo, sopra e' fatti del passaggio* ». Pour la datation de cette lettre, *cf. Epistolario…*, éd. E. DUPRÉ THESEIDER, p. 24, n. 10.
[19] Giovanni DELLE CELLE, *Lettere*, éd. Bartolomeo SORIO, Rome, Tipografia dei classici sacri, 1845, lettre 19, p. 310 *sq.* Le risque que cette expédition pouvait représenter aux yeux de Giovanni delle Celle est souligné par F. Cardini : « *un'esperienza che poteva anche avere degli esiti disordinati, avventati* » (F. CARDINI, « La crociata … », *op. cit.*, p. 72). Pour la querelle entre Giovanni delle Celle et frère Ruffino, *cf.* A. VOLPATO, *op. cit.*, p. 180 *sq.*

silence[20]. Ce qui inquiète le vallombrosain, c'est qu'elle veuille entraîner avec elle d'autres femmes. Il s'agit là en effet de la « *bella brigata* » que Catherine tentait alors de former, avec ses compagnes *mantellate* et ses disciples, pour se rendre au saint Sépulcre, comme en témoigne la lettre T127, adressée en mars 1374 au dominicain Bartolomeo Dominici :

> *Costà venrà uno giovano che vi darà questa lettara; dateli, di ciò ched elli vi dice, fede, in però ched elli à uno santo desiderio d'andare al Sepolcro, e però elli ne va ora al santo padre per la licenzia, per lui e per alquante persone, relegiosi e secolari. Io ò scritta una lettara al padre santo, e mandolo pregando che, per amore di quello dolcissimo sangue, elli ci desse licenzia, acciò che noi dessimo le corpora nostre ad ogni tormento. Pregate quella somma etterna verità che, se egli è el meglio, che ci faccia questa misericordia a noi e a voi: tutti di bella brigata diamo la vita per lui*[21].

La lettre adressée à Grégoire XI n'a pas été conservée, mais nous comprenons que Catherine lui écrit donc en mars 1374 pour lui demander la licence d'aller au saint Sépulcre avec sa « *bella brigata* ». Depuis peu, elle était en rapports plus étroits avec le pontife qui venait de lui envoyer son vicaire, Alphonse Pêcha de Valdaterra, le directeur spirituel de feu Brigitte de Suède[22]. L'intérêt de Catherine pour le *Passaggio* ne semble pas étranger non plus à sa convocation au chapitre général dominicain de Florence deux mois plus tard, en mai 1374. C'est à l'issue de cet examen que Raymond de Capoue devient officiellement son directeur spirituel. Les lettres patentes émises en cette circonstance par le ministre général de l'ordre, Élie de Toulouse, successeur de Simon de Langres, infatigable prédicateur de la croisade, faisaient d'ailleurs

[20] Sur le désir de pèlerinage de Catherine, *cf.* Sonia PORZI, « Rome et Jérusalem : les étapes d'un retour aux origines de la Chrétienté dans les lettres de Catherine de Sienne (1347-1380) », *Revue des Études italiennes*, t. 58, nos 1-2, 2012, p. 7-24.

[21] T127, p. 1222. Pour la datation de cette lettre, *cf. Epistolario*…, éd. E. DUPRÉ THESEIDER, p. 82, n. 1.

[22] T127 : « […] *El papa mandò di qua el suo vicario, e ciò fue el padre spirituale di quella contessa che morì a Roma, ed è colui che renunziò el vescovado per l'amore de la virtù: venne a me da parte del padre santo, ch'io dovesse fare speziale orazione per lui e per la santa Chiesa, e per segno mi recò la santa indulgenzia. Gaudete et exultate, ché 'l padre santo à cominciato ad eccitare l'occhio verso l'onore di Dio e de la santa Chiesa* », p. 1222.

allusion à l'engagement notoire de Catherine en faveur du *Passagium ultramarinum*[23]. Un an plus tard, à la fin du mois de juin 1375, Catherine reçoit d'ailleurs la visite de l'ambassadeur de la reine de Chypre venu pour s'entretenir avec elle du *Passaggio* :

> *Ora a questi dì è venuto lo imbasciadore della reina di Cipri e parlommi; e va al santo padre, Cristo in terra, a solecitarlo del fatto del passaggio. E anco el santo padre à mandato a Genova a pregargli che se avisano per fatto di passaggio* (T132)[24].

Ainsi, dans les années 1372-1375, à l'époque où Grégoire XI s'active pour réaliser son projet de croisade, Catherine nous apparaît, dans le sillage de Brigitte de Suède, progressivement impliquée dans une série de tractations diplomatiques.

Lorsque le pontife publie sa bulle avignonnaise du 1er juillet 1375, par laquelle invite les chrétiens à s'engager par écrit pour la croisade, c'est donc tout naturellement que Catherine prend le relai de l'appel du pape. Cette « *bolla* » se retrouve ainsi au centre d'une véritable campagne épistolaire :

> *Or oltre, carissime figliuole: tutte di bella brigata corriamo e inestiamoci in su questo Verbo* […]. *El padre santo à mandata una lettara, con la bolla sua, al provinciale nostro e a quello de' Minori e a frate Ramondo, ched eglino abbino a fare scrivare tutti quelli che ànno desiderio e volontà d'andare ad acquistare el santo Sepolcro e morire per la santa fede; vuole che tutti se li mandino per iscritta, e però v'invito che v'apparecchiate* (T144)[25].

Les formules employées dans cette lettre à monna Pavola, abbesse du monastère de Fiesole se retrouvent, presque identiques, dans la lettre T131 à Nicolò Soderini de Florence, et dans la T133 à la reine Jeanne de Naples[26]. Hommes et femmes, laïcs et

---

[23] Ces lettres aujourd'hui perdues nous sont connues par la bulle du 17 août 1376 (N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 86-87).
[24] T132, p. 966.
[25] T144, p. 996.
[26] T131, p. 459: « […] *El padre santo, el nostro Cristo in terra, à commesso a volere sapere la santa disposizione e volontà de' cristiani, se volranno dare la vita a racquistare la Terra-santa, e dicendo che, se trovarà le volontà disposte, che ogni aiuto, e con sollecitudine, usarà la potenzia sua; e così dice la bolla che mandò al provinciale nostro e al ministro de' frati Minori e a frate Ramondo: mandò lo' comandando che fussero solleciti a investigare le buone volontadi per tutta la Toscana e ogni altro terreno; vuogli per scritto, per vedere el loro desiderio e quanti sono, per dare poi ordine e mandare in effetto* ». T133, p. 296 : « *El nostro dolce Cristo in terra, el santo padre, sì à mandata la bolla a tre religiosi singulari, al provinciale de' frati Predicatori e al ministro de' frati*

ecclésiastiques : la campagne épistolaire de Catherine embrasse l'ensemble de la société, du centre au sud de la péninsule, et même au-delà, avec un intérêt particulier pour les puissants. Par l'intermédiaire des femmes de pouvoir, destinatrices privilégiées de Catherine, elle cherche à créer une émulation générale[27]. Elle appelle la reine Jeanne de Naples à prendre la tête de cette croisade (« *siate capo e cagione di questo santo passaggio* » T143[28]). Par l'intermédiaire de la reine de Hongrie, elle cherche à toucher son fils dont le royaume est particulièrement exposé à l'avancée des Turcs :

> *Io invito voi e 'l vostro figliuolo a questo dolce cibo* […] *i Turchi a più possa perseguitano e' cristiani, tollendo le terre della santa Chiesa; per la qual cosa el padre santo è disposto e apparecchiato a fare uno principio d'uno santo passaggio sopra di loro* […]. *Sappiate, carissima madre, che di questo medesimo che io prego voi, io n'ò scritto alla reina di Napoli e a molti altri signori, e tutti m'ànno risposto bene e graziosamente, profferendo di dare aiuto con l'avere e con la persona* (T145)[29].

Le but de Catherine est d'obtenir des rois non seulement un engagement personnel, mais aussi une aide matérielle (« *con l'avere* »). Cette aide matérielle se décline en moyens financiers et militaires, mais aussi navals dans le cas de puissances maritimes comme le royaume de Chypre ou la république de Gênes :

> *El tempo pare che s'abrevii, trovando molta disposizione ne le creature, e sappiate che quello frate Iacomo, che noi mandammo al giudice d'Arborea con una lettara dove si conteneva di questo santo passaggio, elli m'à risposto graziosamente che vuole venire con la sua persona, e fornire per due anni diece galee e mille cavalieri e tremilia pedoni e seicento balestrieri. Sappiate*

Minori e a uno nostro frate servo di Dio, e à lo' comandato che sappino e faccino sapere per tutta la Toscana e in ogni altro paese ched essi possono, e siano solleciti ad investigare coloro che avessero desiderio di morire per Cristo oltre mare, andare sopra l'infedeli; tutti li debbano scrivare e apresentare a lui, dicendo che se trovarà la santa disposizione e l'acceso desiderio de' cristiani, che vuole dare aiuto e vigore co' la potenzia sua, e andare sopra l'infedeli ».

[27] T143, p. 303 : « […] *Se voi vi levate su a volerlo fare, e mandare in effetto el santo proponimento, trovarete una grande disposizione de' cristiani a volervi seguire* ».

[28] T143, p. 302.

[29] T145, p. 291 : « *Pregate el caro vostro figliuolo strettamente che con amore si profferi e servi la santa Chiesa, che se 'l nostro Cristo in terra l'adimanda e volesse ponarli questa fadiga, pregatelo che l'accetti fedelmente la sua petizione e adimando* ».

> *che anco Genova è tutta commossa, a questo medesimo profferendo l'avere e le persone* (T66)[30].

Enfin, Catherine tente de mobiliser les soldats mercenaires de l'un des plus puissants condottières de l'époque, John Hawkwood, auquel elle écrit personnellement :

> […] *Pigliate el soldo e la croce di Cristo crocifisso, voi e tutti e' vostri seguaci e compagni; sì che siate una compagnia di Cristo, ad andare contra a tutti gl'infedeli che posseggono el nostro luogo santo* (T140)[31].

Dans l'esprit de Catherine, il ne s'agit pas de convaincre le capitaine d'arrêter de faire la guerre, mais de livrer la seule guerre légitime à ses yeux à cette époque-là : la croisade contre les infidèles en Terre sainte qui s'inscrit dans le programme d'ensemble de Catherine[32].

2.2. « *'l popolo cristiano e lo infedele* » : le *Passaggio* au cœur d'un projet de paix et de Salut universels

La croisade est l'un des projets qui se dégagent de l'abondante correspondance de Catherine, avec le retour du pape à Rome, la paix sur la péninsule italienne et la réforme de l'Église. Ces quatre lignes d'action s'articulent autour d'un objectif unique. Dans sa vision encore médiévale de la vocation universaliste de la chrétienté, il s'agit de ramener l'Église à sa mission première : conduire l'humanité entière au Salut et à la paix.

---

[30] T166, p. 1265.
[31] T140, p. 336.
[32] Le *Passaggio* pour lequel Catherine déploie tant d'énergie apparaît donc bien comme une expédition maritime armée, certes aux antipodes de la mission non-violente entreprise par saint François auprès du sultan Al-Kamil lors de la cinquième croisade, en 1219. Cependant, chez la tertiaire dominicaine, l'affrontement guerrier semble aller de pair avec une forme de prédication missionnaire. « *Andiamo sopra li nemici nostri e ine portiamo l'arme della santissima croce, portando il coltello della santa e dolce parola di Dio* », écrit-elle au pape Grégoire XI dans la lettre T218 (p. 79). Pour Catherine, l'arme des croisés n'est pas seulement la baliste, mais aussi la Croix, au sens de promesse de Salut, et le glaive, au sens de Parole divine, selon l'image de l'épée qui sort de la bouche du Messie dans l'Apocalypse pour combattre l'idolâtrie : « […] De sa bouche sort une épée acérée à double tranchant » (Ap 1,16 : « *de ore eius gladius utraque parte acutus exiebat* »). Dans ce sens, les contradictions de Catherine font écho à celles de Raymond Lulle, précurseur de la méthode missionnaire à la fin du XIIIe siècle, pour qui « […] La croisade n'était pas […] une fin en soi, le but ultime restant toujours la conversion des musulmans et la méthode du dialogue » (P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 367).

Ainsi, d'Avignon où il se trouve encore, Grégoire XI doit lever immédiatement l'interdit lancé sur Florence durant la guerre des Huit Saints et faire la paix avec les villes des États pontificaux qui, sous l'influence florentine, se sont rebellées contre lui au sein de la Ligue de la Liberté. Cette réconciliation répond à l'exigence de paix entre chrétiens, et plus concrètement, elle est la condition d'un retour apaisé du pape à Rome. Car pour Catherine, c'est de Rome, où se trouve le siège de saint Pierre dont il est le successeur, que le pontife imposera son autorité pour lancer la croisade et réformer l'Église[33]. Croisade et réforme lui apparaissent en effet comme les deux faces d'une même médaille : le Salut de l'humanité, c'est-à-dire des fidèles et des Infidèles. En effet, si d'un côté le Salut des Infidèles, par leur conversion, est le but ultime de la croisade, d'un autre côté, le but de la réforme de l'Église est bien le Salut des fidèles, menacé par les clercs corrompus et simoniaques, qui, au lieu de veiller sur les âmes qui leurs sont confiées, les conduisent en enfer par le mauvais exemple qu'ils donnent.

Cette double mission de l'Église, concernant le Salut des fidèles et des Infidèles, est synthétisée dans une image de la grande vision rapportée par Catherine à son confesseur Raymond de Capoue en avril 1376 : « […] *Vedevo nel costato di Cristo crocifisso intrare 'l popolo cristiano e lo infedele* » (T219)[34]. Dans l'imagerie catherinienne, la plaie au côté (« *costato di Cristo crocifisso* ») symbolise en effet de manière métonymique l'effusion du Sang rédempteur versé pour le Salut de l'humanité tout entière, et pas seulement des seuls chrétiens. Selon cette conception, la croisade comme guerre armée contre les Infidèles ne constitue donc qu'une étape préliminaire à la paix universelle d'une humanité entièrement rachetée. Cette conception se retrouve aussi chez certains théoriciens de la croisade du XIVe siècle comme Pierre Dubois, auteur du traité *De recuperatione Terrae sanctae*[35].

[33] T218 à Grégoire XI, p. 78 : « *Adunque venite, venite e non tardate più, acciò che tosto poniate campo sopra l'infedeli* ».
[34] T219, p. 1129. Sur l'importance de cette vision au regard de la croisade, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 74.
[35] P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 365. Sur les rapports entre croisade, paix des chrétiens et paix universelle, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 73 *sq.*

Si la paix universelle est l'horizon de la croisade, la paix entre chrétiens en est l'indispensable préliminaire, conformément à une longue tradition pontificale et conciliaire. Il ne s'agit pas seulement de canaliser la violence des armées mercenaires hors d'Italie (« *tutta la guerra caggia sopra gl'infedeli* », T185[36]). La conception de Catherine ne se réduit pas à un opportunisme de stratégie politique, mais se rattache à une tradition religieuse plus ancienne. Dans son appel à la première croisade en 1095, Urbain II invitait déjà les chrétiens à renoncer aux guerres fratricides pour aller combattre l'ennemi commun[37]. Cette exhortation sera reprise en 1215 au concile de Latran IV qui préconise la paix dans tout le monde chrétien pendant quatre ans, invitant les prélats à appeler ceux qui sont en guerre à une pacification ou au moins à une trêve durable. Ce texte de la constitution sera repris à la lettre dans les actes successifs des conciles de Lyon I en 1245 et de Lyon II en 1274[38]. C'est bien dans cette tradition que s'inscrit Catherine quand elle écrit par exemple à Hawkwood :

> […] *Voi vi dilettate tanto di far guerra e di combattere, non guerreggiate più i cristiani, però che offendete Iddio, ma andate sopra di loro; ché grande crudeltà è che noi, che siamo cristiani, membri legati nel corpo de la santa Chiesa, perseguitiamo l'uno l'altro* (T140)[39].

Cette guerre illégitime, la « *guerra di qua* » (T140) s'oppose à la « *vera guerra* » (T218[40]), la seule guerre légitime qui doit être menée contre les Infidèles, véritables ennemis : « *Pace pace pace, babbo mio dolce, e non più guerra. Andiamo sopra li nemici nostri* » (T218[41]). Le paradoxe de cet appel lancé à Grégoire XI dans la lettre T218 renvoie en vérité à la conception encore très traditionnelle de Catherine. Dans ce sens, elle rejoint certains théoriciens de la croisade de son époque, qui, selon Paul Rousset :

> […] Restaient fidèles à la guerre sainte et à la conception antinomique d'une société divisée en deux parties : les Chrétiens et les Infidèles, les bons et les méchants, conception de la société qui entraînait par

[36] T185, p. 62.
[37] P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 364.
[38] A. VOLPATO, *op. cit.*, p. 165.
[39] T140, p. 337.
[40] T218, p. 79.
[41] *Ibid.*, p. 79.

> voie de conséquence deux types de guerres, les guerres entre les chrétiens, regardées comme criminelles et les guerres contre les musulmans considérées comme des guerres justes, et à la limite, comme des guerres saintes[42].

Il faut bien admettre que Catherine n'échappe pas complètement à ce schéma et que ses lettres ne sont pas rigoureusement dénuées du lexique « de la croisade triomphante », pour rendre l'expression de Paul Rousset[43]. Les infidèles sont traités de « *cani malvagi* » (T145[44]) et qualifiés de « *pessimi* » (T143[45]). Mais cette terminologie médiévale se double chez Catherine d'une perspective d'assimilation qui la conduit à considérer aussi les infidèles comme des frères, dans cette lettre à Bartolomeo della Pace :

> *E io v'invito, da parte di Cristo crocifisso, a darlo el sangue vostro per lo sangue suo, quando verrà el tempo aspettato da' servi di Dio, d'andare a racquistare quello che ci è tolto, cioè 'l luogo santo del sepolcro di Cristo, e sì l'anime degl'infedeli, che sono nostri fratelli, ricomperati del sangue di Cristo come noi: e 'l luogo trare delle mani loro, e l'anime loro delle mani delle dimonia e della loro infideltà* (T374)[46].

Cette image de la fraternité s'ancre dans la vocation universelle de la Rédemption, que Catherine rappelle aussi à la reine de Naples : « […] *Acciò che 'l luogo santo del nostro dolce Salvatore sia tratto de le mani dell'infedeli, e l'anime loro sieno tratte de le mani de le demonia, acciò che participino el sangue del Figliuolo di Dio come noi* » (T133[47]). Mais il y a plus : pour Catherine, c'est précisément sur le zèle des infidèles convertis que pourra se réformer l'Église dont les représentants sont corrompus, comme elle le rappelle au pape lui-même :

---

[42] P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 366.
[43] « Le langage et le vocabulaire de Hayton sont ceux de la croisade triomphante et témoignent de la continuité et de la force d'un idéal politique ». *Ibid.*, p. 364. Rousset relève encore le même type de lexique au début du XIVe siècle chez le Vénitien Marino Sanudo, admirateur de Saladin, qui qualifie cependant les infidèles d'« ennemis de la foi chrétienne », « ennemis du Seigneur crucifié » et « chiens » (*ibid.*, p. 365).
[44] T145, p. 291. Sur cette expression, *cf.* les commentaires de F. Cardini qui souligne qu'elle relève de la phraséologie stéréotypée (F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 72, p. 75 *sq.*).
[45] T143, p. 302.
[46] T374 à Bartolomeo della Pace, p. 503.
[47] T133, p. 296.

> *O quanto diletto sarà quello, se noi vedessimo che 'l popolo cristiano desse el condimento de la fede all'infedele! Perché poi, avendo ricevuto il lume, venrebbe a grande perfezione, sì come pianta novella, avendo perduta la freddezza delle infedelità e ricevendo el caldo e lume de lo Spirito santo per la santa fede, e produciarebbe fiori e frutti delle virtù nel corpo mistico de la santa Chiesa.* […] *Sì che con l'odore delle loro virtù, aiutarebbero a spegnare e' vizii e peccati, superbia e immundizia, le quali oggi abbondano nel popolo cristiano, e singularmente ne' prelati e pastori e rettori de la santa Chiesa, e' quali sono fatti mangiatori e divoratori dell'anime, non convertitori ma devoratori; e tutto è per l'amore proprio che ànno a loro medesimi, del quale nasce superbia e cupidità, avarizia e immundizia del corpo e della mente loro* (T218[48]).

Les infidèles convertis sont donc à ses yeux les jeunes plants (« *pianta novella* ») qui régénéreront le jardin de l'Église en produisant des fleurs et des fruits (intentions et actions) vertueux. La fin de l'extrait montre bien que la critique la plus sanglante ne concerne pas les infidèles, mais certains des fidèles : les membres du clergé corrompu, principal responsable des tourments de l'Église.

Le *Passaggio* est donc lié à la réforme de l'Église, mais aussi au retour du pape à Rome (« *l'andata vostra* », T231, T238[49]). Le retour du pontife sur son siège romain s'inscrit en effet dans la dynamique du Passage, dans la mesure où il s'agit là aussi d'une traversée : embarqué à Marseille sur une galère vénitienne, Grégoire XI débarque d'abord à Corneto, puis à Ostie d'où il remonte le Tibre jusqu'à Rome. C'est de là, sur le trône de Pierre, qu'il doit lancer le *passagium generale* vers la Terre sainte. Son retour à Rome se présente ainsi comme un « petit Passage », première étape du *grande Passaggio*. Mais avec l'avènement du schisme en septembre 1378 et l'attaque armée des schismatiques, le *Passaggio* au sens de croisade en Terre sainte devient définitivement caduque. Catherine se trouve alors dans la nécessité de redéfinir le sens de ce *Passaggio* et de cet appel vers Jérusalem, profondément ancré

[48] T218, p. 77.
[49] T231, p. 83, T238, p. 89.

en elle. La représentation qu'elle donne du *Passaggio* dans ses écrits reflète cette évolution sémantique.

3.1. « *Andare al Sepolcro* » : représentation dynamique du *Passaggio*

L'appel à lever la bannière de la croix, que Catherine lance au pape, est l'image emblématique du décret du *santo Passaggio* par le pontife (« […] *Rizzate, babbo, tosto el gonfalone della santissima croce* », T196[50]). Il ne s'agit probablement pas là du gonfanon ou *vexillum*, l'étendard des armées pontificales, utilisé depuis l'époque des croisades. Symbole du pouvoir spirituel du pontife, ce gonfanon représente les clefs de saint Pierre[51]. Catherine ne fait, quant à elle, aucune allusion aux clefs quand elle évoque cette bannière qui reste toujours pour elle celle de la croix. Dans l'imagerie catherinienne, il ne s'agit pourtant pas d'un drapeau représentant la croix et porté par un pape gonfalonier ou porte-étendard, mais de la Croix elle-même, brandie à la manière d'un drapeau, c'est-à-dire comme un emblème. La construction même de l'expression (« *gonfalone della croce* ») est du reste l'un des nombreux exemples du génitif hébraïque récurrent dans l'écriture de Catherine. Ce type de complément du nom n'exprime pas un lien d'appartenance, mais d'identité (comme dans la « *navicella della Chiesa* », expression qui ne désigne pas un navire possédé par l'Église, mais l'Église elle-même[52]).

Initialement, le *Passaggio* revêt chez Catherine son sens littéral de traversée outremer (« *morire per Cristo oltre mare* », T133[53]). S'il s'agit bien d'un voyage à Jérusalem, cette destination n'est jamais nommée explicitement, mais à travers les métonymies d'usage à l'époque : le saint Sépulcre (« *andare ad acquistare el santo*

[50] T196, p. 66.
[51] C'est le « *vessillo* » des fameux vers de Dante, dans l'invective de saint Pierre : « […] *Non fu nostra intenzion* […] *che le chiavi che mi fuor concesse*, / *divenisser signaculo in vessillo* / *che contra battezzati combattesse* » (Dante ALIGHIERI, *Le opere di Dante. Testo critico 1921 della Società Dantesca Italiana*, Florence, Le Lettere, 2011, *Paradis* XXVII v. 44-51, p. 774). Pour la traduction des œuvres de Dante, *cf.* D. ALIGHIERI, *Œuvres complètes, traduction nouvelle*, Christian BEC, dir., Paris, Librairie générale française, 1999.
[52] T312, p. 306.
[53] T133, p. 296.

Sepolcro » T144[54]), la Terre sainte (« *dare la vita a racquistare la Terra-santa* », T131[55]), ou simplement le « lieu saint » par antonomase (« *gl'infedeli che posseggono el nostro luogo santo* », T140[56]). L'emploi du possessif « *nostro* » traduit la revendication territoriale liée à cette expédition. La justification immédiate de cette reconquête est la progression turque mise en avant dans la lettre à la reine de Hongrie dont le royaume était alors directement menacé (« […] *I Turchi a più possa perseguitano e' cristiani, tollendo le terre della santa Chiesa* », T145[57]). Si la reine de Hongrie est appelée à reconquérir ses territoires (« *racquistare el vostro* », T145[58]), il en va de même pour la reine de Naples (« *terra vostra* »), en vertu cette fois de son titre de reine de Jérusalem (« *come voi sete titolata regina di Jerusalem* », T143[59]), ou pour le pape Grégoire XI (« *el santo passaggio al quale vedete che gli infedeli v'invitano, venendo a più possa a tollarvi el vostro* », T218[60]). Plus largement, la Terre sainte est considérée de droit comme le lieu de tous les chrétiens (« […] *Grande vergogna è de' cristiani, di lassare possedere quello santo e venerabile luogo, el quale per ragione è nostro* », T145[61]). C'est par excellence le lieu saint des chrétiens, le territoire sacralisé par le Christ rédempteur (« *el nostro luogo santo, dove si riposò e sostenne la prima dolce Verità morte e pena per noi* », T140[62]). La sacralité de cette destination de même que l'évocation spécifique du saint Sépulcre traduisent aussi la dimension de pèlerinage que cette expédition revêt pour Catherine et sa « *bella brigata* », comme naguère pour Brigitte.

---

[54] T144, p. 996.
[55] T131, p. 459.
[56] T140, p. 336.
[57] T145, p. 291.
[58] T145, p. 291.
[59] T143, p. 302.
[60] T218, p. 78. À l'époque où Grégoire XI se trouve encore à Avignon, cette expression (« *luogo vostro* ») désigne aussi Rome : « *veniate a tenere e possedere el luogo del vostro antecessore e campione appostolo Pietro : voi, come vicario suo, dovete riposarvi nel luogo vostro proprio* », T196, p. 67. Ces lieux saints, que le pape est appelé à réinvestir, renvoient aux origines de l'Église chrétienne et à la régression, à l'époque alors inédite, des territoires pontificaux avec la progression des Ottomans vers l'Ouest, mais aussi le soulèvement des villes des états pontificaux, dans la Ligue de la Liberté (S. PORZI, *op. cit.*).
[61] T145, p. 291.
[62] T140, p. 336 *sq.* Chez Hayton, à fin XIIIe, la Terre sainte est présentée comme l'héritage légitime des chrétiens, indûment occupé par les infidèles (P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 364).

Le *santo Passaggio* catherinien se charge ainsi d'une connotation pénitentielle semblable à celle qui animait les premières croisades[63]. La croisade était alors considérée comme le moyen de purification de la chrétienté, et en particulier d'une chevalerie dévoyée. Paul Rousset a mis en lumière tout une tradition qui, depuis Bernard de Clairvaux, à la fin du XIIe siècle, voit en effet dans la croisade un moyen de Salut offert aux chevaliers par la Providence. À la fin du XIIIe siècle, Raymond Lulle regrette que le zèle des chevaliers chrétiens soit trop souvent perdu dans les tournois. Philippe de Mézière, enfin, imagine au XIVe siècle une restauration de la chrétienté fondée sur la croisade, en particulier par l'intermédiaire d'un nouvel ordre de chevalerie aux mœurs irréprochables[64]. C'est bien dans cette tradition que s'inscrit Catherine lorsqu'elle invite John Hawkwood et ses soldats mercenaires à devenir une compagnie de véritables chevaliers du Christ (« *siate una compagnia di Cristo* », « *dimostrarrete d'essere virile e vero cavaliere* », T140[65]).

Les soldats du capitaine Hawkwood ne sont pas les seuls que Catherine invite à mourir au combat du *santo Passaggio*, comme le suggère sa périphrase de prédilection : « *dare la vita per Cristo* » (T131, T196, T218[66]). Le Passage catherinien revêt en effet une dimension martyrielle. Dans le sillage de Franco Cardini, Antonio Volpato a mis en lumière la « vocation suprême au martyre »[67] de Catherine, qui s'exprime non seulement dans son désir de passage (« *morire per Cristo oltre mare* », T133[68]), mais aussi d'une manière plus générale, pour le salut de l'humanité. Cette aspiration au martyre, que certains de ses contemporains considéraient comme une hérésie, traduit son désir de se conformer au Christ (« *dilecto sposo suo' el quale desiderava il martirio* »), comme l'explique Giovanni delle Celle au frère Ruffino[69]. Dans les lettres sur le *Passaggio*, elle semble cependant étendre aussi cet appel à ses

[63] Au XIe siècle, la croisade est conçue, pour les chrétiens, comme un moyen de se purifier de leurs péchés et de retrouver la paix avec leur créateur (André VAUCHEZ, *Saints, Prophètes et Visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 95-99). Sur la dimension pénitentielle de la croisade, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 74.
[64] P. ROUSSET, *op. cit.,* p. 365 *sq.*
[65] T140, p. 336. Sur la dimension spirituelle de l'engagement des chefs de guerre dans la croisade, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 74.
[66] T131, p. 459 ; T196, p. 66 ; T218, p. 78.
[67] A. VOLPATO, *op. cit.,* p. 167 ; F. CARDINI, « L'idea di crociata… », *op. cit.*, p. 87.
[68] T133, p. 296.
[69] A. VOLPATO, *op. cit.,* p. 166.

destinataires. Tout porte à prendre cette expression au sens propre, dans le sillage de Bernard de Clairvaux qui invitait à aller au saint Sépulcre et y mourir pour la foi[70]. De même, Catherine appelle l'abbesse monna Pavola de Fiesole à cette imitation parfaite du Christ : « *Io v'invito a le nozze di questo inesto, cioè di spandare el sangue per lui, come egli l'à sparto per voi, cioè al santo Sepolcro, e ine lassare la vita per lui* » (T144[71]). La symétrie sur laquelle est construite cette phrase exprime l'idée de réciprocité synthétisée dans la formule « *dare sangue per sangue* » par laquelle Catherine désigne aussi le Passage. Dans cette conception, le sang versé par les croisés en vue de la conversion des infidèles répond au sang versé par le Christ sur la Croix pour la rédemption des hommes. Le sacrifice des croisés se présente ainsi comme une imitation du sacrifice christique, d'autant plus efficace qu'elle s'exerce sur le lieu même du Sacrifice. Dans l'imagerie marchande de cette fille d'artisan siennois, le sang des croisés devient ainsi la monnaie avec laquelle ils *paient* leur dette infinie au Rédempteur (« *Io v'invito a le nozze de la vita durabile, che v'accendiate a desiderio a pagare sangue per sangue, e quanti ne potete invitare, tanti ne 'nvitate, però che a le nozze non si vuole andare solo: non potete poi tornare adietro* », T131[72]). Remarquons enfin que dans cette représentation du *Passaggio*, il n'est plus question de tuer l'ennemi avec des balistes, mais au contraire de mourir en vue du salut des infidèles, dans une dynamique sacrificielle.

L'idée du voyage sans retour confirme ainsi la dimension sacrificielle, voire martyrielle du *Passaggio* catherinien qui se teinte enfin d'une connotation eschatologique. Symboliquement, le tombeau du Christ renvoie à la fois au Sacrifice et à la Parousie, son retour annoncé dans l'Apocalypse. Aller mourir sur le tombeau du Christ, c'est donc à la fois revenir aux origines de la chrétienté et se rapprocher de la fin des temps. Roberto Rusconi a mis en lumière ce climat d'attente eschatologique qui marque la période avignonnaise, en particulier dans les milieux

[70] On retrouve dans le traité de Bernard de Clairvaux, *De laude novae militiae*, l'idée d'aller au saint Sépulcre et d'y mourir pour la foi (P. Rousset, *op. cit.*, p. 369).
[71] T144, p. 996.
[72] T131, p. 459.

joachimites de la branche spirituelle franciscaine[73]. Si les *Révélations* de Brigitte de Suède lui apparaissent encore marquées par ce prophétisme apocalyptique, la démarche prophétique lui semble en revanche complètement étrangère aux conceptions catheriniennes. Il est vrai que Catherine condamne rigoureusement les lectures savantes de l'Apocalypse débouchant sur des calculs sur la date de la fin des temps[74]. Toutefois, ses lettres semblent parcourues par une certaine tension eschatologique, à cette période de sa vie où les conditions politiques nécessaires au *Passaggio* se mettent tout à coup en place en quelques mois, jusque dans l'appel lancé par le pontife lui-même. Le temps semble s'accélérer (« *il tempo s'appressima* », T198[75]), le printemps du Passage est proche, la fleur commence à s'ouvrir (« *l'odore del fiore che comincia a uprire: per lo santo passaggio* », T131[76]), le temps du Passage est venu, le fruit est mûr (« *el tempo è già venuto, maturo è el frutto* », T145[77]).

Par sa triple connotation pénitentielle, martyrielle et eschatologique, la représentation initiale du *Passaggio* catherinien apparaît encore fortement ancrée dans la tradition médiévale, entre pèlerinage armé et voyage sans retour. Rendu bientôt impossible avec l'avènement du schisme, le *Passaggio* devient alors un passage sans voyage, dont Catherine continue cependant à rechercher le sens profond, dans une démarche d'intériorisation.

3.2. « *Il passaggio è qui* » : immobilisation et intériorisation du *Passaggio*

L'avènement du schisme et l'assimilation des schismatiques à des hérétiques fait passer la *crux transmarina* au second plan derrière la *crux cismarina* devenue désormais prioritaire. Les schismatiques, partisans de Clément VII sont considérés

---

[73] *Cf.* Roberto RUSCONI, *L'Attesa della fine, crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente, 1378-1417*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1979. F. Cardini a, en revanche, bien souligné le vent de prophétie qui souffle dans les lettres de Catherine sur la croisade (F. CARDINI, « La crociata… », *op cit.*, p. 70).

[74] T343 à Renaldo da Capua, p. 774 : « *Molti sono che, senza umilità e senza studio in cognoscere i defetti loro, assottiglieranno lo intelletto, e con l'occhio tenebroso vorranno vedere la profondità de la santa scrittura, e vorrannola 'sponere e intendere a loro modo: studieranno l'Apocalipse non con umilità né col lume de la fede – ma con infedelità s'avviluppano in quello di che non sanno riuscire; e così trae de la vita la morte, e del lume tenebre* ».

[75] T198, p. 1208.

[76] T131, p. 459.

[77] T145, p. 290.

comme des hérétiques à combattre sur place. La notion de croisade se déplace ainsi à l'intérieur de la chrétienté et il n'est plus question d'aller au saint Sépulcre, comme le montre la lettre T340 à monna Agnesa :

> *Di quello che mi mandasti a dire, d'andare al Sepolcro, non mi pare che sia d'andarvi per questi tempi; ma credo che sia più la dolce volontà di Dio che vi stiate ferma, e gridiate continuamente con cordiale dolore nel cospetto suo, e con grande amaritudine di vederlo offendere tanto miserabilemente, e spezialmente della eresia che è levata dagli iniqui uomini per contaminare la fede nostra, dicendo che papa Urbano VI non è vero papa. El quale è vero sommo pontifice e vicario di Cristo* (T340[78]).

La croisade est désormais interne : l'ennemi est chrétien et le voyage outremer incongru. C'est par la prière que Catherine propose à Agnesa de livrer le combat contre les schismatiques. Tel est le sens de ce « cri » qu'elle l'invite à pousser et qui traduit bien l'impossibilité de se mettre en mouvement physiquement. La notion de passage se fige :

> *Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui, perché abbiamo gl'infedeli e i persecutori de la Chiesa di Dio allato all'uscio, sì che non è da andare altrove per passaggio* (T274[79]).

L'emploi du terme « *infedeli* » pour désigner les schismatiques montre que la notion de croisade a glissé. L'opposition des déictiques (*qui* / *altrove*) souligne que le combat se livre ici et nulle part ailleurs. L'image même de la porte, suggérée par le seuil (« *uscio* »), reflète, au plan métaphorique, l'abandon de la dimension dynamique maritime au profit d'une représentation plus statique et plus urbaine. D'offensive, la dynamique du *Passaggio* est devenue défensive.

Cette même image de la porte renvoie aussi, dans l'imaginaire catherinien, à une autre conception du Passage, non plus seulement interne, mais intériorisé cette fois : celle de la croisade morale. C'est la croisade que chacun doit mener en soi-même contre le péché dont il faut protéger son âme :

[78] T340, p. 1695.
[79] T274, p. 1589, *cf. supra* n. 1.

> *E coll'odio fuggiremo questo amore proprio, trovarenci vestiti del vestimento nuziale della divina carità, del quale l'anima debba essere vestita per andare alle nozze di vita eterna. All'uscio della cella porrà la guardia del cane della conscienzia, lo quale abbaia subbito che sente venire e' nemici delle molte e diverse cogitazioni nel cuore* […] *: si desterà questa dolce guardia, la ragione* (T2[80]).

Cette représentation de la croisade intérieure s'articule autour de l'image de l'âme comme « cellule intérieure », récurrente dans la pensée catherinienne. La conscience, au sens de raison, est le chien de garde qui se tient sur le seuil et les ennemis sont les mauvaises pensées. La véritable croisade, on le voit, est aussi un combat individuel d'ordre moral.

L'image du seuil se retrouve encore dans un autre contexte, non plus moral, mais proprement spirituel :

> *Credi col vestimento stracciato e brutto andare alle nozze? Credi, sedendo e legandoti nel legame del peccato mortale, potere andare? O senza chiave potere aprire l'uscio? Non te lo imaginare di potere, ché ingannata sarebbe la tua imaginazione* » (*Dialogue*, chapitre 155[81]).

Catherine file cette nouvelle métaphore à partir de l'image biblique des noces de l'Agneau (« *le nozze* ») qui symbolise cette fois le passage à la vie éternelle et au royaume des cieux. Dans ce nouveau contexte, le seuil est considéré *sub specie æternitatis*, comme l'entrée du royaume de Dieu qui reste fermée à ceux qui ont péché de leur vivant. C'est l'image traditionnelle des portes du Ciel qui appelle la métaphore des clefs. Symbole du ministère de Pierre et du pouvoir des pontifes, ses successeurs, les clefs renvoient au pouvoir d'ouvrir (par l'octroi de l'indulgence plénière par exemple) ou de fermer (par l'excommunication) les portes du Paradis, c'est-à-dire l'accès à la vie éternelle.

---

[80] T2, p. 1482 *sq.*

[81] S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo,* éd. Giuliana CAVALLINI, Sienne, Cantagalli (1968), 1995, chapitre CLV, p. 528. Pour la traduction française du Dialogue, *cf. Le Dialogue*, trad. Lucienne PORTIER, Paris, Éd. du Cerf, 1992[1], 1999[2], 2007[3].

Dans la perspective de salut qui est au cœur des préoccupations de Catherine, le véritable seuil est bien celui des portes du Ciel ou du Royaume de Dieu. C'est d'ailleurs cette image qu'elle reprend dans la fameuse lettre où elle raconte à son confesseur Raymond de Capoue l'exécution de Nicolò di Toldo dont elle dit avoir vu l'âme s'élever et entrer dans le flanc du Christ, par la plaie au côté, comme l'épousée qui entre dans la maison de son époux :

> […] *Volsesi come fa la sposa quando è gionta all'uscio de lo sposo, che vòlle l'occhio e 'l capo adietro, inchinando chi l'à acompagnata, e con l'atto dimostra segni di ringraziamento* (T273[82]).

Dans ce cas aussi, le seuil de la maison de l'époux, c'est-à-dire le Christ, représente la vie éternelle à laquelle a accédé l'âme de Toldo qui, à la veille de sa mort, s'est repenti, confessé et converti sous l'influence de Catherine. C'est vers elle que l'âme de Toldo se tourne donc pour la remercier.

Cet approfondissement mené par Catherine sur le sens véritable du « seuil » est sans doute à mettre en relation avec ses méditations sur le fameux épisode vétéro-testamentaire de la libération d'Égypte et du passage de l'Ange exterminateur qui épargne les maisons des Hébreux dont le linteau est marqué du sang de l'agneau (Ézéchiel 9, 4 ; 12, 3-11[83]) :

> *Anco dico che cel conviene prendere sì come fu comandato nel Testamento Vecchio, quando fu comandato che si mangiasse l'agnello arrostito e non lesso; tutto e non parte; cinti e ritti, col bastone in mano; e il sangue dell'agnello ponessimo sopra 'l limitare dell'uscio. Per questo modo ci*

[82] T273, p. 1150.

[83] Ézéchiel 9, 4 : « *Et dixit Dominus ad eum transi per mediam civitatem in medio Hierusalem et signa thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus quae fiunt in medio eius* » ; Ézéchiel 12, 3-11 : « *Tu ergo fili hominis fac tibi vasa transmigrationis et transmigrabis per diem coram eis transmigrabis autem de loco tuo ad locum alterum in conspectu eorum si forte aspiciant quia domus exasperans est / et efferes foras vasa tua quasi vasa transmigrantis per diem in conspectu eorum tu autem egredieris vespere coram eis sicut egreditur migrans / ante oculos eorum perfodi tibi parietem et egredieris per eum / in conspectu eorum in umeris portaberis in caligine effereris faciem tuam velabis et non videbis terram quia portentum dedi te domui Israhel / feci ergo sicut praeceperat mihi vasa mea protuli quasi vasa transmigrantis per diem et vespere perfodi mihi parietem manu in caligine egressus sum et in umeris portatus in conspectu eorum / et factus est sermo Domini ad me mane dicens / fili hominis numquid non dixerunt ad te domus Israhel domus exasperans quid tu facis / dic ad eos haec dicit Dominus Deus super ducem onus istud qui est in Hierusalem et super omnem domum Israhel quae est in medio eorum / dic ego portentum vestrum quomodo feci sic fiet illis in transmigrationem et captivitatem ibunt* ».

> *conviene prendere questo sacramento* […]. *Convienci tòllere il sangue di questo Agnello, e ponercelo in fronte, cioè confessarlo ad ogni creatura che à in sé ragione, e mai non dinegarlo né per pena né per morte. Or così dolcemente ci conviene prendere questo Agnello arrostito al fuoco della carità in sul legno della croce: così saremo trovati segnati del segno di tau, e non sarremo percossi da l'Angelo percussore* (T266[84]).

Cet épisode est commémoré lors de la Pâque juive, *Pessah* signifiant justement « passage », en référence au passage de l'Ange. Dans la Pâque chrétienne le passage est celui de Jésus allant de la mort à la vie éternelle et préfigurant le passage du chrétien au Royaume de Dieu[85]. Dans cette exégèse catherinienne où conflue le texte de l'Apocalypse, le signe du Tau marque les chrétiens appelés à passer au Royaume de Dieu[86]. Au-delà de la stricte image du seuil, l'intérêt de Catherine pour cet épisode témoigne donc plus largement de sa méditation sur le sens du passage.

3.3. « *Gerusalem visione di pace* » : le véritable passage à la Jérusalem céleste

Dans la tradition chrétienne, le passage de l'âme à la vie éternelle s'exprime par l'image de l'*homo viator*, homme en marche vers Dieu sur le chemin de sa vie terrestre. Cette représentation de la vie comme un voyage, un pèlerinage, est reprise par Catherine dans de nombreuses lettres : « *caminate per la strada de la verità* […] *come veri perregrini* […] *seguitando el vostro viaggio con fortezza, infine a la morte, acciò che giogniate al termine vostro* » (T249[87]). Ce voyage s'achève avec la vision éternelle de Dieu, qui en est le terme, la finalité (« *nel quale fine l'anima non è più viandante né pellegrina in questa vita, ma è fermata e stabilita ne la visione etterna di Dio* », T189[88]). Symbole de stabilité et de paix, ce royaume s'oppose à la traversée de la vie, représentée comme les eaux tumultueuses d'un fleuve ou d'une mer en pleine

[84] T266, p. 750.
[85] Danielle FOUILLOUX, Anne LANGLOIS, Alice LE MOIGNÉ, Françoise SPIESS, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Paris, Cerf-Nathan, 1990, p. 186 *sq.*
[86] Apocalypse 7, 3-4 : « *Dicens nolite nocere terrae neque mari neque arboribus quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum / et audivi numerum signatorum centum quadraginta quattuor milia signati ex omni tribu filiorum Israhel* ».
[87] T249, p. 1585.
[88] T189, p. 1437.

tempête. L'image du fleuve de la vie est au centre de la grande vision du Christ-pont rapportée par Catherine à Raymond de Capoue en octobre 1377, dans la lettre T272 et ensuite développée dans le *Dialogue*. Le Christ apparaît alors à Catherine comme un pont qui permet à l'homme de traverser le fleuve de la vie et de passer ainsi de la terre au Ciel : un pont vertical en quelque sorte, variante de l'image biblique de l'échelle : « *Io v'ho dato il ponte del mio Figliuolo*, *acciocché*, *passando il fiume* [*che sempre percuote l'onde sue*], *non v'annegaste* »[89]. La tempête de mer est une autre variante classique de cette image de la vie terrestre, troublée par une série d'événements qui peuvent provoquer la noyade de l'homme, en d'autres termes le faire sombrer dans le péché et l'empêcher d'arriver au port du salut (« *giognare a porto di salute* », T278[90]). Le seul moyen sûr de traverser cette tempête de mer et de survivre aux vents contraires, est de monter dans le navire qu'est l'Église, dans cette nef insubmersible que Catherine décrit à Raymond de Capoue :

> *C'è bisogno di spogliarci di noi, e vestirci di Cristo crocifisso, e salire in sulla navicella della santissima croce, e navicare in questo mare tempestoso senza timore: però che, a chi è in su questa navicella, non gli bisogna temere di timore servile, però che la nave è fornita di qualunque cibo l'anima vuole divisare. E venendo e' venti contrarii, che ci percotessero o ritardassero che non potessimo così tosto adempire e' nostri desiderii, non ce ne curiamo; ma stiamo con fede viva, però che e' ci à che mangiare, e la navicella è forte sì e per siffatto modo che neuno vento è sì terribile che, percotendola nello scoglio, che ella si rompa mai. È bene vero che spesse volte la navicella ci lassa ricoprire all'onde del mare, e fallo non perché noi afoghiamo, ma perché noi cognosciamo meglio e più perfettamente el tempo pacifico dal tempestoso* (T275[91]).

Le diminutif affectif (« *navicella* ») suggère l'image du navire à voile, une nef dont le mât est la Croix (« *navicella della santissima croce* »), selon la polysémie catherinienne de l'*albero*, qui dans le sillage de la patristique, renvoie au bois de la Croix,

[89] T272, p. 1155.
[90] T278, p. 1684.
[91] T275, p. 1166 *sq.*

représentée sous forme d'arbre, de mât ou d'échelle[92]. Ce navire n'est pas sans rappeler la nef représentée par Giotto dans la basilique Saint Pierre où Catherine se rend chaque jour, à la fin de sa vie[93]. Du quartier de la Minerva où elle réside, près du couvent des Dominicains, Catherine traverse à pieds le Tibre par le pont, pour venir prier toute la journée pour l'Église, comme elle le rapporte dans sa dernière lettre à Raymond de Capoue : « *voi vedreste andare una morta a Santo Pietro*; *e entro di nuovo a lavorare ne la navicella de la santa Chiesa* » (T373[94]). C'est en méditant devant la *Navicella* de Giotto, qui représente le bateau de Pierre dans la tempête, qu'elle aurait senti le poids de la nef de l'Église sur ses épaules, annonçant sa mort prochaine, son ultime « transit ».

Cette tempête de mer n'est désormais plus seulement pour Catherine celle de la vie terrestre individuelle, mais plus largement, celle des événements politiques et du schisme qui déchirent l'Église de la fin du XIVe siècle. L'image du navire se retrouve ainsi au cœur même de la nouvelle campagne épistolaire que Catherine déploie en faveur du pape romain. À ses opposants schismatiques, comme la reine Jeanne de Naples, partisane de l'antipape Clément VI, elle rappelle qu'ils s'acharnent en vain à faire sombrer une nef en vérité insubmersible :

> *O miseri miserabili, voi non vedete in quello che voi sete caduti, perché siete privati del lume. E non sapete voi ch'è la navicella della santa Chiesa: e' venti contrarii la fanno un poco andare a vela, ma ella non perisce, né chi s'apoggia a lei. Volendovi voi inalzare, voi sete ammersi* (T312[95]).

Les partisans d'Urbain VI, tel le roi de Hongrie, tout juste converti au camp urbaniste, sont en revanche appelés à aider à conduire ce bateau à bon port (« *Pigliate la navicella de la santa Chiesa, aitatela a conducere a porto di pace e di quiete* », T357[96]). Ce port de tranquillité, associé à la paix et au salut, cette destination ultime du passage, rejoint l'image de la Jérusalem céleste, représentation ultime de la vision de

[92] M. G. BIANCO, « Temi patristici in S. Caterina », *in* Vincent de COUESNONGLE, dir., *Congresso internazionale…*, *cit*., p. 60-75.
[93] M. G. BIANCO, « Temi patristici: la navicella di Pietro », *in id.*, dir., *La Roma di Santa Caterina da Siena*, Rome, Edizioni Studium, 2001, p. 349-369.
[94] T373, p. 1193.
[95] T312, p. 306.
[96] T357, p. 287.

paix (« *quella perpetua città di Gerusalem visione di pace, dove la divina clemenzia ci farà tutti re e segnori e ogni fadiga rimunerrà* », T143[97]). Cette Jérusalem céleste renvoie à la cité éternelle qui descend du Ciel à la fin des temps dans le livre de l'Apocalypse (« Et je vis la Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu ; elle s'est faite belle comme une jeune mariée parée pour son époux. J'entendis alors une voix clamer, du trône : "Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux…" », Apocalypse 21, 2-3[98]). Cette cité parfaite de la fin des temps symbolise pour Catherine la paix que doit atteindre le chrétien sur le plan individuel, et le navire de l'Église sur le plan collectif. Tout se passe donc comme si la Jérusalem céleste devenait la cité portuaire à laquelle aborde la nef de l'Église à la fin des temps. Dans ce sens, la « *perpetua città di Gerusalem* » se teinte d'une connotation eschatologique, et dans cette perspective, le passage atteint peut-être son sens anagogique. En effet, cette cité éternelle apparaît comme la véritable destination du passage :

> *Or questa sia quella vera Gerusalem la quale voi seguitiate e vogliate andare, cioè nella religione santa; e trovarete Gerusalem visione di pace, però che ine si pacificarà la conscienzia vostra. E entrarete nel sepolcro del cognoscimento di voi* (T173[99]).

Il ne s'agit donc plus ici de la Jérusalem terrestre, destination initiale du *santo Passaggio*, ni du saint Sépulcre comme lieu de pèlerinage en Terre sainte. Au terme de ce processus de re-sémantisation, Jérusalem devient la cité éternelle, le sépulcre celui de la connaissance de soi, le passage celui de l'âme à la vie éternelle. Cette démarche d'intériorisation n'est pas sans évoquer la sensibilité spirituelle nouvelle de la *devotio moderna* qui s'exprime à la même époque dans le nord de l'Europe.

Au terme de cette réflexion il apparaît donc que, dans l'œuvre de Catherine de Sienne, la notion de passage va bien au-delà du *santo Passaggio* au sens médiéval de *passagium ultramarinum*. Ce projet d'expédition maritime armée en Terre sainte, qui

---

[97] T143, p. 303.
[98] Apocalypse 21, 2-3 : « *et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo / et audivi vocem magnam de throno dicentem ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis* ».
[99] T173, p. 1471.

semble devenir plus concret sous le pontificat de Grégoire XI, entre d'abord en résonance avec le propre désir de Catherine de pèlerinage au saint Sépulcre, tout en s'inscrivant dans son vaste programme de salut universel, mission à laquelle elle veut ramener l'Église. La campagne épistolaire qu'elle mène au début des années 1370, suite à l'appel lancé par le pontife, témoigne de son engagement concret en faveur de ce projet. Mais loin de se réaliser avec le retour du pontife à Rome, le projet du *santo Passaggio* passe complètement au second plan lorsqu'éclate le grand schisme d'Occident en 1378. À l'imminence d'une *crux transmarina*, se substitue alors la réalité immédiate d'une *crux cismarina*, croisade à mener entre chrétiens aux portes de Rome assiégée par les troupes des schismatiques considérés comme de nouveaux hérétiques. Dans ce sens Catherine s'inscrit dans une double tradition qui assimile depuis des siècles les guerres contre les hérésies à des croisades, et depuis le début du XIVe siècle, certaines formes d'opposition politiques contre l'Église à des hérésies[100].

Cette évolution de la réalité de la croisade pousse ainsi Catherine à redéfinir la notion de « passage » dont elle cherche en même temps à approfondir le sens. Le *Passaggio* revêt ainsi d'abord son sens littéral de traversée maritime, mais il nécessite d'être actualisé au moment du schisme. Dans cette nouvelle réalité historique, le *Passaggio* devient un passage sans voyage, un passage au sens figuré. Parallèlement à cette redéfinition, la notion de passage s'épaissit et s'enrichit d'autres niveaux de sens sous la plume de Catherine, non plus cette fois épistolière de campagnes de propagandes « publiques », mais directrice spirituelle dans le cadre de correspondances privées. Dans ces lettres à vocation plus personnelle, plus intime, le *passaggio* est intériorisé par Catherine qui en fait, non pas une croisade interne au monde chrétien sur le plan collectif, mais une croisade intérieure du chrétien au plan individuel, en l'élevant ainsi au sens moral de combat contre les péchés. À travers cette dimension pénitentielle, déjà caractéristique des premières croisades,

[100] Sylvain PARENT, *Dans les Abysses de l'Infidélité. Les procès contre les ennemis de l'Église en Italie au temps de Jean XXII (1316-1334)*, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2014.

Catherine se rattache à une tradition très ancienne du Passage[101]. Enfin, le passage prend pour Catherine le sens de l'ultime « transit » vers la vie éternelle. Le passage à Jérusalem se transforme alors en passage à la Jérusalem céleste, cité de paix éternelle annoncée dans l'Apocalypse, port de salut auquel l'*homo viator* accoste au terme de sa vie tumultueuse. C'est ainsi que le *passaggio* révèle son sens profond de passage au Royaume des Cieux. Dans cette ultime acception, le passage considéré *sub specie æternitatis*, retrouve alors sa dynamique initiale, étymologique, de traversée maritime, dont la « *navicella* » est l'image emblématique. Cette nef insubmersible représente ainsi l'Église qui achemine l'ensemble des chrétiens, et sa traversée renvoie à l'histoire du salut dans une perspective collective.

À travers les méditations de Catherine, la notion de passage s'enrichit ainsi d'une variété de sens, au-delà de son sens littéral de traversée maritime vers la terre sainte : un sens actualisé de guerre contre les schismatiques, un sens moral pénitentiel de combat contre les péchés, et un sens spirituel d'ultime « transit » vers la Jérusalem céleste, destination à la fois individuelle et collective des chrétiens.

Cette démultiplication de la signification du « passage » traduit chez Catherine un processus de recherche, d'approfondissement du sens, la quête d'un sens profond, non immédiat, mais fruit au contraire d'une longue méditation. Ayant exploré tous les replis du sens littéral, elle élève le « passage » vers un sens plus spirituel. Certes on ne saurait trouver chez cette laïque la démarche exégétique des clercs mise en lumière par Henri de Lubac[102]. Cette exégèse savante vise à dégager successivement les quatre sens des saintes Écritures : littéral (ou historique), allégorique (ou typologique), moral (ou tropologique) et anagogique. Comme l'a montré depuis Gilbert Dahan, cette lecture à quatre niveaux est bien une réalité théorique à partir du XIIIe siècle, en particulier chez les Dominicains, dans le sillage de Thomas d'Aquin[103]. Mais en pratique, le commentaire à quatre niveaux est loin d'être systématique, même chez les clercs dont les commentaires reflètent le plus

[101] A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes…*, *op. cit.*, p. 95.
[102] Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959-1964.
[103] Gilbert DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999, p. 446.

souvent « l'opposition traditionnelle, binaire, entre lettre et esprit […] qui correspond au vécu de la pratique exégétique (même s'il y a subdivision des sens spirituels) et, surtout, à la réflexion herméneutique »[104]. Pour Dahan en effet, ce qui caractérise véritablement l'exégèse médiévale, c'est ce « saut herméneutique », ce passage au sens spirituel. Or ce passage de la lettre à l'esprit n'est pas complètement étranger aux laïcs *illitterati*, comme le montre ces bibles moralisées que possédaient les nobles puis certains riches bourgeois[105]. Les enluminures de ces précieux manuscrits et leur mise en page quadripartite traduisent le rôle pédagogique de ces bibles où le texte biblique et son interprétation spirituelle font, chacun, l'objet d'une illustration. Le sens spirituel de l'Écriture est ainsi rendu accessible même aux *illitterati*.

Catherine cependant, même si elle a peu écrit de sa main, n'est pas analphabète. Non seulement elle sait lire, mais ses hagiographes la décrivent comme une infatigable lectrice qui avait les Psaumes pour livre de chevet. Elle ne fait donc pas partie des *illitterati* au sens propre, mais représente déjà cette classe intermédiaire de « *litterati* qui ne sont pas des clercs », et dont l'apparition marque pour Dahan « l'avènement des Temps modernes »[106]. Exemple d'imprégnation biblique par l'intermédiaire de la liturgie, de la prédication vernaculaire et de la lecture des vulgarisations, Catherine est représentative de ces laïcs qui, s'ils ne savent pas écrire le latin, savent le lire. Ses longues méditations sur les Écritures expliquent l'imprégnation biblique très forte que l'on retrouve dans sa pensée et dans son langage. De la langue vernaculaire de Catherine, on pourrait dire ce qu'écrit Dahan au sujet de l'écriture latine de saint Bernard : elle « est pétrie de la Bible et ce sont les mots du texte sacré qui viennent tout seuls sous sa plume exprimer sa pensée »[107]. Comme nous avons tenté de le montrer dans notre parcours au fil des occurrences du terme « *passaggio* », cette imprégnation n'est pas seulement biblique, c'est aussi

[104] *Ibid.*, p. 437.
[105] *Ibid.*, p. 14 *sq.*
[106] *Ibid.*, p. 8.
[107] *Ibid.*, p. 23.

celle d'une *forma mentis* induite par l'exégèse chrétienne de l'Occident médiéval, et par le « saut herméneutique » que cette dernière présuppose.

M. MARCHAL, « La représentation du *passage outre-mer* au prisme des romans de chevalerie bourguignons : le cas d'*Othovyen*, mise en prose du XVe siècle », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 195-212, ISSN 2426-394X.

La représentation du *passage outre-mer* au prisme des romans de chevalerie bourguignons Le cas d'*Othovyen*, mise en prose du XVe siècle

Matthieu MARCHAL

Univ. Lille

EA 1061 ALITHILA Analyses Littéraires et Histoire de la Langue

F-59000 Lille, France

Le livre des haulx fais et vaillances de l'empereur Othovyen et de ses deux filz et de cheulx quy d'eulx descendirent[1] est un cycle épique de grande ampleur qui relate la geste d'une lignée impériale romaine légendaire. Il constitue le remaniement en prose de deux chansons de geste tardives en alexandrins (*Florent et Octavien* et *Florence de Rome*[2]) effectué en 1454 pour un grand seigneur bibliophile : Jean V de Créquy[3]. Ce proche du duc de Bourgogne, Philippe le Bon, était féru de mises en prose de textes épiques et romanesques reprenant les aventures édifiantes de héros chrétiens. Comme plusieurs textes rassemblés dans la *librairie* Créquy, *Othovyen* dérive de deux poèmes de croisade illustrant, selon l'idéologie épique, la lutte des Chrétiens contre les Infidèles : les descendants de l'empereur *Othovyen* sont pris dans les péripéties d'un gigantesque combat contre les ennemis païens qui s'étend sur quatre générations et qui se déroule sur les terres chrétiennes d'Occident comme dans les contrées proche-orientales. L'auteur anonyme d'*Othovyen* porte un intérêt

[1] Nous entreprenons l'édition critique de ce texte dont on a conservé cinq manuscrits réalisés dans les Pays-Bas bourguignons au milieu du XVe siècle : Bruxelles, Bibliothèque royale, 10387 ; Chantilly, Musée Condé, 652 ; Orléans, Bibliothèque municipale, 466 ; Paris, Bibliothèque nationale de France, n.a.fr. 21069 ; Turin, Bibliothèque nationale universitaire, L-I-14 (majoritairement détruit par le feu). Nous utiliserons par la suite le titre abrégé de la mise en prose : *Othovyen*.

[2] *Florent et Octavien*, éd. Noëlle LABORDERIE, Paris, Champion, 1991, 2 vol. ; *Florence de Rome*, éd. Axel WALLENSKÖLD, Paris, Firmin-Didot pour la SATF, 1907-1909, 2 vol.

[3] *Cf.* Marc GIL, « Le mécénat littéraire de Jean V de Créquy, conseiller et chambellan de Philippe le Bon : exemple singulier de création et de diffusion d'œuvres nouvelles à la cour de Bourgogne », *Eulalie*, 1, 1998, p. 69-95.

singulier aux multiples pérégrinations des héros dans le monde méditerranéen : d'une part, le dérimeur incorpore au sein même de la matière épico-romanesque de nombreuses caractéristiques propres au genre viatique ; d'autre part, les relations de voyage au Proche-Orient trouvent dans la prose une nouvelle actualité car elles concourent à relayer les velléités de croisade de Philippe le Bon[4]. C'est ainsi que la littérature bourguignonne d'inspiration romanesque, nourrie par les récits de voyage et les expéditions diplomatiques et militaires dans la Méditerranée, remet au goût du jour le *passage outre-mer*.

On peut mesurer l'intérêt de l'auteur d'*Othovyen* pour les récits de voyage à l'aune des deux textes sources. Ce qui frappe en premier lieu, c'est que les détails des déplacements retiennent assez peu les auteurs des chansons, comme l'atteste cet exemple : « Et tant par ses journees le donssel exploita / Qu'il entra a Dammas ou noble cité a .»[5] Toute l'attention est ici portée sur l'accomplissement du voyage qui prime sur l'itinéraire. Plusieurs pérégrinations de ce type sont soumises à un dérimage fidèle et ne font pas l'objet dans la prose d'une narration précise (fol. 63r[6]) : «[…] Et tant chevaulcha par ses journees qu'il ariva assés prés de Damas. » La seule mention de la ville d'arrivée l'emporte sur l'énumération des étapes ou l'évocation des distances parcourues. Le remanieur reprend donc intentionnellement une formule concise qu'il se plaît à réemployer à l'envi dans la prose : l'expression figée associe un verbe de déplacement (*aller*, *cheminer*, *esrer* ou *esploiter*), suivi d'un complément circonstanciel (*par ses journees*) qui marque aussi bien la journée de marche que la distance parcourue en un jour et complété par un verbe signalant le terme du voyage (*arriver*, *entrer*) joint à la mention de la ville d'arrivée. On relève dans

[4] Nous nous permettons de renvoyer ici à deux de nos précédents travaux : Matthieu MARCHAL, « Voyages et conflits militaires au Proche-Orient dans la mise en prose bourguignonne de *Florent et Octavien* », *in* Alain MARCHANDISSE, Gilles DOCQUIER, dir., *Pays bourguignons et Orient : diplomatie, conflits, pèlerinages, échanges (XIVe-XVIe siècles)*, Rencontres de Mariemont-Bruxelles (24-27 septembre 2015), Neuchâtel, Centre européen d'Études bourguignonnes, « Publications du Centre européen d'Études bourguignonnes (XIVe-XVIe s.) », 56, 2016, p. 145-159 ; M. MARCHAL, « Les voyages en mer dans *Othovyen*, mise en prose bourguignonne de *Florent et Octavien* et de *Florence de Rome* », *in* Jean DEVAUX, M. MARCHAL, Alexandra VELISSARIOU, dir., *Écrire le voyage au temps des ducs de Bourgogne. Actes du colloque international de Dunkerque, 19 et 20 octobre 2017*, Turnhout, Brepols, « Burgundica », à paraître.

[5] *Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 7215-7216, p. 235.

[6] Toutes les citations de la prose sont tirées du manuscrit Chantilly, Musée Condé, 652.

Othovyen une dizaine d'occurrences qui répondent à ce schéma sans pourtant constituer des reprises formelles des textes sources : « […] Et cheminerent tant par leurs journees qu'ilz ariverent a Parys » (fol. 11r[7]) ; « […] Tant fist par ses journees qu'il ariva a Parys » (fol. 19v[8]) ; « […] Et chemina tant par ses journees atout son exercite qu'il ariva devant Jherusalem » (fol. 64v[9]) ; « Sy esploitterent tant par leurs journees qu'ilz approcherent la cité » (fol. 73r[10]) ; « […] Sy fist tant que par ses journees il arriva avec lez aultres malades a Beau Repaire » (fol. 243r[11]). Parfois, le prosateur s'efforce de restituer – bien qu'approximativement – le temps de parcours lorsque ces précisions viennent à manquer dans les modèles versifiés et signale par exemple qu'il faut six jours à un messager pour effectuer un trajet entre Rome et Naples[12] ou un mois à l'armée romaine pour effectuer la traversée de la mer Méditerranée[13]. Ainsi, la seule mention des *journees* de voyage semblent à même de figurer le déplacement du héros dans l'espace fictionnel[14]. Il s'agit là d'un trait stylistique tributaire d'une forte tradition littéraire – si l'on en juge par les nombreux exemples de cette formule relevée dans le DMF[15] – qui permet à l'auteur de restreindre à de multiples occasions le récit d'un voyage à la simple évocation d'un passage d'un point à un autre.

Un autre aspect remarquable dans la manière dont les sources en vers relatent les voyages réside dans l'effacement du rapport à l'espace et au temps au profit de formules de prétérition comme « *De leurz journees* n'est la parolle tenue »[16], ou encore

---

[7] « Tant quë a Paris fu, la cité belle et fine » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 902, p. 31).
[8] Le retour du messager n'est pas mentionné dans la source (*ibid.*, t. 1, laisse XLIV, p. 54-55).
[9] « Avecques ses grans otz de Dammas se parti, / Droit vers Jherusalem vont le chemin anti » (*ibid.*, t. 1, v. 7352-7353, p. 239).
[10] Cet extrait est sans soutien de la source (*ibid.*, t. 1, laisse CCVI, p. 262-263).
[11] « A Biau Repaire vindrent a un anuitemant » (*ibid.*, t. 2, v. 6038, p. 247).
[12] « Tant esploitta le message que il vint a Napples en .vi. jours » (fol. 234r) ; cet extrait est sans appui de la source.
[13] « Tant esploitterent que en ung moys ariverent au port d'Acre » (fol. 88r) ; *cf.* dans la source : « Cilz droisserent leur voile quant il en fu saison, / Par la mer vont singlant au tref sans aviron » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 9880-9881, p. 318).
[14] La mention des journées de marche permet aussi de localiser un lieu important du récit : « Et ainsy s'en alerent cheminant, sy esrerent tant par leurs journees que ilz ariverent en une grant forest moult espesse et ramue, laquelle estoit a deux journees de Napplez. » (fol. 9v) ; *cf.* « Vers la cité de Naples vont leur chemin tourner ; / En une grant forest alla la dame entrer » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 679-680, p. 24).
[15] *Cf.* l'article *Journée* (II.C.4), dans DMF 2015 : *Dictionnaire du Moyen Français*, version 2015, ATILF CNRS & Université de Lorraine. Site internet : http://www.atilf.fr/dmf.
[16] *Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 1563, p. 53 (nous soulignons).

« Ne sçay *de leurs journees* vous voulsisse conter »[17]. À plusieurs reprises, le prosateur passe lui aussi sous silence les détails des voyages et l'on constate que le dernier exemple cité fait l'objet d'un dérimage fidèle dans la réécriture (fol. 66v) : « […] Puis se remist a retourner vers Damas et *fist tant que par ses journees, lesquelles ne vous saroye raconter*, qu'il ariva devant son palaix qui aulx jardins de Damas estoit. » On note alors que sont insérées dans *Othovyen*, sans appui des textes sources, de nombreuses interventions de narrateur qui ont en commun de développer le moule stylistique repris explicitement aux chansons : « De leurs journees *ne vous saroye raconter*, fors que tant esploitterent que en ung moys ariverent au port d'Acre. » (fol. 88r)[18] ; « De leurs journees ne de leur fortunes qu'ilz orent *me passe en brief* » (fol. 156r[19]) ; « De leur journees ne de leur passage *je ne vous fay quelque mencion*, mais tellement esploitterent qu'ilz trouverent l'empereur Garsille en son chastel de Galipoly. » (fol. 170v[20]). Ce genre d'omissions volontaires associées aux termes *faire mencion* ou *raconter* semblent traduire en apparence le relatif désintérêt du narrateur pour les circonstances des voyages[21]. Ainsi, les détails des déplacements ne sont mentionnés que s'ils deviennent le moteur de l'action romanesque, ce qui relègue de fait les étapes des héros (les *gistes*) au second plan (fol. 171v) : « De leurs journees ne de leurs *gistes ne vous saroye raconter, pour ce que nostre matere seroit trop longue*, mais tant cheminerent qu'ilz vindrent a Bouloingne la Grasse ou ilz se logerent en ung noble hostel. » Le voyage se lit avant tout comme un passage, une traversée qui doit susciter l'intérêt du lecteur

[17] *Ibid.*, t. 1, v. 7577-7579, p. 246 : « Pour aller vers Dammas vont leur chemin tourner, / Ne sçay de leurs journees vous voulsisse conter, / Tant vont que la cité de Dammas virent cler. »
[18] Cet extrait n'a pas d'équivalent dans la source (*cf. ibid.*, t. 1, laisse CCLIII, p. 318).
[19] Ce passage se situe dans une réécriture propre à la prose à la jonction entre les deux chansons sources.
[20] « Ne sçay que le canchon vous en fust eslongie : / Jusqu'en Constantinoble ne s'arriesterent mie. » (*Florence de Rome*, éd. cit., t. 1, v. 602-603, p. 150).
[21] L'absence de détails est également sensible dans la prose avec la reprise d'une tournure récurrente *ne cesser / n'arester / ne finer de* […] *jusques* qui, par son aspect duratif, marque une continuité dans le déplacement : « et n'aresterent de nagier […] jusques ilz vindrent a Rome. » (fol. 113r) ; « et ne cesserent de nagier jusques ad ce qu'ilz arriverent au port d'Escalonne » (fol. 154v) ; « et ne finerent d'esrer jusques il vindrent en la cité de Romme. » (fol. 165r). Les deux premiers exemples ne sont pas des réécritures directes des chansons ; le dernier forme une réécriture libre de la source : « Pour entrer dedens Ronme lors y sont il entréz » (*Florence de Rome*, éd. cit., t. 1, v. 310, p. 141).

(fol. 239v[22]) : « [Milon] chevaulcha deux journees *sans quelque adventure trouver*. Des *gistes* qu'il fist pendant les deux jours je ne vous fays point de mencion, mais tant chevalcha Milon qu'il arriva a une journee de Gayette. » On voit à travers ce dernier exemple que c'est l'*adventure* qui définit la fonction de la relation de voyage dans la littérature chevaleresque bourguignonne : seuls les événements remarquables et les incidents notables méritent d'être consignés par écrit et d'être rappelés à la mémoire. À ce titre, *Othovyen* est loin de faire exception car la plupart des proses épico-romanesques écrites au milieu du XVe siècle à la cour de Bourgogne exhibent de semblables interventions d'auteur. On les relève par exemple dans l'*Histoire des seigneurs de Gavre*[23], la mise en prose de *Blancandin*[24], *Olivier de Castille*[25] ou encore *Le roman du comte d'Artois* [26] . Ainsi, bien souvent, les déplacements des héros bourguignons, sur terre comme sur mer[27], ne font pas l'objet de récits circonstanciés. Il s'agit là d'un *topos* déjà éculé : l'intérêt du voyage se mesure au potentiel d'épreuves qualifiantes au cours desquelles le héros est susceptible d'éprouver sa force, son amour ou sa foi.

---

[22] Les deux extraits cités sont absents de la source : le premier est inséré à la suite du v. 649 (*ibid.*, t. 1, p. 152) ; pour le second, *cf. ibid.*, t. 2, laisse CXCII, p. 237.

[23] « Tant cheminerent qu'ilz orrent passé Champaigne et Bourgogne ; ilz passerent les Alemaignes et Hongrye, Belegrade, le païs de Servye ou Rassye. De leurs journee ne vous voel faire lonc conte ; tant s'esploitterent, sans quelque destourbier ne fortune avoir, qu'ilz ariverent a une liewe d'Attainez » (*Histoire des seigneurs de Gavre*, éd. René STUIP, Paris, Champion, 1993, p. 218).

[24] « Tant et si grant espace cevaucha sans quelque adventure trouver qui a reconter face » (*Blancandin et l'Orgueilleuse d'amours. Versioni in prosa del XV secolo*, éd. Rosa Anna GRECO, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002, *cap.* 4, l. 4-5, p. 154).

[25] « […] De leurs journees ne vous sçaroye deviser, mays ilz firent tant a l'aide de Nostre Seigneur qu'ilz ariverent es Espaignes » (Philippe CAMUS, *Histoire d'Olivier de Castille et Arthus d'Algarbe*, Gand, Universiteitsbibliotheek, ms. 470, *cap.* 71, fol. 180v).

[26] « […] Traversant le roialme, et chevaucha tant par ses journeez, sans trouver chose qui fache a ramentevoir » (*Le Roman du comte d'Artois (XVe siècle)*, éd. Jean-Charles SEIGNEURET, Genève, Droz, 1966, *cap.* 5, l. 131-133, p. 26).

[27] « Aprés ce qu'il se fu party, Blanchandin et Sadoine firent lever leurs voiles contremont, le vent se fery dedens qui tost les eust eslongié des terres, et se bouterent en haulte mer au plus tost qu'ilz porrent et tousjours en costiant de pluseurs estranges regions, sans trouver quelque adventure qui a raconter face » (*Blancandin et l'Orgueilleuse d'amours*, éd. cit., *cap.* 33, l. 29-32, p. 216) ; « […] Leur patron fist lever les ancres et faire voille : le vent se fery dedans que en pou d'eure les eslonga du port. Ilz prindrent a nagier par la mer Adryane, en eulx tellement esploittant que sans quelque fortune avoir ilz ariverent au port de Raguise. » ; « […] Eulx estant sur les deux galees, nagerent tant par mer, a voille et a rimes, qu'ilz trespasserent Modon et Coron. Sy entrerent en l'Arche Pelago, traverserent pluiseurs isles, tant que sans aulcune fortune avoir ilz ariverent a Negrepont » (*Histoire des seigneurs de Gavre*, éd. cit., p. 60, p. 75). Dans les deux derniers exemples, le mot *fortune* peut tout aussi bien renvoyer aux circonstances du trajet qu'à la confrontation du héros à la tempête (*cf. infra*).

Le voyage confronte le héros à la nécessité d'aller au-delà du danger dans une tension narrative que la seule allusion au franchissement d'un obstacle permet de générer. C'est ce qui ressort parfaitement d'une très belle énumération que l'on trouve dans la *Fille du comte de Pontieu* : « Si *trespasserent* tellement montaignez, champaignez, falloisez, chemins, sentez et sentiers qu'ilz vindrent a deux journees prés de Galice. »[28] Il suffit aux prosateurs d'évoquer la traversée d'un bois, d'une montagne ou de la mer pour susciter instantanément chez le lecteur le souvenir réel ou littéraire d'une attaque de brigands ou de corsaires[29], d'une route de col difficile d'accès et périlleuse ou d'une tempête dévastatrice[30].

Ainsi, les pérégrinations en mer sont toujours représentées dans *Othovyen* comme une succession d'obstacles à franchir, ce qui est rendu dans notre texte par l'emploi récurrent du verbe *passer* (fol. 116v) : « […] Et tant esploitterent qu'ilz *orent passé* le far de Messines, puis *passerent* l'isle de Crette, tousjours tenans la costiere de Barbarye. » L'énumération des principales îles, caps et côtes de la mer Méditerranée permet de mieux figurer ce qui constitue l'essence du voyage, à savoir la traversée d'un espace hostile (fol. 130r) : « […] Tost furent en mer en eslongant les terres et nagerent tant qu'ilz *orent passee* toute la costyere de Puille et de Calabre et entrerent en la mer de Grece. » Le voyage, en tant qu'il représente un passage d'un monde à l'autre est donc toujours une promesse d'aventures et de péripéties romanesques.

Outre les traversées en mer, ce sont les passages des massifs montagneux qui semblent retenir le plus l'intérêt de l'auteur d'*Othovyen*. Ainsi, les personnages reliant Paris à Rome dans le cadre de missions diplomatiques ou militaires, empruntent la route des Alpes et parcourent successivement la Champagne, la Bourgogne, la Savoie, puis la Lombardie. On retrouve d'ailleurs cette même route mentionnée en des termes similaires dans plusieurs proses bourguignonnes contemporaines comme

---

[28] *La Fille du comte de Pontieu, conte en prose. Versions du XIIIe et du XVe siècle*, éd. Clovis BRUNEL, Paris, Société des anciens textes français, 1923, p. 77. *Cf.* également : « […] Quant le conte d'Artois se fu party de Sarragoce, il se mist a passer chemin, bois et montaignez tant qu'il vint a Toulette » (*Le Roman du comte d'Artois (XVe siècle)*, éd. cit., *cap.* 13, l. 4-6, p. 67).

[29] Sur ce point, *cf.* M. MARCHAL, « *Le bon oysel se fait de luy meismes* : aventures et brigandage maritimes dans l'*Histoire des Seigneurs de Gavre* », *in* Jacqueline BEL, éd., *Pirates, aventuriers, explorateurs*, Düren Maastricht, Shaker Verlag, « Les Cahiers du Littoral », 20, 2016, p. 3-15.

[30] *Cf.* M. MARCHAL, « Les voyages en mer dans *Othovyen* », art. cit.

Ciperis de Vignevaux[31], *Gillion de Trazegnies*[32] ou encore *Gilles de Chin*[33]. Au sein de la liste de régions traversées, les éléments semblent être fixés de façon immuable, ce qui permet aux prosateurs d'évoquer à peu de frais cette route commerciale, bien connue des voyageurs du Moyen Âge. Toutefois, le voyage des Terres du Nord vers Rome s'accompagne dans *Othovyen*, comme dans sa source versifiée[34], de la mention à deux reprises du franchissement du Mont-Joux (les *mons de Mongeu*) (fol. 3r-3v) : « […] Sy chevaucha tant par ses journees qu'il ot toute *passee* le Lombardye, puis *passa les mons de Mongeu* et le paiis de Savoye, apprés le paiis de Bourgogne et n'aresta jusques il vint en Champaigne. » L'énumération rapide des régions de France et d'Italie a pour effet de lisser les difficultés inhérentes à la traversée (fol. 4r) : « […] Et l'empereur chevaucha tant que par ses journees il *repassa* les *mons de Mongieu*, puis *passa* la Lombardye et fina jusques il vint a Romme. » De la sorte, le passage des Alpes semble toujours s'opérer sans entrave, comme l'atteste de manière plus explicite cet autre exemple tiré de l'*Histoire des seigneurs de Gavre*[35] : « Le lendemain s'en deppartirent en eulx tellement esploittant, *sans quelque destourbier ne fortune avoir*, qu'ilz *passerent* Champaigne, Bourgongne et Savoye ; les mons de Monjeu ilz *passerent* et vindrent en Lombardye. » Certes, l'auteur d'*Othovyen* évoque bien la rudesse et la pénibilité des conditions du voyage à travers les Alpes (fol. 93r[36]) :

---

[31] « […] Il passa par Bourgongne, Savoie et Lombardie et fu a Pavie bien longuement » (Laura RAMELLO, *Un mito alla corte di Borgogna.* Ciperis de Vignevaux *in prosa*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012, *cap.* III.1, p. 46).

[32] « Gillion et sa compaignie s'exploicterent tellement qu'ilz trespasserent la Champaigne, Bourgogne, Savoye et Lombardie et vendrent a Rhomme » (*Histoire de Gilion de Trasignyes et de dame Marie, sa femme*, éd. Oskar Ludwig Bernhard WOLFF, Paris, Desforges Weber, Leipzig, Brockhaus et Avenarius, 1839, p. 11).

[33] « Sy chevaucha tant par ses journees qu'il passa Bourgogne et Savoye et Lombardye » (*Messire Gilles de Chin natif de Tournesis*, éd. Anne-Marie LIETARD-ROUZE, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2010, section [530], p. 124).

[34] « Il passa la riviere, en Lombardie entra / Et partout ont il passe gens d'armes assembla. / Ains qu'il venit aux mons de Mongeu par deça, / Plus de trente mille homes avec luy amena. / Pour secourir François durement se hasta, / En Bourgongne est antré […] » ; « Et le bon empereur en son chemin entra. / Borgongne, Viennoys tout oultre trespassa / Et les mons de Montgeu, en Lombardie entra » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 148-153, p. 7 et v. 197-199, p. 9).

[35] *Histoire des seigneurs de Gavre*, éd. cit., p. 11-12.

[36] Il s'agit ici d'un développement introduit par le prosateur : « Que tant ont esploitté et la voye aqueillie / Par leurs grandes journees qu'ilz ont Rome choysie. / Marsebille la belle fut forment travaillie » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 10528-10530, p. 337).

> [...] Sy cheminerent tant par leurs journees qu'ilz *orent passé* Bourgongne, Savoye et le Lombardye et qu'ilz orent choisy et veu la cité de Romme. Quant la furent arivé, ilz s'en alerent logier, car la belle Marsabille *estoit moult lasse et traveillie du grant chemin qu'elle avoit venu.*

Cependant, on ne trouve dans les fictions bourguignonnes aucun récit détaillé des obstacles rencontrés par les voyageurs en montagne. Aucune description n'est comparable à celle qu'en donne quelques années plus tard un voyageur bourguignon, Georges Lengherand, qui s'attarde longuement sur la description des glaciers, des étendues enneigées ou des falaises dans sa relation du franchissement du massif alpin :

> Les enseignes qui sont sur les chemins, de longs sappins à manière de lanches, estoient presque touttes couvertes de nesges ; et alefois les bestes qui nous portoyent y entroyent si parfont que chevaulx et homme tumboyent en bas ; et sy ne fussent les nesges, il n'y avoit remède que à jamais n'estoient mors et perdus. Je délairay à parler de ces grans dangiers, et comment il fault les povres bestes aller tant près du bord de le haulteur de ces grands roches, et aultrement pour ce que le chemin est si connus par renommée ; mais en ma consience je voel bien dire que où que fus oncques, je n'eulz si grand paour[37].

À la différence des voyageurs qui ont gardé dans leur chair le souvenir douloureux du passage des Alpes, les prosateurs de la cour de Bourgogne se contentent d'évoquer des lieux familiers des voyageurs et de donner des rudiments de description géographique[38]. Ainsi, la seule évocation de la principale voie de

---

[37] *Voyage de Georges Lengherand, mayeur de Mons en Haynaut, à Venise, Rome, Jérusalem, mont Sinaï et Le Kayre, 1485-1486*, éd. Denis-Charles GODEFROY-MENILGLAISE, Mons, Masquillier et Dequesne, 1861, p. 13-19 (cit., p. 15).

[38] Le prosateur indique qu'il faut un mois à un diplomate français pour réaliser le trajet par les Alpes entre Paris et Rome : « Et pour cestui mesage furnir fu envoyet vers l'empereur le conte de Vendosme, qui moult fu sages, lequel fist tel diligense que en ung moys fu en la chité de Romme » (fol. 19r). Cette indication sommaire n'est pas reprise de la source : « Au roy Otthovïem envoya ung princier » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 1605, p. 54).

franchissement du massif alpin au Moyen Âge par le col du Grand Saint-Bernard suffit sans doute à faire revivre l'expérience du voyageur ou à susciter la fascination du lecteur.

Dans *Othovyen*, les dangers des voies terrestres sont également évoqués lors du passage de la forêt. C'est le cas en particulier lors de l'épisode où la chaste impératrice Florimonde, accusée à tort d'adultère et bannie de Rome, est attaquée dans les sous-bois par une bande de brigands. Certes, la présence des larrons est reprise de la source (« Mais au milieu du boys va la dame encontrer / Larrons qui ne servoient fors que de gens rouber »[39]) ; cependant, la préparation de l'attaque est rendue de façon beaucoup plus réaliste dans la réécriture grâce à la description soutenue d'un sous-bois propice au guet-apens :

> […] Sy esrerent tant par leurs journees que ilz ariverent en une grant forest moult espesse et ramue, laquelle estoit a deux journees de Napplez. En ceste forest conversoient larrons et murdriers, car incontinent qu'ilz oÿrent la friente des chevaulx, ilz se misrent en ung val moult obscur, car le boys estoit pour lors chargiet de foelles, par coy il estoit moult ombragés (fol. 9v).

Ce développement, propre à la prose, tend à refléter l'expérience réelle et les peurs véritables des voyageurs confrontés continuellement aux détrousseurs de grands chemins. Toutefois, le remanieur tisse également des liens intertextuels étroits avec le corpus de proses contemporaines puisque l'on retrouve le motif stéréotypé de l'attaque en forêt, pour le domaine bourguignon, à la fois dans *Ciperis de Vignevaux*[40], dans *La Fille du comte de Pontieu*[41] et dans *Olivier de Castille*[42].

---

[39] *Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 679-683, p. 24.

[40] « […] Et quant ilz furent allez bien avant en la forest, ilz rencontrerent dix meurtriers qui les voulurent assaillir moult fort pour avoir l'or et l'argent qu'ilz emmenoient » (Laura RAMELLO, *op. cit.*, *cap.* I, 5, p. 38).

[41] « Ilz trouverent deux voies, dont en l'une avoit seur chemin et en l'aultre estoient plusieurs larrons qui roboient lez bonnez gens et ne vivoient d'aultrez chosez sinon de roberiez, et avoient leur logis en la forest ordonné, comme s'il eussent intencion de tousjours mener ceste desordenee vie. » (*La Fille du comte de Pontieu, conte en prose*, éd. cit., p. 78).

[42] « […] Et tant que le chemin ne luy sambloit point loings car sa pensee luy faisoit passer le tempz joyeusement laquelle le mena jusques dedens ung boys qui ung petit hors de son chemin estoit et n'y eubt pas long temps cheminé quant .xv. aigaitteurs de chemin dont le meilleur d'eulx estoit larron et

Dans le corpus bourguignon, les nombreux voyages accentuent la dimension aventureuse des textes. L'une des originalités d'*Othovyen* est ainsi d'évoquer la traversée du désert, équivalent proche-oriental des chemins occidentaux difficiles d'accès (forêts obscures, cols escarpés, mers déchaînées) (fol. 121v) : « […] Ilz s'en deppartirent tous deux et cheminerent tant qu'ilz orent passé les desers et vindrent a .VI. liewes prés de la cité de Gazere. » Par cette simple évocation introduite par le prosateur, le lecteur bourguignon retrouve l'écho pittoresque des récits de voyage en Terre sainte. Les déplacements des personnages se rapprochent ainsi dans la fiction des routes empruntées traditionnellement pour cause de négoce ou de pèlerinage. Sous l'influence des récits de voyages contemporains, les périples des héros bourguignons s'étoffent ainsi d'indications géographiques précises. Le cas le plus spectaculaire est sans doute représenté par l'*Histoire des seigneurs de Gavre* : l'auteur de cette biographie chevaleresque prend soin, en effet, de détailler le chemin qui mène Louis de Gavre d'Athènes à Compiègne, où doit se dérouler un tournoi :

> Sy se misrent a chemin et s'esploitterent tant de chemyner qu'ilz ariverent ou païs de Servye en une ville quy s'appelle Corsebec, seans sur une riviere quy se nomme la Morave, ou ilz furent quatre jours eulx reposans. Au .V.e s'en deppartirent et vindrent en la cité de Nicodem en Raschye ; et apprés vindrent a Belgrade, ou il y a ville et chastel moult fort, seant sur l'un des costés de la Dunoe, et de l'autre costé la riviere de la Save. Apprés s'en deppartirent et vindrent en .X. jours a Boude en Hongrye, ou du roy quy lors estoit et de la royne furent recheu en grant joye. .VI. jours y sejournerent ; au .VII.e s'en deppartirent, et passerent par les Allemaignes, en eulx tellement esploittant qu'ilz ariverent sans quelque fortune avoir en la ville de Bale, dont ilz se partirent. Puis passerent par Bourgongne, par la Champaigne, jusques ilz vindrent a Troyes[43].

murdrier, bien embastonnés, armés a la couverte, l'escrierent a la mort » (Ph. CAMUS, *Histoire d'Olivier de Castille et Arthus d'Algarbe*, Gand, Universiteitsbibliotheek, ms. 470, *cap.* 19, fol. 44r-44v).

[43] *Histoire des seigneurs de Gavre*, éd. cit., p. 192.

Ce long extrait est tout à fait exceptionnel dans les proses chevaleresques bourguignonnes : l'auteur y retrace un itinéraire précis qui correspond à l'une des routes commerciales les plus empruntées au Moyen Âge[44]. La mention des fleuves, des temps de trajet et des périodes de repos présente de nombreux points communs avec les relations de voyage qui s'épanouissent alors en terre bourguignonne. Un texte issu du même milieu, *Le roman du comte d'Artois*, offre un cas semblable, bien que moins développé ; on y découvre que le héros relie la Castille à Paris en empruntant la partie espagnole du chemin de Compostelle :

> […] Ilz monterent et se mirent a chemin a sy grant joye que nul ne le diroit et chevaucherent par Castille la voye de Saint Jaque tout droit a Burguez ; de la en Navarre : passerent par Saint Jehan du Pié dez Pors et parmy Guienne et brief firent tant, par leurs journeez sans empeschement trouver, qu'il vindrent a Paris[45].

La traversée des Pyrénées et le passage par Saint-Jean-Pied-de-Port permet de reprendre certains toponymes célèbres et familiers des voyageurs. Enfin, les nombreuses villes portuaires mentionnées dans *Othovyen* sont connues pour être des étapes des pèlerins et des commerçants sur les terres chrétiennes. Les récits des traversées sont souvent réduits à l'essentiel, mais l'indication des étapes sur la route des voyageurs, qui esquisse à grands traits le parcours des personnages, permet d'élaborer des micro-récits de voyages fictionnels tout en précisant l'espace méditerranéen. Or, cette précision dans la géographie maritime est ce qui rapproche *Othovyen* de plusieurs proses bourguignonnes contemporaines comme le *Roman de Gillion de Trazegnies*[46] ou le *Florimont* en prose[47]. Dans ces textes, les étapes qui

---

[44] Sur cet extrait, *cf.* Danielle QUÉRUEL, « Pourquoi partir ? Une typologie des voyages dans quelques romans de la fin du Moyen Âge », *in* Alain LABBE, Daniel LACROIX, D. QUÉRUEL, dir., *Guerres, voyages et quêtes au Moyen Âge*, Mélanges offerts à Jean-Claude Faucon, Paris, Champion, 2000, p. 333-348 (p. 341).

[45] *Le Roman du comte d'Artois (XVe siècle)*, éd. cit., p. 140, l. 82-88.

[46] *Cf.* M. MARCHAL, « Voyages et conflits militaires au Proche-Orient dans la mise en prose bourguignonne de *Florent et Octavien* », art. cit., p. 151-152 (en particulier la n. 32).

[47] *Cf.* Marie-Madeleine CASTELLANI, « Entre merveille et histoire : la Méditerranée dans le *Florimont* en prose », *in* J. DEVAUX, M. MARCHAL, éd., *L'Art du récit à la Cour de Bourgogne : l'activité de Jean de Wavrin et de son atelier*, Paris, Champion, 2018, p. 207-222.

matérialisent le parcours des héros dans leur quête de renommée correspondent très souvent aux véritables escales empruntées par les voyageurs du Moyen Âge.

Les nombreux récits de voyages entre les terres chrétiennes et le monde oriental permettent de mettre en relation l'Occident chrétien, lieu de naissance de la lignée impériale, et le Proche Orient [48] où les héros accomplissent leur destinée d'exception[49]. Toutefois, par un effet d'anachronisme assumé, les contrées orientales ne sont plus seulement dans *Othovyen* le terrain d'affrontements immémoriaux entre armées chrétiennes et sarrasines[50] ; elles sont également saisies dans leur actualité, comme terres d'accueil des marchands et des pèlerins. C'est ainsi qu'affleurent quelques aspects propres à la vie quotidienne des voyageurs qui s'aventurent en Terre sainte, entre effet de réel et exotisme. Le prosateur anonyme signale par exemple à plusieurs reprises que les déplacements terrestres se font le plus souvent à dos de mule ou de chameau, moyen de locomotion privilégié tant par les pèlerins : « […] Puis monterent sus les mules et firent tant qu'ilz ariverent en Jherusalem » (fol. 94r[51]), que par les chevaliers chrétiens (fol. 123v[52]) : « Puis, quant le roy Octovyen vey que tous furent prest et les vivres chargiez sur les mules, dromadaires et camiaulx, ilz se deppartirent et misrent a chemin. » Une telle référence anecdotique aux animaux orientaux se retrouve au sein d'autres proses bourguignonnes comme *Gillion de Trazegnyes*[53] ou le manuscrit bourguignon de *Paris et Vienne*[54]. Elle est probablement

---

[48] Notons à titre d'exemple cet extrait (fol. 111r) : « Alors la dame, quant elle vey qu'il couvenoit que l'empereur son mary s'en passast oultre mer, assés poés penser que son deul fu grant. »

[49] En cela, *Othovyen* s'intègre parfaitement au corpus de proses bourguignonnes analysées il y a une vingtaine d'années par D. Quéruel. *Cf.* D. QUÉRUEL, « Pourquoi partir ? », art. cit.

[50] *Cf.* M. MARCHAL, « Les récits de bataille dans *Le Livre des haulx fais et vaillances de l'empereur Othovyen* », *in* Michelle SZKILNIK, Catherine CROIZY-NAQUET, éd, *Actes du séminaire organisé par le centre de Recherche CEMA de l'Université Paris 3 (2015-2017)*, *Le Moyen-Âge* (en préparation).

[51] Une pareille précision est absente de la source : « Vers Jherusalem vont le chemin droittement » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 10597, p. 339). Citons un autre extrait de la mise en prose absent de la chanson source (fol. 14r) : « […] La noble dame se appareilla et mist en point pour partir avoec pluiseurs pelerins de France et de Alemaigne. Son hoste lui quist et fist tant qu'elle ot une moult forte mule sur laquelle elle et son enfant monterent. »

[52] *Cf.*, par contraste, dans la source versifiée : « Adonc vont leur besongne tres bien apareillant […] / Et puis se sont parti et se vont arroutant » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 2, v. 13779-13782, p. 437).

[53] « […] Ouquel lieu ilz trouverent asnez, mullets et gazelles sur quoy ilz monterent » ; « Et lors chargerent vins et vivres sur chars, sur charrettes, sur chameulz, sur dromadaires, sur muletz et sur autres bestes » (*Le Roman de Gillion de Trazegnies*, éd. cit., *cap.* 7, p. 136-137 et *cap.* 43, p. 248-249).

[54] « Aprés Paris trouva autres marchans qui sur chamaulx et dromadaires portoient espiceries et autres marchandises pour porter en la grant cité de Tauris en Perse, en laquelle compagnie Paris se mist, tant

insérée dans *Othovyen* pour rappeler à la mémoire les récits contemporains des voyageurs qui trouvent ainsi un heureux prolongement dans l'espace fictionnel.

Un aspect plus remarquable encore est la confrontation constante sur les terres païennes des membres de la famille impériale romaine et de pèlerins chrétiens. L'existence de ces personnages est parfois inscrite dans les textes versifiés et le prosateur se contente alors d'un dérimage[55]. Aussi l'impératrice bannie et son fils croisent-ils à plusieurs reprises à Jérusalem la route de pèlerins auxquels ils se joignent parfois (fol. 87v[56]) : « Sire, ce dist ly hostes, la nef sur coy vous venistes quant desrainement parteistes de cy est chargye de pelerins, lesquelx s'en vont en Jherusalem. » ; l'un d'entre eux, « Ung chevalier rommain […], lequel estoit venus en pelerinage au Saint Sepulcre » (fol. 56r[57]), est d'ailleurs saisi par la ressemblance entre le jeune *Othovyen* et l'empereur de Rome[58]. Le prosateur développe ainsi en arrière-plan la présence dans l'espace maritime méditerranéen des marchands chrétiens « […] Et eulx estant la [à Barcelone], trouverent une nef qui estoit de Gayette, laquelle devoit aler a Romme pour deschergier aulcunes marchandises qui estoit a aulcuns marchans de la cité » (fol. 143r[59]) et des pèlerins (fol. 157r) : « […] Il rencontra une petite barge sur laquelle estoient deux chevaliers quy tout droit venoient d'Escalonne […] tenans la coste pour aler en Acre. »

---

qu'ilz arriverent en ladicte cité » (Pierre de la CÉPÈDE, *Paris et Vienne*, éd. crit. Marie-Claude de CRÉCY et Rosalind BROWN-GRANT, Paris, Classiques Garnier, 2015, « Textes Littéraires du Moyen Âge » 38, *cap.* 114, fol. 92v, p. 265).

[55] Il peut arriver parfois que le prosateur insère de courts développements. Ainsi, la chanson de *Florent et Octavien* signale déjà que Clément, le futur père adoptif de Florent, est un pèlerin de retour de Syrie : « Qui viennent du Sepulcre adorer de cuer fin » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 878, p. 31) ; toutefois, la prose ajoute qu'il a pris place sur un bateau marseillais, ce qui dessine avec plus de précision l'itinéraire du *paulmier* français (fol. 10v) : « […] La estoit arivee une petite nef qui venoyt de Surye, laquelle estoit de Marselle, sy estoit chargié de pelerins qui venoient du Saint Sepulcre. »

[56] *Cf.* « A ce port la endroit dez pellerins trouva » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 9869, p. 317).

[57] *Cf.* « La fut ung chivalier noble, courtoys et saige, / Qui fu natifz de Rome, de noble lignaige / […] Et avoit iceluy fait son pellerinage / Droit en Jherusalem, ce tres noble vouage » (*ibid.*, t. 1, v. 6301-6305, p. 206-207).

[58] Signalons aussi que la belle princesse sarrasine, Margalye, se dit prête à se convertir au christianisme parce qu'un pèlerin lui a donné une icône du Dieu des chrétiens qui l'a séduite : « […] Par ung pelerin crestyen ceste ymage me fu donnee » (fol. 96v) ; *cf.* dans la chanson : « Ung paulmier qui venoit de Surie la loe / Me donna cest ymage […] » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 1, v. 10870-10871, p. 348).

[59] Signalons aussi : « Le malvais larron s'en depparty et ne s'aresta d'aler jusques ad ce qu'il fu venus a port ouquel il trouva une nef sur laquelle y avoit fuison marchans qui voloient passer la mer, et estoit en ung port assés prés de Gayette » (fol. 224r) ; passage sans appui de la source inséré après le v. 4077 (*cf. Florence de Rome*, éd. cit., t. 1, p. 264).

On voit donc à travers ces derniers extraits, développés sans appui des sources versifiées, que marchands, pèlerins et hommes d'armes voyagent de conserve en partageant les mêmes voies de communication et les mêmes moyens de transport. Or, cette situation, qui semble correspondre assez précisément à la réalité du terrain, est reflétée dans l'univers fictionnel contemporain où l'on rencontre nombre de pèlerins. Ainsi, dans *Olivier de Castille*, le jeune héros croise le chemin de *paulmiers* en route pour Constantinople : « […] Il trouva ung gros balenier, lequel se devoit partir de la et avoit un tres gentil chevalier estrangier qui ja estoit dedens avecques aucuns autres gentilz hommes qui *vouloient tirer vers* Constantinople. »[60] De même, Louis de Gavre rencontre à Athènes un dénommé Mourquerque, jeune écuyer natif de Flandre, engagé dans le *saint voiage* :

> Ja sont .VII. mois passés que je suis party de Flandres, et suis venu par terre jusques en Constantinople, ou a Sainte Souffye ay fait mon pelerinage, et m'en revois vers Rodes, *en intencyon d'aler ou voyage* du Saint Sepulcre, et puis, au plaisir de Nostre Seigneur, m'en retourner ou païs dont je suis natif[61].

Rappelons pour finir que le *Florimont* en prose s'ouvre sur un célèbre prologue qui développe un scénario fictionnel dans lequel l'auteur déclare avoir trouvé par hasard la source de son écrit après s'être engagé dans un pèlerinage outre-mer :

> En l'an de l'incarnacion de Nostre Sauveur Jhesucrist mil quatre cens dix huit, ou mois de septembre, me partis du païs de Picardie, ayans l'eage de dix huit ans et me mis en le compaignie de pluiseurs chevaliers escuiers, natifs des païs de Borgongne et d'ailleurs, *en intencion de faire et acomplir le saint voiage d'oultremer* pour parvenir en la sainte chitey de Jherusalem, pour acquerir les graces, pardons et indulgenses qui la sont[62].

---

[60] Ph. CAMUS, *Histoire d'Olivier de Castille et Arthus d'Algarbe*, Gand, Universiteitsbibliotheek, ms. 470, *cap.* 12, fol. 27v.
[61] *Histoire des seigneurs de Gavre*, éd. cit., *cap.* 81, p. 187.
[62] *Le* Florimont *en prose. Édition du ms. 12566*, éd. Hélène BIDAUX, 3 vol., thèse de doctorat, Villeneuve-d'Ascq, Université Charles de Gaulle – Lille 3, 2007, prologue, p. 156.

Le *passage outre-mer* concourt par conséquent à instituer dans le champ fictionnel une mémoire vivante des principaux lieux saints : Rome, Constantinople et Jérusalem[63].

Dans *Othovyen*, si la narration se concentre principalement autour de la Ville Sainte, on trouve également une allusion au pèlerinage du Mont Sinaï (fol. 150v) : « […] Et droit ainsy que en ce deul estoient, arriverent pelerins, lesquelx estoient natif de Romme et aloient a Sainte Katheline pour leur devocion, lesquelx s'estoient partis de Romme grant temps avoit, car ilz avoient serchiet pluiseurs regions loinctaines. » Catherine d'Alexandrie était une sainte vénérée par la cour de Bourgogne et plus spécifiquement par Philippe le Bon[64] ; cela explique sans doute pourquoi le prosateur relate discrètement les voies de pèlerinage vers le monastère de la sainte, dans un développement sans appui de la source qui fait d'ailleurs écho à une interpolation propre au manuscrit bourguignon de *Paris et Vienne*[65].

Le pèlerinage est donc institué comme un modèle de vie exemplaire, ce qui est bien sensible en particulier dans la prose bourguignonne de *Gilles de Chin*[66]. En effet, le prosateur intègre dans la relation du pèlerinage de Gilles au fleuve Jourdain plusieurs détails absents de la source versifiée :

> Le roy et sa compagnie s'en deppartirent et vindrent passer par Gerico ou ilz jurent celle nuit, et messire Gilles avec lui. Puis quant

---

[63] *Cf.* D. QUÉRUEL, « Pourquoi partir ? », art. cit., p. 342-345.

[64] *Cf.* Jean MIELOT, *Vie de sainte Katherine*, éd. Maria COLOMBO TIMELLI, Paris, Classiques Garnier, 2015 (en particulier la n. 2, p. 10). Dans notre texte, l'auteur évoque plus tôt « […] Une petite chappelle au dehors de la ville d'Acre, en laquelle on aouroit Sainte Katerine » (fol. 70r) dans un extrait qui n'est pas repris de la source. Dans la seconde partie du texte, la chaste Florence de Rome est également comparée à sainte Catherine, en raison de sa grande dévotion : « Les nonnains veans la belle Flourence derriere elles a genoux […] orent toutes tel freour cuidans proprement que ce fust une ymage que la se fust apparue, ou de sainte Katerine ou de quelque aultre sainte. » (227v-227r) ; *cf.* dans la source : « Vos iestes sainte dame » (*Florence de Rome*, éd. cit., t. 2, v. 5542, p. 228).

[65] P. de la CÉPÈDE, éd. cit., *cap.* 114, fol. 92r, p. 265 (au sujet de l'interpolation bourguignonne, *cf.* l'introduction p. 39 et p. 70-72) ; pour une analyse de ce passage, *cf.* D. QUÉRUEL, « Pourquoi partir ? », art. cit., p. 347.

[66] Gilles est appelé par un ange à se croiser ; le récit de son pèlerinage est déjà présent dans la source versifiée de Gautier de Tournay : ainsi, les sections [530] à [534] de la prose (*Messire Gilles de Chin natif de Tournesis*, éd. cit., p. 124) représentent une réécriture assez fidèle des v. 2090-2146 de l'hypotexte (Gautier de TOURNAY, *Gilles de Chyn*, éd. Frédéric de REIFFENBERG, Bruxelles, Hayez, 1847, p. 75-77). De même, les offrandes de Gilles au Saint Sépulcre (*Messire Gilles de Chin natif de Tournesis*, éd. cit., sections [545] [549], p. 125-126) sont reprises très fidèlement de la source (G. de TOURNAY, *Gilles de Chyn*, éd. cit., v. 2209-2229, p. 79).

> ce vint le bien matin, ilz se partirent de Gerico, sy cheminerent tant qu'ilz vindrent au fleuve Jourdain ou ilz se baingnerent *et firent leur pelerignage au retour en ung petit monastere ou on aoure Saint Jehan.* Apprez leur pelerignage acomply, prindrent leur chemin a le destre main, hors du chemin de Gerico. (sections[67] [642] [644])

Grâce aux *passages outre-mer*, les héros bourguignons, à l'image de Gilles de Chin, marchent dans les pas du Christ et deviennent ainsi des modèles de sainteté dans le siècle.

Dans la seconde partie d'*Othovyen*, c'est une femme, la chaste Florence, qui exprime le souhait d'entreprendre le saint voyage de Jérusalem (fol. 224r[68]) : « Moult grant desir avoit Flourence de passer la mer […] pour ce que de tout son cuer a desir et affection d'aler ou Nostre Seigneur fu crucefyés. » Or, l'expression de ce désir, bien présent dans la chanson source, renvoie dans la prose, par un effet d'écho interne, à la conduite exemplaire de ses parents[69], mais surtout à celle de son arrière grand-mère, l'impératrice Florimonde, mère des deux frères jumeaux Florent et Octavien. Bannie de Rome pour une faute qu'elle n'a pas commise, elle trouve refuge en Terre sainte en compagnie de l'un ses fils, *Othovyen*. C'est à Jérusalem qu'elle entreprend un pèlerinage, dont les principales étapes sont relatées dans la prose :

---

[67] *Messire Gilles de Chin natif de Tournesis*, éd. cit., sections [642] [644], p. 134. *Cf.* la source : « Li rois s'en vait au flun tot droit, / Bien set le pas et le destroit / Assez i ont de joie éu / Ains qu'il i soient parvenu. / .II. jors tot plains i sejornèrent / Et puis aprez si s'en tornèrent » (G. de TOURNAY, *Gilles de Chyn*, éd. cit., v. 2742-2746, p. 96). On note aussi que le combat de Gilles contre un dragon se déroule, d'après les précisions du prosateur, « en ung grant val qui est entre Napelouse et Jannin » (*Messire Gilles de Chin natif de Tournesis*, éd. cit., section [838], p. 148).

[68] *Cf.* dans la source : « De passer oultre la mer ot grant devotion. / "[…] car j'ay devotion / Que je puisse veoir le temple Sallemon" » (*Florence de Rome*, éd. cit., t. 1, v. 4071-4076, p. 264). Dans la prose, on lit aussi quelques lignes plus loin : « Dame, quant il vous plaira de venir, j'ay trouvé une moult belle nef, laquelle est preste pour partir et veult tirer vers Jaffé et sont dessus pluiseurs pelerins de qui vous serés compaignye jusques la » (fol. 224r), passage qui est un dérimage explicite de la chanson : « J'ay trouvé marcheans qui sont boin compaignon, / Qu'oultre mer vous menront a vo conmandison » (*Florence de Rome*, éd. cit., t. 1, v. 4094-4095, p. 264-265).

[69] La naissance de Florence est décrite dans la prose comme l'immédiate récompense des actes de dévotion de l'empereur de Rome, Othon, et de sa femme, Polisse (fol. 160r) : « Ainsy come vous oéz, l'empereur et l'empereys furent ensamble .xiiii. ans ains que nulz enfans ilz peussent avoir, ja soit ce que en moult de devoz et sains pelerinages alaissent en priant et requerrant Nostre Seigneur que tel grace leur volsist faire qu'ilz peuissent avoir hoyr legitisme quy apprés eulx maintenist l'empire. » Ce passage est sans appui des sources ; il forme dans la prose une jointure entre les deux matières issues des chansons dérimées.

> [...] La dame descendy atout son enfant, sy entra en la ville et se vint logier en l'ostel d'un ermin, ouquel hostel estoient logiet pluiseurs pelerins qui venoient du Saint Sepulcre. [...] Atant se passa la nuit jusques ce vint le matin que la noble dame se appareilla et mist en point pour partir avoec pluiseurs pelerins de France et de Alemaigne [...] et chemina tant aveuc les pelerins qu'elle ariva en Nazaret au giste et la firent leur offrande ou lieu ou l'angle Gariel a porté les nouvelles a la Vierge Marie, puis le lendemain matin se deppartirent et alerent jesir a Nappelouse et apprés le lendemain ariverent en la sainte cité de Jherusalem [...] et fist tant qu'elle vint en l'eglise du Saint Sepulcre et au Mont de Calvaire et par tous les sains lieux esquelx moult doulcement elle fist ses offrandes, puis se depparty et vint au Saint Temple de Nostre Seigneur et la fist baptisier son enfant. (fol. 13v-14r[70])

Les proses bourguignonnes rapportent ainsi, sous couvert de la fiction, le témoignage de la vénération par les pèlerins des vestiges de Terre sainte qui rappellent les temps évangéliques.

Si le *passage outre-mer* est un motif récurrent et privilégié dans les proses bourguignonnes du XVe siècle, c'est parce qu'il permet de définir l'itinéraire d'exception des héros. Les obstacles rencontrés lors des traversées donnent matière à des péripéties romanesques qui correspondent à l'idéal chevaleresque véhiculé par l'élite nobiliaire à la cour de Bourgogne. Certes, les relations des pérégrinations des héros chrétiens ne sont pas aussi étoffées que celles que l'on trouve dans les récits de pèlerinage en Terre sainte et elles ne prétendent pas non plus à un même degré de détails ; toutefois, elles font écho à l'attrait des élites bourguignonnes pour le voyage d'Orient. Ainsi, l'auteur anonyme d'*Othovyen* intègre dans sa réécriture en prose plusieurs hauts lieux de dévotion qui constituent le parcours traditionnel des

[70] Tout ce passage est un développement propre à la mise en prose. Pour d'autres exemples dans *Othovyen*, et en particulier le pèlerinage de Florent, *cf.* M. MARCHAL, « Voyages et conflits militaires au Proche-Orient », art. cit., « La vénération des Lieux saints », p. 154-156.

pèlerins dans le bassin méditerranéen. Derrière un apparent lissage des caractéristiques formelles de la chanson de geste, le remanieur réactive la dimension épique profonde du texte en formulant explicitement un appel à la Guerre Sainte. Tout bien considéré, les grands princes et chevaliers bourguignons sont appelés à reproduire le modèle du principal protagoniste de la geste, Florent. Pour ce dernier en effet, le véritable service de Dieu consiste en une défense et une exaltation de la chrétienté :

> Finablement, apprés tous oppinyons dittes, tant d'un costé que d'aultre, Flourens dist que il delaisseroit pour l'eure de s'en aler en Jherusalem et que plus bel pelerinage ne plus bel service ne pooit faire a Nostre Seigneur que de soy aler combatre a l'encontre de ceulx quy sa sainte foy et loy voloyent du tout abattre. (fol. 107v[71])

La figuration des *passages outre-mer* de chevaliers chrétiens issus d'une lignée impériale légendaire sert donc en définitive, comme dans de nombreuses proses du milieu du XVe siècle, à soutenir l'ambition d'une croisade bourguignonne[72].

[71] Il s'agit bien d'un ajout propre à la prose : « Je m'en cuidoye aller oultre mer a bandon, / Maiz ma voye detrie a ce que nous voyon, / Je m'en iray en France tout le chemin royon » (*Florent et Octavien*, éd. cit., t. 2, v. 12019-12021, p. 383).

[72] Jacques PAVIOT, *Les Ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient (fin XIVe siècle-XVe siècle)*, Paris, PUPS, 2003 (*cf.* en particulier « La croisade et l'Orient dans la bibliothèque des ducs de Bourgogne », p. 201-238).

PASSAGES VERS L'EXTRÊME-ORIENT

C. GADRAT-OUERFELLI, « L'océan Indien : passage(s) entre l'Occident et l'Extrême-Orient ? », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 214-225, ISSN 2426-394X.

L'océan Indien : passage(s) entre l'Occident et l'Extrême-Orient ?

Christine Gadrat-Ouerfelli

CNRS, Aix Marseille Univ, LA3M, Aix-en-Provence, France

Pour se rendre jusqu'aux extrémités orientales de l'Asie, deux grandes voies étaient ouvertes aux voyageurs occidentaux au Moyen Âge : la route terrestre, dans le sillage des antiques routes de la soie, et la route maritime, c'est-à-dire celle de l'océan Indien, pour laquelle il fallait s'embarquer dans un port du golfe Persique, tel Ormuz, et joindre, le plus souvent après plusieurs escales et un changement de navire sur la côte sud-ouest de l'Inde, un port chinois[1].

Entre le milieu du XIIIe siècle et le milieu du XVe siècle, plusieurs voyageurs et missionnaires ont emprunté la voie de l'océan Indien pour se rendre en Extrême-Orient, en Chine précisément. Certains ont navigué sur ses flots lors du voyage aller, tels Jean de Montecorvino ou Odoric de Pordenone, d'autres seulement pour le voyage retour, tels Marco Polo ou Jean de Marignolli. D'autres encore l'ont parcouru dans les deux sens, comme l'a fait Niccolo de' Conti. Il sera intéressant de prendre en compte aussi les voyageurs qui ne l'ont pas traversé dans sa totalité, mais qui se sont arrêtés en chemin, tel Jordan Catala de Sévérac ou Nicolas de Pistoia, compagnon de voyage de Jean de Montecorvino, mort en Inde.

La première question qui se pose est celle de la représentation que ces voyageurs se faisaient de cet espace. Avant d'examiner la question de l'océan Indien perçu comme passage, il convient en effet de se demander si cet océan était considéré comme un espace uniforme et unifié. Les travaux qui ont été menés ces dernières années dans le cadre de l'ANR MeDIan (Les sociétés méditerranéennes et les mondes de l'océan Indien) ont en partie eu pour objectif de montrer comment cet espace s'est peu à peu constitué en une entité autonome et clairement définie. Ce processus est

[1] Jean RICHARD, « Les navigations des Occidentaux sur l'océan Indien et la mer Caspienne (XIIe-XVe siècles), *in* Michel MOLLAT, éd., *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'océan Indien*, Paris, S.E.V.P.E.N.,1970, p. 353-363, réimpr. *in Orient et Occident au Moyen Âge : contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, Londres, Variorum reprints, 1976, XXXI.

littéralement inscrit dans le titre d'une des publications issues de ce projet : *La fabrique de l'océan Indien. Cartes d'Orient et d'Occident (Antiquité-XVIe siècle^)*[2]. Dans une autre contribution, Emmanuelle Vagnon distingue plusieurs phases et plusieurs modèles dans la connaissance et la représentation que les Européens avaient de l'océan Indien au Moyen Âge[3]. Dans les grandes mappemondes œcuméniques, l'océan Indien apparaît en périphérie, souvent associé à la mer Rouge et au grand océan qui entoure les terres habitables. Un changement intervient au XIVe siècle, à la faveur de l'intégration dans la cartographie des récits des voyageurs, mais aussi du développement commercial de l'Europe et d'un intérêt plus important porté aux questions économiques. L'océan Indien « n'est alors plus perçu comme un espace purement théorique, marginal, périphérique, lointain, mais comme un espace 'pragmatique', social et économique concernant directement les activités des Européens »[4].

Dans les textes, et les récits des voyageurs en particulier, il me semble que l'océan Indien a d'emblée une existence pleine et entière. Il est nommé, généralement sous le nom de « mer indienne », et la description de ce qu'y voient les voyageurs lui donne une épaisseur indéniable. La question se pose d'autant plus que le type de navigation effectuée par les voyageurs pouvait leur donner une vision fragmentaire de cet espace, liée au fait qu'ils l'ont parcouru sur des navires qui opéraient plusieurs escales. Leur perception de l'espace maritime était donc susceptible d'être découpée en fonction des escales effectuées, des difficultés rencontrées, créant parfois un parcours non linéaire. Les voyageurs auraient par conséquent pu ne pas concevoir cet océan comme un tout, mais comme une succession d'espaces maritimes distincts, lié chacun à un espace terrestre. Ils ont

[2] Emmanuelle VAGNON et Eric VALLET, dir., *La Fabrique de l'océan Indien. Cartes d'Orient et d'Occident (Antiquité-XVIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.
[3] E. VAGNON, « La cartographie occidentale de l'océan Indien au Moyen Âge : une évolution non linéaire », *in Méditerranée et océan Indien. Deux mondes en miroir*, éd. Didier Marcotte, *TOPOI Orient-Occident*, Supplément 15, 2017, p. 183-205.
[4] *Ibid.*, p. 192.

cependant fait preuve d'une grande capacité d'abstraction et parviennent à donner une vision synthétique du monde à leurs lecteurs, y compris pour l'océan Indien[5].

Un passage maritime

Reste à s'interroger sur son rôle en tant que passage. Et passage vers quoi ? ou entre quoi et quoi ? On a tendance, de notre point de vue contemporain et occidental, à voir l'océan Indien comme une mer que l'on parcourt pour aller du Moyen-Orient à l'Extrême-Orient, en particulier lorsqu'on s'intéresse aux voyageurs qui se sont rendus en Chine. Cet espace ne serait alors que traversé pour atteindre le véritable but du voyage. Or, si l'on lit ces textes, on se rend rapidement compte que l'océan Indien couvre souvent une part importante du récit, que ce soit chez Marco Polo ou Odoric de Pordenone par exemple. Il ne s'agit donc pas d'une simple traversée, dont les voyageurs se contenteraient de nommer les points de départ et d'arrivée et éventuellement quelques escales, comme ils le font d'ailleurs pour la Méditerranée, qui est le plus souvent éludée dans ces récits[6]. L'océan Indien appartient bel et bien pour eux à l'espace du voyage et n'en constitue pas seulement une étape. Il me semble néanmoins pertinent de l'appréhender comme un lieu de passage.

Commençons par un récit dans lequel cet océan ne conduit pas vers l'Extrême-Orient, mais vers l'Occident. Il s'agit du livre de Marco Polo, qui a emprunté la route maritime pour effectuer son voyage retour[7]. Il a embarqué dans le port chinois de Zayton (Quanzhou) pour arriver à Ormuz, en passant par le Champa, Sumatra, les îles Nicobar, Ceylan et la côte occidentale de l'Inde. Bien que moins étudiée que les chapitres relatifs au séjour de Marco Polo en Chine et à la cour du grand khan, la

---

[5] Christine GADRAT-OUERFELLI, « La représentation de l'océan Indien chez les voyageurs occidentaux, XIIIe-XVe siècles », *Indianocéanie, Annales d'histoire de l'Indianocéanie*, 1, 2018, p. 81-89.

[6] Dans ces récits de voyages lointains, le récit commence le plus souvent en Orient, alors que le voyageur est parti d'un port ou d'une ville européenne. L'absence de la Méditerranée correspond aussi à l'ellipse du début et de la fin du voyage, notée par Michèle GUÉRET-LAFERTÉ (*Sur les Routes de l'empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Honoré Champion, 1994).

[7] Sur les conditions pratiques de ce voyage, lire Philippe MÉNARD, « Marco Polo et la mer. Le retour de Marco Polo en Occident d'après les diverses versions du texte », in *I viaggi del Milione. Atti del convegno per le celebrazioni del 750° anniversario della nascita du Marco Polo*, Rome, Tiellemedia editore, 2008, p. 173-204.

partie de son récit traitant de l'océan Indien occupe une place tout à fait particulière et très clairement identifiée. En effet, le début de cette dernière partie du récit est marqué par l'indication d'un changement de division textuelle, comme dans la version franco-italienne : « Ci comance le livre de Indie et devisera toutes les mervoilles que i sunt et les maineres des jens », qui explique aussi que tout ce qui suit a été ajouté afin de rendre le livre plus complet[8]. Dans la version latine de Francesco Pipino, cette ouverture vers une nouvelle partie du récit est rendue encore plus nette par la division en trois livres, dont le livre sur l'Inde constitue le troisième[9]. Il est à noter que cette partie sur l'Inde, terme par lequel il faut en réalité comprendre l'océan Indien, ou le monde indien, s'ouvre par une description des navires qui sillonnent cet espace, rendant tout à fait manifeste son caractère essentiellement maritime[10]. De fait, dans cette partie, Marco Polo ne pénètre guère dans l'épaisseur des terres, mais aborde des ports, des îles, dont il n'a connaissance que par des escales et les récits des marins. La perspective change donc profondément par rapport aux autres contrées visitées par le voyageur[11].

Le caractère « marin » de cette partie du livre de Marco Polo la distingue nettement du reste du texte, mais elle comporte aussi d'autres éléments distinctifs. Parmi les terres abordées lors de son voyage, nombreuses sont celles sur lesquelles le grand khan a essayé d'étendre sa domination, qui est plus ou moins reconnue, comme c'est le cas sur le Champa ou le Bengale, ou avec lesquelles il est entré en

---

[8] « Et por ce que nostre livre n'estoit encore conpli de ce que nos hi volun iscrivre car il hi faloit toutes les fais de les yndienz, que sunt bien couses de faire savoir a celz que ne le savent, car il [h]i a maintes mervelioses couses le quelz ne sunt en tout les autres mondes, e por ce fait bien et est mout buen et profitable a metre en sc<r>it en nostre livre ». MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde. Il Milione nelle redazioni toscana e franco-italiana*, éd. Gabriella RONCHI, introd. Cesare SEGRE, 1982, 3e éd., Milan, Mondadori, 1996, p. 529 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, éd. et trad. Joël BLANCHARD et Michel QUEREUIL, avec la collaboration de Thomas TANASE, Genève, Droz, 2019, p. 436-437.

[9] « Pars tercia nostri libri descripcionem yndie continet, sed in principio incipiemus a nauibus ». MARKA PAVLOVA Z BENATEK, *Milion. Dle jediného rukopisu spolu s příslušným základem latinským*, éd. Justin V. PRASEK, Prague, 1902, p. 152.

[10] « Or puis que nos voç avun contés de tantes provences tereines com vos aves oi, adonc nos laieron de tout celle matiere e comenceron a entrer in Yndie por contere toutes les mervei[o]s couses que hi sunt ; e noç comenceron tot primermant de les nes, es queles les mercaant vont et vient en Endie ». MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde…*, *op. cit.*, p. 529-530 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, *op. cit.*, p. 438-439.

[11] Cf. remarques similaires chez Marianne O'DOHERTY, *The Indies and the Medieval West: Thought, Report, Imagination*, Turnhout, Brepols, coll. « Medieval Voyaging », 2, 2013, p. 74.

contact, dans le but de faire reconnaître sa souveraineté. On peut citer également en exemple l'ambassade envoyée à Ceylan, dans le but d'acquérir le fameux rubis du souverain local, tentative qui a d'ailleurs échoué[12]. Le voyage opère donc une sorte de transition, entre un espace fermement tenu par le souverain mongol et un espace situé à la marge ; c'est en quelque sorte comme si le voyageur se détachait peu à peu de l'emprise impériale au fur et à mesure qu'il s'éloigne du centre du pouvoir des Yuans, le Cathay.

Un monde désorganisé

Par ailleurs, le monde indien apparaît souvent, dans le récit de Marco Polo, mais aussi chez d'autres voyageurs, comme l'antithèse du monde sino-mongol. Alors que l'empire du grand khan est présenté comme une entité politique parfaitement organisée et contrôlée, avec une administration performante, les pays qui bordent l'océan Indien sont caractérisés par une multitude de royaumes gouvernés par des rois dont le pouvoir s'étend parfois sur un territoire très limité et qui sont en concurrence ou en conflit les uns avec les autres. Tandis que le Cathay apparaît comme un modèle d'organisation politique, le monde indien semble totalement désorganisé et, du fait de son morcellement politique, d'une grande faiblesse, incapable de s'unir face à ses ennemis. C'est ce qu'exprime très clairement et synthétiquement Jordan Catala de Sévérac : « Le Cathay est un empire très grand, qui s'étend sur plus de cent journées. Et il n'a qu'un seul seigneur, ce qui est le contraire de l'Inde, où il y a de nombreux rois, de nombreux princes, qui dépendent très peu l'un de l'autre tributairement ».[13]

La « désorganisation » du monde indien se manifeste également quant aux mœurs des populations locales. Si d'autres régions du monde ne sont pas exemptes de mœurs étranges, comme le Tibet – mais encore le grand khan a-t-il fait part de sa désapprobation, selon Marco Polo –, l'océan Indien apparaît comme l'espace où

[12] MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde…*, *op. cit.*, p. 551 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, *op. cit.*, p. 478-479.
[13] C. GADRAT, *Une Image de l'Orient au XIVe siècle : les* Mirabilia descripta *de Jordan Catala de Sévérac*, Paris, École nationale des chartes, Mémoires et documents de l'École des chartes, 78, 2005, p. 265 et 293, § 155.

toutes les barrières morales peuvent être franchies, si l'on se réfère à la morale chrétienne européenne bien sûr. Chez Marco Polo, comme chez d'autres voyageurs, les mentions de nudité ou de quasi nudité des populations locales sont presque systématiques[14]. Elles sont parfois associées à des jugements péjoratifs et à des descriptions de pratiques réprouvées ou du moins observées avec stupéfaction par les voyageurs, comme la mise en commun des femmes (chez Odoric de Pordenone, sur l'île de Lamori[15]), le fait de manger les défunts, voire les ennemis, ou plus généralement un comportement qualifié de bestial, comme pour les habitants de l'île de Necuveran (Nicobar) chez Marco Polo : « Et en ceste isle ne ont toi e sunt come bestes ; e voç di qu'il vunt tuit nu, e masles e femes, e ne se covrent de nulle rien dou monde ».[16] Ce sont cette bestialité et ces mœurs dissolues qui incitent Niccolo de' Conti à déconseiller le voyage en Inde à Pero Tafur, selon ce que rapporte ce dernier de leurs conversations lors de leur rencontre au Sinaï[17].

Les pratiques religieuses paraissent elles aussi totalement insensées. Les voyageurs notent notamment le grand nombre d'idoles, dont l'aspect est surprenant : ainsi les idoles positives sont peintes en noir et les néfastes en blanc, ce qui représente un renversement des valeurs habituelles en Occident[18]. La dévotion des « idolâtres » peut se manifester de manière étonnante, voire violente, comme dans le cas de ces Indiens qui s'infligent des blessures, pouvant aller jusqu'à la mort, lors de

---

[14] *Cf.* Kim M. PHILLIPS, *Before Orientalism. Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245-1510*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 125-128.

[15] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio de mirabilibus Orientalium Tatarorum*, éd. Annalia MARCHISIO, Florence, Sismel – Edizione del Galluzzo, 2016, p. 161-162.

[16] MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde…*, *op. cit.*, p. 549 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, *op. cit.*, p. 474-475.

[17] « *En lo que a ti toca, yo te ruego por Dios y por amor que te he, pues eres cristiano e de la tierra donde soy, que no te entremetas en tan gran locura, porque el camino es muy largo e trabajoso e peligroso, de generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor. […] Despuès, mudar el aire e comer e bever estraño de tu tierra, por ver gentes bestiales que no se rigen por seso e que, bien que algunas monstruosas aya, no son tales para aver placer con ellas* ». (*Andanças e viajes de Pero Tafur*, éd. Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, *in Viajes medievales*, t. II, Madrid, Edición Fundación José Antonio de Castro, 2006, p. 269). Sur la rencontre entre les deux voyageurs, *cf.* Anca CRIVAT VASILE, « El viaje de Niccolo dei Conti en los relatos de Pero Tafur y Poggio Bracciolini », *Revista de Filología Románica*, 13 (1996), p. 231-252.

[18] Par exemple chez Marco Polo : « Je voç di tout voiremant que celes jens font portraire et inpindre tous lor deu e lor idres noir, e les diables blance come nois, car il dient que deu e tuit li santi sont noir, e dient il de lor deu et de lor santi ; et les diables dient que sunt blances ; e por ce les font portraire et inpoindre in tel mainere com vos avés oi » MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde…*, *op. cit.*, p. 566 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, *op. cit.*, p. 506-507.

processions[19]. Au-delà du caractère repoussant de ces pratiques pour les voyageurs, ce qui frappe aussi c'est la multitude de mœurs et de croyances que l'on rencontre dans ces régions. Chaque île, chaque royaume, décrits les uns après les autres, semble avoir ses propres pratiques, sa propre religion[20]. De même que pour l'organisation politique, à lire les voyageurs, il n'y a aucune unité religieuse, mais une diversité extrême.

L'océan Indien apparaît donc comme un monde totalement « débridé », où toutes les étrangetés sont possibles, où tous les repères moraux et religieux sont susceptibles d'être abolis. En quittant l'empire mongol de Chine, Marco Polo est passé d'une civilisation très développée, qu'il présente comme un modèle de sagesse politique, d'organisation administrative, mais aussi de développement économique, à un monde sauvage, primitif, bestial, culminant avec les descriptions des côtes orientales de l'Afrique et Zanzibar[21]. Avant de revenir, finalement, au Proche-Orient, puis aux rivages méditerranéens.

Cette désorganisation et cette exubérance touchent aussi la faune et la flore. La nature paraît elle aussi hors de contrôle, hors de toute règle, comme ces fruits qui poussent tout au long de l'année, sans périodisation saisonnière[22], ou ces oiseaux dont le plumage se pare de multiples couleurs[23]. La fertilité, l'abondance sont des

---

[19] MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde…*, *op. cit.*, p. 556-557 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, *op. cit.*, p. 488-489 ; C. GADRAT, *Une image de l'Orient…*, *op. cit.*, p. 256 et 284, § 84 ; ODORICO DA PORDENONE, *op. cit.*, p. 157 ; POGGIO BRACCIOLINI, *De l'Inde. Les voyages en Asie de Niccolò de' Conti*, éd. et trad. Michèle GUERET-LAFERTE, Turnhout, Brepols, coll. « Miroir du Moyen Âge », 2004, p. 150-153.

[20] Cela est visible surtout chez Odoric de Pordenone, où chaque chapitre de la traversée correspond à une nouvelle île ou une nouvelle terre ; un rite ou une croyance propre à cet espace sont alors décrits. Le récit de Marco Polo fonctionne de façon semblable pour l'océan Indien.

[21] MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde…*, *op. cit.*, p. 596-597 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, *op. cit.*, p. 562-565.

[22] Par exemple chez Jordan Catala : « *Et primo est arbor quedam que nargil vocatur, que arbor omni mense de mundo unam frondem emittit fructiferam ad modum palme. Que frons vel ramus fructus facit grossissimos ad quantitatem capitis hominis. Erunt multociens in una fronde triginta de illis fructibus ita grossis, sic quod in eadem arbore videntur simul et semel et in eodem tempore flores et fructus ejusdem speciei, ab uno mense ascendendo continue gradatim usque ad duodecimum mensem, ita quod sunt flores et undecim modi ejusdem fructus* ». (C. GADRAT, *Une Image de l'Orient…*, *op. cit.*, p. 248 et 276, § 30)

[23] Encore chez Jordan Catala : « *De avibus autem, dico quod sunt alie et alie a Minori Yndia et aliorum colorum. Nam sunt albe alique sicut nix per totum, alique rubee sicut scarletum de grana, alique virides sicut herba, alique mediorum colorum colorate, in tanta pulcritudine et jocunditate quod non potest dici ; psitaci quoque, vel papagaii, uniuscujusque coloris in genere suo, excepto colore nigro, quia nusquam nigri*

topoï appliqués au monde indien depuis l'Antiquité[24] ; ils perdurent au Moyen Âge et même au-delà.

Les perturbations concernent également le ciel, où les repères des voyageurs s'évanouissent. Or, il y a toujours, selon les conceptions médiévales, corrélation entre l'état du ciel et celui du monde terrestre. Plusieurs voyageurs rapportent des observations d'ordre astronomique faites lors de leur séjour dans l'océan Indien. C'est en parcourant cet espace qu'ils se sont le plus approchés de l'équateur et ont pu observer un ciel bien différent des cieux européens. La plupart des voyageurs notent en particulier la faible hauteur sur l'horizon de l'étoile polaire, voire son absence, ce qui peut les avoir déstabilisés étant donné que cette étoile sert de repère aux marins et aux voyageurs en général. Le phénomène d'inversion (vu à propos de la couleur des idoles) se retrouve au sujet des ombres : Jordan Catala note ainsi qu'en Inde l'ombre est portée au Nord pendant six mois de l'année et au Sud pendant les six autres mois[25]. Jean de Montecorvino constate, quant à lui, non pas l'inversion des ombres, mais leur absence, le soleil dardant ses rayons perpendiculairement au sol, au moment des équinoxes de printemps et d'automne[26]. Ce missionnaire est probablement celui dont le récit – il s'agit en l'occurrence de sa première lettre – est l'un des plus fournis en observations astronomiques[27]. Il affirme à plusieurs reprises avoir cherché à faire des observations par lui-même (« *chome io cholli miei ochi viddi e estimai* ») et remarque notamment la faible hauteur de la tramontane, c'est-à-dire

inveniuntur, sed albi per totum, et virides, et rubei, et eciam coloris permixti ; videntur recte aves istius Yndie creature paradisi » (C. GADRAT, *Une Image de l'Orient…*, *op. cit.*, p. 254 et 282, §72).

[24] *Cf.* Jacques ANDRÉ et Jean FILLIOZAT, *L'Inde vue de Rome : textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

[25] C. GADRAT, *Une Image de l'Orient…*, *op. cit.*, p. 256 et 284, § 86.

[26] Pacifico SELLA, *Il Vangelo in Oriente : Giovanni da Montecorvino, frate minore et primo vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, Assise, Porziuncola, 2008, p. 117 : « *lo sole quando è in del principio della vergine, coiè a dì xxiiii daghosto, sichome io cholli miei ochi viddi e estimai fae radio perpedichulare sicchè non fae onbra dalchuna parte, e simile fae in principio dellariente chontra la fine du marzo* ».

[27] Éd. Anastase VAN DEN WYNGAERT, *Sinica franciscana*, t. I : *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, Florence-Quaracchi, 1929, p. 340-55 ; P. SELLA, *op. cit.*, p. 117-121 ; *cf.* aussi C. GADRAT-OUERFELLI, « *Della chondissione dell india* : Notes sur la première lettre de Jean de Montecorvino », in Nathalie BOULOUX, Anca DAN et Georges TOLIAS, dir., *Orbis discipline. Hommages en l'honneur de Patrick Gautier Dalché*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 527-536.

l'étoile polaire. Il affirme que s'il avait pu monter sur un lieu élevé, il aurait aperçu l'étoile correspondant au pôle opposé[28].

Sans être réellement allés dans l'hémisphère sud, les voyageurs en perçoivent la possibilité et c'est dans l'océan Indien, au Moyen Âge qu'ils peuvent faire cette expérience. Cette mer est donc le passage qui conduit, au-delà de l'équateur, qui marque en lui-même un passage, vers une autre partie du monde, totalement inconnue.

Une traversée périlleuse et mystique

Mais l'océan Indien est un passage qu'il est difficile de franchir. Il y a les pirates, les tempêtes, la mousson. Les pirates sont surtout mentionnés dans la partie occidentale de l'océan Indien, le long des côtes occidentales de l'Inde, tel le royaume du Gujarat, où se trouveraient, selon Marco Polo, les plus grands corsaires du monde[29]. Par ailleurs, les navires qui sillonnent cette partie de l'océan Indien ne semblent pas toujours très fiables aux voyageurs, peu rassurés par ces bateaux cousus, dont il faut sans cesse vider l'eau qui y entre[30].

Il y a aussi d'autres dangers, d'autres événements qui font que cet océan a constitué une barrière pour deux dominicains : Nicolas de Pistoia est mort de maladie en Inde et n'a pas pu, comme son compagnon de voyage, Jean de Montecorvino, parvenir jusqu'en Chine[31]. Jordan Catala s'est lui arrêté en Inde lorsqu'il s'est retrouvé seul après la mort de ses quatre compagnons franciscains martyrisés à Thana, près de Bombay[32]. Son projet initial était pourtant de rejoindre la mission franciscaine du Cathay.

Ces martyrs franciscains de Thana jouent un rôle très important dans la traversée de l'océan Indien par un autre franciscain, Odoric de Pordenone, et

[28] Pacifico SELLA, *op. cit.*, p. 118 : « *Stella vero, la quale si dicie tramontana, è sì di pressa uvero sotto che apena si pare ; per la qual chosa mi parve che se io fussi stato in luogho alto arei potuto vedere laltra tramontana, la quale è posta in chontrario* ».
[29] MARCO POLO, *Milione, Le Divisament dou monde…*, *op. cit.*, p. 584 ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, *op. cit.*, p. 540-541.
[30] C. GADRAT, *Une Image de l'Orient…*, *op. cit.*, p. 264-265 et 293, § 154.
[31] Pacifico SELLA, *op. cit.*, p. 65 et 123.
[32] C. GADRAT, *Une Image de l'Orient…*, *op. cit.*, p. 55-57.

donnent à cette traversée une orientation tout à fait particulière. Odoric se rend à Thana et y recueille les reliques des martyrs, qu'il décide de transporter avec lui jusqu'en Chine[33]. Avant même la description de la traversée, le texte offre une longue digression racontant en détails leur martyre et les miracles qui s'en sont suivis[34]. Le voyage maritime qui suit se trouve ainsi placé dans une succession de récits miraculeux. La présence à bord des reliques imprime une tournure mystique au voyage, dont un certain nombre d'événements ne s'expliquent pas autrement. Ce sont certes des épisodes typiques de la littérature hagiographique : le calme plat empêchant le navire d'avancer – ou bien une terrible tempête dans certaines versions –, des passagers en danger de mort et le secours venu de ces reliques, lesquelles demeurent cachées à ceux qui les cherchent, puisqu'il est interdit de transporter des ossements à bord[35]. Mais ce genre d'écriture détone quelque peu dans un récit de voyage et, de ce fait, la traversée par Odoric de l'océan Indien ne ressemble pas à celle des autres voyageurs, même s'il aborde les mêmes contrées. Le premier souci d'Odoric – en tout cas, le premier fait qu'il mentionne –, une fois arrivé au port de Zayton, est de confier les reliques aux franciscains installés dans la cité[36]. Toute la traversée a donc été placée en quelque sorte sous le signe de cette translation de reliques.

Il est un autre voyageur pour lequel la traversée de l'océan Indien s'apparente encore davantage à un voyage mystique. Il s'agit du franciscain Jean de Marignolli, missionnaire et légat pontifical envoyé vers le grand khan en 1338. Lors du voyage retour, il séjourne à Ceylan, probablement pendant un certain temps et peut-être à plusieurs reprises. Son émerveillement face à la flore, la faune, les mœurs des

[33] ODORICO DA PORDENONE, *op. cit.*, p. 146-147 : « *Tunc ego frater Odoricus, de suo audiens martyrio glorioso, illuc ivi et eorum corpora accepi, que iam tradita fuerunt sepulture. Et quia per sanctos suos Deus multa et magna mirabilia operatur, per hos sanctos voluit potissime operari. Nam ego frater Odoricus, cum ossa istorum fratrum accepissem et ea pulchris tualleis alligassem, ipsa in Indiam superiorem ad unum locum nostrorum fratrum cum uno socio et uno famulo deferebam* ».
[34] ODORICO DA PORDENONE, *op. cit.*, p. 130-150.
[35] *Ibid.*, p. 148-149.
[36] *Ibid.*, p. 182 : « *De hac contrata recedens Indie et transiens per multas civitates et terras, veni ad quandam nobilem terram nomine Caytan, in qua fratres minores sunt et habent duo loca, ad que portavi ossa illorum nostrorum fratrum qui pro fide Christi passi fuerunt martyrium gloriosum* ».

habitants l'incite à penser que le paradis terrestre est situé à proximité de Ceylan[37]. Il en est convaincu par ce qu'il observe sur place et qu'il interprète comme des preuves de cette proximité, ce qui l'amène également à modifier l'interprétation courante du texte biblique. Ainsi, voyant dans une banane coupée en deux l'image du Christ sur la croix, il pense qu'Adam et Ève ont en fait utilisé des feuilles de bananier pour se couvrir lorsqu'ils ont été chassés du paradis[38]. Il croit retrouver le mode de vie des premiers hommes, les descendants d'Adam, dans les mœurs des religieux bouddhistes, qui le fascinent par leur humilité[39]. L'océan Indien fonctionne chez lui comme un double passage : à la fois spatial, puisqu'il permet de s'approcher du paradis, et temporel, puisqu'il renvoie le voyageur au temps de la Genèse et qu'il trouve là, à Ceylan, des gens qui vivent comme vivaient les premiers hommes et qui prétendent ne pas avoir été touchés par le Déluge. On peut même déceler dans son récit une troisième forme de passage : celle d'un accès nouveau et plus direct, plus sensuel, à la réalité dépeinte par les Écritures. Trouvant des gens vivant comme les premiers hommes, mettant son pied dans celui d'Adam[40], partageant la vie ascétique des yogis, le missionnaire vit une expérience mystique lui permettant d'une certaine manière de revivre les temps bibliques et d'en acquérir une connaissance à la fois plus intime et plus assurée, lui suggérant même de nouvelles interprétations du texte.

Certains historiens ont appréhendé les représentations médiévales de l'océan Indien comme un horizon, un lointain quasi inaccessible et pourvu de toutes les merveilles et les fantaisies possibles[41]. Mais pour les voyageurs qui l'ont parcouru, parfois dans les deux sens, il semble que cet espace maritime puisse être considéré

---

[37] JEAN DE MARIGNOLLI, *Au Jardin d'Éden*, traduit du latin, présenté et annoté par Christine GADRAT, Toulouse, Anacharsis, 2009, p. 39 : « Puis nous nous dirigeâmes par mer vers le glorieux mont de Ceylan, situé en face du paradis. De Ceylan jusqu'au paradis, comme le disent les habitants selon la tradition des Pères, il y a quarante milles italiens, de telle sorte que, dit-on, on entend le bruit de l'eau qui coule de la source du paradis ».
[38] *Ibid.*, p. 52-53.
[39] *Ibid.*, p. 51 : « Ils ne mangent pas de viande, parce que ni Adam ni aucun autre, avant le Déluge, n'en mangèrent ; ils vont nus au-dessus des reins et sont assurément de bonnes mœurs ».
[40] *Ibid.*, p. 50 : « En descendant le coteau de cette montagne, il y a une très haute et belle plaine, où se trouvent, dans l'ordre suivant : premièrement la forme du pied d'Adam ».
[41] *Cf.* l'article célèbre de Jacques LE GOFF, « L'Occident médiéval et l'océan Indien : un horizon onirique », in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 280-298.

aussi comme un lieu de passage. Ce passage prend des formes multiples et sert de lien entre différents points de départ et d'arrivée. Il s'agit tout d'abord d'un passage géographique, qui permet de relier le Proche et l'Extrême-Orient et offre la possibilité aux voyageurs de se rendre en Chine ou d'en revenir. Un nouveau ciel se déploie alors sous leurs yeux, dévoilant une partie du ciel austral et ouvrant la voie vers un nouvel hémisphère.

La traversée, qui prend en général plusieurs mois de navigation, constitue également l'occasion pour les voyageurs de découvrir de nouveaux pays, à la faune et à la flore étonnantes, aux mœurs et aux religions surprenantes et variées. Sur ce plan, l'océan Indien est aussi un passage vers d'autres mondes, qui ne correspondent pas aux repères habituels des voyageurs, des mondes en apparence désorganisés, amoraux, exubérants.

Enfin, l'océan Indien constitue un lieu de passage ou de communication, à travers l'espace et le temps, vers un autre monde, tel que le paradis terrestre, en proposant une expérience mystique à ceux qui le parcourent.

A. ANDREOSE, « Les dangers de la mer et du désert : voyage réel et symbolique dans les versions latines et françaises du récit de voyage d'Odoric de Pordenone (1330) », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 226-244, ISSN 2426-394X.

Les dangers de la mer et du désert

Voyage réel et allégorique dans les versions latines et françaises du récit de voyage d'Odoric de Pordenone (1330)

Alvise Andreose

Università degli Studi *e*Campus, Novedrate (Italie)

Les récits de voyage n'ont pas de place définie dans le système des genres littéraires du Moyen-Âge, ou plutôt ils appartiennent à une catégorie au statut incertain, qui ne possède pas de caractéristiques constantes et explicites, à la différence d'autres genres plus codifiés[1]. Si l'on considère les récits rédigés par les voyageurs européens qui visitèrent l'Asie orientale pendant la période de la *Pax mongolica*, entre les années 1240 et les années 1360, l'hétérogénéité des textes est encore plus évidente. Peu de choses, à première vue, unissent l'*Histoire des Mongols* de Jean de Plan Carpin[2] (1247), l'*Itinéraire* de Guillaume de Rubrouck[3] (1255), le *Devisement dou monde* de Marco Polo[4] (1298), la *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum* (« Relation des merveilles des Tartares orientaux ») d'Odoric de

[1] Sur ce sujet, voir aussi Alvise ANDREOSE, « Forme e funzioni dell'autodiegesi nella *Relatio* di Odorico da Pordenone », *in* Sorin ŞIPOS, Dan Octavian CEPRAGA, Ioan-Aurel POP, éd., *Textus Testis. Documentary Value and Literary Dimension of the Historical Text*, *Transylvanian Review*, XX, Supplément n° 3, 2011, p. 63-84 ; ainsi que A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla* Relatio *di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, coll. « Medioevo Romanzo e Orientale », 17, 2012, p. 67-88.

[2] GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, éd. Enrico MENESTÒ *et al.*, Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1989. Voir aussi JEAN DE PLAN CARPIN, *Histoire des Mongols*, traduit et annoté par Dom Jean BECQUET et par Louis HAMBIS, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1965.

[3] GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia ("Itinerarium")*, éd. Paolo CHIESA, Milan, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, coll. « Scrittori greci e latini », 2011. Voir aussi GUILLAUME DE RUBROUCK, *Voyage dans l'empire Mongol, 1253-1255*, trad. et commentaire Claude et René KAPPLER, préf. Jean-Paul ROUX, Paris, Payot, « Bibliothèque historique Payot », 1985.

[4] MARCO POLO, *Il Milione*, éd. Luigi Foscolo BENEDETTO, Florence, Olschki, 1928 (version franco-italienne) ; MARCO POLO, *Le Devisement du monde*, édition critique publiée sous la direction de Philippe MÉNARD, 6 vol., Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 533, 552, 568, 575, 586, 597, 2001-2009 (version française). Voir aussi la nouvelle édition du ms. BnF fr. 1116 : MARCO POLO, *Le Devisement dou monde*, 1, *Testo*, éd. Mario EUSEBI, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2018.

Pordenone[5] (1330). Cependant, une analyse plus approfondie nous permet de repérer au moins trois traits communs qui relient ces ouvrages si différents. En premier lieu, tous les textes cités sont des « discours du voyage »[6], ou mieux, des « discours sur le voyage », c'est-à-dire des écrits évoquant les expériences et connaissances extraordinaires acquises par des aventuriers qui, profitant de la situation favorable instaurée par la conquête mongole de l'Asie et de l'Europe orientale, se hasardèrent dans des terres lointaines et jusqu'alors inconnues. Deuxièmement, tous les ouvrages en question se présentent comme « vrais » dans une perspective référentielle : ils prétendent raconter des faits véritables et réels, tout comme des documents historiques. Enfin, l'auteur du texte coïncide avec l'acteur principal du voyage. Ce dernier élément est la condition préalable d'où découlent les deux premiers traits mentionnés : la réalité des informations contenues dans l'ouvrage est garantie puisque l'auteur, au cours de son voyage, a vu de ses propres yeux ce qu'il rapporte, ou l'a appris par des témoins « dignes de foi ». Les déclarations de véridicité que l'on trouve généralement au début ou à la fin de ces textes visent à établir une étroite corrélation entre expérience extratextuelle et texte, entre voyage et récit. Autrement dit, la vérité du discours découle de la vérité du vécu[7].

L'identité entre auteur et voyageur implique évidemment que ce type d'ouvrages ait un caractère autobiographique[8]. Cette spécificité peut se refléter dans la forme narrative du texte, dans la mesure où elle invite à l'autodiégèse : l'adoption de la première personne du singulier désigne à la fois le *je* narrateur et le *je* acteur du voyage. Mais le choix de la narration autodiégétique rétrospective ne concerne pas tous les récits en question, car quelques auteurs recourent à la troisième personne du singulier pour relater leurs propres expériences. Il convient de relever, en outre, que l'importance de la composante autobiographique varie

---

[5] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, éd. Annalia MARCHISIO, Florence, SISMEL Edizioni del Galluzzo, coll. « Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia », 41, 2016.

[6] Friedrich WOLFZETTEL, *Le Discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1996.

[7] A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 68-69.

[8] *Ibid.*, p. 69-71.

considérablement d'un texte à l'autre. Dans cette perspective, on peut distinguer deux types de textes. D'un côté, les récits où le discours consacré spécifiquement à l'itinéraire est séparé des parties descriptives ou informatives ; de l'autre, les ouvrages qui mêlent la narration du voyage à la description des régions visitées. La disposition de la matière dans le *Devisement dou monde* de Marco Polo et dans l'*Histoire des Mongols* de Jean de Plan Carpin relève du premier type tandis que la seconde classe de textes est illustrée de manière exemplaire par le récit de Guillaume de Rubrouck, où les données géographiques, historiques ou anthropologiques sont rapportées à l'intérieur d'un récit autodiégétique qui suit exactement le déroulement du voyage de l'auteur de la mer Noire à Qaraqorum et de Qaraqorum à la Terre sainte. La correspondance entre ordre des matières et ordre du voyage caractérise également la *Relatio* d'Odoric de Pordenone, texte capital qui n'a pas bénéficié jusqu'à présent de toute l'attention qu'il mérite.

Ce personnage et son expérience missionnaire en Orient restent encore mal connus[9]. Natif de Pordenone, dans le Frioul, il fut religieux de l'ordre de saint François. Des documents d'archives attestent qu'il partit pour le *Catai* après juillet 1318. La première partie de son voyage se déroula le long de la route qui traversait l'Arménie et la Perse jusqu'au golfe Persique. S'étant embarqué à Hormuz, il arriva à Thana, dans l'île de Salsette, où, en 1321, quatre missionnaires avaient été tués par les autorités musulmanes. Il parvint à la résidence de l'empereur mongol à *Dadu*, le Pékin d'aujourd'hui, probablement entre 1324 et 1326. Après avoir séjourné trois ans à la cour du Khan, il prit le chemin du retour, par voie terrestre cette fois, et se dirigea vers la Chine intérieure. Cependant, les indications relatives à cette partie de l'itinéraire sont peu précises. Le dernier renseignement sur le voyage que l'auteur nous donne concerne la vallée du « *flumen deliciarum* » (« fleuve des délices »), dont la localisation est des plus vagues[10]. Les sections finales du récit font mention de la forteresse d'Alamūt, en Perse, siège du « Vieux de la Montagne », le grand-maître de la secte des Assassins, et des exorcismes pratiqués par les Frères Mineurs dans la

[9] Pour une présentation synthétique de ces informations, voir A. ANDREOSE, « Odorico da Pordenone e la *Relatio* », *in La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 9-35.
[10] Voir *infra*.

« Grande Tartarie » (« *in magna Tartaria* »[11]), mais ne contiennent aucune référence à la route empruntée pour le retour. Le texte demeure très vague également sur les bornes chronologiques de cette portion du voyage. Les dernières lignes contiennent l'attestation d'un certain frère Guillaume de Solagna, qui déclare avoir écrit la *Relatio* sous la dictée d'Odoric au mois de mai 1330, au couvent de Saint-Antoine à Padoue[12]. Quelques manuscrits relatent aussi la mort du voyageur, survenue le 14 janvier 1331 à Udine, et les miracles qui auraient eu lieu pendant ses funérailles[13].

Les premières lignes de la *Relatio*[14], ainsi que le titre transmis par la plupart des manuscrits et adopté dans la récente édition critique d'Annalia Marchisio (*Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*[15]), affirment explicitement que le but de l'ouvrage est de raconter les « merveilles » vues et entendues par l'auteur au cours de son expérience orientale. En effet, le récit d'Odoric est plutôt une « description du monde » – pour reprendre le titre du très célèbre livre de Marco Polo – que le journal détaillé d'un voyage réel dans des terres inconnues. Tout en présentant la même structure narrative que l'*Itinéraire* de Guillaume de Rubrouck, il ne laisse pas grande place à l'autoreprésentation du *je* en tant qu'acteur du voyage. La fonction des parties autodiégétiques est d'abord de fournir les coordonnées spatiales et temporelles qui permettent de localiser les lieux, les usages, les faits extraordinaires décrits dans l'ouvrage. Il faut ajouter que, par rapport au récit du franciscain flamand, les indications sont ici réduites à l'essentiel. Lorsqu'il décrit son itinéraire, Odoric se borne le plus souvent à rapporter le point de départ et le point d'arrivée du trajet. Parfois il précise la direction tenue pendant le voyage, les journées de chemin, les lieux traversés, les modalités du déplacement[16]. Dans certains passages – à vrai dire assez rares – la composante autobiographique sert à garantir la véridicité du récit, notamment lorsque Odoric se représente lui-même sur la scène en tant que témoin

---

[11] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* XXXVI.
[12] *Ibid.*, p. 230.
[13] *Ibid.* Voir aussi Andrea TILATTI, « Odorico da Pordenone. Vita e *Miracula* », *in Atti della Ricognizione scientifica del corpo del Beato Odorico da Pordenone*, *Il Santo, Rivista francescana di storia, dottrina, arte*, XLIV, 2004, p. 313-474.
[14] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* I 4.
[15] Annalia MARCHISIO, « Introduzione », *in* ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, p. 104.
[16] A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 71-74.

direct des faits racontés. Michèle Guéret-Laferté a parlé à ce propos de « fonction testimoniale » de l'autodiégèse[17].

Plusieurs commentateurs ont noté que l'ouvrage d'Odoric n'est pas seulement le rapport véridique d'un voyage réel, mais aussi une apologie des missions franciscaines en Orient[18]. Une ample section de la première partie du texte est consacrée au récit du meurtre de quatre confrères à Thana et de leurs miracles[19]. Le 9 avril 1321, en effet, les franciscains Thomas de Tolentino, Jacques de Padoue et le frère lai Démétrius avaient été martyrisés à Thana – sur l'île de Salsette, près de Bombay – par les autorités musulmanes. Le quatrième membre de la mission, Pierre de Sienne, avait été tué deux jours plus tard, le 11 avril[20]. Après avoir traversé l'Arménie et la Perse, et avoir embarqué sur un vaisseau à Hormuz, sur le golfe Persique, Odoric débarqua au port de Thana après le mois de janvier 1324. Il est probable qu'un des buts de sa mission en Orient ait consisté à rassembler des informations sur le martyre des quatre confrères – déjà connu en Europe grâce à des lettres de missionnaires franciscains et dominicains – et à recueillir leurs restes pour les déposer dans l'un des deux couvents établis par les Frères Mineurs à *Zayton* (aujourd'hui Quanzhou), dans la Chine méridionale. Un long chapitre de son récit décrit minutieusement les persécutions que les autorités musulmanes de la région infligèrent à Thomas de Tolentino et à ses compagnons[21]. La narration homodiégétique du récit de voyage cède alors la place à la narration hétérodiégétique de l'hagiographie. Dans les dernières parties de cette section, cependant, le personnage d'Odoric revient sur la scène et cesse d'être le témoin indirect de la sainteté de ses confrères tués à Thana pour devenir l'acteur principal des événements qu'il raconte[22]. Il participe ainsi lui-même à des faits extraordinaires lors du transport

---

[17] Michèle GUÉRET-LAFERTÉ, *Sur les Routes de l'empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Champion, « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 28, 1994, p. 153 *sq*., 169 *sq*.
[18] Voir les références citées par A. ANDREOSE, « Odorico da Pordenone e la *Relatio* », *op. cit*., p. 29-32.
[19] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit*., *cap.* VIII.
[20] Girolamo GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, 5 vol., Florence, Collegio S. Bonaventura, 1906-1927, vol. II, p. 69-71, 110-113, vol. III, p. 211-213.
[21] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit*., *cap.* VIII, 1-128.
[22] *Ibid.*, *cap*. VIII, 129-160.

des reliques jusqu'en Chine, au cours duquel il surmonte miraculeusement toute une série de mésaventures qui atteignent leur point culminant dans les chapitres consacrés au voyage maritime[23].

J'ai souligné ci-dessus que la *Relatio* donne généralement peu de détails sur l'expérience concrète du voyage. L'auteur ne fait presque jamais référence à la fatigue, aux difficultés ou aux risques de son itinéraire. Les chapitres sur le transport des reliques constituent cependant une exception à cette tendance. L'épisode le plus dramatique se produit lors du passage de l'océan Indien[24]. Après avoir enlevé les ossements des martyrs, Odoric, son compagnon et leur serviteur montent sur une jonque chinoise à Quilon (Kollam, dans l'Inde sud-occidentale), qui doit les conduire à Zayton. Mais pendant la traversée, le vent tombe, le bateau à voiles s'arrête en haute mer, la mission des frères s'interrompt brusquement : c'est le calme plat, événement aussi catastrophique pour les navigateurs que la tempête. Les marins musulmans et hindous commencent à prier leurs dieux, mais rien n'y fait. Comme le commandant menace de les jeter à la mer avec les précieuses reliques, Odoric et son compagnon se mettent à prier Dieu et la Vierge Marie, sans aucun effet. Le frère a alors une idée : il ordonne à son serviteur de se rendre à la proue du navire et de jeter à la mer l'un des ossements des martyrs de Thana. Cette action, mystérieuse et énigmatique, a immédiatement un effet miraculeux. Le vent recommence à souffler et ne cesse pas jusqu'à l'arrivée au port. Voici le passage capital de l'épisode :

> *Tandem michi et socio meo preceptum fuit ut orationes ad Deum fundere deberemus, quatinus nobis ventum finaliter exhiberet ; quod si haberi posset, nobis honorem maximum exhiberent. Et ut alii intelligere non possent, rector navis armenice locutus fuit dicens : « Si ventus haberi non possit, hec ossa et vos proiciemus in mari ». Tunc ego et socius hoc audientes, orationes fecimus ipsi Deo ; qui, videntes ventum haberi non posse, ad honorem Virginis gloriose multas missas promisimus celebrare, si ventum habere possemus prosperum et felicem. Cum autem nos nisi*

[23] A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 81-84.
[24] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* VIII, 142-153.

minimum ventum habere poterimus, tunc, accipientes ex ossibus istis unum, ipsum dedi famulo nostro, ut iret ad caput navis et ipsum in mare proiceret festinanter. Tunc osse in mari proiecto, statim ventus ita bonus et prosper effectus est, quod numquam nobis defecit donec venimus ad portum, ad quem merito istorum fratrum devenimus cum salute[25].

Puis il nous fut ordonné, à moi et à mon compagnon, de réciter des prières à Dieu jusqu'à ce que le vent nous soit enfin accordé. Et [on nous dit que,] si nous y parvenions, nous serions grandement honorés. Et afin que les autres ne puissent pas comprendre, le commandant nous parla en arménien et il nous dit : « Et si vous n'obtenez pas de vent, nous vous jetterons, vous et ces ossements, à la mer ». Ayant entendu cela, mon compagnon et moi, nous adressâmes directement nos prières à Dieu. Mais voyant que nous ne pouvions pas avoir de vent, nous promîmes de célébrer de nombreuses messes en l'honneur de la glorieuse Vierge, si nous pouvions obtenir un vent prospère et favorable. Mais puisque nous ne pûmes obtenir qu'un faible souffle, je pris alors un os et le donnai à notre serviteur, pour qu'il aille rapidement à l'une des extrémités du bateau et le jette en mer. Dès que l'os fut jeté à la mer, immédiatement se leva un vent doux et favorable, qui ne cessa pas jusqu'à notre arrivée au port, où nous parvînmes sains et saufs grâce aux mérites de ces frères.

La centralité du *je / nous* dans ces chapitres n'est pas fortuite. Il y a un évident parallélisme entre le récit des martyrs de Thana et l'histoire personnelle d'Odoric. La foi témoignée par Thomas de Tolentino et par ses confrères face à la mort préfigure le courage avec lequel Odoric conduit son voyage et sa mission[26]. On pourrait attribuer une signification allégorique à l'épisode de la traversée de l'océan Indien, qui suggérerait que les difficultés et les tentations du monde représentées

[25] *Ibid.*, *cap.* VIII, 146-153.
[26] A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 83-84.

par la mer – ne peuvent être surmontées que par la prière, le sacrifice et l'abandon complet à la volonté de Dieu. Le chrétien ne peut cheminer vers le Salut éternel et parvenir à son but s'il n'est pas poussé et guidé par la Grâce divine. Il est inutile de rappeler que les Écritures utilisent souvent l'image du vent pour désigner le Saint-Esprit.

Il est intéressant de remarquer que le passage où Odoric franchit l'obstacle du calme plat a été fortement modifié dans la famille de manuscrits latins qui, à la suite des recherches de Paolo Chiesa et Francesca Maggioni[27], est communément indiquée par le sigle *C9*[28]. Il s'agit d'un véritable remaniement du texte latin, probablement rédigé à Padoue au cours de la quatrième ou cinquième décennie du XIVe siècle, et qui s'est répandu très rapidement dans les pays de langue germanique. Il est probablement parvenu dans le nord de la France ou en Flandres avant ou vers la moitié du siècle, puisqu'il a servi de modèle à la traduction française réalisée en 1351 par Jean le Long d'Ypres, moine et abbé de l'abbaye bénédictine de Saint-Bertin à Saint-Omer[29]. Cette version du récit d'Odoric s'insère dans un projet plus vaste, qui vise à traduire en français les textes les plus récents sur le Proche et l'Extrême-Orient : la *Flos Historiarum Terrae Orientis* de Hayton de Korykos[30], le *Liber peregrinationis* de Riccold de Monte di Croce[31], le *Liber de quibusdam ultramarinis partibus* de Guillaume de Boldensele[32], deux *Lettres* échangées entre le Khan Toghon

---

[27] P. CHIESA, « Una forma redazionale sconosciuta della "Relatio" latina di Odorico da Pordenone », *Itineraria*, 2, 2003, p. 137-163 ; ODORICUS DE PORTU NAONIS, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum (recensio C9) / La redazione C9 della* Relatio *di Odorico da Pordenone*, éd. Francesca MAGGIONI, Milan, SISMEL, 2013, consulté le 30 janvier 2019, http://ecodicibus.sismelfirenze.it/index.php/odoricus-de-portu-naonis-relatio-de-mirabilibus-orientalium-tatarorum-recensio-c9;dc.

[28] Cette rédaction est nommée « *R* » par A. MARCHISIO, « Introduzione », *op. cit.*, p. 94-95, note 16.

[29] Philippe MÉNARD, « Introduction », *in* ODORIC DE PORDENONE, *Le Voyage en Asie traduit par Jean le Long OSB : Iteneraire de la Peregrinacion et du voyaige (1351)*, édition critique par A. ANDREOSE et Ph. MÉNARD, Genève, Droz, 2010, « Textes Littéraires Français », 602, p. XXV-XXXIX.

[30] Sven DÖRPER, éd., *Die Geschichte der Mongolen des Hethum von Korykos (1307) in der Rückübersetzung durch Jean le Long, 'Traitiez des estas et des conditions de quatorze royaumes de Aise' (1351)*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1998.

[31] Marco ROBECCHI, *Jean le Long et la traduction du* Liber peregrinationis *de Riccold de Monte di Croce*, Thèse de Doctorat, Université de Vérone – Sorbonne Université, 2018.

[32] Christiane DELUZ, *Guillaume de Boldensele,* Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de Terra sancta *(1336) suivi de la traduction de frère Jean le Long (1350)*, Thèse de Doctorat, Université Paris IV Sorbonne, 1972.

Temür et pape Benoît XII[33], et un petit traité intitulé *De statu, conditione ac regimine Magnis Canis*[34]. La plupart des traductions de Jean le Long sont transmises en bloc par six manuscrits[35] : le ms. 667 de la Bibliothèque Municipale de Besançon (siglé *A*), le ms. français 12202 (*B*), le ms. français 1380 (*C*) et le ms. français 2810 (*E*) de la Bibliothèque nationale de France, le ms. Cotton Otho D II de la British Library de Londres (*D*), et enfin le ms. 125 de la Burgerbibliothek de Berne (*F*).

Que les toponymes, dans la traduction d'Odoric, soient souvent rapportés sous deux formes différentes, suggère que Jean le Long a utilisé au moins deux sources[36]. En réalité, le texte français suit presque toujours la version de la famille *C9*, et plus particulièrement celle qui a été transmise par le manuscrit Weiss. 40 de la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel (siglé *Wb2*), ce qui nous conduit plutôt à penser que le traducteur n'a eu recours à sa seconde source que sporadiquement, ou que son exemplaire latin portait des variantes ajoutées dans les marges ou entre les lignes[37]. La rédaction *C9* montre une nette tendance à accentuer les éléments merveilleux par l'ajout de détails tirés de la littérature paradoxographique gréco-latine ou médiévale, ou en modifiant les structures narratives du texte[38], comme lors de l'épisode de la traversée de l'Océan Indien[39]. Je présente ci-dessous la version remaniée que l'on trouve dans ce groupe de manuscrits :

---

[33] Chiara CONCINA, « Da Pechino ad Avignone e oltre. La corrispondenza tra Benedetto XII, il "qaghan" Toghon-Temür e i principi Alani nella traduzione francese di Jean le Long (1351) », *Itineraria*, 17, 2018, p. 109-159.

[34] Christine GADRAT, « *De statu, conditione ac regimine magni Canis* : l'original latin du *Livre de l'estat du grant Caan* et la question de l'auteur », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 165, 2007, p. 355-371.

[35] Ph. MÉNARD, « Les manuscrits de la version française d'Odoric de Pordenone », *in* Claudio GALDERISI, Jean MAURICE, éd., *'Qui tant savoit d'engin et d'art'. Mélanges de philologie médiévale offerts à Gabriel Bianciotto*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2006, p. 483-492 ; Ph. MÉNARD, « Introduction », *op. cit.*, p. XXXIX-LI ; Marco ROBECCHI, « Riccoldo, Jean le Long e la sua raccolta odeporica : traduttore o editore ? », *in* Antonio PIOLETTI, Stefano RAPISARDA, éd., *Forme letterarie del Medioevo romanzo : testo, interpretazione e storia. Atti dell'XI Congresso della SIFR (Catania, 22-26 settembre 2015)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, coll. « Medioevo romanzo e orientale. Colloqui », 14, 2016, p. 431-433.

[36] A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 104-105, 149-150.

[37] A. MARCHISIO, « Introduzione », *op. cit.*, p. 94-95 note 160.

[38] P. CHIESA, « Una forma redazionale sconosciuta della "Relatio" latina di Odorico da Pordenone », *op. cit.*, p. 152-153 ; A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 129-131 ; A. MARCHISIO, « Introduzione », *op. cit.*, p. 95-96.

[39] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* VIII, 142-153. Voir Alvise ANDREOSE, « Tra ricezione e riscrittura : la fortuna romanza della *Relatio* di Odorico da Pordenone », in Giovanna CARBONARO *et al.*, éd., *Il viaggio nelle letterature romanze e orientali. V Colloquio Internazionale.*

> *Aliud quoque michi insuper evenit et accidit in eundo. Nam sic dum per mare cum istis ossibus ego irem ad unam civitatem que vocatur Polumbum, ubi piper nascitur abundanter, non deficit [defecit Wb2] totaliter ipse ventus ; quapropter idolatre venientes deosque suos precordialiter exorantes pro cessatione tam validi venti, nequaquam resistere potuerunt. Deinde Saraceni suum Macometum humiliter deprecantes pro liberatione eorum fuerunt minime exauditi. Hii enim in vanum orantes rogaverunt nos piis supplicationibus et promissis ut Deum omnipotentem nostrum supplicaremus de tempore prospero et tranquillo. Nos vero multis orationibus propositis, et specialiter de nostra matre et domina Virgine gloriosa, unum de ossibus sanctorum, ubi procellius mare fluebat [ubi procella maris fervebat Wb2], in mari cum reverentia in Dei honorem fecimus elargiri. Quo proiecto, statim in ictu oculi divino nutu mare factum est in subito tranquillum, quod videbatur nautis et aliis serenitatem aeris ab initio factam esse [serenitatem tantam esse quanta umquam ab inicio visa fuit Wb2], et ad portum ubi proposuerant incolumes pervenerunt*[40].

Il est possible que les nombreux changements qui distinguent *C9* de l'original soient dus au fait que son antigraphe avait commis une erreur et remplacé la leçon correcte « *nobis* […] *defecit* » par « *non deficit* » (« *non defecit* » dans le ms. *Wb2*). Mais on ne peut exclure que le copiste-rédacteur de cette version ait délibérément modifié le récit pour le rendre plus compréhensible à ses lecteurs ou pour lui donner une dimension plus dramatique[41].

Passons maintenant à la version française. La voici :

VII Convegno della Società Italiana di Filologia Romanza (Catania-Ragusa 24-27 settembre 2003), Soveria Mannelli, Rubbettino, coll. « Medioevo romanzo e orientale. Colloqui », 8, 2006, p. 5-21, ainsi que *Id.*, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 89-107.

[40] ODORICUS DE PORTU NAONIS, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum (recensio C9)*, *op. cit.*, p. 26-27.

[41] Voir A. ANDREOSE, Ph. MÉNARD, « Notes », *in* ODORIC DE PORDENONE, *Le Voyage en Asie*, *op. cit.*, p. 115-116.

> Une autre chose m'avint en celi meismes chemin. Je m'estoie mis en meir pour aler a une cité qui a nom Polombon, et sciet ou païs ou le poivre croist. Une journee, ainsi que nous estions en meir, se leva .I. vent, .I. oraige et tempeste si grant que nostre maronnier qui estoient ydolastre avec les autres de la neif cuidoient bien perir. Ces ydolastres firent orisons a leurs dieux affin que le tempeste cessast, mais rien ne valut. Aussi sarrasin qui en la neif estoient, deprioient leur Mahommet affin que celle tempeste se cessast, mais il ne furent point ouÿ. Dont nous supplierent ces mescreans que nous feisissions nos orisons a nostre Dieu pour transquilleté et vent agreable. Tantost nous nos mesismes en oroisons, et souverament a la beneoicte Verge Marie. Puis prins un ois de ces saintes reliques et, a grant reverence et a la honneur de Dieu, le mis a celui costé dont la plus grant tempeste et les plus grans vens venoient, et le y gettay. Et tantost sanz nulz delais la tempeste cessa et devi[n]t le temps et la meir aussi quoye et aussi souef comme oncques celluy maronnier le avoit veue, comme il (fol. 91 a) disoit. Et ainsi par l'aide de Dieu venismes sains et sauf a port, la ou nous tendiemes[42].

Il est évident que Jean le Long s'est servi d'un manuscrit de la rédaction *C9*. Les leçons « a celui costé dont la plus grant tempeste et les plus grans vens venoient » et « aussi quoye et aussi souef comme oncques celluy maronnier le avoit veüe » montrent que son modèle était proche du manuscrit latin *Wb2* (« *ubi procella maris fervebat* », « *serenitatem tantam esse quanta umquam ab inicio visa fuit* »). Il faut remarquer, cependant, que le moine bénédictin amplifie sensiblement la composante tragique de la narration. Par exemple, la remarque générale « *non defecit totaliter ipse ventus* » de sa source (« *nobis totaliter defecit ipse ventus* » dans la version originale[43]) subit une profonde transformation dans la traduction correspondante : « se leva .I. vent, .I. oraige et tempeste si grant que nostre maronnier qui estoient

[42] ODORIC DE PORDENONE, *Le Voyage en Asie*, *op. cit.*, *cap.* X, 305-327.
[43] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* VIII, 143.

ydolastre avec les autres de la neif cuidoient bien perir ». On notera également que tandis que, dans le texte latin, Odoric ne jette pas directement la relique à la mer (« *unum de ossibus sanctorum* […] *in mari* […] *fecimus elargiri* »), dans la version française il est le seul responsable de l'action : « Puis prins un ois de ces saintes reliques et, a grant reverence et a la honneur de Dieu, le mis a celui costé dont la plus grant tempeste et les plus grans vens venoient, et le y gettay ». Même si, de temps en temps, la première personne du singulier laisse la place à la première personne du pluriel, cette pluralité reste indéfinie parce que le compagnon d'Odoric et leur *famulus* ne sont jamais mentionnés. Ces changements ont pour effet d'augmenter le sentiment de solitude du voyageur[44]. C'est lui, et lui seul, qui doit surmonter les obstacles qui s'opposent à sa mission, vivre l'expérience de la traversée, en supportant la nausée, le dégoût, l'angoisse et la souffrance qui y sont associés et qui sont nécessaires à sa transformation ; c'est lui qui doit être mis à l'épreuve, qui doit triompher de la mer et des forces naturelles érigées comme de véritables adversaires de la foi chrétienne et de la volonté divine. Dans les étapes textuelles qui marquent l'évolution entre l'original latin et la traduction de Jean le Long, la composante référentielle et historique du récit s'affaiblit au profit de la valeur allégorique, qui devient de plus en plus évidente et significative. Le voyage se transforme alors en passage, l'itinéraire en initiation, l'expérience en exemple.

Dans les chapitres qui suivent, les références au voyage se font à nouveau plus sobres et servent à indiquer la localisation géographique des régions et des villes visitées. Il n'y a qu'un seul autre passage où le narrateur autodiégetique nous donne des renseignements sur son chemin qui vont au-delà des simples coordonnées spatio-temporelles, lorsqu'Odoric traverse la vallée du *Fleuve des Délices*, épisode par lequel l'ouvrage se terminait dans la première rédaction du texte[45] :

---

[44] A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 106-107.

[45] P. CHIESA, « Per un riordino della tradizione manoscritta della *Relatio* di Odorico da Pordenone », *Filologia mediolatina*, VI-VII, 1999-2000, p. 311-350 ; A. ANDREOSE, « Oralità e scrittura nella genesi della *Relatio* di Odorico da Pordenone : ipotesi sulla composizione e sulla prima circolazione del capitolo *De reverentia Magni Chanis* », *in* Gianfelice PERON, éd., *L'ornato parlare. Studi di filologia e letteratura per Furio Brugnolo*, Padoue, Esedra, 2007, p. 469-487, ainsi que *Id.*, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 37-52 ; A. MARCHISIO, « Introduzione », *op. cit.*, p. 50-63.

Cap. XXXVII

Aliud etiam magnum terribile ego vidi. Nam cum irem per unam vallem, que posita est super flumen deliciarum, multa corpora mortua ego vidi ; in qua etiam valle audivi diversa genera musicorum, maxime autem achara que ibi mirabiliter pulsabantur, unde tantus erat ibi clamor quod michi timor maximus incumbebat. Hec autem vallis forte longa est septem vel octo miliaribus terre, in qua, si aliquis intrat, numquam de illa exit, sed statim moritur sine mora.

Et quamquam in illa omnes moriantur, tamen volui in illam intrare, ut viderem finaliter quid hoc esset. Dum in illam sic intrassem, ut iam dixi, tot corpora mortua ego ibi vidi, quod nisi aliquis illa vidisset quasi incredibile sibi videretur. In hac etiam valle ab uno latere eius in ipso saxo unam faciem hominis valde terribilem ego vidi, que in tantum terribilis erat, quod pre nimio timore spiritum perdere penitus me credebam ; quapropter « Verbum caro factum est » ore meo continue proferebam. Ad ipsam autem faciem non fui ausus totaliter appropinquare, sed ab ipsa septem vel octo passibus distans fui.

Cum autem illud accedere non auderem, ivi ad aliud caput vallis, et tunc super unum montem arenosum ascendi, in quo, undique circumspiciens, nichil videbam preter illa achara, que pulsari mirabiliter audiebam. Cum autem in capite montis fui, illic argentum inveni in maxima quantitate, ibi quasi squame piscium congregatum, de quo posui in gremio meo ; et quia de ipso non multum curavi, illud in terram totaliter proieci. Et sic, dante Deo, inde illesus exivi. Deinde omnes saraceni, cum hoc sciverunt, reverebantur me multum, dicentes me esse baptizatum et sanctum ; illos autem qui erant mortui in illa valle dicebant esse homines demones infernales[46].

Tout comme l'épisode du transport des reliques, ce chapitre est caractérisé par la forte présence du *je*-personnage dans la narration. L'action se focalise entièrement sur Odoric qui, grâce à sa foi, peut échapper aux maléfices de ce lieu mystérieux et

[46] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* XXXVII, 1-18.

redoutable. Notons que ni l'auteur de la rédaction *C9*, ni Jean le Long n'ont apporté de modifications profondes au texte original. Cela pourrait dépendre du fait que la première version possédait déjà ces traits merveilleux et ces effets dramatiques qui se trouvent souvent renforcés dans le remaniement latin et dans la traduction française :

Cap. XXXVII

1. Aliud terribile magnum ego vidi. Nam cum ego irem per unam vallem, que est posita super flumen deliciarum, in ea multa corpora mortuorum ego vidi, in qua etiam audiebam diversa genera musicorum maxime autem nachara, que ibi mirabiliter pulsabantur. Unde tantus erat ibi clamor quod michi timor maximus incumbebat.

2. Hec autem vallis longa est septem vel octo miliaribus terre, in qua si aliquis infidelium intrat nunquam de illa exit sed statim moritur sine mora. Et quamquam in illa sic omnes moriantur, tamen in illam intravi ut viderem quid in ea esset. Tunc vidi tot corpora mortuorum, quod nisi quis vidisset nunquam credere posset. In hac ego unam faciem hominis vidi valde terribilem in latere montis in uno saxo, que tantum terribilis erat quod putabam spiritum exalare. Quapropter me verbum in ore proferebam Verbum caro factum est. Ad ipsam faciem nunquam fui ausus appropinquare, sed ab ipsa septem vel octo passibus stabam.

3. Cum autem accedere non auderem, ad unum caput vallis ego ivi. Et tunc ascendi super unum montem arenosum, in quo undique circuspiciens nichil videbam nec audiebam nisi illa nachara que ibi mirabiliter pulsari audiebam. Cum autem in capite montis ego fui, illic argentum in maxima quantitate reperi, quasi sagene piscium congregate, de quo posui in gremio meo. Et quia de ipso non curabam, illud totaliter in terram proieci. Et sic, dante Deo, illic illesus exivi.

4. Deinde omnes Saraceni cum hoc sciverunt reverebantur me multum, dicentes me esse baptizatum et sanctum, illos autem qui ibi erant dicebant esse demones infernales[47].

[47] ODORICUS DE PORTU NAONIS, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum (recensio C9)*, *op. cit.*, p. 89-90.

> Une chose vy je moult hideuse, ainsi que je cheminoie selong (fol. 104 a) un des flueves de Paradis. Je approchay a une valee qui estoit assez pres de celi flueve. A l'approche je ouÿ [diverses] manieres de instrumens de musique, et especialment harpes. Comme je vins plus pres, plus ouÿ grant noise. Finablement ouÿ une noise si grande que je en euch grant paour et hisde.
>
> Celle vallee a bien .VII. ou .VIII. milles de long, et dient ceulz du païs que se aucuns payens y antre jamais n'en puet yssir. Et nompourquant je y antrai pour scavoir que ce estoit. Si y trouvay tant de corps gisanz que nulz ne porroit croire.
>
> Quant plus vins pres, je vy un visaige humain, tres orrible et tres hideux, a un leiz de la montaingne en une pierre. Il estoit si [horrible] que je cuidoie mourir de paour et disoie ces mos : « Verbum caro factum est », etc. Onques n'y osay approcer plus que a .VIII. andains pres, sicques je m'en retournay a l'autre leiz sur un mont sablonneux. Je regarday tout environ moy, mais je n'y vi ne ouÿ nulluy ; mais je y trouvay grant quantité d'argent. Je em prins en mon giron, mais rien n'en emportai, et ainsi m'en alay. Tous les sarrasins (fol. 104 b) qui m'en virent venir et qui sceurent que je y avoie esté me firent moult grant reverence et dirent que je estoie baptisez et sains homs. Mais ceulz qui la estoient demourez estoient deables d'enfer[48].

Bien qu'il s'agisse d'un passage assez obscur, plusieurs érudits en ont proposé une interprétation littérale, essayant de localiser la « Vallée terrible »[49] dont Odoric parle et d'expliquer les faits incroyables qui y auraient eu lieu. Les hypothèses avancées jusqu'à aujourd'hui peuvent être classées en deux catégories. Une première reconnaît dans le lieu mentionné au chapitre XXXVII une vallée située dans l'Afganistan central (vallée du fleuve Panšīr, de Kōhdāman ou de Bāmyān). Une deuxième propose de localiser l'épisode dans le désert du Taklamakan (Täklimakan),

[48] ODORIC DE PORDENONE, *Le Voyage en Asie*, *op. cit.*, *cap.* XXXIV, 1-27.
[49] On trouve cette appellation (« *Vallis Terribilis* ») dans les rubriques de certains manuscrits latins.

dans la Chine occidentale (région autonome du Xinjiang Uyghur[50]). L'écart manifeste entre ces hypothèses découle avant tout de l'imprécision des données géographiques fournies par l'auteur au début du chapitre. Odoric se borne à donner des indications contextuelles minimales, qui ne permettent pas de situer le cadre des événements. Les faits merveilleux et miraculeux dont il a été témoin se sont déroulés le long de la vallée où coule le « Fleuve des délices », probable allusion au mythe des quatre fleuves jaillissants du Paradis terrestre, « *Paradisus deliciarum* » en latin. Les coordonnées spatio-temporelles qui introduisent d'habitude les chapitres de la *Relatio* (direction et nombre de journées de marche) sont totalement absentes de cette section. L'imprécision du cadre référentiel a pour contreparties l'augmentation de la présence active du voyageur dans les événements et le développement de la composante exemplaire de la narration. Lucio Monaco[51], par exemple, remarque le caractère symbolique et auto-hagiographique du récit, et le met en relation avec le chapitre précédent, où il est question des exorcismes pratiqués par les Frères Mineurs dans toutes les régions de l'Asie soumises aux Mongols (« *in magna Tartaria* »[52]). Selon Monaco, l'épisode du passage à travers la Vallée terrible se présente comme « l'application à une personne particulière (Odoric) de la règle générale (la victoire des Franciscains missionnaires sur les forces du mal) »[53]. Des conclusions semblables ont d'ailleurs été tirées par Alvaro Barbieri, qui a proposé de considérer l'épisode de la Vallée terrible comme la déclinaison d'un motif topique des récits de voyage médiévaux, celui du « folklore du désert » : « il suffit de lire le texte d'une façon attentive – observe l'auteur – pour comprendre que dans cet épisode de la *Relatio* nous n'avons pas affaire à des coordonnées géographiques reconnaissables, mais plutôt à la toponymie évocatrice et fantastique des ailleurs. La Vallée terrible nous rappelle la Vallée du Jugement, tandis que le Fleuve des Délices

---

[50] Alvaro BARBIERI, « Lieux de mise à l'épreuve dans le récit de voyage médiéval : la Vallée Périlleuse, le désert, le Passage des Pierres », *in* Mianda CIOBA *et al.*, éd., *Espaces et Mondes au Moyen Âge. Actes du Colloque international (Bucarest, 17-18 octobre 2008)*, Bucarest, Editura Universităţii din Bucureşti, 2009, p. 38-40 ; A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 18-19.
[51] Lucio MONACO, éd., *Memoriale toscano di Odorico da Pordenone*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, coll. « Oltramare », 5, 1990, p. 165.
[52] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* XXXVI, 1-13.
[53] L. MONACO, éd., *Memoriale toscano di Odorico da Pordenone*, *op. cit.*, p. 51.

pourrait se rapporter au *Paradisus deliciarum*, c'est-à-dire au paradis terrestre ».[54] Quelques critiques ont insisté sur les similitudes que ce récit présente avec un passage de l'*Itinéraire* de Rubrouck, où sont évoqués les dangers qu'encourt le voyageur lors de la traversée d'une vallée située au cœur des montagnes qui séparent le bassin de l'Émin de celui de l'Ouloungour[55] :

> *Sabbato secundo Aduentus in sero transibamus per quendam locum inter rupes ualde horribiles ; et misit ductor noster ad me rogans me ut dicerem aliqua bona uerba quibus possent fugari demones, quia in passu illo solebant ipsi demones homines asportare subito, et nesciebatur quid fiebat de eis. Aliquando arripiebant equuum, homine relicto, quandoque extrahebant homini uiscera, busto relicto super equo, et multa talia contingebant ibi frequenter. Tunc cantauimus alta uoce* Credo in unum Deum *et transiuimus per gratiam Dei cum tota societate illesi. Ex tunc ceperunt me rogare ut scriberem eis cartas quas ferrent super capita sua, et ego dicebam eis : « Docebo uos uerbum quod feretis in corde uestro, per quod saluabuntur anime uestre et corpora uestra in eternum ». Et semper cum uellem docere, defficiebat michi interpres. Scribebam tamen eis* Credo in Deum *et* Pater Noster, *dicens : « Hic scriptum est illud quod homo credere debet de Deo, et oratio in qua petitur a Deo quicquid est necessarium homini ; unde credite firmiter quod hic scriptum est, quamuis non possitis intelligere, et petite a Deo ut faciat uobis quod in oratione ista scripta continentur, quam ipse docuit proprio ore amicos suos, et spero quod saluabit uos ». Aliud non poteram facere, quia loqui uerba doctrine per interpretem talem erat magnum periculum, immo impossibile, quia ipse nesciebat*[56].
>
> Le second samedi de l'Avent, au soir [13 décembre 1253] nous passions par un endroit à travers des rochers vraiment effrayants.

---

[54] A. BARBIERI, « Lieux de mise à l'épreuve dans le récit de voyage médiéval », *op. cit.*, p. 43.
[55] P. CHIESA, « Commento », *in* GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia ('Itinerarium')*, *op. cit.*, p. 428.
[56] GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia ('Itinerarium')*, *op. cit.*, *cap.* XXVII, 4.

> Notre guide me fit demander de prononcer quelques bonnes paroles qui pussent mettre en fuite les démons, car dans ce défilé, les démons avaient coutume d'enlever soudain des hommes, sans qu'on sût jamais ce qu'il advenait d'eux. Quelquefois ils s'emparaient du cheval, laissant l'homme, quelquefois ils arrachaient les entrailles de l'homme, et laissaient le corps droit sur le cheval ; beaucoup de choses de cette sorte s'y produisaient fréquemment. Nous chantâmes alors à voix haute *Credo in unum Deum* et, par la grâce de Dieu, nous passâmes avec toute la troupe sans dommage. Alors, ils se mirent à me demander de leur écrire des papiers qu'ils porteraient sur leur tête ; je leur disais : « Je vous enseignerai une parole que vous porterez dans votre cœur et grâce à laquelle votre âme et votre corps seront sauvés pour l'éternité ». Mais chaque fois que je voulais les instruire, mon interprète était défaillant. Je leur écrivais cependant le *Credo* et le *Pater*, en leur disant : « Ici est écrit ce que l'homme doit croire de Dieu et la prière où l'on demande à Dieu tout ce qui est nécessaire à l'homme ; aussi, croyez fermement ce qui est écrit ici, même si vous ne pouvez pas le comprendre, et demandez à Dieu qu'il fasse pour vous ce qui est contenu dans cette prière, qu'il a lui-même enseignée de sa propre bouche à ses amis, et j'espère qu'il fera votre salut ». Je ne pouvais en faire davantage, parce que parler des choses de la foi avec un interprète pareil était vraiment aventuré, pour ne pas dire impossible, car il ne savait rien[57].

Selon David Lawton[58], l'épisode de la Vallée terrible raconté par Odoric constitue « *a parable of difficult departure remarkably paralleled by, or even corrective to, William's account* » (« une parabole du départ difficile, qui répond de manière remarquable au récit de Guillaume, voire le rectifie »), « *a dilatation and reworking of this* » (« une

[57] GUILLAUME DE RUBROUCK, *Voyage dans l'empire Mongol, op. cit.*, p. 154-155.
[58] David LAWTON, « The Surveying Subject and the "Whole World" of Belief : Three Case Studies », *in* Wendy SCASE, Rita COPELAND, D. LAWTON, éd., *New Medieval Literatures*, vol. 4, Oxford, Oxford University Press, p. 29-31.

dilatation et un remaniement de celui-ci »), qui acquiert la consistance d'un *exemplum* et prend donc valeur de *topos*.

J'ai déjà souligné ailleurs les éléments qui contribuent à donner au récit une atmosphère énigmatique et floue, presque onirique : le son des timbales, les corps morts sur le chemin du voyageur, l'horrible visage humain sur le flanc de la montagne, le monticule de sable, l'argent « entassé comme des écailles de poissons »[59]. Odoric, en résistant à la tentation de la richesse, repousse l'assaut des forces infernales et parvient à sortir sain et sauf de ce lieu diabolique. Grâce à la victoire remportée dans cette épreuve de la Vallée terrible, il peut être reconnu « saint » par les populations locales. C'est pourquoi je soutiens que le chapitre en question possède à la fois un sens littéral et un sens allégorique : le voyage concret à travers des territoires fascinants et dangereux devient une figure du chemin que parcourt le chrétien parmi les séductions du monde et qui le mène jusqu'à la béatitude céleste[60]. C'est dans le désert que Jésus-Christ repousse les tentations de Satan. C'est là également que Dieu gratifie les Hébreux de la manne. La vallée déserte, dernière étape du voyage d'Odoric, permet de récapituler l'histoire de la rédemption et de rappeler la tension du temps vers l'éternité. C'est alors qu'il reçoit le titre de saint qu'il avait déjà, en quelque sorte, mérité au cours de la miraculeuse traversée de l'Océan Indien.

Le récit d'Odoric, comme j'ai essayé de le montrer, est tout à la fois le récit d'un voyage et d'un itinéraire de sanctification[61]. Les parties autodiégétiques jouent un rôle fondamental dans le procès d'auto-exaltation hagiographique. La campagne de béatification qui fut immédiatement lancée après la mort du voyageur trouve une justification et une anticipation dans divers passages de son récit, en particulier dans les chapitres où il est question de la traversée, de l'aller-vers et de l'aller-à-travers, du passage.

---

[59] ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, *op. cit.*, *cap.* XXXVII, 14, « *illic argentum inveni in maxima quantitate, ibi quasi squame piscium congregatum* ».
[60] A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, *op. cit.*, p. 84.
[61] *Ibid.*, p. 87-88.

C. JACQUELARD, « L'impossible « passage » en Chine. La première mission franciscaine au départ des Philippines, 1579 », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 245-261, ISSN 2426-394X.

L'impossible « passage » en Chine

La première mission franciscaine au départ des Philippines, 1579

Clotilde Jacquelard

Sorbonne Université, CLEA EA 4083

Contextes

Obtenir la conversion de l'empire du Milieu était le grand rêve des ordres religieux depuis le Moyen Âge : « *el principal intento con que habían salido de España, había sido para procurar entrar en aquel Reino a este efecto* »[1]. La Chine, redécouverte au XVIe siècle grâce aux navigations océaniques ibériques autour du monde, rendait possible ce rêve médiéval interrompu depuis l'époque de Marco Polo par la peste noire, la conversion des khans mongols à l'islam, puis par la date de 1368 où la dynastie chinoise des Ming balaya du pouvoir la dynastie mongole des Yuan. Les Ming se montrèrent moins disposés à tolérer le christianisme sur leur sol et celui-ci finit par disparaître[2]. Or la conversion de l'empire du Milieu en cette fin de XVIe siècle pouvait signifier un basculement à la hauteur de celui de l'empire romain,

[1] Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbre del Gran Reino de la China*, Rome, 1585, 2e partie, L. II, ch. I, p. 250 de l'édition Miraguano/Polifemo, Madrid, 1990, à propos des franciscains de Manille. C'est cette édition de 1990 qui sera suivie au long de cette étude.

[2] *Cf.* José Antonio CERVERA JIMÉNEZ, « Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII », *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades*, n°26, 2014, p. 425-446. Les franciscains figurent parmi les premiers explorateurs de l'Asie dès le XIIIe siècle lorsqu'ils furent envoyés par le pape Innocent IV vers le Grand Khan des Mongols dans une perspective apocalyptique de christianisation globale du monde connu. Jean de Plancarpin mena ainsi une première ambassade entre 1245 et 1247 et laissa une *Historia Mongolorum*. Puis ce fut le tour de Guillaume de Rubrouck entre 1253 et 1255. Même si la mission échoua sur le plan religieux, les Mongols, cet ennemi terrifiant de la chrétienté du temps, n'envahirent pas l'Europe. On peut encore citer Jean de Montcorvin, franciscain, qui fut le véritable fondateur, à Pékin, de la première mission chrétienne de Chine à la toute fin du XIIIe siècle, Odoric de Pordenone, envoyé en mission en Chine par le pape en 1318 et qui rencontra Montcorvin à Pékin, et enfin André de Pérouse, franciscain, qui fut le troisième évêque de Zaiton (Quanzhou) en 1320.

accélérer la conversion du monde et donc la fin des temps, dans une perspective millénariste chère aux franciscains précisément[3].

Dans les années 1560, Portugais et Espagnols, après avoir ceinturé le monde (chacun par un hémisphère en application du traité de Tordesillas de 1494), se retrouvaient aux portes de la Chine, aux confins de l'Eurasie. Les Portugais étaient présents à Macao depuis 1553, une péninsule d'une superficie de 480 hectares, faisant au plus 4,2 km dans sa longueur et 1,6 km dans sa largeur, à quelques dizaines de lieues au sud-ouest de Canton (Guangzhou). Macao était géographiquement et stratégiquement située sur la côte sud de la Chine, à l'entrée de l'estuaire de la rivière des Perles (Zhujiang) où se trouve aussi Canton, la grande et célèbre métropole portuaire de la Chine du Sud[4]. Les Espagnols avaient quant à eux pris position à Manille depuis 1571[5]. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, au XVIe siècle, grâce aux navigations transocéaniques, se posait à l'échelle du monde la question du contact entre les peuples, en l'occurrence des Européens avec d'autres puissances politiques. Quel type de contact, quel type de relations établir ? Le XVIe siècle est le siècle où naissent véritablement les relations internationales à l'échelle de la planète[6].

Du côté espagnol, on le sait, cette exploration vers l'ouest s'est traduite par des prises de possession dans les Antilles, puis des conquêtes spectaculaires sur le continent américain. Les Espagnols étaient à présent en Asie, aux Philippines depuis 1565, conquises avec des modalités plus pacifiques en application des leçons de Francisco de Vitoria : privilégier la négociation avec les chefferies des îles, limiter le recours à la violence à des situations de légitime défense et donner plus de protagonisme aux missionnaires, les augustins au premier chef. Le choix de Manille dans l'île du nord, Luçon, s'expliquait justement par la volonté espagnole de se

---

[3] Robert RICARD, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
[4] Luís Filipe BARRETO, éd., *Macau during the Ming Dynasty*, Lisbonne, Centro Científico e Cultural de Macau, 2009.
[5] Clotilde JACQUELARD, *De Séville à Manille. Les Espagnols en mer de Chine, 1520-1610*, Paris, Les Indes Savantes, 2015.
[6] Jean-Michel SALMANN, *Nouvelle histoire des relations internationales. 1, Géopolitique de la Renaissance, 1490-1618*, Paris, Seuil, 2003.

rapprocher de la Chine et de son riche commerce, au détriment des épices des Moluques laissées aux Portugais depuis 1529 et le traité de Saragosse. En effet, les Espagnols allaient constater que la mer de Chine du Sud était l'espace commercial le plus riche du monde. Les Portugais le savaient bien, eux qui drainaient épices, soieries et porcelaines chinoises, argent japonais et produits indiens transitant par le détroit de Malacca[7]. Ce commerce asiatique va alimenter, en échange de l'argent américain, le circuit commercial du galion de Manille vers Acapulco et faire que désormais tous les continents soient connectés par les navigations ibériques. Mais en 1579, date de la première mission franciscaine vers la Chine depuis Manille, cette boucle commerciale à travers le Pacifique n'en était qu'à ses débuts.

Cette réorientation chinoise et commerciale de la colonisation espagnole des Philippines devait être accompagnée par l'établissement de relations diplomatiques et de missions dans l'empire des Ming[8]. Les Espagnols n'excluaient pas non plus un projet de conquête dans le prolongement du modèle américain[9]. L'aventure des franciscains sur la côte chinoise en 1579, un an après leur arrivée aux Philippines en 1578 – seize frères sous la conduite d'Antonio de San Gregorio –, s'insère donc

---

[7] « […] *Esta nao* [*de portugueses*] *descarga alli lo que trae que es drogas y especieria y con aquello compra mercaderias de la tierra* [*china*] *con las quales va a Xapon y de buelta de Japon torna a hazer escala alli* [*Macao*] *para con la plata que trae cargar otra vez la nao de mercaderias de la tierra que son sedas de todos generos y gran cantidad de seda cruda muy mucha loza de muchas maneras y gran cantidad de lenceria de algodon de todos generos certificaronnos los portugueses con quien nos vimos que ninguna nao que viene de Japon de torna viaje deja de traer hochocientos o novecientos mill taes de plata que son ducados de Castilla paga desta escala que haze otros tres mill taes* ». Francisco de DUEÑAS, soldat qui accompagna les franciscains en Chine en 1579. Sa relation datée de 1580 est intitulée « *Relacion de algunas cosas particulares que vimos y entendimos en el reyno dechina especial de la ciudad de Canton y de otras particulares de que el padre fray agustin de Tordesillas que en la Relacion atras da quenta mas larga de toda nuestra Jornada no se quiso ocupar por ser cosas aJenas a su profesion hecha por mi el alferez francisco de dueñas* ». Sa version manuscrite se trouve à Madrid, à l'Archivo de la Real Academia de la Historia, Velázquez, LXXV, fol. 8 h. Sa transcription est accessible en ligne : https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/duenas.htm

[8] La première ambassade espagnole vers la Chine depuis les Philippines eut lieu entre juin et septembre 1575 et fut conduite par deux augustins, Martín de Rada et Jerónimo Marín, escortés de deux soldats, Pedro Sarmiento et Miguel de Loarca. Si elle échoua à nouer des liens diplomatiques durables avec l'empire du Milieu et à implanter une première mission espagnole d'évangélisation en terre chinoise, les expéditionnaires revinrent avec une première expérience de la côte chinoise et munis d'un grand nombre de livres chinois qui allaient former le socle du savoir moderne espagnol sur la Chine, constitué aux Philippines.

[9] Manel OLLÉ, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000. Voir aussi *Id.*, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002.

dans une conjoncture de très grande curiosité de la part des Ibériques et plus largement des Européens vis-à-vis de la Chine[10].

Or le monde chinois se refuse aux étrangers depuis le milieu du XVe siècle[11]. Le texte des franciscains retranscrit par Juan González de Mendoza nous donne des éléments d'explication[12] : les déprédations de pirates japonais sur le flanc maritime oriental, d'une part, la menace des Mongols de la steppe au nord-ouest, aux portes de Pékin en 1550, d'autre part. Les Espagnols comme les Portugais constatent l'isolationnisme chinois imposé depuis la cour de Pékin et font les frais de la xénophobie chinoise qui impose un double verrou géographique aux étrangers : la côte chinoise à l'est, la grande muraille à l'ouest. Dans ce cadre, le commerce extérieur était prohibé, jusqu'à un assouplissement très relatif en 1567, et devait se réduire à des ambassades tributaires de la part de pays voisins, reconnaissant la supériorité chinoise. Le reste des activités commerciales était illicite et ne pouvait trouver refuge que sur les multiples îles longeant la côte chinoise. Or les provinces maritimes chinoises, en particulier le Fujian et le Guangdong, étaient en très forte croissance démographique et la présence des Ibériques en mer de Chine, disposant de métal argent très demandé en Chine, était un fort stimulant aux activités commerciales[13]. La prohibition et l'exclusion allaient à l'encontre de l'évolution générale de l'époque et entraînait l'amplification des problèmes aux frontières de l'empire, au point qu'ils signèrent l'arrêt de mort en 1644 d'une dynastie impériale chinoise décadente, tandis que le contact avec les étrangers se faisait sous le signe de l'hostilité près des côtes chinoises.

Voilà dans quel contexte régional et historique s'inscrit cette tentative de « passage » et d'implantation chrétienne des missionnaires franciscains au départ des Philippines. Le texte ou récit de voyage qui nous intéresse ici a été intégré, réécrit

---

[10] Antonella ROMANO, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Fayard, 2016.
[11] Jacques GERNET, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1990, et Serge GRUZINSKI, *L'Aigle et le dragon. Démesure européenne et mondialisation au XVIe siècle*, Paris, Fayard, 2012.
[12] J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 257.
[13] Paola CALANCA, *Piraterie et contrebande au Fujian. L'administration chinoise face aux problèmes d'illégalité maritime (XVIIe-début du XIXe siècle)*, Paris, Les Indes Savantes, 2011.

par l'augustin Juan González de Mendoza dans le Livre II de la deuxième partie de sa fameuse *Historia del gran reino de la China*, publiée à Rome en 1585. Bestseller en son temps, cette œuvre très importante vient de faire l'objet d'une monographie[14]. Texte « composite »[15] puisqu'il inclut des récits de voyage en Chine de moines augustins et franciscains antérieurs à son écriture, la *Historia* est la réplique des ordres mendiants face aux jésuites dans la construction de l'image de la Chine pour l'Europe en ce dernier tiers du XVIe siècle. Les jésuites étaient en effet présents eux aussi depuis 1579 à Macao et allaient développer une voie de pénétration propre par l'apprentissage du chinois et l'apostolat scientifique dont les plus célèbres représentants de la Compagnie furent Matteo Ricci et Michele Ruggieri, sur les indications de leur supérieur, le visiteur des provinces d'Asie Alessandro Valignano. Avec la publication de l'ouvrage de González de Mendoza l'Espagne prenait aussi position, face au Portugal, en termes d'information sur la Chine. Ajoutons enfin que cette *Historia del gran reino de la China* est le fruit d'une ambassade avortée de Philippe II vers Wanli, l'empereur de Chine.

La transcription/réécriture de González de Mendoza de la première mission franciscaine se fonde sur le récit de Fray Agustín de Tordesillas, compagnon de voyage de Pedro de Alfaro, alors custode, soit supérieur, de la mission franciscaine aux Philippines[16]. Il est important de s'interroger sur la raison de cette insertion et de cette réécriture. Il s'agit visiblement, d'après les preuves textuelles, de combiner le savoir indirect et compilatoire de González de Mendoza, qui n'a jamais été en

---

[14] Diego SOLA, *El cronista de China. Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*, Barcelona, Universitat de Barcelona Edicions, 2018.
[15] A. ROMANO, *op. cit.*, p. 67.
[16] Il constitue l'ensemble du Livre II de la seconde partie et est intitulé « *En que se contiene el viaje que hicieron a este gran reino el año de 1579 los padres Fray Pedro de Alfaro, custodio en las islas Filipinas, y de la orden del bienaventurado San Francisco de la provincia de San José, y otros tres religiosos de su misma orden, la entrada milagrosa en aquel reino y todo lo que en siete meses que se detuvieron en él les sucedió, entendieron y vieron, que todas son cosas muy notables y curiosas* », en 15 chapitres, p. 249-304. Le texte du frère Agustín de Tordesillas porte le titre suivant : « *Relación de el viaje que hezimos en china nuestro hermano fray Pedro de Alpharo con otros tres frailes de la orden de Nuestro seraphico padre san francisco de la prouincia de san Joseph del año del señor de mil y quinientos y setenta y nueve años, fecha por mi fray agustín de Tordessillas fraile profeso de la dicha prouincia, Testigo de vista de todo lo que aquí va ascripto* ». Le manuscrit se trouve à l'Archivo de la Real Academia de la Historia, Velázquez, tomo LXXV, fol. 8 h., à Madrid mais sa transcription est accessible en ligne : https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/tordes.htm

Chine mais a écrit son *Histoire* à Mexico, avec les expériences directes des premières expéditions missionnaires depuis les Philippines dans la zone espagnole. L'auteur tend ainsi à montrer que ces récits fondés sur l'expérience valident ou autorisent son exposé théorique préalable sur le monde chinois, sa géographie, son système de gouvernement, ses « superstitions ». Il a recours à des expressions récurrentes telles que « *como queda ya dicho en los primeros libros de esta historia* ». Après une analyse comparée des deux textes, nous pouvons constater la fidélité de González de Mendoza au texte de Tordesillas et des explicitations de détail.

Quel « passage » ?

Lors de cette première mission franciscaine depuis Manille, Alfaro était accompagné de trois coreligionnaires : un Italien, Juan Bautista Lucarelli de Pésaro, Sebastián de San Francisco, originaire de Baeza, et Agustín de Tordesillas, soit quatre prêtres au total. Trois soldats les escortaient, Francisco de Dueñas, originaire de Vélez-Málaga, qui laissa aussi un témoignage écrit, Juan Díaz Pardo, de Sanlúcar de Barrameda, et Pedro de Villarroel, originaire de Mexico. Un interprète chinois, indispensable, était du voyage, « *un muchacho chino que sabía la lengua española* », capturé lors de l'attaque du pirate Lin Feng en 1574[17] et quatre « indiens », probablement des Tagalogs de Manille[18].

Leur voyage ou « passage » en Chine est qualifié dans le titre donné par González de Mendoza de « *entrada milagrosa* » ou « *entrada en la tierra firme* », ou encore avec l'exposé du motif : « *para que en la primera ocasión entrasen en el Reino de la China a predicar el Santo Evangelio* ». Il s'agit de pénétrer dans le continent asiatique depuis l'archipel philippin. Le terme d'« *entrada* » oblige à la réflexion puisqu'il a un long passé lié à la conquête espagnole du Nouveau Monde au XVIe siècle, dès la période antillaise. *Stricto sensu* le terme désigne une incursion militaire, un raid, une

[17] C. JACQUELARD, « Manila arrasada por el pirata chino Limahón, 1574 », *in* Laura BRONDINO, Rodrigo DÍAZ MALDONADO, Béatrice PÉREZ, dir., *L'Élégie du désastre. De l'archive à l'Histoire*, Paris, Éditions Hispaniques, 2019, p. 57-74.
[18] J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 255.

opération d'exploration et de conquête, déprédatrice, en quête de vivres et de butin[19]. Or, ici, il ne s'agit pas d'une offensive militaire et nous sommes à plus d'un demi-siècle des premières conquêtes. N'étant pas armés, les expéditionnaires purent d'ailleurs avoir la vie sauve une fois parvenus sur le sol chinois. La présence des soldats se voulait protectrice pour les missionnaires néanmoins prêts au martyre. Le terme de « *entrada* » s'est enrichi au long de la période de toute une réflexion autour de l'établissement du contact avec des mondes étrangers, extra-européens, dits « barbares ». Ainsi au début des années 1580, dans une période exactement contemporaine aux faits que nous étudions, le fameux jésuite espagnol José de Acosta réfléchissait sur comment initier la prédication auprès de ces peuples nouvellement « découverts » dans un célèbre traité de missiologie, le *De procuranda indorum salute* ou « comment obtenir le salut des indiens »[20]. Le jésuite rappelle que c'est un impératif évangélique que de faire « pénétrer » le message chrétien dans toutes les parties du monde pour en expulser le démon et implanter la seule « vraie » foi. Et il recommande pour tous les mondes étrangers à l'Europe chrétienne qu'il qualifie de « barbares » le modèle de la « *entrada* » mais dans un sens particulier où les missionnaires seraient les premiers acteurs, et les soldats une protection en cas de légitime défense. La « *entrada* » ou incursion missionnaire est pour lui la voie moyenne ou troisième voie, entre l'apostolat pacifique qui a eu cours dans le Vieux Monde et la voie de la conquête militaire comme préalable telle quelle s'est produite au Nouveau Monde. Il rejette résolument cette dernière voie même s'il y a prescription pour l'Amérique[21]. Selon lui, l'apostolat entièrement pacifique n'a pas fonctionné aux Indes Occidentales du fait de l'abîme culturel entre les Européens et les peuples amérindiens qui s'étaient développés dans un isolement géographique total pendant des millénaires. Toujours selon lui, le modèle de la « *entrada* » missionnaire est le moyen de répondre à l'impératif lancé par le Christ à ses disciples

---

[19] Carmen MENA GARCÍA, *El oro del Darién. Entradas y cabalgadas en la conquista de Tierra Firme (1509-1526)*, Madrid, CSIC, 2011.
[20] José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute, pacificación y colonización* (1587), Madrid, CSIC, 1984. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/escritos-menores--0/html/fee5cdd8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_22_
[21] *Ibid.*

de faire connaître son message au monde entier. Pour Acosta, la Chine, comme le reste des Indes Orientales, relève d'un apostolat entièrement pacifique, sur le modèle de l'ancien monde, comme sont en train de le mettre en place Ruggieri et Ricci. Néanmoins, les Chinois comme les Japonais restent des « barbares », bien que « supérieurs » pour Acosta.

Le « passage » : adjuvants et obstacles

Durant leur première année d'apostolat à Manille les franciscains furent informés sur la Chine par les augustins et les marchands chinois de la ville, les *sangleys*. L'information est alors idéalisée : « […] *Cosas admirables de aquel gran Reino y la infinidad de almas que el demonio tenía en él a su servicio, engañadas con la falsa idolatría, se encendieron en grande celo y deseo de la salvación de ellas* »[22]. Les moines exaltent intellectuellement les Chinois à travers les marchands : « […] *Con la contratación de los mismos chinos, por ser gente hábil y discreta y de muy buenos entendimientos, lo cual les facilitaba su deseo y les persuadía sería fácil darles a entender las cosas de Dios* »[23]. Enfin la conversion spectaculaire d'un Chinois à Manille, qui reçoit le baptême et se met à suivre le rythme de la vie monastique, achève de les convaincre des qualités intellectuelles de ce peuple et de l'impératif d'aller développer la mission sur le sol chinois.

L'enthousiasme franciscain est néanmoins terni par les manœuvres dilatoires du gouverneur des Philippines, Francisco de Sande, qui tente de les dissuader de mener à bien cette expédition. Gouverneur entre 1575 et 1580, Sande est connu pour son aversion vis-à-vis des Chinois et il est un des premiers acteurs des Philippines coloniales à envisager un plan de conquête contre l'empire du Milieu[24]. Il n'autorise pas le voyage que les franciscains pensaient faire avec des marchands chinois du port de Manille puisque ce commerce était saisonnier. Sande argumente avec raison que toutes les expériences passées ont échoué et qu'il faut attendre une occasion

[22] J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 249.
[23] *Ibid.*, p. 250.
[24] Romain BERTRAND, *Le Long Remords de la conquête, Manille-Mexico-Madrid. L'affaire Diego de Ávila (1577-1580)*, Paris, Seuil, 2015 ; M. OLLÉ, *La invención de China, op. cit.* ; *id.*, *La empresa de China, op. cit.*

favorable pour établir « l'amitié » avec les Chinois, ajoutant qu'une ouverture providentielle ne saurait tarder. Songeait-il déjà à un projet de conquête implicite ? Le soldat Francisco de Dueñas, qui accompagne les missionnaires et qui a écrit un rapport à son retour, emploie des expressions sans équivoque[25]. Pedro de Alfaro finit par signifier au gouverneur qu'il a l'autorisation de son supérieur et de Dieu pour passer outre.

Le custode se tourne désormais vers une solution clandestine impliquant l'appui de quelques soldats dévots et la collaboration d'un marchand ou d'un pilote chinois qui puisse les emmener jusqu'à la côte chinoise. Mais ces derniers s'y refusent car toute introduction d'étranger sur le sol chinois est sanctionnée par la mort et la confiscation de tous les biens. Néanmoins, le plan va pouvoir être mis à exécution depuis la province d'Ilocos sur la côte nord-ouest de Luçon alors qu'Alfaro s'y rendait en visite pastorale. La décision est prise le 4 juin 1579. La mission partira du port de Vigan, ou Villa Fernandina, et elle est définie de la sorte : « *aventurarse a ir a la China a convertir a aquellos gentiles o morir en la demanda* »[26]. Les franciscains utiliseront une frégate comme moyen de transport, sans pilote, et seront accompagnés de quelques marins peu expérimentés.

Les difficultés de la traversée de la mer de Chine furent un autre obstacle au « passage », du fait de ses tempêtes fréquentes et de ses écueils. Les franciscains s'aventuraient au moment du renversement des vents de mousson, lorsque les vents de nord-est, les alizés ou « *brisas* », laissent place aux vents de sud-ouest, les « *vendavales* ». Ces vents permettaient le départ annuel du galion de Manille vers le Japon, puis Acapulco sur la côte mexicaine. La frégate des franciscains est donc secouée par les tempêtes, elle dérive et finit par aborder sur la côte chinoise où les

---

[25] Dès le début de sa relation essentiellement centrée sur Canton, Dueñas consacre plus de dix lignes à la description de la muraille d'enceinte, sa hauteur, ses matériaux de construction, ses créneaux, meurtrières, tourelles et échauguettes, les tours de garde des sentinelles. Au-delà de la description d'une civilisation complexe cette information est stratégique et la vision peut devenir agressive : « […] *Tiene esta ciudad a la vanda del nordeste un cerro alto muy pegado con ella que la señorea toda muy acomodada para batilla* » et, plus loin, il est sans équivoque : « […] *Esta en medio del rio frontero de la puerta principal que esta en el primer lienço un monesterio de frailes dellos cercado de murallas de canteria muy acomodado para fuerte para poder batir esta ciudad y hacelle mucho mal* », « Relacion de algunas cosas particulares… », p. 2.

[26] J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 253.

bateaux fuient à leur approche et où personne ne les renseigne pour ne pas être châtié. Les Chinois se contentent de rire. La communication s'avère impossible et González de Mendoza qualifie ces Chinois de « *hombres como encantados* »[27]. La situation se répète quand la frégate finit par arriver dans le vaste estuaire en delta de Canton, seul port autorisé à commercer avec les pays du sud.

L'expédition parvient à débarquer devant la ville le 21 juin 1579. Apparemment le « passage » maritime est un succès : « *hincados todos de rodillas, con muy gran devoción dijeron el* Te Deum laudamus*, dando gracias a Dios que los había llevado milagrosamente al Reino de la China por ellos tan deseado, sin piloto, ni otra industria humana* »[28]. Cette fois-ci leur aspect d'étrangers attire du monde autour d'eux et ils ne peuvent franchir les portes de Canton. Désormais allait se jouer la phase suivante du « passage » : la question de leur acceptation et de leur possible implantation sur le sol chinois (« *su huida o quedada* »[29]).

Un autre obstacle enfin s'est dressé sur la route des franciscains en Chine, la défiance des Portugais de Macao qui diffament les Espagnols vis-à-vis des Chinois. Ils font leur possible pour se différencier d'eux et ne pas perdre la position précaire de Macao. Ainsi ces « *castillas* » ne dépendent pas du même souverain. Ce sont peut-être des espions aux avant-postes d'une attaque armée :

> […] *Dijesen a los jueces que advirtiesen con atención ciertos castillas que sabían habían llegado a aquella ciudad, y que supiesen que no eran de su nación, sino de otra y vasallos de Rey diferente, los cuales creían iban con mal intento y hábito disfrazado, por espías de los castillas que estaban en la isla de Luzón, y que creían que detrás de ellos debía de venir armada para hacer algún daño en alguna parte; que lo previniesen con tiempo para que si algo les sucediese no les echasen a ellos la culpa*[30].

Le plus hostile est le capitaine général de Macao qui interdit toute communication des Macanais avec les franciscains, tandis que l'évêque leur est plus

[27] *Ibid.*, p. 257.
[28] *Ibid.*, p. 260.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, p. 272.

favorable et les soutient financièrement. D'après le texte espagnol, les juges chinois sont subtils et ne se laissent pas prendre à ces rivalités…

Négocier le « passage » : le problème de l'interprétariat

Le « passage », soit l'implantation franciscaine en Chine, fut aussi et avant tout une affaire de communication. Les intermédiaires des Occidentaux avec l'administration des Ming sont des Chinois plus ou moins connaisseurs du portugais, alors *lingua franca* en Asie, qualifiés dans les textes de « *ladinos* »[31]. Ainsi leur deuxième interprète ayant vécu à Macao avec sa famille s'étonne de l'arrivée des franciscains qui avaient outrepassé tous les droits. Il demande l'identité du pilote, qui devait être châtié, mais il n'y a pas de pilote et les frères répondent que c'est la providence qui les a menés. Normalement la frégate aurait dû être arraisonnée par la flotte des garde-côtes qui doit empêcher toute entrée d'étrangers. Or, ils n'ont pas été vus. Le motif de ce défaut dans la défense chinoise réapparaîtra et l'on apprendra que les capitaines furent punis par le Président du Conseil de Guerre ou amiral (« *aytao* ») par la prison à vie et la confiscation de tous leurs biens après avoir été cruellement fouettés. On ne plaisantait pas avec la présence d'étrangers sur le sol chinois.

Les franciscains furent ensuite très strictement encadrés et pris en charge par des fonctionnaires chinois. Ils n'auront plus aucune liberté de circulation. Ils enchaîneront les interrogatoires avec la hiérarchie locale et provinciale des magistrats de l'empire Céleste, reflet de cette administration complexe et représentants du pouvoir impérial. La pompe, la solennité et les rituels qui imprégnaient les audiences rendaient compte de la puissance du royaume. L'identification des échelons administratifs n'est d'ailleurs pas toujours claire : il est fait référence au gouverneur de Canton et au vice-roi de la province du Fujian résidant à Fuzhou. Le reste des fonctionnaires est classé en « supérieur » ou « inférieur ». Ces audiences donnent lieu à un motif d'écriture stéréotypé : la

[31] Jonathan GEBHARDT, « Negotiating Barriers. Cross-Cultural Communication and the Portuguese Mercantile Community in Macau, 1550-1640 », *Itinerario*, vol. XXXVIII, Issue 2, 2014, p. 27-50. Ici, p. 28.

description du juge en majesté donnant audience avec sa cohorte de gardes dont le nombre varie en fonction de son importance. La description vestimentaire souligne l'altérité et le rang social : le bonnet du juge, le casque des autres magistrats, l'uniforme et les armes des gardes par dizaines, voire plus de 2 000 pour le vice-roi du Fujian.

Se pose tout au long du texte la question complexe de l'interprétariat puisque l'essentiel du récit de voyage tient en une série d'audiences avec les mandarins chinois au cours desquelles on leur demande le motif de leur arrivée sur le territoire chinois. Il est alors intéressant de s'arrêter sur les variations dans les réponses données par les interprètes et les éclaircissements des intérêts de chaque partie qui reflètent les différences culturelles, bien constatées d'ailleurs par González de Mendoza. Nous ne devons pas perdre de vue non plus que le discours espagnol qui nous est transmis est une construction des traces précaires laissées par ces échanges. Ce qui est certain, c'est que les interprètes chinois mentent et transforment le contenu des messages espagnols, d'où la question qui s'avérera essentielle et parfois insurmontable : la maîtrise du mandarin pour les Européens. Pourquoi mentent-ils ou falsifient-ils les propos et les intentions des franciscains ? Ces interprètes, qui sont des gens du commun commerçant avec les Portugais, sont-ils capables de traduire quelques concepts théologiques énoncés par les moines ?

> […] *Iban a predicar el Santo Evangelio y a darles a conocer al verdadero Dios, Criador del Cielo y de la tierra, para que, dejando la adoración de los ídolos, que no tenían más ser del que les daban los hombres que los hacían, le adorasen y conociesen, recibiendo su santa ley, declarada por boca de su Unigénito Hijo y confirmada con divinas señales del Cielo, en cuya guarda estaba la salvación de las almas*[32].

González de Mendoza affirme que l'interprète, recherchant son intérêt pécuniaire, falsifia les propos pour que les pères ne soient pas renvoyés immédiatement sans qu'il n'obtienne quelque compensation, puisqu'il estime que venant de Manille, ils ont de l'argent et que favoriser leur installation permettra

[32] J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 262.

l'arrivée d'un flux financier. L'argument s'inscrit bien dans une logique conjoncturelle. González de Mendoza ajoute sa crainte qu'une interprétation plus fidèle ne déchaîne les foudres du magistrat contre eux et avant tout contre lui. L'interprète indique donc que les franciscains sont les survivants d'un naufrage et qu'ils sont des religieux à la façon de la Chine, entendons des bonzes bouddhistes : « […] *Eran ciertos religiosos que vivían una vida áspera en comunidad, a la traza y modo de los que hay en aquel Reino* »[33]. Il y a donc retournement culturel : ces étrangers doivent être identifiés comme étant compatibles avec le monde culturel chinois et partager leur mode de vie. Malgré le commentaire sévère de González de Mendoza, la tromperie eut un effet positif puisqu'elle permit un début de séjour en Chine pour les expéditionnaires.

Les franciscains sont logés à Canton chez le Chinois chrétien qui avait été leur interprète. Celui-ci défend son rôle et leur fait miroiter la possibilité d'obtenir un permis de résidence de la part des magistrats… Il leur fait des recommandations pour amorcer l'évangélisation des Chinois, à savoir avoir la patience d'observer, d'apprendre la langue : « *Amonestóles que no tratasen por entonces de hacer cristianos a los chinos, hasta que fuesen más conocidos y supiesen la lengua; que después sería cosa fácil* »[34]. Cette stratégie était pratiquée par les jésuites en Chine dès ces mêmes années.

Un peu plus loin sera développé dans l'interprétation le motif que les franciscains sont perdus et sont prêts à devenir les esclaves des Chinois, n'ayant pas la possibilité de rentrer aux Philippines :

> […] *Ya la ventura y el mal tiempo los habían echado en aquel puerto, querían vivir entre ellos, aunque fuese sirviéndolos de esclavos, atento a que, aunque quisiesen volver a la isla de Luzón, o Manila por otro nombre, no acertarían, por no saber el camino ni tener piloto que los guiase*[35].

Voilà la traduction du message initial des franciscains :

---

[33] *Ibid.*, p. 263.
[34] *Ibid.*, p. 266.
[35] *Ibid.*, p. 268.

> […] *Iban a predicar el Santo Evangelio, y que para esto le suplicaban les diese licencia para quedarse en aquella ciudad de Cantón, aprendiendo bien la lengua china, para dárselo a entender de manera que conociesen la verdad del Cielo*[36].

Lors d'une autre audience encore et face à un magistrat différent, un nouveau motif de séjour sera celui de rester pour soigner les malades et enterrer les morts, « *que lo sabían hacer por excelencia* », ce qui nous transmet la perception qu'avaient les Chinois des frères : l'exercice de la charité, absente institutionnellement en Chine, et l'importance des rites funéraires.

Les interprètes réclament inévitablement d'être payés et font du chantage : sans argent ils n'aideront plus car ils avancent qu'ils se mettent quotidiennement en danger pour eux, ce qui n'est pas faux. D'après eux, les pères leur doivent un sort relativement préservé car ils auraient dû être jetés en prison pour être arrivés sans autorisation, ce qui est certain. Alfaro finit par leur offrir un des deux calices qu'ils avaient emportés en insistant sur la dimension sacrée de cet objet. Néanmoins, le calice sera vendu et fondu pour d'autres usages. Un interprète revient à la charge pour obtenir le deuxième calice et parle du coût de leur alimentation en menaçant que si l'argent venait à manquer il mettrait en gage un de ses enfants, pratique courante. Alfaro pense alors à avoir recours à une aumône auprès des Portugais de Macao, voire à mendier publiquement, ce qui était interdit en Chine.

La décision est prise par l'*aytao*, le Président du Conseil de Guerre, de les refouler, puisque seul l'empereur peut autoriser leur présence et faire exception aux lois du royaume : « […] *En la tierra no podían quedar como pretendían, por haber ley puesta que lo contradecía, sin licencia particular del Rey, la cual, a quien menos la daría sería a castellanos y portugueses* »[37].

D'après les pères, la raison du refus tient plutôt à une prophétie qui annoncerait la soumission de la Chine à un peuple ressemblant aux Européens : un

---

[36] *Ibid.*
[37] J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 275.

peuple barbu, au long nez et aux yeux de chat. Le motif, le souhait peut-être de la conquête, réapparaît : les prophéties locales accompagnèrent très souvent les conquêtes espagnoles, non seulement en Amérique (Mexique et Pérou) mais aussi en Asie, aux Moluques par exemple. L'interprète leur suggère une solution, intéressée, celle de faire traîner l'affaire en attendant une navigation favorable vers les Philippines ou l'arrivée de marchands portugais de Macao pour les reconduire, ce qui signifiait quatre à cinq mois de délai. Il n'y avait d'autre solution pour rester temporairement que d'invoquer des motifs matériels.

Le 3 septembre 1579, les franciscains pensent avoir obtenu gain de cause pour rester et prêcher. En fait ils avaient seulement obtenu l'autorisation de quitter la Chine dès que l'occasion se présenterait. Ils sont assignés à résidence dans une maison impériale à moitié en ruine dans un faubourg de Canton. C'est le jeune Chinois des Philippines qui leur éclaircit l'affaire au bout de quelques jours : aucun autre interprète ne veut plus défendre leur projet. Finalement le groupe va se scinder entre ceux qui souhaitent passer à Macao pour y fonder un couvent et préparer une nouvelle entrée en Chine : Alfaro, Lucarelli et Pedro de Villaroel, en novembre 1579, et ceux qui souhaitent rentrer à Manille, Tordesillas et les soldats[38]. Ils le feront par Zhangzhou et son port Amoy et arriveront à Manille en février 1580 où ils seront bien reçus.

Négocier l'implantation : les objets de la chrétienté

Tous les magistrats chinois rencontrés au cours des audiences se préoccupèrent de possibles marchandises transportées par ces étrangers, dont des armes, qui leur auraient valu la peine de mort. Mais le motif récurrent au gré des audiences fut la curiosité, l'admiration face aux livres et aux objets chrétiens, et la volonté de la part des magistrats d'obtenir des images (saintes), des livres (les

[38] Alfaro et Lucarelli purent s'installer à Macao et fonder l'église de Notre-Dame-des-Anges, à la faveur de la protection de l'évêque jésuite Carneiro, contre l'avis hostile des Macanais. Macao était envisagée comme base de départ pour mieux préparer leur entrée en territoire chinois et poursuivre leur mission d'évangélisation. Mais l'hostilité des Portugais provoqua le départ d'Alfaro pour Goa tandis que Lucarelli restait sur place. Alfaro fit naufrage et mourut sur les côtes d'Annam. Lucarelli atteindra l'Italie en 1585.

bréviaires), tel calice en or ou encore cet autel portatif en jaspe noir brillant fabriqué en Nouvelle Espagne. Les deux auteurs missionnaires, Tordesillas et González de Mendoza, soulignent l'intérêt réciproque entre ces deux civilisations de l'écrit puisque les franciscains mentionnent toujours le pinceau et l'écritoire posés devant le magistrat. L'imprimerie à caractères mobiles était alors inconnue en Chine où l'on pratiquait l'imprimerie xylographique. Les Chinois étaient de même admiratifs devant la qualité des gravures religieuses. Ce contact par l'écrit a facilité le séjour temporaire des moines et une attitude assez favorable à leur égard.

Ces mêmes magistrats chinois cherchèrent à obtenir l'autel en jaspe. Alfaro s'y refusa et offrit en échange au lieutenant du vice-roi du Fujian un tableau de Marie-Madeleine réalisé en plumes. Cet objet métis, une mosaïque de plumes fabriquée avec des techniques indiennes mais au service du message chrétien, est un art développé par le franciscain Pierre de Gand, fondateur de l'école de San José de los Naturales près de Mexico à la fin des années 1520, où il fut le protecteur des arts indigènes : « *una Magdalena hecha toda de pluma, que era de más precio que el ara, fuera de la consagración* »[39]. Elle fit l'admiration du capitaine chinois et nous renseigne sur l'art religieux de cette époque comme sur sa circulation[40].

Conclusion

Cette mission ne fut pas un échec total, même si les franciscains ne purent implanter une mission sur le sol chinois. En effet, ils reçurent un traitement très correct de la part des Chinois durant leur séjour, y compris des subsides impériaux pour leur entretien. Ils purent de même accumuler un certain savoir sur la Chine, fruit de leur observation, et qui se manifeste dans leurs récits. Ceux-ci furent la matière première de la synthèse de Juan González de Mendoza, dans laquelle nous assistons à la constitution des premiers topiques sur la Chine à l'époque moderne,

---

[39] J. GONZALEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 284. « […] *Llevo una imagen de Pluma de la magdalena entendiendo con aquella por ser muy galana hazella perder el desseo de la piedra* », Agustín de Tordesillas, « Relación de el viaje que hezimos… », p. 14.

[40] Fabien FERRER-JOLY, dir., *Plumes. Visions de l'Amérique précolombienne*, Paris, Somogy, Auch, Musée des Jacobins, 2016.

résultat des expériences côtières espagnoles et du savoir portugais[41]. La situation fut bien différente pour l'expédition franciscaine suivante au départ de Manille, en 1582, sans plus d'autorisation du gouverneur. Les missionnaires furent capturés et emprisonnés à Canton pendant près d'un an par les Chinois qui les prirent pour des voleurs. Ils furent rachetés par des Portugais contre de l'argent, après mille vexations et mauvais traitements en 1583[42]. La suite ne fut pas meilleure. Le verrou continental chinois persistait. Ce genre d'arrivées intempestives était considéré en Chine comme des missions d'espionnage ou de pré-conquête. Rappelons qu'après 1580 les Chinois eurent connaissance de l'union ibérique et avaient toutes les raisons de se méfier de ces puissances envahissantes. La connaissance empirique que tirèrent les Espagnols du contact direct avec la Chine fut donc globalement négative et obligea au repli sur une mission philippine mieux disposée envers le catholicisme, soumise au cadre colonial et cosmopolite, puisque le commerce d'intermédiation entre l'Asie et l'Amérique *via* Manille attirait des colonies asiatiques. L'image moderne de la Chine transmise par les Espagnols allait donc se définir sous le signe de l'ambivalence : un État paradisiaque sur le plan matériel mais en proie à un sinocentrisme païen fermé aux influences extérieures, une expérience tout à fait nouvelle pour l'Espagne lancée dans un vaste élan exploratoire et expansionniste au long du XVIe siècle, qui n'avait jusqu'alors pas rencontré d'obstacle empêchant sa progression jusqu'aux limites de « son » hémisphère.

---

[41] C. JACQUELARD, *De Séville à Manille. Les Espagnols en mer de Chine*, *op. cit.* ; D. SOLA, *op. cit.*

[42] Il s'agit de celle de Jerónimo de Burgos, Martín Ignacio de Loyola, Gerónimo de Aguilar, Antonio de Villanueva, Francisco de Córdoba, Cristóbal Gómez, escortés de trois soldats. Elle était destinée à Macao pour ensuite entrer en Chine. La suivante tenta la pénétration chinoise par la Cochinchine, sans plus de succès. La dernière tentative franciscaine se produisit en 1587 avec les mêmes résultats. Ils ne parvinrent pas non plus à se maintenir dans leur couvent de Macao. Comme les dominicains, ils ne parviendront à entrer officiellement en Chine que sous la protection du Pape et dans le cadre de la Congrégation de la *Propaganda Fide*, à partir de 1622.

PASSAGES VERS L'AUTRE

V. BÉGUELIN-ARGIMÓN, « Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI): traspasar las fronteras de la alteridad », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 263-278, ISSN 2426-394X.

Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI)

Traspasar las fronteras de la alteridad

Victoria Béguelin-Argimón

Université de Lausanne

Introducción

Desplazamiento, tránsito, paso o traspaso, voces íntimamente relacionadas con la idea del viaje, presuponen el trasiego "de un lugar a otro" e implican la existencia de un límite, una división o una frontera entre dos espacios. Efectivamente, en los territorios recorridos durante un viaje se experimenta la separación entre un espacio interior (protector y conocido) y un espacio exterior (turbador y desconocido), entre un espacio del que se parte y un espacio al que se va, entre el aquí del viajero y el allí del viaje. Y si el movimiento del viaje implica por definición salvar divisiones, superar límites y franquear fronteras, este "allí" del viaje, este "otro" lugar en el que penetra el viajero es sinónimo, las más de las veces, de encuentro con lo diferente, lo nuevo y lo desconocido, y significa, por consiguiente, el ingreso en el universo de la alteridad. Por ello Zumthor señala, con total acierto, que "[*l*]*e 'voyage' met en œuvre notre capacité à franchir une limite pour affronter une altérité*"[1].

En efecto, muy a menudo, el aspecto del Otro, sus modos de vida y costumbres, sus rituales, sus valores, sus creencias y sus códigos lingüísticos o gestuales se yerguen frente al viajero que los desconoce como un escollo fundamental durante su desplazamiento. Estos rasgos de la alteridad pueden llegar incluso a erigirse como una frontera inmaterial infranqueable puesto que el paso del universo cultural propio al del Otro requiere siempre una respuesta activa por parte del viajero, basada en la

[1] Paul ZUMTHOR, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993, p. 167.

capacidad de observar, comprender y adaptarse. Si, por cualquier razón, esta respuesta no se produce, la frontera deviene muro y el viaje acaba fracasando o interrumpiéndose.

El análisis de un corpus de textos de viajeros castellanos a Oriente entre los siglos XV y XVI nos permitirá observar las relaciones entre frontera y alteridad para preguntarnos por la capacidad de estos viajeros para franquear fronteras culturales y afrontar la alteridad. ¿Cómo traspasan o no los viajeros la frontera de la diferencia? Y, ¿cómo esa entrada en el universo del Otro o la imposibilidad de entrada se verbaliza en sus relatos?

El corpus escogido para abordar esta problemática se compone de cuatro relatos de castellanos en Oriente, dos del siglo XV y dos del XVI. El primero, la *Embajada a Tamorlán*[2] de Ruy González de Clavijo, cuenta el viaje emprendido entre 1403 y 1406 por una embajada enviada hasta Samarcanda por el rey Enrique III de Castilla con el objetivo de establecer relaciones diplomáticas con el emperador mongol Tamorlán. El segundo texto es *Andanzas y Viajes*[3] de Pero Tafur, noble andaluz que emprende por propia iniciativa un viaje de formación que le lleva a varias ciudades de Europa, a Tierra Santa, a Egipto, a Constantinopla y hasta Crimea entre 1436 y 1439; el viajero no decide poner su experiencia por escrito hasta 1454. Los dos relatos del siglo XVI dan fe de un mismo periplo, el que permitió a los primeros españoles hollar China en 1575. A la cabeza de la expedición, el fraile agustino Martín de Rada[4] redacta una de las relaciones de este viaje, mientras que debemos la segunda a Miguel de Loarca[5], un militar que acompañaba al grupo.

[2] Ruy GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, ed. Francisco LÓPEZ ESTRADA, Madrid, Castalia, 1999.
[3] Pero TAFUR, *Andanzas y Viajes*, ed. Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, Madrid, Cátedra, 2018.
[4] Martín de RADA, *Relaçion Verdadera delas cosas del Reyno de Taibin por otro nombre china y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provinçial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin. quelo vio yanduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*, 1575, consultado el 1 de diciembre de 2018, https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm
[5] Miguel de LOARCA, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazon era en las Islas Philipinas*, 1575, consultado el 1 de diciembre de 2018, https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm

El paso imposible

Ya desde las primeras líneas del relato de Tafur, se percibe la curiosidad de un viajero singular que se pone en camino por voluntad propia con el objetivo de ver mundo y desarrollar las virtudes caballerescas, enfrentándose a los peligros y a las dificultades inherentes al viaje. Gracias a la observación de diferentes modos de gobierno y de la diversidad de los pueblos visitados, Tafur se muestra consciente de las preciosas enseñanzas de orden político y social que conlleva su empresa.

Es verdad que, durante su viaje y llevado por su afán de conocer, Tafur da muestras de auténtica osadía. En diferentes momentos del periplo llega a poner en riesgo su vida como cuando, en Jerusalén, decide ataviarse como un musulmán para poder entrar en el "Templo de Salomón" convertido en mezquita[6], revelando así su capacidad de realizar incursiones puntuales en el mundo del Otro. Aunque su curiosidad por lo diferente pueda llevarle hasta la transgresión lo vemos en este caso , el viajero construye su *ethos* discursivo[7], afirmando una y otra vez su identidad de noble, cristiano y castellano, como ya ha señalado Roumier[8].

Sin embargo, ni su insaciable curiosidad ni su innegable audacia ni sus infinitas ansias para continuar su camino hacia Oriente bastarán para abrir al viajero las puertas de este espacio y será precisamente el profundo arraigo del castellano a su identidad cultural lo que le llevará a renunciar en dos ocasiones a su proyecto. La primera vez, Tafur se encuentra en el Monte Sinaí, indagando las posibilidades de proseguir su ruta hacia la India, y allí conoce al comerciante veneciano Nicolò dei Conti[9], recién llegado

---

[6] Se trata de la mezquita Al-Aqsa.

[7] Entendemos, con Maingueneau, que el *ethos* es una noción construida a través del discurso no una "imagen" exterior a la palabra que está ligada a un proceso interactivo de influencia sobre el otro. Noción híbrida (socio-discursiva), no puede entenderse fuera de una situación de comunicación precisa (socio-histórica). Dominique MAINGUENEAU, "L'ethos, de la rhétorique à l'analyse du discours" (versión abreviada y ligeramente modificada de "Problèmes d'ethos", *Pratiques*, 113-114, junio de 2002, p. 7), consultado el 10 de febrero de 2019, dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Ethos.pdf

[8] Julia ROUMIER, "Construction de l'identité et rencontre de l'étranger dans un récit de voyage autobiographique : *Las Andanças e Viajes* de Pero Tafur" (conferencia), p. 1, consultado el 21 de mayo de 2018, https://www.academia.edu/1671508/Construction_de_l_identit%C3%A9_et_rencontre_de_l_%C3%A9tranger_dans_un_r%C3%A9cit_de_voyage_autobiographique_Las_Andan%C3%A7as_e_viajes_de_Pero_Tafur

[9] Este personaje y su viaje se harán famosos ya que, de regreso a Italia, Nicolò cuenta su estancia en tierras asiáticas al humanista florentino y secretario apostólico Poggio Bracciolini que inserta este relato en el último y cuarto tomo de su *Varietate fortunae*. Ver Poggio BRACCIOLINI, *De l'Inde. Les voyages en*

al Monasterio de Santa Catalina en una caravana procedente de la India, tierra en la que ha vivido muchísimos años. Dei Conti intenta disuadir al castellano de emprender un periplo a tan alejados territorios, advirtiéndole de la imposibilidad de la empresa. Después de haberle descrito brevemente su vida en Oriente, le pide:

> yo te ruego por Dios y por el amor que te he, pues eres cristiano e de la tierra donde yo soy, que no te entremetas en tan gran locura, porque el camino es muy largo e trabajoso e peligroso, de generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor. ¿E cómo pasarás tú sin salvoconducto o a quién temerá el que te quisiere matar? Después, mudar el aire, e comer e 4eber estraño de tu tierra, por ver gentes bestiales que no se rigen por seso e que, bien que algunas monstruosas aya, no son tales para aver placer con ellas. Pues ver montones de oro e de perlas y de piedras, ¿qué aprovechan, pues bestias las traen?[10]

Es, pues, una misma pertenencia religiosa y cultural lo que lleva a dei Conti a implorar a Tafur que renuncie al viaje, pintándole un cuadro extremadamente negativo de los territorios que conducen a la India[11] y califica de locura el proyecto de Tafur. Amén de los obstáculos materiales que menciona relacionados tanto con el camino "muy largo e trabajoso e peligroso" como con el cambio de clima ("mudar el aire"), es la alteridad total como ser humano a la que Tafur tendrá que enfrentarse, lo que dei Conti plantea como barrera infranqueable. En primer lugar, el viajero deberá atravesar tierras habitadas por pueblos "estraños", faltos de los fundamentos

Asie de Nicolò de' Conti, ed., trad. y comentarios Michèle GUÉRET-LAFERTÉ, Turnhout, Brépols, 2004. De la difusión de este texto hasta su integración en la compilación en italiano de Ramusio, *Navigationi e Viaggi,* trata Crivat-Vasile que compara *Andanzas y Viajes* y *Varietate fortunae* en Anca CRIVAT-VASILE, "El viaje de Nicoló dei Conti en los relatos de Pero Tafur y Poggio", *Revista de Filología Románica*, 13, 1997, p. 231-252. También Vives Gatell compara ambos textos en José VIVES GATELL, *Andanças e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur (1436-1439)*, estudio y descripción de Roma por José VIVES GATELL; presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos JIMÉNEZ DE LA ESPADA; presentación bibliográfica de Francisco LÓPEZ ESTRADA; índices onomástico, toponímico y de materias por Carmen SÁEZ, Rafael MORALES y Juan Luis RODRÍGUEZ, Barcelona, Ediciones El Albir S.A., 1982, p. 57-74.

[10] P. TAFUR, *op. cit.*, p. 157.

[11] Recordemos que el topónimo designaba desde la Antigüedad clásica el vasto espacio comprendido entre Persia y China. Se distinguían tres Indias y las divisiones entre ellas las marcaban los cursos del Ganges y del Indus: la India interior comprendía los territorios allende el Ganges y más concretamente China; la India anterior la formaban los territorios de Persia y Sind, mientras que la India media correspondería a lo que actualmente conocemos como India. Ver P. BRACCIOLINI, *op. cit*. p. 38.

civilizadores sobre los que se asienta la Cristiandad: el monarca, la religión, el señor. A estas graves carencias habrá que añadir las dificultades propias a las diferencias alimentarias, pues el viajero se verá obligado a "comer e 5eber estraño de [s]u tierra". Por último, prosigue dei Conti, si bien encontrará pueblos materialmente ricos, estos se asimilan a la animalidad ("gentes bestiales") por su imposibilidad de razonar ("que no se rigen por seso"), manifestación suprema de la más completa alteridad. Rendido ante los argumentos del italiano, Tafur renuncia a su viaje a la India y retorna a El Cairo con dei Conti. Durante el camino de regreso, el castellano bebe las palabras del italiano que le cuenta el Oriente y es solamente a través del filtro protector de la palabra como Tafur, y por extensión el lector, puede percibir el perfume de estas tierras[12].

En la ciudad de Caffa, al sur de la península de Crimea a orillas del mar Negro, el Oriente se aleja por segunda y última vez del horizonte del noble castellano, que se expresa en estos términos:

> Yo trabajé cuanto pude por ir por la Tartaria, pero fui consejado que no lo devía fazer, porque no sería seguro de las gentes que andan por los campos, sueltos, sin obediencia de señor […] E mucho quisiera yo tenerme en estas tierras, mas por ser gentes bestiales e por los mantenimientos no ser conformes a mi naturaleza e porque es como cerradura cuasi a la India Mayor, que es imposible de ir, e en las otras tierras non ay que ver sino gentes destruidas e gastadas, estos los cristianos que dixe, por la malevecindad de los tártaros e por mengua de no tener señor que los defendiese, e así pasan fasta que Dios los provea… […] Tanta es la bestialidad e deformidad de aquesta gente, que de buena voluntad yo abrí mano del deseo que tenía de ver adelante e tomé la buelta a la Grecia […][13].

Al principio del pasaje, Tafur manifiesta su profundo deseo de continuar su ruta hacia Oriente, a través de las tierras de los mongoles, aunque precisa que se le ha

[12] A lo largo del camino del Sinaí a El Cairo, Nicolò dei Conti despliega un relato repleto de interesantes informaciones sobre la India, que Tafur aprovechará para introducir en sus *Andanzas*.
[13] P. TAFUR, *op. cit.*, p. 212-214.

desaconsejado hacerlo. Si bien es cierto que la muerte de Tamorlán en 1405 ha sumido su vasto imperio en un profundo caos, veamos las razones precisas que invoca el castellano para no aventurarse en el corazón de Asia. En primer lugar, alude al nomadismo y a la vida rural de los pueblos con los que se toparía durante su periplo "andan por los campos, sueltos" , asimilados al desorden y opuestos implícitamente a la organización de la cultura sedentaria y urbana; señala a continuación la decadencia de estas gentes "destruidas e gastadas" a las que reduce a la animalidad ("bestialidad [...] de aquesta gente"). Tafur se refiere además a la alimentación, los "mantenimientos", poco adaptada a la suya. Y la conclusión del castellano no puede ser ni más clara ni más negativa: todas estas cuestiones son "cerradura a la India Mayor" e frustran su viaje.

Hartog[14], señalando que la cuestión de la alteridad plantea la de frontera, se pregunta dónde se sitúa la cesura entre el mismo y el Otro. En estos dos pasajes, momentos clave en el viaje de Tafur, pues delimitan el itinerario de este, la alteridad se yergue como una clara frontera: la imagen negativa del Otro emerge con el objetivo de justificar la imposibilidad de un trayecto, de un paso, de un avance. Para ello Tafur se vale de una serie de recursos retóricos frecuentes en la expresión de la alteridad que permiten observar la cesura evocada por Hartog entre el mismo y el Otro. En primer lugar, se observa la anonimización de los pueblos que el viajero va a encontrar a los que se engloba en el término genérico de "gentes" y "generaciones". Estos pueblos son caracterizados, además, con voces de fuerte carga axiológica negativa, pues se los asimila con el mundo animal ("bestialidad", "bestias", "gentes bestiales") y se les atribuyen deficiencias intelectuales ("que no se rigen por seso"), físicas ("deformidad", "monstruosas") y morales ("destruidas", "gastadas"). Se pone de relieve asimismo una distanciación de la "norma", de lo familiar, mediante el empleo del epíteto "estraño-a" en "gentes estrañas" y "comer e bever estraño". Recordemos que esta voz, "extraño", da fe de la diferencia: Zumthor recuerda que "*c'est la différence qui*

[14] François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 81.

caractérise l'ailleurs"[15] y que la zona por excelencia de lo extraño es precisamente Asia[16]. Por otro lado, recurso frecuente también en el discurso sobre el Otro, se constatan las carencias, expresadas mediante estructuras negativas y el léxico de la ausencia: "sin rey e sin ley e sin señor"; "sin obediencia del señor", "no tener", "no ser conformes a mi naturaleza", "mengua de". El cambio es presentado como algo negativo ("mudar el aire") y, por último, se encuentra una elocuente metáfora, con la que se expresa que todos estos inconvenientes son "cerradura a la India Mayor".

Al alba de la segunda mitad del siglo XV, las representaciones del Oriente y de sus habitantes, bien ancladas en el imaginario medieval, son evocadas en el relato de Tafur para justificar su imposibilidad de pasar y hay que señalar que, puesto que de representaciones se trata, no reflejan una experiencia vivida[17]. Cierto es que para el viaje de Tafur a Oriente existen obstáculos materiales, pero existen también, y sobre todo, importantes barreras ligadas a lo cultural. Estas son los verdaderos obstáculos que se yerguen como "frontera" en el sentido del latín bajo medieval del término, "lo que está enfrente"[18], en un verdadero "otro lugar", en "otra parte". Tafur se limita a describir este "otro lugar" y deja enfrente "lo que está enfrente", aceptando de este modo la frontera.

El paso domesticado

La *Embajada a Tamorlán* nos permite observar otra actitud de los viajeros frente al paso hacia Oriente, así como otros recursos lingüísticos para contarlo. Hay que empezar señalando que la empresa diplomática y colectiva de los embajadores se diferencia radicalmente del viaje personal e individual emprendido por Pero Tafur y por ello las condiciones en las que se desarrolla el periplo son también muy distintas. Los castellanos viajan de la mano de Mohamad Alcaxi, embajador del propio Tamorlán, lo que les allana el camino durante la dura travesía de las desconocidas

[15] P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 263.
[16] *Ibid*. p. 265.
[17] Analizando las diferencias entre el texto de Bracciolini y el de Tafur, Crivat-Vasile observa que, en la descripción de la India que Tafur pone en boca de dei Conti, el castellano trata de reconstruir un verdadero "cuadro de las maravillas orientales presente de manera recurrente en los libros de viajes medievales", A. CRIVAT-VASILE, *op. cit.*, p. 250.
[18] P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 150.

tierras asiáticas; tienen una meta muy clara, Samarcanda, y una misión encargada por Enrique III, su monarca. Si el objetivo principal de la expedición es entablar relaciones diplomáticas con Tamorlán para conseguir un apoyo en la lucha contra los turcos, no es menos importante recabar toda la información posible desde la geográfica hasta la histórica pasando por la antropológica sobre las tierras que separan Castilla de la capital del imperio mongol y sobre las gentes que habitan en ellas. Por ello, y pese a que los viajeros medievales a Oriente suelan omitir o reducir al máximo en sus relatos las descripciones de las tierras conocidas, por ejemplo las europeas, en la *Embajada*, la navegación por el Mediterráneo y la larga estancia en Constantinopla son descritas con detalle por el deseo expreso de Enrique III de obtener información exhaustiva sobre los puertos, las ciudades, la navegación y el comercio en esta zona.

Sin embargo, a partir de Trebisonda, cuando los embajadores se adentran en tierras asiáticas, el lector percibe un cambio claro en la construcción del relato. Si ya sabemos que el Mar Negro funciona como una frontera entre lo conocido y lo desconocido[19], en la *Embajada*, lo que más sorprende es que, una vez que los viajeros pisan Asia, es la dimensión humana, luego cultural, la que se integra con fuerza en el texto cuando era apenas perceptible en Europa, donde se privilegiaban las descripciones de ciudades y monumentos. Efectivamente, mientras que en Europa se ponían de relieve los aspectos de la *urbs* la construcción material , en Asia aparecerán en primer plano los aspectos ligados a la *civitas* el conjunto de los habitantes que viven en las ciudades y las descripciones de las gentes se harán mucho más frecuentes.

En Asia, confrontados a las costumbres de pueblos desconocidos, los embajadores no solo tratan de aprehenderlas sino que dan muestras, además, de una gran capacidad para transmitirlas a los destinatarios del texto. Efectivamente, como ya ha señalado Gómez Redondo, los viajeros se interesan en "valorar las costumbres extrañas de unos pueblos cuyo conocimiento, de modo paulatino, va preparando a

[19] M. GUÉRET-LAFERTÉ, *op. cit.* p. 52.

viajeros y receptores para el encuentro con Tamurbeque"[20]. A lo largo del periplo asiático, los detalles en las descripciones son cada vez más numerosos "no sólo porque [los embajadores] avancen más espaciosamente, sino porque se van adentrando en el mundo que habían ido a buscar. El libro responde, así, a unas estrategias de cohesión temática perfectamente calculadas"[21]. De este modo, "[e]l autor transmite al público de la *Embajada* el mismo proceso, temporal e ideológico, con que los embajadores han ido adquiriendo el saber sobre las cosas que se cuentan"[22].

Esta entrada en un nuevo espacio en nuevos espacios, habría que decir , este paso tanto físico como cultural se verbaliza mediante estrategias diversas. Destacan las que se refieren a la estructura textual, pues el encadenamiento de pausas descriptivas que detallan las costumbres de los naturales da ritmo a la progresión y permite entrar paulatinamente en las diferencias con las que se confrontan los viajeros. Veamos, a modo de ejemplo, lo que los embajadores cuentan sobre la hospitalidad con la que son acogidos a la llegada a cada localidad, por pequeña que sea:

> E la costumbre d'esta tierra es esta: a cada aldea que llegavan, agora oviesen de estar allí o no, luego de cada casa sacavan tapetes en que se asentasen; e luego en ese punto les ponían delante un cuero de guadalmexir redondo que llamavan cofran, e allí traían el pan. E el cual pan d'estas aldeas era muy malo e fecho d'esta guisa: amasavan un poco de farina e fazían unas tortas delgadas e ponían unas sartenes sobre el fuego, e desque era caliente, echavan aquella torta dentro; e cuando era caliente, sacávanla luego. E este era el pan que traían en aquellos cueros. E desí traían mucha carne e escudillas de leche e de natas e azedas e huebos e miel. […] E como llegavan a cualquier lugar, venía ante ellos el mayoral; e el embaxador del Tamurbeque mandava traher viandas e cavallos e omnes que los serviesen. E si tan aína no lo fazían, dávales de palos e de açotes, tantos que era maravilla. E así

[20] Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 2002, t. 3, p. 2185.
[21] *Ibid*.
[22] *Ibid*..

> estavan escarmentadas las gentes d'estas aldeas, que cuando veían un chacati, luego fuían. E chacati dizen ellos por los omnes de la hueste del Tamurbeque, de un linaje que ay entre ellos[23].

La descripción de los generosos rituales de bienvenida ofrece un denso fresco sobre gestos, costumbres alimenticias y técnicas de elaboración del pan, salpicado de palabras en la lengua local, al tiempo que introduce información sobre las tensiones que genera entre los naturales la llegada de los embajadores a aldeas y pueblos.

Para pasar de la narración del viaje a la descripción de lo visto, de la experiencia vital singular al saber sobre el Otro, del yo/nosotros (de "el mismo" del que hablaba Hartog) al Otro, podemos observar que el narrador se sirve de las vivencias concretas de los embajadores[24]. Estas vivencias, que permiten dar a conocer modos de vida particulares de los naturales, se inscriben en el pasado y se presentan como repetidas en el tiempo ("a cada aldea", "cada casa", "[e] como llegavan a cualquier lugar"). Si, por un lado, la elección del pasado no es fortuita ya que la descripción en presente tendería a objetivar al Otro – a alejarlo, a cosificarlo, de algún modo –, por otro lado, recalcar que las acciones y los gestos de los naturales se repiten en el tiempo hace que estos aparezcan como una "norma", ciertamente ajena a la propia pero posible en otros espacios. Observamos, además, que los embajadores se esfuerzan por presentar los modos de vida de los pueblos encontrados como una "costumbre", reforzando así la idea de que, incluso estando en un universo cultural distinto al propio, este se rige por un orden, unos hábitos, unas prácticas repetidas. La recurrente voz "costumbre"[25] – "la costumbre de esta tierra es esta" – alterna con otras del mismo campo semántico como "usança" ("a su usança"). Un efecto similar de acercamiento al Otro puede producirse al contar de manera imparcial un modo distinto de actuar, como ocurre cuando las descripciones se inician con un "de esta guisa" o "la manera de su […]". Un potente recurso suplementario para crear un extrañamiento, y al mismo tiempo potenciar la entrada de la cultura ajena en el texto, es la integración de voces extranjeras en el

[23] R. GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *op. cit.*, p. 173-174.
[24] Como ya ha señalado Carrizo Rueda, en los relatos de viajes, las digresiones, en este caso descriptivas, lejos de parasitar el texto tienen una clara función adjetivadora. Ver Sofía CARRIZO RUEDA, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Edition Reichenberger, 1997, p. 33.
[25] Contabilizamos 39 ocurrencias de la voz en el texto.

relato, como en el caso de "cofran" o "chacati" en el fragmento comentado. Amén de su finalidad informativa, las voces en otra lengua contribuyen a facilitar la aprehensión de la realidad recorrida como alteridad. Porque, ¿qué puede causar mayor extrañeza que emplear un código lingüístico diferente al propio para nombrar el mundo?

Sin embargo, aunque los embajadores intenten aprehender al Otro de la manera más neutra posible, algunos detalles esparcidos por el texto constituyen también una huella de su subjetividad y de sus reacciones frente a la cultura extraña; en el fragmento escogido, se puede observar la evaluación negativa de la calidad del pan "era muy malo" , o el polisémico término de "maravilla", que condensa por sí solo no solamente la admiración y la sorpresa sino también la estupefacción, el desasosiego o incluso el pavor que ciertas situaciones vividas aquí la violencia ejercida con los naturales, por ejemplo no dejaron de provocar en los viajeros.

El pasaje negociado

Pasar a un universo cultural ajeno exige en no pocos casos plegarse a usos y costumbres extraños, pudiendo esto llegar a ser una *conditio sine qua non* para proseguir el camino. Cuando se imponen los modos de hacer del Otro, el viajero suele oponer una resistencia y la ejerce, sobre todo, a través de la palabra. Los relatos dan fe de las estrategias lingüísticas utilizadas, a menudo intercambios orales claramente argumentativos, para intentar resolver el conflicto. Estos intercambios arrojan luz sobre los desencuentros y, si los viajeros los plasman en los relatos es porque, llegado el caso, pueden o bien justificar el fiasco de la misión o bien magnificar su éxito frente a los destinatarios del texto[26].

Tanto la *Embajada* como las *Andanzas y Viajes* ofrecen ejemplos de estas negociaciones orales que reflejan la entrada en un universo empañado de dificultades debido a las diferencias culturales. Recordemos, como botón de muestra, las duras discusiones en la *Embajada* entre los embajadores y Cavasiva, un señor local de las estepas, cuando los viajeros se ven obligados a darle una parte de los regalos que

[26] Estos intercambios contribuyen igualmente a construir el *ethos* del viajero, protegiéndolo o glorificándolo, pues, en suma, con ellos está dando muestras a los destinatarios del texto de que ha hecho todo lo que estaba en sus manos para solucionar los problemas con los que se enfrenta.

Enrique III envía a Tamorlán. Cavasiva está decidido a cerrarles el paso si rechazan pagarle este tributo que él justifica con numerosos argumentos. En otra ocasión, los embajadores deben entregar al nieto de Tamorlán – a quien encuentran de camino a Samarcanda – uno de los halcones que transportan desde Castilla como presente para el emperador y expresan así su extrañeza: "[e] los dixos embaxadores dixieron aquel Señor que eran maravillados que lo que al Señor grande levavan atreverse ninguno a lo tomar"[27]. Más adelante en su periplo, los ministros timuridas imponen a los embajadores una partida precipitada de Samarcanda antes de que Tamorlán les haya dado una respuesta para su rey Enrique III. Las broncas discusiones que los embajadores entablan con las autoridades locales resultan infructuosas y los castellanos tienen que resignarse a partir. Solo más tarde estos comprenderán que la muerte de Tamorlán, que está precipitando la caída de su imperio, ha sido el motivo de la acelerada expulsión de la ciudad. Pese a estos desencuentros, Clavijo se limita a relatar los hechos, no sin expresar su sorpresa, pero evita presentarlos como conflictos que enfrentan irreductiblemente a grupos culturales diferentes, huyendo así de la estigmatización de los pueblos anfitriones[28].

Nos serviremos aquí de otros relatos que ilustran con particular claridad casos de intercambios verbales entre viajeros y naturales con vistas a negociar comportamientos culturales, en este caso ligados a los gestos. Tales intercambios ponen de manifiesto la distancia entre el mundo del viajero y el ajeno, explicitan los hábitos y valores del viajero, subrayan el peso del lenguaje corporal como seña de identidad y revelan la importancia simbólica del gesto. Recurriremos a los relatos del fraile agustino Martín de Rada y de uno de los acompañantes de su comitiva, Miguel de Loarca, en lo que es el primer viaje de españoles a China. La comitiva española pisa suelo chino invitada por las propias autoridades imperiales y si las fronteras del Imperio Celeste – territorio herméticamente cerrado a los extranjeros – se abren a la delegación española es para

[27] R. GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *op. cit.*, p. 217.
[28] Para un estudio detallado de estas interacciones verbales en la *Embajada* y en las *Andanzas*, ver Victoria BÉGUELIN-ARGIMÓN, "Dezir, preguntar y responder: función y sintaxis de las interacciones orales en la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanças e Viajes de un hidalgo español*", *in* V. BÉGUELIN-ARGIMÓN, Gabriela CORDONE y Mariela de LA TORRE, eds., *En pos de la palabra viva: huellas de la oralidad en textos antiguos*, Berna, Peter Lang, 2012, p. 371-392.

recompensar a los españoles por su captura en Filipinas de Ling Feng (Limahon en las fuentes castellanas), un temido pirata chino que atacaba los juncos de sus compatriotas.

Como en todo viaje, muchos son los usos y costumbres que llaman la atención a los españoles y estos los consignan en sus relatos mediante detalladas descripciones. El lector puede así penetrar con los viajeros en el universo de la diferencia. No obstante, algunas prácticas de los naturales exigen de los viajeros un cambio de comportamiento que les produce rechazo y que por ello se convierte en objeto de rudas negociaciones con las autoridades imperiales. Detengámonos en dos ejemplos paradigmáticos. Cuenta el misionero Martín de Rada que, tan pronto como llega a China, los mandatarios de la ciudad en la que desembarcan despachan palanquines para transportar a los miembros de la delegación. Rada se opone, en vano:

> Yaunque rrehusaron mucho los Religiosos deir enhombros dehombres, pero los capitanes que yvan conosotros dixeron quese enogaria el inçuanto conellos sino cumplian sumandamiento ytambien porquenos tenian porgente baxa sino nos llevavan deaquella manera porquealla lagente honrrada toda anda ensillas aunque sea por la çiudad […][29].

Vemos que, frente al rechazo de los frailes castellanos, los capitanes chinos invocan dos argumentos para justificar su comportamiento: en primer lugar, deben obediencia a sus superiores, que les obligan a llevar a sus huéspedes en este medio de transporte; y, en segundo lugar, se trata de una costumbre que se impone a las gentes de un determinado rango. No obstante, en un gesto de indulgencia destinado a atenuar el conflicto, los chinos ponen caballos a disposición de los viajeros pero estos también se niegan a montarlos, pues solo aceptan desplazarse andando ("y avia hechotraer sillas en que nos llevasen enhombros y comono quisiessemos ir assi hizotraer caballos aunque por estar enelpueblo no quisimos ir sino a pie"[30]). Sin embargo, los chinos son categóricos: la delegación española no continuará su camino si no acepta los medios de transporte al uso, por lo que los viajeros tienen que doblegarse a esta exigencia. Durante todo el recorrido, Rada expresará su profundo malestar, pues los

[29] M. de RADA, *op. cit.*, fol. 17v.
[30] *Ibid*. fol. 17.

desplazamientos en palanquín afectan a su propia identidad como religioso. Pobre misionero, considera ese trato adecuado para las altas jerarquías mundanales pero no para un fraile como él, que se debe a sus votos de pobreza.

Otra usanza china resultará ser también fuente importante de conflictos para la delegación española: la de hablar de rodillas ante las autoridades políticas y administrativas. Este gesto ritual ya había exasperado a otros viajeros europeos ilustres como el franciscano Guillermo de Rubrouck cuando realiza su viaje a la corte del Gran Khan en 1254[31]. Leamos aquí las líneas en las que el militar Miguel de Loarca relata el primer tropiezo de los españoles frente a esta obligación:

> estando alli nos embio a dezir el Inzanton con nuestro Interprete, que para ello le avia embiado a llamar, que si le queriamos hablar le aviamos de hazer la cortesia como los naturales de la tierra, los quales le hablan todos de rodillas aunque sean Capitanes, [fol. 127v] […][32].

En el seno de la delegación española se entablan discusiones entre religiosos y laicos acerca de esta costumbre y "[u]vo differentes pareceres entre nosotros"[33], según Loarca. Los primeros muestran un claro pragmatismo, aceptando someterse a esta práctica con el objetivo de poder llevar a cabo su misión, la de establecer relaciones con los chinos con vistas a la evangelización ("dezian que si porque ansi convenia para hazer el negocio a que yvamos"[34]). Su punto de vista se opone al de los laicos que invocan su estatuto de embajadores del rey Felipe II de España y estiman que tal práctica atenta contra la dignidad del propio monarca ("Nosotros deziamos que pues yvamos con titulo de embajadores, no se sufria ni convenia a la magestad de España"[35]). Loarca considera todavía más injusta, e injustificada, esta imposición habida cuenta de que los españoles han aportado una ayuda inestimable a los chinos al capturar a uno de sus más temidos enemigos, el pirata Ling Feng. Pero, finalmente, es el punto

[31] Michèle GUÉRET-LAFERTÉ, "Les gestes de l'autre", *in Le Geste et les gestes au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1998, consultado el 20 de mayo de 2018, http://books.openedition.org/pup/3509
[32] M. de LOARCA, *op. cit.*, fol. 127r.
[33] *Ibid.*, fol. 127v.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*

de vista de los misioneros el que se acaba imponiendo ("al fin uvimos de ir a su voluntad"[36]) ya que, en definitiva, estos son los responsables de la expedición.

Pese a ello, y a lo largo de todo el viaje, los militares procuran evitar este gesto ritual, intentando argumentar con los chinos en todas las ocasiones que se presentan. Loarca hace valer frente a su intérprete su calidad de súbdito del rey de España al que presenta como el mayor rey de los cristianos y argumenta que la delegación española no se ha desplazado a tierras imperiales por motivos comerciales sino con el fin de entablar relaciones de amistad y de paz con los chinos. Por consiguiente, considera una afrenta el que les obliguen a arrodillarse delante de las autoridades políticas, sobre todo porque en la delegación viajan religiosos, muy respetados por el Rey. El intérprete responde que él bien puede acomodarse a las costumbres españolas, pero que las autoridades chinas no transigirán en esta cuestión.

En otra ocasión, después de haber tenido que hablar de rodillas con los mandatarios, mientras que estos permanecen sentados, Loarca se subleva el militar emplea el término "amotinarse" ("nos amotinamos"[37]) contra sus dos guías, unos chinos que comercian entre China y Filipinas, insistiendo en el hecho de que el gobernador de Manila que les ha enviado a tierras imperiales es el "gobernador del mayor rey del mundo"[38] mientras que sus interlocutores son simples comerciantes. Loarca les recuerda, además, que los españoles han sido invitados a China en signo de agradecimiento por sus servicios. Todos sus argumentos, sin embargo, resultan infructuosos.

Los textos muestran tanto las tensiones y los enfrentamientos que se producen entre representantes de dos universos culturales distintos como las turbaciones de unos viajeros a los que no les queda otro remedio que aceptar que el éxito de su misión depende, precisamente, de su acomodo a las costumbres de sus anfitriones.

[36] *Ibid*.
[37] *Ibid*., fol. 13or.
[38] *Ibid.*

Conclusión

En el camino de nuestros viajeros hacia Oriente o por Oriente, el aspecto del Otro, sus modos de vida y costumbres, sus rituales, sus valores, sus creencias y sus códigos lingüísticos y gestuales funcionan en los relatos de viajes analizados como límites o fronteras que se muestran más o menos rígidos o porosos. A veces, lo que define al Otro constituye claramente una frontera insalvable para que los viajeros puedan acceder a él. En otros casos, los viajeros logran traspasar la frontera cultural y penetrar en el universo ajeno, abriendo entonces ventanas descriptivas a las que los lectores pueden asomarse y atisbar desde ellas unas diferencias que se presentan como otra norma posible en un contexto geográfico distinto. En algunas ocasiones, sin embargo, cruzar la frontera para entrar en la cultura ajena obliga a los viajeros a cambios de comportamiento que chocan profundamente con unos valores personales sentidos como inalienables y los textos permiten ver cómo se expresa la resistencia a traspasar la frontera mediante el diálogo que se genera sobre la cultura propia y la cultura ajena.

El paso del mundo cultural conocido al desconocido se opera tanto a nivel físico y espacial como afectivo y cognitivo con mayor o menor éxito. Hemos visto la tentativa abortada de Tafur en su camino a Oriente, único ejemplo entre los textos de nuestro corpus en el que aparece la idea de barrera infranqueable; hemos evocado igualmente la domesticación progresiva de Oriente por parte de los embajadores de Enrique III de Castilla, lo que les asegura poder avanzar y, por último, la negociación de los aspectos culturales, tantas veces indisociable a la continuación del camino. Estos pasos (o estas imposibilidades de pasar) se verbalizan mediante estrategias discursivas y lingüísticas diversificadas, pero todas ellas destinadas a plasmar los desafíos que supone la entrada en un universo desconocido y distinto del propio.

V. TURNER, « Passage, *passing* et passeur : Bertrandon de la Broquière et son Voyage d'Outremer », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 279-301, ISSN 2426-394X.

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-asienne associée aux dynasties militaires des Turcs[1]. 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[2]. 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.

---

[1] 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.
[2] 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[3].

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 fois, inscrites dans la loi et utilisées pour opprimer[4]. 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[5], 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

---

[3] 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.
[4] Voir mon *Theorizing Medieval Race: Saracen Representations in Old French Literature*, Cambridge, Legenda, 2019.
[5] 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 situent comme un « passeur » d'information sur l'empire ottoman émergent[6], 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 »[7]. 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[8]. De même dans le *Décaméron* 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[9]. 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

---

[6] 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, XIXe siècle) », *Patrimônio e Memória*, 9, 2013, p. 128-143.

[7] James CLIFFORD, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1997.

[8] 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.

[9] 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* »[10]. 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)[11], 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[12]. Le pèlerinage constitue une expérience « liminaire » de passage, où le pèlerin est « *between worlds* »[13]. 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

---

[10] L. LOMPERIS, *op. cit.*, p. 154.
[11] S. KAWASH, *op. cit.*, p. 63.
[12] 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.
[13] 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[14]. 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[15].

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 attraire 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 « aulcun 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 dominent, 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[16]. « 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[17]. Par ailleurs, l'idée de

[14] J. CLIFFORD, *op. cit.*, p. 17-18, p. 30-36.
[15] *Ibid.*, p. 19-25.
[16] D. COOPER-RICHET, *op. cit.*, p. 131.
[17] 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'PHELAN 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[18]. 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[19]. 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[20], 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[21].

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 »[22].

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

---

[18] 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.
[19] *Ibid.*, p. 147 et p. 161.
[20] S. GRUZINSKI, « Passeurs y elites », *op. cit.*, p. 16.
[21] 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.
[22] *Ibid.* ; voir note 24 pour F. CASSANO.
[23] 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 »[24]. 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[25]. Comme Samira Kawash le dit à propos du *passing* racial, « *passing is the continual motion of crossing the color line* »[26].

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 beaucop. Et quant ilz me eurent descendu en terre, je alay en la ville demander ung marchant de Jennes à qui je portoys lettres, et s'appelloit

[24] 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.*

[25] 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.

[26] 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[27], 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* »[28]. 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.

---

[27] 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

[28] 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 »[29]. 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[30]. 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

---

[29] Katrin SIEG, *Ethnic Drag. Performing Race, Nation, Sexuality in West Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002, p. 2.
[30] *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[31]. 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 chappeau 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 habilliés » pour faire un pèlerinage risqué de Beyrouth à Nazareth et Mont Tabor, une pratique soutenue par le Soudan

[31] 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 surement 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[32]. 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

[32] Silvère MENEGALDO, *Le Jongleur dans la littérature narrative des XIIe et XIIIe siècles. Du personnage au masque*, Paris, Champion, 2005.

signalent ses références assez fréquentes à « la coustume 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 traitte 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 Saincte 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 trouvay que un Juif Cecilian à qui je sçeusse 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.* »[33] 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 :

---

[33] 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, autreffois, 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 albaniens 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[34].

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

[34] J. CLIFFORD, *op. cit.*, p. 27.

craignoit fort d'estre circoncis et l'attendoit de jour en jour, car son maistre le voulloit. » 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[35]. 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* »[36]. 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 »[37]. 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

[35] Geraldine HENG, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 77 (c'est l'auteure qui souligne).
[36] G. HENG, *op. cit.*, p. 78-79.
[37] L. LOMPERIS, *op. cit.*, p. 158-159.

alternatives[38], 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 corréler 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.

[38] 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[39]. » 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[40]. 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[41]. Les frontières sont poreuses, la nature intermédiaire de la conversion est admise et les différentes pratiques religieuses se

[39] p. 115 ; encore un exemple : p. 119.
[40] 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.
[41] 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 foys 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 »[42]. 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[43] », 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[44]. 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

---

[42] 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.
[43] *Ibid.*, p. 97.
[44] 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. »[45] « 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[46]. 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.

[45] Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 100.
[46] *Ibid.*

S. M. CARRIZO RUEDA, « Los imaginarios y la frontera del océano Atlántico a través del *Romance elegíaco* (siglo XVI) sobre la fracasada fundación de Buenos Aires en 1536 », *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 302-318, ISSN 2426-394X.

Los imaginarios y la frontera del océano Atlántico a través del *Romance elegíaco* (siglo XVI) sobre la fracasada fundación de Buenos Aires en 1536

Sofía M. Carrizo Rueda

Pontificia Universidad Católica Argentina – CONICET

Los desafíos de la frontera oceánica

El océano Atlántico – llamado en documentos españoles de los siglos XV y XVI, "la mar océana"[1] – constituyó, a lo largo de gran parte de la historia del viejo mundo, una frontera última e inviolable que oponía a cualquier sueño o proyecto un abismo infinito donde sólo podían encontrarse el caos y la destrucción. Hasta que, en 1492, Cristóbal Colón no sólo atravesó ese límite implacable sino que pudo regresar para contar lo que había visto. Y la sorpresa fue doble porque al éxito impensable de tamaña aventura se sumó una serie de relatos que no hablaban de monstruos y peligros letales sino que, por el contrario, describían una naturaleza tan halagadora como se podía encontrar, únicamente, en los relatos míticos acerca del Paraíso terrenal o de la Arcadia grecolatina. La consecuencia fue una revolución mental de tales alcances como, muy probablemente, no haya producido en la historia ninguno de los viajes a regiones desconocidas. Por ejemplo, los embajadores a Oriente del siglo XIII, como Oderico de Pordenone, al no poder confirmar la existencia de los seres monstruosos y los prodigios que describían los letrados, adoptaron una actitud cauta que tampoco los negaba[2]. Y ya en nuestra era,

[1] "Almirante de la Mar Océana", por ejemplo, fue el título otorgado a Colón por los Reyes Católicos en las Capitulaciones de Santa Fe, en 1492.

[2] Puede comprobarse que Pordenone, antes de describir un fruto de cuyo interior salía un corderito, advierte que las cosas que narrará no las vio por sí mismo sino que las escuchó a "personas dignas de fe": Odorico de PORDENONE, *Relación de viaje*, ed. Nilda GUGLIELMI, Buenos Aires, Biblos, 1987, cap. XXXI, p. 84. Véase respecto a los testimonios de los viajeros y sus condicionamientos: Sofía M. CARRIZO RUEDA, "El imaginario de los receptores y la construcción de los relatos de viajes. De embajadores medievales a corresponsales post-modernos", *Boletín de Literatura Comparada*, año XXXVI, 2011, p. 11-26.

las exploraciones espaciales, aunque no dejen de producir una cantidad inagotable de conocimientos extraordinarios, no han revelado, hasta ahora, imágenes radicalmente opuestas a las que se preveían. La superficie de la luna no sorprendió a los astronautas por su paisaje gris y desértico.

Por lo tanto, la conmoción mental de fines del siglo XV y principios del XVI tuvo una trascendencia y unas derivaciones que quizá nos resulten difíciles de concebir por no contar con otras experiencias de semejante envergadura: los sabios habían estado equivocados respecto a los límites de la tierra y ésta podía ofrecer en el presente una felicidad edénica como sólo se creía que había existido en un pasado mítico. Por eso, un poeta como Fernando de Herrera (1534-1597) declaraba orgulloso:

> Ya osamos navegar el anchísimo Océano y descubrir los tesoros de que estuvieron ajenos nuestros padres y sin conocimiento alguno de ellos. Enderezando el curso al clarísimo septentrión podemos pasar y vencer dichosamente mayores peligros y tempestades que los antiguos argonautas[3].

Abordaremos, entonces, como punto de partida, una consecuencia que atravesó el cuerpo social. Ésta es que, por primera vez, se impuso en Occidente la convicción de que se podían cambiar drásticamente las condiciones de vida que se habían creído inamovibles a lo largo de los siglos. Los testimonios que se han recogido de documentos oficiales y de cartas particulares, poco estudiadas hasta no hace mucho[4], permiten distinguir, a grandes rasgos, tres formas que asumió el "objeto del deseo": una fue la adquisición de riqueza independientemente de cualquier circunstancia de nacimiento[5]; otra se orientó hacia el asentamiento en tierras fecundas, con climas benignos, que mitigarían las duras tareas agrarias y las

[3] Antonio GALLEGO MORELL, ed., *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, Madrid, Gredos, 1972, p. 522-523, H 578.
[4] Silvia TIEFFEMBERG, "La construcción del deseo. Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616", *in Literatura latinoamericana colonial. Hacia las totalidades contradictorias*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2011, p. 95-103.
[5] Se esperaba poder superar, por ejemplo, las diferencias que separaban a plebeyos de nobles y, entre estos, las que privilegiaban a los mayorazgos sobre los segundones.

recompensarían con opulentos frutos[6]; y la tercera fue la de una evangelización que no sólo tendría como destinatarios a los indígenas sino que, también, intentaría una conversión de los europeos para alcanzar el ideal de una nueva sociedad genuinamente cristiana. Estas dos últimas configuraciones del "objeto del deseo" convergieron en la fundación de los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga. La idealización de la vida agrícola propia del humanismo renacentista, la búsqueda de una recuperación de los valores de sencillez, caridad y humildad predicados por el Evangelio y una fuerte influencia de la *Utopía* de Tomás Moro, llevaron a quien sería obispo de Michoacán (México) a fundar una serie de poblaciones donde los europeos y los naturales convivían pacíficamente y trabajaban a la par[7]. Pero esta tarea lo llevó a enfrentamientos con quienes perseguían la otra forma del objeto del deseo, la de un enriquecimiento al alcance de la mano. Pronto comprendieron, así, quienes se lanzaron a cruzar "la mar océana", que no hay paraísos terrenales sin serpientes y que, como en los mitos grecolatinos, tarde o temprano, la muerte proclama: "*et in Arcadia, ego*"[8].

Pero la conmoción causada por las noticias sobre un nuevo mundo continuó, durante mucho tiempo, influyendo en la conformación de imaginarios que mantenían vivo el impulso de atravesar la antigua frontera de las aguas. Dichos imaginarios provenían de textos como la *Odisea,* el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville y, por supuesto, el *Il Milione* de Marco Polo. De este, de la historia del Viejo de la Montaña, surgió la leyenda del "paraíso de Mahoma", un lugar donde se podría tener acceso a numerosas y bellas mujeres[9]. Tampoco se puede dejar de mencionar la búsqueda de la fuente de la eterna juventud ni la de escenarios y tesoros tan deslumbrantes como sólo se encontraban en las novelas de caballerías. Respecto

[6] De algún modo, hasta se debilitaba un mandato bíblico como "ganarás el pan con el sudor de tu frente", Génesis, cap. 3, versículo 19.
[7] Paz SERRANO GASSENT, *Vasco de Quiroga: utopía y derecho en la conquista de América*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001.
[8] Véase el famoso cuadro así titulado de Nicolás Poussin (1638) también conocido como *Les bergers d'Arcadie* quien representa, como muchos otros artistas de los siglos XVI y XVII, la presencia desestabilizadora de la muerte en un *locus amoenus*. La *Égloga III* de Garcilaso de la Vega (1536) es una de las más acabadas versiones en la poesía española de este motivo que proviene de mitos como el de Orfeo, uno de los recogidos por Garcilaso.
[9] *Cf.* Juan GIL, ed., trad. y estudios, *El libro de Marco Polo,* Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 1986, p. 20.

al "imaginario", sostiene Jacques Le Goff que "construye y nutre leyendas y mitos", y lo define "como el sistema de los sueños de una sociedad, de una civilización que transforma lo real en visiones apasionadas de la mente"[10]. En este caso, los imaginarios eran generados, según Manuel Cruz, por un complejo entramado de ilusiones que creían "poder dejar atrás la insatisfacción que parece acompañar inevitablemente a la realidad"[11].

Sin embargo, también hay que tener en cuenta que aquellos relatos tanto bíblicos como clásicos, medievales o renacentistas, que alimentaban fabulaciones y utopías, incluían advertencias sobre un reverso siniestro de los territorios desconocidos. En ellos, bajo una apariencia seductora, podían ocultarse potencias destructivas, como ya hemos recordado respecto a la serpiente y la muerte que acechan en los mitos de la paz edénica. Por eso, los relatos sobre héroes buscadores y viajeros intrépidos que se transmitían de generación en generación no dejaban de mencionar las amenazas de ser capturados, asesinados o devorados. Pero hay todavía algo más, porque los grandes relatos que acompañaron la historia de la humanidad habían insistido, siempre, en que los combates más devastadores se libran en el corazón de cada hombre cuando es presa de sus peores impulsos[12]. Y en cualquier lugar o circunstancia, como en la historia de Caín y Abel, el golpe más artero y letal puede venir de la mano del propio hermano. Lamentablemente, las primeras expediciones que atravesaron la "mar océana", para encaminarse al sur del nuevo continente, resultaron víctimas de los peligros más nefastos. Puntualizaremos algunos datos geográficos e históricos para comprender mejor el contexto de estos hechos.

Desilusiones y tragedias en las primeras expediciones al sur de América

El Río de la Plata es un estuario situado en el Cono Sur de América que desemboca en el Océano Atlántico. Está formado por la unión de dos grandes ríos,

[10] Jacques LE GOFF, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Madrid, Espasa Libros, 2010, p. 14.

[11] Manuel CRUZ, *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 29.

[12] Es el argumento que ya en el siglo IV, desarrolla Prudencio en su poema alegórico *La Psicomaquia* (v. 902 y *sq.*): "Estalla la guerra, la horrenda guerra/ hasta en los huesos; y la armada discordia/ resuena en la no simple naturaleza humana […]" ("*Fervent bella horrida, fervent/ ossibus inclusa fremit et discordibus armis/ non simplex natura hominis* […]").

el Paraná y el Uruguay, cuyas aguas impiden la intrusión salina desde el océano. Tiene una forma que tiende a ser triangular, de 320 km. de largo, sirviendo de frontera, en todo su recorrido, entre la Argentina y el Uruguay. Las respectivas capitales, Buenos Aires y Montevideo, se encuentran sobre sus orillas. Es el río más ancho del mundo a causa de los 219 km. de su anchura máxima y es la segunda cuenca más extensa de Sudamérica, sólo superada por la del río Amazonas.

El descubrimiento de este impresionante escenario se produjo como consecuencia de la búsqueda de un canal que uniera los dos océanos, después de que, en 1513, Vasco Núñez de Balboa avistó el Pacífico, por primera vez, desde el istmo de Paraná. En 1515, Juan Díaz de Solís partió al mando de una expedición que debía descender hacia el sur de las costas americanas para buscar dicho canal interocéanico más allá de las posesiones portuguesas. Al llegar al imponente estuario, la primera sorpresa fue la falta de salinidad de tan enorme masa de agua, por lo cual Solís lo llamó "Mar Dulce". Navegó por su interior y al divisar un grupo de indígenas en la costa oriental que parecían amistosos, desembarcó en un bote con siete de sus hombres. Rápidamente, fueron atacados y ante la mirada horrorizada de quienes lo veían todo desde el barco, los mataron, descuartizaron y devoraron. La primera expedición a aquellas tierras se había cobrado su primera víctima del modo más cruento. Al regresar, una de las carabelas naufragó cerca de las costas de Brasil, una nueva desgracia en aquel momento porque nadie podía imaginar que el azar reservaba un papel importante para los 18 hombres que se salvaron. Los que pudieron arribar a España sólo llevaban malas noticias y el fracaso de no haber encontrado el ansiado paso transoceánico[13].

Este fue descubierto cuatro años más tarde, por Hernando de Magallanes, en el extremo más austral de América, cerca del polo sur. Lo bautizó "Estrecho de todos los Santos" porque pudo cruzarlo el 1 de noviembre de 1520. Hoy, lleva el nombre de su descubridor. Magallanes se dirigió por el Pacífico hacia Filipinas, donde él también encontró una muerte trágica a manos de indígenas de la isla de

[13] El trágico final de Solís fue el último capítulo de una vida con tintes novelescos, como la de muchos navegantes que participaron en esta etapa de los descubrimientos. Véase su biografía en Diego A. DE SANTILLÁN, *Gran Enciclopedia Argentina,* Buenos Aires, Ediar, 1957, tomo III, p. 59-60, *s.v.* 'Díaz de Solís', Juan.

Mactán. La navegación continuó al mando de Sebastián El Cano, quien completó en 1522 la primera circunnavegación al mundo[14].

La corona española envió, en 1527, una expedición al mando de Sebastián Caboto para que siguiera la ruta descubierta por Magallanes y llegara hasta la India. Pero durante una escala en Brasil, se encontró con los náufragos de la expedición de Solís, quienes le contaron ciertas leyendas indígenas sobre la "Sierra de la Plata". Se trataba de una montaña conformada por una riqueza incalculable de este mineral, que pertenecía a un rey blanco y se encontraba al final de una larga travesía hacia el norte. Caboto decidió desobedecer el encargo del monarca y salir a buscar aquel misterioso reino. Navegó por el "Mar Dulce" y lo rebautizó con el nombre que hasta hoy se conserva, "Río de la Plata", convencido de que era el camino hacia la montaña legendaria. Aunque todos sus intentos se vieron frustrados y nunca nadie pudo encontrarla, durante años se creyó que se trataba de historias reales. Medio siglo más tarde, del nombre del río empezaría a surgir el uso de los adjetivos 'argentino/argentina' para referirse a los habitantes y las cosas de la región que comenzó a poblarse en sus orillas y, finalmente, el 24 de diciembre de 1826, se oficializó el nombre del país como "República Argentina"[15].

El *Romance elegíaco*

En 1535, la Corona organizó una nueva expedición a las regiones que rodeaban el gran estuario, al mando de D. Pedro de Mendoza. Y ésta fue la que dio lugar a la composición del poema que nos ocupa. Los propósitos eran frenar la expansión portuguesa en el sur de América, trazar una vía terrestre hacia el océano Pacífico y buscar, una vez más, la misteriosa "Sierra de la Plata". La armada tuvo unas proporciones mucho mayores que las habituales porque fueron 12 o 14 navíos, con 1500 o 2000 hombres. Había miembros de la más alta nobleza, como el capitán, marinos profesionales, sacerdotes, notarios, soldados, labradores y una gran

[14] Antonio Pigafetta fue uno de los 18 hombres, de los 265 de la tripulación inicial, que sobrevivieron al viaje. Su relato de los hechos, *Relación del primer viaje alrededor del mundo* (1524), es la fuente principal de información sobre el viaje de Magallanes y El Cano. *Cf.* Xavier DE CASTRO, dir., *Le Voyage de Magellan (1519-1522). La relation d'Antonio Pigafetta & autres témoignages*, París, Chandeigne, col. "Magellane", 2010.

[15] *Cf.* Diego A. DE SANTILLÁN, *op. cit.*, 1956, tomo I, p. 248.

cantidad de artesanos de los más diversos oficios. También iban 20 mujeres que tendrían singular protagonismo. Eran gente de todas las regiones españolas y de diversos países europeos, como Flandes, Italia y Alemania[16].

El texto conocido como *Romance elegíaco* fue escrito por Luis de Miranda y Villafañe, uno de los clérigos de la expedición, alrededor de 1540, para narrar los terribles golpes que aguardaban a tan soberbia armada. Comienza por el que se consideró origen de todos los demás y que fue el resultado de las pasiones de los hombres. Los versos 30 a 38 se refieren a la injusta muerte del Maestre de Campo, Juan Osorio, a quien Mendoza mandó a ejecutar por falsas acusaciones de cuatro capitanes, Ayolas, Luján, Medrano y Salazar[17]. A un castigo divino por derramar sangre inocente atribuirá Miranda, al igual que otros cronistas, las calamidades que luego padecieron (v. 39-50). La ceremonia del "asiento" de una nueva población se cumplió el 3 de febrero de 1536, en un lugar llamado San Gabriel (v. 53-54), y se considera como la primera fundación de la Ciudad de Buenos Aires. Pero quienes asistían al solemne acto no habían podido dejar del otro lado de la frontera marina sus antiguas rivalidades. Por eso, los versos 1 a 18 de Miranda revisten una función introductoria que recuerda el levantamiento organizado contra Carlos V por los "comuneros", ricos propietarios de campos de Castilla, a quienes habían derrotado, quince años antes, los "leales" al emperador. Pero en la expedición de Mendoza, todavía se encontraban partidarios de uno y otro bando que continuaron con los enfrentamientos. De allí el término "subsecuente" (v. 15-18) empleado por Miranda, que pertenecía a los "leales", para referirse a la desgraciada conquista del Río de la Plata. Ésta es descrita a través de la alegoría que representa a una mujer infiel y malvada que ha asesinado a sus maridos (v. 19-28). Miranda formula una cruel paradoja, "asiento/enterramiento" (v. 53-56), para subrayar que la tierra donde debía crecer una nueva población se convirtió en sepultura de hombres y sueños. Atribuye este desastre tanto a los ataques de los indios como a los malos tratos que,

[16] Luis DE MIRANDA, *Romance*, ed. Silvia TIEFFEMBERG, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014, p. 189-194.
[17] Véase el *Romance* en el Apéndice.

según lo atestiguan los documentos, propinaban los jefes españoles a sus subordinados del bando opuesto (v. 61-64).

Pero el núcleo más trágico sobre la destrucción de la imponente armada lo constituye el largo fragmento dedicado al hambre que terminó por diezmarla (v. 65-133). La descripción va presentando, *in crescendo,* las distintas etapas: la escasez (v. 69-76), los alimentos viles detritus animales y humanos (v. 77-80), la antropofagia (v. 81-88), la degradación de los cuerpos (v. 89-96) y la horrible agonía de quienes "morían rabiando" (v. 97-120). Las estrofas que siguen responsabilizan a Mendoza sin medias tintas (v. 121-132) y el poema termina retomando la alegoría de la mujer para pedir un marido "sabio, fuerte y atrevido" que acabe con la "triste suerte" de esas tierras (v. 133-136). Mendoza debió regresar a España gravemente enfermo y murió en alta mar. De los 2000 hombres que, aproximadamente, habían arribado, se calcula que sobrevivieron sólo 200. Se dio orden de arrasar el poblado que había sido teatro de tantas desgracias y sus pocos habitantes fueron trasladados a la ciudad de Asunción. Ésta, que se acababa de fundar más al norte, es hoy la capital de Paraguay. Desde allí, en 1580, una expedición al mando de Juan de Garay descendió hacia la desembocadura del Río de la Plata. Y en un lugar cercano al primer "asiento" fundó el 11 de junio del mismo año, por segunda vez y de modo definitivo, la ciudad de Buenos Aires[18].

La composición del *Romance*

El poema de Miranda es conocido como *Romance elegíaco* pero su forma métrica difiere de los que pertenecen a este género lírico-narrativo, pues su autor recurrió a cuartetas octosilábicas de pie quebrado con rima consonante encadenada ABBc CDDe[19]. Durante años se lo consideró, solamente, como un testimonio histórico al que un clérigo soldado había pretendido revestir con ropajes literarios, sin tener la más mínima formación para hacerlo. Pero nuevos métodos de análisis del discurso y cambios de perspectivas en los criterios estéticos dieron lugar a otro tipo de

[18] También Garay fue asesinado por indígenas, tres años más tarde.
[19] Respecto a la adopción del título y otras cuestiones histórico-literarias, véase María Inés ZALDÍVAR OVALLE, "El *Romance elegíaco* en el contexto de los romances españoles e hispanoamericanos de la época", *in* DE MIRANDA, *Romance,* ed. cit., p. 41-77.

apreciaciones, casi al final de los años 80 del siglo pasado. Beatriz Curia, en su edición del texto, demuestra, por ejemplo, que el uso acertado de recursos retóricos como la *gradatio*, la *amplificatio*, la antítesis, la anáfora y otros prestan su fuerza emotiva a la descripción de los efectos del hambre[20].

Por mi parte, el azar, que a veces nos proporciona descubrimientos insospechados, puso en mis manos un poema de Juan del Encina, *Coplas sobre el año de quinientos y veynte y uno*, cuyo primer verso es idéntico al del *Romance* de Miranda: "Año de mil y quinientos"[21]. Al cotejar ambas composiciones, pude comprobar que la postura ideológica favorable a Carlos V y contraria a los comuneros, la centralidad del tema de la hambruna, su atribución a un castigo divino, los tópicos como el hambre de Jerusalén, las imágenes de una antropofagia que no respetó los lazos de sangre, el uso de ciertos recursos retóricos e, incluso, el orden de la exposición permiten afirmar que las *Coplas* de Encina son el hipotexto del *Romance* de Miranda[22], lo cual es una nueva confirmación de que poseía conocimientos literarios. Los trabajos citados despejaron el camino para llegar a considerar esta obra como la primera de la historia de la literatura argentina. Una composición menor, sin duda, pero que cumple dignamente con su función inaugural y cuya densidad semántica permite analizarla en distintos niveles[23].

Actualmente, una edición crítica de 2014, dirigida por Silvia Tieffemberg[24], incluye artículos de varios especialistas sobre cuestiones lingüísticas, históricas y literarias que, junto al nutrido aparato crítico, abren la posibilidad de investigaciones inéditas sobre dichas cuestiones.

---

[20] Beatriz CURIA, *Múdenos tan triste suerte*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras/Cadei, 1987, p. 49-50. La editora revisa las distintas propuestas para la fecha de la composición y concluye que se puede fijar un término *a quo* en 1538 y un término *ante quem* en 1569 (*cf.* p. 17-23).

[21] Juan DEL ENCINA, *Obras completas*, ed. Ana María RAMBALDO, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, vol. II, p. 271-279. Se trata de una composición en coplas reales con el tipo de rima ABAAB:CCDDC.

[22] Para una comparación pormenorizada de ambas composiciones, véase Sofía M. CARRIZO RUEDA, "Rescate de archivos e investigaciones filológicas para una justa valoración de la literatura colonial. El Seminario 'San Antonio Abad' de Cusco y el *Romance* fundacional de la literatura argentina como casos testigos", *in* Luis ALBURQUERQUE GARCÍA *et al.*, coord., *Vir bonus dicendi peritus. Homenaje al Prof. Miguel Ángel Garrido Gallardo*, Madrid, CSIC, 2019, p. 867-869.

[23] Sofía M. CARRIZO RUEDA, "El descubrimiento de una fuente del *Romance* de Luis de Miranda y su filiación con la poesía española del siglo XVI", *in* Graciela MATURO, ed., *El humanismo indiano. Letras coloniales hispanoamericanas del Cono Sur*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2005, p. 325-332.

[24] *Cf.* la ficha bibliográfica en nuestra nota 16.

Un ejemplo, que proviene de mi propia experiencia, es que he encontrado material para interpretar el ruego de los últimos versos que, bajo la alegoría del marido, pide un gobernante "sabio, fuerte y atrevido", pues estaría expresando, a mi juicio, la conformación de un nuevo imaginario. Este presentaría la peculiaridad de no responder a la herencia cultural europea, como los que hemos visto, sino que sería el resultado de ciertas características de esa nueva sociedad que se desarrolló más allá de la gran frontera marítima. Para abordar la conformación de tal imaginario, me he basado en uno de los estudios de carácter histórico que acompaña a dicha edición de 2014[25]. El trabajo se ocupa de las contradicciones que alimentaron los conflictos internos en cada empresa y llama la atención sobre la gran disparidad de procedencia regional, nacional y social de los integrantes, como ya se ha señalado, en esta armada. Así, las distintas lenguas y dialectos, el origen noble o plebeyo, urbano o rural, militar, civil o eclesiástico y las enemistades entre regiones, países o filiaciones políticas complicaban la heterogeneidad de los grupos, dentro de los que chocaban, además, las diferencias de objetivos y aspiraciones. Pero, por añadidura, un relevante foco de conflictos provenía de una serie de facultades que permitían a los capitanes variar los proyectos iniciales de las empresas. En consecuencia, muchas medidas que decidían tomar cuando ya se encontraban en suelo americano, haciendo uso y abuso de tales facultades, solían entrar en abierta contradicción con las capitulaciones firmadas en España. El autor subraya, por lo tanto, el hecho de que la metrópoli no funcionaba de acuerdo con los mecanismos de un estado colonial porque los conquistadores actuaban con singular independencia[26].

A mi juicio, podemos concluir, desde esta perspectiva, que la literatura colonial hispanoamericana debe abordarse desde presupuestos propios que difieren de los utilizados por los estudios postcoloniales sajones, correspondientes a otras circunstancias históricas. Por ejemplo, detrás de esas facultades que autorizaban dichas actuaciones independientes a los capitanes, estaba una institución jurídica de la Edad Media española como el "pactismo", la cual permitía apelar una y otra vez las

[25] Pablo Sebastián SECKEL, "Bandos y pasiones en la conquista del Río de la Plata. Estrategias de legitimación y construcción del poder político de Domingo Martínez de Irala", *in* DE MIRANDA, *Romance,* ed. cit., p. 111-136.
[26] *Ibid*., p. 119-120.

decisiones del rey, invocando los intereses de los súbditos, pues estos eran considerados el bien mayor[27]. La vigencia de estos usos y leyes anteriores al centralismo de la corona, los conflictos derivados de la heterogeneidad de los grupos y las dificultades para comunicarse a tan grandes distancias favorecieron, así, que las personalidades individuales más atrevidas y fuertes se convirtieran en poderosos gobernantes de la nueva sociedad. Esta preponderancia la ejercieron tanto en tomar decisiones personales, ignorando objetivos e intenciones que provenían del rey ya hemos visto que Caboto siguió la ruta decidida por él , como ante las numerosas y permanentes tensiones de las armadas porque el capitán debía tener la capacidad de mantener la disciplina, de dotar de un sentido colectivo a la empresa común y, asimismo, de saber cuándo admitir reclamos de los soldados justos o injustos para poder conservar el mando y su propia seguridad personal. La conclusión que yo propongo es que, de estas circunstancias de la nueva sociedad, surgió la figura de "el caudillo", con un perfil muchas veces mesiánico, que ha mantenido singular protagonismo en aquellas tierras americanas durante los siglos siguientes[28] y es eje de apasionadas polémicas, como las que continúan rodeando la obra de Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo* (1845), que retrata a Juan Facundo Quiroga, uno de los más famosos del siglo XIX, denostado o ensalzado hasta hoy[29].

Textos contemporáneos al *Romance* que confirman su contenido histórico

Esta referencia nos conduce a las redes de textos en los que se encuentra inserto el *Romance elegíaco.* Entre sus contemporáneos, se encuentra la crónica de Ulrico Schmidl, cronista alemán que viajó en la armada de Mendoza y recogió muchos de los hechos que relata el *Romance*, como el hambre con la consecuente antropofagia que llegó a darse entre dos hermanos cuando uno de ellos fue ajusticiado. Fue publicada en alemán y latín en 1567[30]. Otro documento de sumo interés es la carta que una de aquellas veinte mujeres, Isabel de Guevara, escribió a la princesa Juana de Austria,

[27] *Ibid.*, p. 129.
[28] Félix LUNA, *Los caudillos,* Buenos Aires, Peña Lillo Editor, 1981.
[29] Domingo Faustino SARMIENTO, *Facundo*, ed. Roberto YAHNI, Madrid, Cátedra, 2008.
[30] Ulrico SCHMIDL, *Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil*, trad. y ed. Edmundo WERNICKE, Buenos Aires, Ediciones de la veleta, 1993.

gobernadora del Consejo de Indias, fechada en Asunción, el 2 de julio de 1556, exponiendo las duras tareas realizadas por las mujeres en la fracasada fundación y pidiendo un repartimiento para su marido. Cuenta, por ejemplo, respecto a la hambruna:

> Vinieron los hombres en tanta flaqueza, que todos los travajos cargaban de las pobres mugeres, ansi en lavarles las ropas, como en curarles, hazerles de comer lo poco que tenian, alimpiarlos, hazer sentinela, rondar los fuegos, armar las ballestas, quando algunas vezes los yndios les venian á dar guerra, hasta cometer á poner fuego y á levantar los soldados, los questavan para hello, dar arma por el canpo á bozes, sargenteando y poniendo en orden los soldados; porque en este tienpo, como las mugeres nos sustentamos con menos comida, no aviamos caydo en tanta flaqueza como los hombres. Bien crea V.A. que fue tanta la solicitud que tuvieron, que, si no fuera por ellas, todos fueran acabados[31].

También es preciso mencionar el poema heroico *La Argentina y conquista del Río de la Plata,* de Martín del Barco Centenera (1602). Posee un considerable valor histórico y documental sobre lo ocurrido, a lo largo de un cuarto de siglo, a partir del descubrimiento de las tierras que con el tiempo serían la actual República Argentina y sus comarcas limítrofes. Centenera participó, activamente, en aquellos hechos y fue el primero en utilizar el topónimo "Argentina" para denominar de modo general a toda la región. También refiere los trágicos hechos que rodearon a la primera fundación de Buenos Aires, con particular énfasis en el hambre y en la historia del soldado que comió la carne de su hermano ajusticiado[32].

A través de textos cercanos en el tiempo al *Romance*, como los citados, las exploraciones al Río de la Plata terminaron por configurar un imaginario donde convergían las utopías, los proyectos frustrados, una hambruna sólo comparable a

[31] Lucía GÁLVEZ, "Isabel de Guevara", *in Mujeres de la conquista*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.
[32] Martín DEL BARCO CENTENERA, *Argentina y conquista del Río de la Plata*, ed. Silvia TIEFFEMBERG, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1989.

la de Jerusalén, descrita por Flavio Josefo, como castigo divino a la maldad de los hombres y la antropofagia como metáfora de una pulsión cainita.

Textos del siglo XX

Más de tres siglos después, en pleno siglo XX, puede comprobarse que este imaginario ha conservado una vigencia particular en las obras literarias ambientadas en los tiempos fundacionales, pero, también, en las que recurren a aquella época como metáfora crítica de sociedades posteriores. Citaremos tres ejemplos:

a) Manuel Mujica Lainez, en una antología de cuentos consagrada como un clásico del género dentro de la literatura argentina, *Misteriosa Buenos Aires,* desarrolla una crónica de la ciudad a través de breves relatos referidos a distintos momentos de su historia. Y comienza, precisamente, por uno titulado "El hambre", cuyo protagonista es el soldado de Mendoza que devora desesperado el cuerpo de un ahorcado para descubrir con horror que es su hermano[33].

b) El mismo autor, en un largo poema, "Canto a Buenos Aires", dedica las primeras estrofas a todas las calamidades que acabaron con los sueños de la armada de Mendoza, aunque deja abierto el camino al cumplimiento de la utopía de una sociedad próspera[34].

c) Otra colección de relatos que también se considera clásica dentro de la cuentística argentina, es *Los que comimos a Solís,* de María Ester de Miguel. El cuento que da título al volumen no narra la historia del desdichado descubridor del Río de la Plata sino que su propósito es evocar el engaño y la falsía con que, según se cuenta, fue atraído por quienes acabaron con su vida.

[33] Manuel MUJICA LAINEZ, *Misteriosa Buenos Aires*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968. A partir de la 4ª edición, se incluyó lamentablemente, a mi juicio otro cuento, "El primer poeta", que narra una visita de Luis de Miranda a un lupanar en aquella primitiva Buenos Aires, donde una de las prostitutas es Isabel de Guevara. No existe ningún testimonio histórico de que esta mujer, esposa de uno de los miembros de la armada, haya desempeñado este oficio. Es un trazo grueso, raro en un autor que siempre intentó que sus ficciones se ajustaran a los hechos históricos.

[34] *Id.*, *Canto a Buenos Aires*, edición de homenaje al Congreso de Tucumán, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966.

Los personajes principales de esta antología, de fuertes críticas a la sociedad, terminan siempre como víctimas burladas[35].

De este panorama que hemos extendido hasta el siglo XX, es posible deducir que el cruce de la frontera de la "mar océana", cuando perdió su carácter de inviolable, generó una constelación de discursos que pueden sintetizarse, a grandes rasgos, de este modo:

1) Un discurso sobre "objetos del deseo" que abarca utopías sociales, aspiraciones personales de lucro y anhelos de paraísos terrenales. 2) En contraste con el anterior, otro discurso acerca de fracasos y penurias, entre las que se destaca el hambre con sus terribles consecuencias físicas y morales. 3) Un discurso crítico de la ambición desmedida y de otros excesos que advierte, como en los versos de Miranda, que la injusticia y el crimen nunca son conductas gratuitas.

Esta constelación que se manifiesta por medio de cruces entre lo literario y diferentes posturas ideológicas, es la que ha gravitado con particular énfasis en el pensamiento utópico sobre nuevas sociedades, continuos conflictos entre bandos, las figuras de caudillos carismáticos y las consecuencias de fuertes ambiciones personales , sobre la región del Río de la Plata, para el escritor Juan José Saer, la tierra ideal donde "plantar delirios"[36].

[35] María Esther DE MIGUEL, *Los que comimos a Solís*, Buenos Aires, Colihue, 1996.
[36] Juan José SAER, *El entenado*, Buenos Aires, Destino, 1988, p. 17.

Apéndice

Luis de Miranda, *Romance elegíaco*

Año de mil y quinientos
que de veinte se decía,
cuando fue la gran porfía
en Castilla,
5 sin quedar ciudad ni villa,
que a todas inficionó,
por los malos, digo yo,
comuneros,
que los buenos caballeros
10 quedaron tan señalados
afinados y acendrados
como el oro.
Semejante al mal que lloro
cual fue la comunidad
15 tuvimos otra en verdad
subsecuente,
en las partes del poniente,
en el Río de la plata.
Conquista la más ingrata,
20 a su señor
desleal y sin temor,
enemiga de marido,
que manceba siempre ha sido
que no alabo,
25 cual los principios el cabo
aquesto ha tenido cierto,
que seis maridos ha muerto
la señora.
Y comenzó la traidora
30 tan a ciegas y siniestro,
que luego mata al maestro
que tenía:
Juan Osorio se decía
el valiente capitán,
35 Juan de Ayolas y Luján
y Medrano.
Salazar por cuya mano
tanto mal nos sucedió;
Dios haya quien lo mandó
40 tan sin tiento
tan sin ley y fundamento,
con tan sobrado temor,
con tanta envidia y rencor
y cobardía.
45 En punto desde aquel día,
todo fue de mal en mal,
la gente y el general
y capitanes.
Trabajos, hambres y afanes
50 nunca nos faltó en la tierra
y así nos hizo la guerra
la cruel.
Frontero de Sant Gabriel
a do se hizo el asiento,
55 allí fue el enterramiento
de la armada.

Cosa jamás no pensada,
que cuando no nos catamos,
de dos mil aun no quedamos
60 en doscientos.
Por los malos tratamientos
muchos buenos acabaron
y otros los indios mataron
en un punto.
65 Y lo que más que esto junto
nos causó ruina tamaña,
fue la hambre más estraña
que se vio.
La ración que allí se dio
70 de harina y bizcocho,
fueron seis onzas u ocho,
mal pesadas.
Las viandas más usadas
eran cardos que buscaban
75 y aun estos no los hallaban
todas veces.
El estiércol y las heces
que algunos no digirían,
muchos tristes lo comían,
80 que era espanto.
Allegó la cosa a tanto
que como en Jerusalém,
la carne de hombre también
la comieron.
85 Las cosas que allí se vieron,
no se han visto en escritura:
comer la propria asadura
de su hermano.
¡Oh, juicio soberano
90 que notó nuestra avaricia
y vio la recta justicia
que allí obraste!
A todos nos derribaste
la soberbia por tal modo,
95 que era nuestra cara y lodo
todo uno.
Pocos fueron o ninguno
que no se viese citado,
sentenciado y emplazado
100 de la muerte;
más tullido el que más fuerte,
el más sabio, más perdido,
el más valiente, caído
y hambriento.
105 Almas puestas en tormento
en vernos, cierto, a todos,
de mill maneras y modos
ya penando.
Unos, contino, llorando,
110 por las calles derribados
otro lamentando, echados
tras los fuegos,
del humo y ceniza ciegos,
y flacos, descoloridos,
115 otros de desfallecidos,
tartamudos.
Otros del todo ya mudos
que huelgo echar no podían.

Ansí los tristes morían
120 rabiando.
Los que quedaban, gritando
decían: “Nuestro General
ha causado aqueste mal,
que no ha sabido
125 gobernarse, y ha venido
aquesta necesidad.
Causa fue su enfermedad,
que, si tuviera
más fuerzas y más pudiera,
130 no viniéramos a punto
de vernos ansí, tan junctos
a la muerte.
Múdenos tan triste suerte
dando Dios un buen marido,
135 sabio, fuerte y atrevido
a la viuda.

ANNEXES

S. M. CARRIZO RUEDA, « Tensions, permanences et mutations d'une "poétique" des récits de voyage médiévaux » (Traduit par P. CARTELET et S. HIREL), *Atlante. Revue d'études romanes*, n°12, 2020, p. 320-330, ISSN 2426-394X.

Tensions, permanences et mutations d'une « poétique » des récits de voyage médiévaux[1]

Sofía M. Carrizo Rueda
Pontificia Universidad Católica Argentina CONICET

Traduit de l'espagnol par Pénélope Cartelet et Sophie Hirel

Que la construction de la société médiévale ait dépendu de différents types de voyages, liés à la religion et au commerce, à la guerre et à la recherche de connaissances, à la politique et aux exigences de travail d'artistes tels que les constructeurs de cathédrales ou les ménestrels, c'est là un fait qui aujourd'hui ne semble plus donner lieu à débat. Toutefois, il faut prendre en compte que les effets de ces déplacements n'auraient pas été les mêmes sans les nombreux textes qui permirent la diffusion des concepts et des images liés à ces voyages, notamment à partir du XIIe siècle. Se constituèrent ainsi peu à peu des corpus d'informations, qui furent transmis grâce aux récits des voyageurs, mais aussi au moyen de différentes pratiques discursives. C'est le cas, par exemple, du processus qui se mit en place à partir de la fin du XIe siècle, lorsque les princes européens commencèrent à vouloir connaître un peuple aussi exotique et dangereux que les Mongols, afin d'envisager d'éventuelles alliances et de projeter une possible évangélisation. Ces ambassades *ad tartaros* produisirent une série de récits, parmi lesquels se détachent l'*Historia Mongolorum* de Jean de Plan Carpin, l'*Itinerarium* de Guillaume de Rubrouck, les lettres de Jean de Montecorvino et l'*Itinerarium* ou *Relatio* d'Odoric de Pordenone. Mais bien des matériaux les composant poursuivirent leur diffusion à travers d'autres univers discursifs. Ainsi, l'œuvre de Rubrouck fut utilisée par Roger Bacon dans son *Opus Maius*, celle de Plan Carpin, par Vincent de Beauvais dans son *Speculum*

[1] Le présent texte est une traduction de l'article suivant de Sofía M. CARRIZO RUEDA, initialement rédigé en espagnol : « Tensiones, permanencias y mutaciones de una "poética" de los relatos de viajes medievales », *in* Patrizia BOTTA, coord., *Rumbos del hispanismo en el umbral del cincuentenario de la AIH*, Roma, Bagatto Libri, 2012, Vol. 2, p. 202-208.

Historiale, et celle de Pordenone, par le *Livre des merveilles du monde* de Jean de Mandeville[1].

Ces nouveaux canaux d'assimilation et de diffusion des témoignages des quatre ambassadeurs franciscains constituent un exemple du vaste processus engendré par de nombreux récits de voyage tout au long du Moyen Âge. Ceux-ci finirent, en effet, par alimenter un réseau inter-discursif très dense, dont les répercussions dépassèrent largement l'objectif premier qui était de communiquer les informations recueillies durant un itinéraire déterminé. C'est pourquoi l'extraordinaire élan qu'a connu, depuis les dernières décennies du XXe siècle, la recherche sur les récits de voyageurs médiévaux nous démontre sans cesse que les investigations ne s'épuisent pas avec ces récits, mais qu'il est nécessaire d'aborder également les influences qui furent les leurs à travers différents types de discours, non seulement sur le plan des contenus, mais aussi sur celui d'une structure générique propre. Et au-delà, qui plus est, des limites conventionnelles du Moyen Âge.

Je considère que certains composants fondamentaux du genre « récit de voyage », ainsi que leur adaptation aux particularités de différents cadres spatio-temporels et leur participation active à des processus d'intertextualité, tant du point de vue des contenus que de celui des formes, ont donné lieu à une « poétique » en vigueur pendant plusieurs siècles et qui continue à offrir, à la fois, une voie nouvelle de recherche et la possibilité d'analyser des questions encore non abordées. Je présenterai ci-dessous, de façon synthétique, certains éléments de cette « poétique ».

Selon moi, il faut d'abord considérer comme trait générique incontournable la nature à dominante descriptive d'un discours où tout est subordonné à la transmission de témoignages ouvertement documentaires sur un itinéraire donné. C'est ainsi, je crois, que les « récits de voyage » se distinguent des fictions littéraires se déroulant durant un voyage, car, dans ces dernières, c'est l'itinéraire qui apparaît comme subordonné à l'histoire vécue par les personnages. C'est pourquoi, même si

[1] Au sujet des ambassades, des rapports qui en découlent et de leurs influences sur d'autres discours, voir Enrico MENESTÒ, « Relazioni di Viaggi e di Ambasciatori », *in* Guglielmo CAVALLO, Claudio LEONARDI, Enrico MENESTÒ, dir., *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Medioevo latino*, Rome, Salerno Editrice, 1994, vol. I, t. II, p. 535-600 (en part. p. 568-589).

un voyageur médiéval s'exprime à la première personne et raconte certaines de ses propres aventures, il agit toujours comme un « médiateur », qui doit respecter l'obligation fondamentale de transmettre une série d'informations sur ce qu'il a vu, entendu et vécu. La première conséquence de ce trait générique est l'inversion de la convention rhétorique qui voit dans la description une *ancilla narrationis*. C'est le spectacle du monde qui doit se transformer en texte écrit et, par conséquent, tout segment narratif finit par assumer une valeur adjectivale dans cette méga-description, car sa fonction est en réalité de servir d'illustration ou d'exemple des caractéristiques du spectacle en question. Nous pouvons donc parler d'un discours anomal vis-à-vis des préceptes médiévaux, puisque la narration se comporte finalement comme une *ancilla descriptionis*[2].

Il est donc possible de considérer, dans le contexte historique de l'époque, la subordination de la narration à la description comme une subversion des usages canoniques, et ses répercussions auront nécessairement une influence sur d'autres aspects de la construction du discours. Je pense que l'un de ces effets est la présence d'une certaine tension, perceptibles dans les textes des ambassades *ad tartaros*, mais également dans d'autres récits de voyage médiévaux et qui, finalement, marquera aussi de son influence des instances postérieures. Cette tension, selon moi, trouve son origine dans les relations entre émetteur et récepteur, pour les raisons que je vais maintenant tenter d'expliciter.

Le devoir d'un ambassadeur ou de tout autre voyageur envoyé dans le but de produire un rapport était d'être le plus véridique possible, étant donné que de leurs témoignages dépendaient des actions qui affecteraient toute leur communauté[3]. Mais le poids marquant de la tradition livresque antérieure au voyage était un facteur qui s'interposait fortement, non seulement dans l'exercice de regard du voyageur, mais

[2] J'ai étudié dans le détail les aspects formels du « récit de voyage » en général, ainsi que les particularités propres à ceux écrits durant la période médiévale *in* S. M. CARRIZO RUEDA, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1997.

[3] Le fort sentiment communautaire de la société médiévale déterminait qu'on n'effectuait pas un voyage par simple initiative personnelle, mais en fonction de l'utilité que celui-ci pouvait représenter pour le groupe social. Le cas contraire appartenait au champ de la « folie ». Par conséquent, le récit issu de la réalisation d'un tel déplacement devait revêtir également une fonction de véritable bénéfice pour la communauté. J'ai traité cette question *ibid.*, p. 68-79.

aussi dans les considérations des récepteurs du rapport. Et, d'après moi, les attentes des destinataires eurent autant – si ce n'est plus – d'influence que le conditionnement de la perception des informateurs pour qu'apparaissent dans ces textes des références à des monstres, à des personnages légendaires, comme le Prêtre Jean, ou à des événements échappant à l'ordre naturel. Un ambassadeur qui n'incluait pas dans son récit des prodiges consacrés par la culture écrite ne pouvait qu'éveiller la méfiance de ses récepteurs. Les mentions de *marabilia* ont donc souvent pu constituer un moyen d'assurer la crédibilité des autres informations. Cette situation peut expliquer dans une large mesure l'oscillation que présentent les textes entre les descriptions de faits ou de personnages fabuleux et les attitudes de prudence, consistant à ne pas nier, mais à ne pas confirmer non plus leur existence, laquelle entrait en conflit avec la responsabilité pragmatique de véracité qui pèse sur ces rapports. Odoric de Pordenone, par exemple, décrit dans sa *Relation* une sorte de très grands melons qui, lorsqu'ils sont mûrs, s'ouvrent pour laisser sortir « une bestelette de char vifve, qui est telle comme un petit aingnelet »[4]. Cependant, il se sent obligé de préciser, en introduction à ce chapitre : « Une grande merveille ouÿ raconter et affermer par gens dignes de foy, mais je ne le vy point ». Et, au chapitre suivant, où il doit évoquer le fabuleux « Prêtre Jean », il affirme catégoriquement : « mais il n'en est mie la centiesme part de ce que on dist »[5].

Certes, je n'oublie pas pour autant que les voyageurs, eux aussi, s'attendaient à rencontrer toutes les chimères qu'ils connaissaient à travers leur culture livresque et que cette influence a pu conditionner leur perception dans certaines occasions. De fait, c'est ce qui est arrivé dans le cas de la célèbre confusion entre les lamantins américains et des sirènes. Mais on ne peut ignorer l'objectif de véracité imposé par les fins pratiques des récits, ni le choc des voyageurs avec une réalité où les prodiges appris se refusaient constamment à eux. La description du spectacle d'un fragment du monde à partir de ce qui a été vu et vécu, en tant que nécessité imposée par

[4] L'édition citée dans la traduction française de l'article est la suivante : Alvise ANDREOSE et Philippe MÉNARD, éd., *Le Voyage en Asie d'Odoric de Pordenone, traduit par Jean le Long, Iteneraire de la Peregrinacion et du voyaige (1351)*, Paris, Droz, 2010, chap. XXVIII, p. 55 [note des traductrices].
[5] *Ibid.*, chap. XXIX, p. 56 [note des traductrices].

l'objectif informatif, entrait probablement en tension avec un imaginaire dont l'existence ne pouvait être pleinement confirmée lors de la rédaction. Mais l'autorité indiscutable de la culture livresque ne permettait pas non plus de s'en désintéresser. Je considère que, face à ce dilemme, les voyageurs optaient généralement pour la solution de compromis qu'illustre la *Relation* de Pordenone.

En définitive, ma conclusion est que l'écriture portant sur ces dangereux voyages est un miroir où se croisent les réfractions de trois instances distinctes : 1) les expériences réelles, attentivement consignées par les voyageurs et qui constituent, jusqu'à aujourd'hui, une documentation importante sur les sociétés visitées ; 2) des cas de perceptions des des ambassadeurs eux-mêmes, conditionnées par leurs lectures antérieures et produisant des distorsions de divers calibres ; 3) la pression des expectatives qu'avaient, sur ce monde, les organisateurs du voyage des expectatives sans aucun doute partagées par les possibles récepteurs contemporains , lesquelles, ne pouvant être ni confirmées, ni rejetées, conduisaient finalement l'écriture vers cette référentialité ambiguë. La tension entre témoignages sur des *mirabilia* et attitudes de non-engagement à leur égard s'est même intégrée au discours des récits de voyage médiévaux écrits sur initiative personnelle, et non sur ordre d'un quelconque pouvoir. Tel est le cas de Pero Tafur, qui inclut seulement quelques rares traditions entendues sur des événements miraculeux et qui, concernant les « merveilles » de l'Orient, se limite à reproduire ce que lui a raconté le voyageur italien Nicolò dei Conti : celui-ci, bien qu'il affirme avoir fait la connaissance du Prêtre Jean, répond aux questions de l'Andalou sur les hommes à un seul pied ou un seul œil en disant qu'il ne les a pas vus[6].

Par conséquent, l'attitude prudente de Tafur est, non seulement celle d'un homme qui se trouve à « l'automne » du Moyen Âge, mais aussi une façon de poursuivre une pratique qui était déjà commune dans les récits de voyage des siècles antérieurs. Mais ce que je souhaite souligner, c'est qu'elle continuera à l'être au cours des siècles postérieurs. Cette tension entre expectatives des récepteurs et procédés employés par des émetteurs marqués par un imaginaire non confirmé, je propose de

[6] Pero TAFUR, *Andanças e viajes*, ed. Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2009, p. 97 et 102.

la désigner par l'expression « contrainte du politiquement correct ». Je prétends ainsi attirer l'attention sur la persistance d'une attitude qui ne se limite pas au prestige de la culture écrite au cours du Moyen Âge et qui ne se circonscrit pas à cette période. Il s'agit, en réalité, de la force que l'imaginaire prédominant exerce sur un sujet donné quelle que soit l'époque, une force dont la pression ne peut être que très difficilement démentie par des témoignages individuels. C'est une situation que connaissent parfaitement des journalistes des XXe et XXIe siècles, qui, bien souvent, dans leurs articles sur leurs voyages, doivent aussi osciller entre leurs propres expériences et quelques références conciliatrices aux stéréotypes ancrés chez leurs récepteurs, même si les faits ne leur ont pas permis de les vérifier. Et il faut considérer que ces récepteurs appartiennent à deux catégories différentes. D'une part, certains forment le groupe de ceux qui ont recours aux témoignages d'un voyageur, car ils présupposent chez lui l'autorité nécessaire pour les informer. Mais, d'autre part, se trouvent ceux qui ont organisé le voyage et ont chargé le voyageur de rédiger les documents. Dans ce cas, il s'agit de récepteurs qui ont le pouvoir de prendre des décisions concernant le contenu de cette commande. Les princes européens du XIIIe siècle constituaient, vis-à-vis de leurs ambassadeurs, une instance de réception similaire à celle des directeurs d'une publication face à leurs correspondants. Et si, pour les uns, la littérature livresque était définitoire, pour les autres, au cours des derniers siècles, c'est leur ligne éditoriale qui joue ce rôle de conditionnement. Quant à la force de l'imaginaire dominant, les voyageurs d'aujourd'hui, comme ceux du passé, la subissent avant leur départ et il peut arriver qu'elle influence leurs propres perceptions, car il existe toujours de séduisantes figures qui, en réalité, à bien y regarder, ne sont que des « lamantins ».

Mais revenons à la construction des récits de voyage médiévaux. Si la question de l'influence de la culture livresque est sans aucun doute d'une grande importance, il est nécessaire de souligner l'apport de ces récits dans la présentation de témoignages de l'expérience directe au sein de la construction du discours. Ils ont, par exemple, comme le souligne Rubio Tovar, « décrit la nature avec une fidélité rare

dans les œuvres médiévales »[7]. Ils ont naturellement accentué la préoccupation pour une plus grande fidélité dans la description des êtres, des faits et des objets, et ils ont permis – à des fins plus pragmatiques – d'obtenir des informations utiles aux actions guerrières, politiques ou commerciales, ainsi qu'au processus d'évangélisation, à l'exploration des routes maritimes et terrestres ou à une meilleure connaissance des lieux emblématiques comme les lieux saints. Ce sont là autant d'objectifs qui, comme nous l'avons déjà souligné, étaient toujours présents d'une manière ou d'une autre, puisqu'il était nécessaire de justifier un voyage par les services qu'il pouvait rendre à la société. Nous ne pouvons pour autant pas occulter les préoccupations philosophiques qui ont motivé ces voyages ; je pense notamment aux conceptions sur la dimension sapientielle du voyage[8], qui s'est progressivement apparentée au désir de connaître la nature comme un livre écrit par Dieu, comme s'il s'agissait d'une autre forme de la Révélation. Nous savons que lire les signes du Livre de la Création dans le but d'atteindre les enseignements divins pouvait être considéré comme une activité aussi sainte que lire la Bible elle-même[9]. Ainsi donc, que ce soit pour des raisons d'utilité communautaire ou pour des principes liés à la recherche du savoir, la connaissance du monde fut une expectative qui a accompagné le développement de la culture médiévale et qui a grand ouvert les portes d'un genre comme le « récit de voyage », qui – bien que ne figurant pas dans les canons de l'époque – s'est développé avec force et a été utilisé à des fins pratiques, religieuses, érudites, philosophiques et artistiques[10].

Les auteurs sont ainsi parvenus à concevoir leurs propres espaces discursifs qui ont peu à peu conduit à des avancées significatives dans l'histoire de la pensée. Ils ont aussi donné naissance, à travers une tradition de lecture et de reproduction des textes, à un modèle de récit de voyage qui est resté en vigueur jusqu'au début du

---

[7] Joaquín RUBIO TOVAR, *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid, Taurus, 1986, p. 26.
[8] *Cf.* Marta HARO, « El viaje sapiencial en la prosa didáctica castellana de la Edad Media », *in* Alan DEYERMOND et Ralph PENNY, éd., *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*, Madrid, Castalia, 1993, vol. II, p. 59-72.
[9] *Cf.* Ernst Robert CURTIUS, « El libro de la Naturaleza », *in Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 449-451.
[10] Un épisode du *Libro de las Maravillas* de Mandeville a été utilisé par Joanot Martorell dans le *Tirant*. *Cf.* Martí de RIQUER, *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Barcelona, Quaderns Crema, 1990, p. 302 et suivantes.

XXe siècle. Ce modèle s'est appuyé sur des critères qui peuvent se résumer comme suit :

a) La conception d'un monde ordonné selon des lois. Au Moyen Âge, il s'agissait des lois de Dieu puis, des siècles plus tard, des lois de la Nature.

b) Une confiance dans la capacité des êtres humains à connaître ce monde et ses principes.

c) Une confiance dans le pouvoir de représentation des mots afin de décrire et de raconter ce qui a été vu et vécu.

Le Moyen Âge a considéré comme une conséquence de la finitude de la nature humaine le fait que la connaissance doive toujours accepter certaines limites. Ceci n'impliquait toutefois pas un manque de confiance envers les savoirs acquis lors des explorations : ces derniers étaient réalisables au sein d'un éventail de possibilités qui devaient être examinées. Cet éventail a commencé à s'élargir considérablement à partir du XIIe siècle, même s'il faut rappeler l'existence de mémoires de voyageurs antérieurs à la pré-Renaissance de ce siècle et dont l'influence s'exerça bien au-delà de cette seule période. Ainsi en va-t-il du récit de l'énigmatique pèlerine Égérie en Terre Sainte ; conservé, cité et transmis à travers diverses archives, ce récit de voyage a été consulté et reproduit au moins depuis le Ve siècle, et ce jusqu'au début du XVIIe siècle. Il représente en outre un témoignage sur comment une femme a fini par faire partie d'un canon textuel[11].

De fait, le modèle de récit de voyage qui a émergé au Moyen Âge a réussi à persister tout au long de la Modernité. Malgré des transformations périodiques, il est resté fidèle à certaines orientations qui dépendaient directement des trois critères mentionnés ci-dessus. Ainsi, ce genre qui s'était développé durant des siècles sans imposition canonique et par l'agrégation de codifications rhétoriques issues d'autres univers discursifs lorsqu'elles lui étaient utiles[12], a produit ses propres schémas

[11] Je me suis occupée de l'histoire de la réception de ce récit. *Cf.* S. M. CARRIZO RUEDA, « Mundo y mundos de las viajeras medievales. Entre desafíos para la *mulier virilis* y señales divinas para peregrinas anónimas », *in* José Manuel FRADEJAS RUEDA *et al.*, éd., *Actas del XIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2011.

[12] Sur ce point, voir Francisco LÓPEZ ESTRADA, « Procedimientos narrativos en la *Embajada a Tamorlán* », *El Crotalón*, I, 1984, p. 129-146 ; et M. A. PÉREZ PRIEGO, « Estudio literario de los libros de viajes medievales », *Epos*, I, 1984, p. 217-239.

normatifs qui furent formulés dans des textes postérieurs au Moyen Âge. Les *Essais* du philosophe Francis Bacon, publiés en 1597, en offrent un exemple particulièrement intéressant. L'auteur précise que voyager est une activité éducative pour la jeunesse, puis il fait une série de recommandations adressées au tuteur qui accompagnerait un jeune. La recommandation la plus importante est que ce tuteur doit veiller à ce que le voyageur tienne un journal, et Bacon passe en revue les aspects qui – selon lui – doivent obligatoirement y être consignés. Il souligne même que le tuteur doit interroger le jeune sur chacun de ces aspects incontournables, pour s'assurer qu'il les a dûment observés. Pour ce qui est des constructions, il mentionne les murs et les fortifications des villes, les ports et les frontières, les églises et les monastères avec les monuments présents en leur sein, les ruines et les éléments antiques, les maisons, les vergers, les bibliothèques, les écoles et les chaires universitaires. Pour ce qui est des coutumes et des modes de vie, il fait remarquer que le journal doit décrire les cours des princes, notamment quand ces derniers organisent des réceptions pour des ambassadeurs, mais aussi les cours de justice et leur fonctionnement, les modes d'entraînement des soldats, les compétences équestres et les techniques d'escrime, les théâtres, les trésors de bijoux et de vêtements, les cabinets de curiosités et toute autre chose digne de mémoire[13].

Il est frappant de constater que ces aspects correspondent en grande partie au schéma que Pérez Priego propose pour la description des villes dans les récits de voyage médiévaux. Le critique signale que ces derniers semblent suivre un paradigme préalablement établi qui n'avait pas été spécifiquement conçu pour les mémoires de voyage, et qu'il s'agirait donc là d'un de ces cas où les auteurs-voyageurs ont eu recours à des codifications rhétoriques élaborées à d'autres fins. Il s'agirait, en l'occurrence, de la section *de laudibus urbium*, telle qu'elle apparaît – par exemple – dans les *Excerpta rhetorica* du IVe siècle. Dans cette œuvre sont énumérés différents aspects : l'emplacement et les fortifications de la ville par rapport à la terre et à la mer, la fécondité de la nature, les constructions et les monuments avec leurs ornements, ainsi que les coutumes des habitants. Pérez Priego inclut des exemples

[13] *Cf.* Francis BACON, *The Essays or Counsels, civil and moral, of Francis Ld. Verulam, Viscount St. Albans*, Mount Vernon NY, Now printed in a New Edition by The Peter Pauper Press, *circa* 1960/70s, p. 71-74.

qui illustrent l'utilisation de ce modèle dans des fragments de la *Embajada a Tamorlán* et les *Andazas* de Pero Tafur[14]. L'inventaire de Bacon inclut, outre les coïncidences avec les aspects ci-dessus mentionnés, des préoccupations qui apparaissent déjà chez un voyageur du XVe siècle comme Tafur : des remarques sur les ruines anciennes et parmi les « coutumes » des précisions sur la vie de cour, sur les façons de rendre la justice et sur les études universitaires[15]. Bacon, pour sa part, ne manque pas d'intégrer à son discours des aspects propres à sa société, tels que le théâtre et les cabinets de curiosités. Quant aux objectifs du voyage, même si Bacon parle d'une modalité d'enseignement le tutorat qui relève à l'évidence de son environnement historique, la dimension éducative des voyages est elle aussi implicite dans tout le prologue de Tafur[16].

L'exemple de ces *Essais*, publiés à la fin du XVIe siècle, témoigne à la fois de la persistance du modèle et de son élasticité, c'est-à-dire de sa capacité d'adaptation permanente, en fonction de l'évolution des attentes au sein d'une société donnée. Il s'agit, en l'occurrence, du développement d'un aspect lié aux contenus et au catalogage de tout ce qu'on ne pouvait omettre. D'autres éléments touchent cependant à la configuration du discours et ouvrent tout un éventail de recherches possibles. Pour ma part, j'ai traité deux thèmes : le premier porte sur les influences de la structure de ce modèle dans l'émergence du roman moderne ; le second porte sur les pratiques d'inclusion dans le récit de différents types d'interpolation, sujet très largement débattu par les auteurs du XVIIe siècle[17]. Il me semble important, en conclusion, de souligner que la conception médiévale du monde s'est de plus en plus ancrée dans la conviction profonde que celui-ci pouvait être connu, et que cette connaissance devait s'avérer bénéfique pour l'ensemble de la communauté. C'est pourquoi Pero Tafur pouvait prêcher face aux chevaliers du milieu du XVe siècle :

> Et ceci pour qu'ils puissent, s'il leur arrive de retourner, après l'épreuve de leurs chemins, à la province d'où ils sont originaires, du

[14] *Cf.* M. A. PÉREZ PRIEGO, « Estudio literario », *op. cit.*, p. 226-229.
[15] Je passe en revue les aspects consignés par Tafur dans *Poética*, *op. cit*, p. 85-124.
[16] *Cf.* Pero Tafur, *Andanças e viajes*, ed. M. A. PÉREZ PRIEGO, *op. cit.*, p. 5-7.
[17] *Cf.* S. M. CARRIZO RUEDA, *Poética* cit., p. 157-176.

> fait de la différence des gouvernements et des qualités distinctes d'une nation à l'autre, avoir connaissance de ce qui est le plus profitable à l'intérêt général et à son établissement, ce à quoi doivent avant tout œuvrer ceux qui ne voudront pas être appelés ennemis de la noblesse[18].

Cette attitude a persisté et a maintenu intacte, au cours des siècles, la fonctionnalité des récits de voyage à des fins pratiques (comme les actions des États et celles de divers groupes sociaux) ; elle a nourri un vaste déploiement encyclopédique sur le monde et ses habitants, permis d'enquêter sur les limites de la résistance humaine et d'accumuler des matériaux qui allaient devenir des constructions utopiques ; elle a enfin mobilisé les transformations du « je ». De nos jours, toutefois, ce modèle plusieurs fois centenaire est entré en collision avec une conception du monde comme un chaos aléatoire, avec la négation de la capacité humaine à apprendre à connaître ce monde et à avoir les mots pour le décrire. De nouveaux paradigmes sont en cours d'expérimentation.

[18] « *E no menos porque, si acaece fazer retorno después del trabajo de sus caminos a la provincia de donde son naturales, puedan, por la diferencia de los governamientos e por las contrarias cualidades de una nación a otra, venir en conocimiento de la cosa pública e establecimiento de ella, en que principalmente se deven trabajar los que de nobleza no se querrán llamar enemigos* » (ed. cit., p. 6). La traduction française proposée est celle des *Aventures et voyages de Pero Tafur* préparée par Julia Roumier, Florence Serrano et Jacques Paviot (à paraître) [note des traductrices].

Françoise DES BOSCS, Yann DEJUGNAT et Arthur HAUSHALTER, éd., *Le Détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge). I. Représentations, perceptions, imaginaires,* Madrid, Casa de Velázquez, 2019, 455 pages.

Compte rendu de Sophie Hirel

Cette récente étude sur le détroit de Gibraltar ne pouvait être passée sous silence dans le cadre d'une réflexion sur le passage, puisque ce détroit est – de façon hyperbolique – un lieu de passage.

L'étude en question est ambitieuse à plus d'un titre. Par ses dimensions d'abord, puisque le volume est un monument de 455 pages bien denses et richement illustrées (sans doute peut-on déplorer l'absence de reproduction en couleur des documents fournis) : il comprend 24 articles, qu'encadrent une introduction et une magistrale conclusion, ainsi qu'une longue liste des sources et ouvrages utilisés, dont la pertinence et l'actualisation ne font aucun doute. Ambitieuse aussi par la diversité des points de vue proposés, dans la mesure où le projet intègre des chercheurs d'universités ou centres de recherche italiens, espagnols et français mais également marocains, mettant ainsi fin à la traditionnelle mais regrettable inégalité de traitement entre les deux rives du détroit (les représentations émanant des sources arabes ayant longtemps été passées sous silence, massivement écrasées par l'image des « colonnes d'Hercules » élaborée dans l'Antiquité gréco-romaine). Par la chronologie abordée, enfin, puisque les études proposées vont au-delà des seuls textes de la littérature classique et inscrivent la pensée sur le détroit dans la longue durée (de l'Antiquité au XIVe siècle). Par l'originalité de son approche, en un mot, puisque le volume ne se contente pas de proposer (ce qui était déjà appréciable) une approche érudite des origines des légendes autour du détroit mais les resitue dans toute la complexité et les ambiguïtés de leurs contextes historiques, politiques, idéologiques et culturels de production.

Les 24 articles proposés sont réunis en quatre parties d'ordre essentiellement thématique, qui sont autant de « regards » portés sur la personnalité multiple et variable d'un être géographique ambigu, parfois même évanescent. Fonctionnant à la fois par opposition et par complémentarité, ces regards croisés font émerger une

réalité autour de ce détroit bien plus riche et complexe que ce qui avait été fait jusqu'alors – rappelons en effet que le présent volume s'inscrit dans le cadre d'un regain d'intérêt manifeste pour la question du détroit depuis les années 1990 et que la bibliographie sur le sujet est abondante. Le plan adopté dans chacune des sections est chronologique par souci de clarté ; sans tomber dans une perspective évolutionniste, il permet d'appréhender avec finesse et de façon dynamique l'identité du détroit de Gibraltar, ses continuités et ses contradictions.

La première partie comprend sept articles (trois en espagnol, trois en français, un en italien) qui interrogent les « mots et les images d'un lieu mythique ». L'approche pourrait sembler quelque peu banale puisque l'imaginaire suscité par cet inquiétant, fascinant ou merveilleux détroit est l'angle d'attaque le plus souvent retenu par la critique. Elle est toutefois ici intelligemment renouvelée par la confrontation entre les imaginaires occidentaux et les mythes et conceptions arabes sur le détroit, d'une part, et par la mise en évidence de points de continuité entre la période antique fondatrice de ces mythes et la période médiévale qui remotive ces mêmes mythes, d'autre part.

Le premier article de cette partie (Irene Pajón Leyra, « Navegando por un estrecho que no existe ») s'offre comme une introduction conceptuelle qui s'attaque au surgissement même de « l'idée » d'un détroit, laquelle émerge systématiquement (selon cette chercheuse) d'une autorité politique (royale ou impériale) pour s'inscrire dans une stratégie narrative destinée à renforcer la vraisemblance d'un récit que les voyageurs – grecs d'abord, puis latins – avaient mis en place depuis leurs premiers témoignages.

Les articles suivants illustrent et complètent ce premier travail : l'article de Gonzalo Cruz Andreotti – en dépit d'un titre très consensuel (« La geografía mítica del estrecho ») – propose une réflexion novatrice qui ne s'appuie plus exclusivement sur les auteurs grecs, premiers « producteurs » et récepteurs de cette géographie mythique. À partir de l'étude du cas de « Gadir », il considère l'influence d'autres aires culturelles dans le processus de mythification héroïque du détroit (l'auteur parle d'une « confluence gréco-orientale précoce » ou encore « d'origines mixtes »), notamment celles des Phéniciens, des Puniques et des Tartessiens et pose

l'hypothèse – que d'autres études récentes semblent corroborer – d'un « possible jeu d'identités convergentes ».

L'identification multiple du détroit est de nouveau démontrée dans les articles suivants. L'étude de Manuel Albaledejo Vivero sur « Las columnas de Heraclés en el imaginario medieval » témoigne de l'évolution des éléments légendaires initialement associés aux colonnes d'Héracles (ces mêmes colonnes font l'objet d'une étude dans l'article de Silva Panichi), éléments de légendes qui cèdent progressivement la place à des fonctions purement graphiques et/ou historiques. L'étude de l'italienne Silvia Panichi et celle de Gwladys Bernard et Jean-Baptiste Guillaumin envisagent pour leur part ces colonnes d'Hercule à travers des auteurs (Artemidoro d'Ephèse) ou des œuvres (l'*Ora maritima* du poète Aviénus) antiques, en prenant soin de motiver l'apparition des mentions au détroit dans leur contexte d'écriture. Dans cette optique, l'*Ora maritima* apparaît comme un hapax, sans que les auteurs ne tentent de généraliser les leçons spécifiques tirées de l'analyse littéraire de cette adaptation versifiée de la géographie du détroit.

Avec les deux derniers articles de cette première section, nous passons de l'autre côté du détroit et plongeons dans des textes arabes qui portent un regard bien différent sur le détroit. Jaafar Ben El Haj Soulami sélectionne un corpus de textes arabes dont il détaille les significations. Il étudie notamment l'étonnante présence d'un mythe du péché originel dans le récit coranique et l'émergence, toujours dans le Coran, d'un contre-mythe prenant pour espace sacré le détroit de Gibraltar (l'auteur parle alors d'une « transfiguration » du détroit en espace des mystères et de l'éternité). Cette sacralisation du détroit se dédouble d'une mythification de ce dernier à travers la figure d'un Alexandre/Hercule créateur d'un « pont merveilleux » ou celle d'un autre conquérant du détroit, le héros grec Araclush, maître de la navigation. L'auteur évoque enfin – dans ce parcours par cercles concentriques (récit sacré, récit mythique et récit historique) une historicisation du détroit par la valorisation de conquérants musulmans qui, durant la conquête d'Al-Andalus, ont marqué le détroit de leur empreinte (quatre figures, couvrant toute la période de 711 à 1492). Mostapha Taher corrobore pour sa part la dimension religieuse – sacrée – de ce détroit mais souligne que les différents noms donnés au détroit dans les sources arabes médiévales trahissent une reconstruction

mentale, une réinvention conceptuelle d'un espace aux enjeux multiples (religieux, certes, mais aussi économiques, politiques et militaires).

La deuxième section de cette étude se centre davantage sur « les milieux savants : physiciens, géographes et cartographes ». Les cinq articles, tous rédigés en français mais portant sur des sphères du savoir (grecque, arabe et latine) et des temporalités (Antiquité et Moyen Âge) différentes, pourraient sembler beaucoup plus techniques que les précédents. Il n'en est rien.

Les articles de Didier Marcotte (« De la physique à la géographie ») et d'Arthur Haushalter (« Le détroit d'Héraclès dans la *Géographie* de Ptolémée ») interrogent tous deux la discipline géographique et le rôle joué par le détroit dans l'évolution ou la perception de cette dernière. Le premier souligne que le traitement réservé au détroit par le géographe reflète avant tout les difficultés inhérentes à une discipline (il évoque une sorte de « crise disciplinaire ») qui n'arrive pas à se renouveler, tandis que le second remet en question le rôle de Ptolémée comme père de l'esprit « scientifique » de la géographie moderne. A. Haushalter démontre notamment avec minutie que la représentation des colonnes d'Héraclès sous la plume de Ptolémée était loin – en dépit des déclarations d'intention du géographe – de représenter l'actualité de la recherche en géographie mais qu'elle présentait plutôt un « état de l'art », en ce que le géographe s'est inspiré d'une tradition livresque.

À cet intérêt pour la géographie grecque répond l'article d'Emmanuelle Tixier du Mesnil sur la géographie – l'*oekoumène* – dans le monde islamique médiéval. La chercheuse analyse plus particulièrement les variations des différentes descriptions d'Al-Andalus sur le long terme (entre le Xe et le XIVe siècles) dans la littérature géographique médiévale (qu'elle présente par ailleurs dans le détail). Elle en arrive aux mêmes conclusions que Jean-Charles Ducène dans l'article suivant (« Le détroit de Gibraltar chez les géographes musulmans orientaux »), qui souligne lui aussi combien la littérature géographique a construit une vision du détroit relativement conservatrice (centrée sur la tradition grecque), dont les lignes de force se répètent au cours des siècles. Il s'agit donc d'une géographie mentale du détroit et non d'une connaissance pragmatique de ce dernier, même après l'accroissement des activités maritimes. La question de l'identité propre à ce détroit se pose donc alors (Nathalie

Bouloux, « Le détroit de Gibraltar dans les représentations de l'espace du monde latin ») : en effet, si les représentations du détroit sont globalement les mêmes jusqu'au XIIe siècle, la fréquentation accrue du passage et le regard porté par les marins et marchands ont contribué à moderniser la connaissance du détroit, sans que ce dernier ne soit jamais pensé comme un espace régional à part entière. Encore au XVe siècle, alors que la cartographie régionale s'est amplement développée, le détroit a conservé sa fonction séparatrice entre deux parties du monde : l'Europe et l'Afrique. Il apparaît donc que, bien qu'il ait été un repère fondamental de la cartographie du monde, le détroit n'a pas pu exister en tant que région.

La troisième section de cette étude monumentale s'intéresse plus spécifiquement aux « acteurs du détroit : marins, marchands et voyageurs » qui ont, pour une raison ou pour une autre, fréquenté ce lieu de passage. Les articles, au nombre de six, y sont majoritairement en français, même si l'un d'entre eux est en italien et un autre en espagnol.

Là encore, comme dans les deux sections précédentes, le premier article proposé (celui de Pascal Arnaud, « Naviguer dans les détroits ») semble faire office d'introduction dans la mesure où il propose une comparaison entre la navigation dans le détroit de Gibraltar et celle dans les autres détroits connus à l'époque (Messine, Dardanelles et Bosphore). Les précautions méthodologiques de l'auteur et les reformulations des questionnements historiographiques qu'il propose contrebalancent avantageusement les dangers de l'étude générique ici proposée. L'auteur relate de façon technique les régimes des vents et une étude des courants dans les différents détroits pour relativiser la dangerosité souvent attribuée par l'historiographie au détroit de Gibraltar (relativement, donc, aux autres détroits) : « Force est de reconnaître [conclut l'auteur] qu'aux yeux mêmes des Anciens, il ne constituait nullement le verrou que l'historiographie a tenté d'en faire » (p. 211).

Les articles suivants proposent des points de vue plus particuliers sur des activités spécifiques exercées dans le détroit. Le premier, en italien, se penche sur la pratique de la pêche, telle qu'elle fut décrite par les Anciens (Élien le Sophiste, Oppien de Corycos, etc.) et souligne l'étroite connexion entre les archétypes et indéniables affabulations (issues de sources antiques remaniées, « mécanisées »)

autour de la pêche dans le détroit et la perception d'une certaine réalité de cette pratique : « *al di là delle affabulazioni, le modalità delle techniche di pesca negli Stetti tramandate dalle fonti antiche, persistenti, pur meccanizzate, anche nel mondo moderno, lasciano individuare la loro realtà, anche quando il paradossale sembra oscurare i nuclei archetipici* » (p. 232). Selon lui, c'est la dure vie dans le détroit qui aurait été sublimée dans les récits jusqu'à créer des merveilles et du fantastique.

L'étude de Christine Gadrat-Ouerfelli, qui a participé à notre rencontre sur le Passage, s'intéresse aux récits de voyage pris dans un sens large (« Le détroit de Gibraltar chez les voyageurs latins au Moyen Âge »). Elle examine des récits qui nous montrent le regard que portaient sur Gibraltar des croisés (Frédéric Barberousse), des pèlerins (trois pèlerins allemands des XIV et XVe siècles) ou d'authentiques voyageurs (dont Pero Tafur), démythifiant quelque peu l'idée que l'on peut se faire de ce détroit. Elle souligne en effet, comme le faisait l'article de Pascal Armand, que le détroit de Gibraltar n'a été – pour ces voyageurs – qu'un détroit parmi d'autres, non pas saisi dans sa spécificité géographique locale (on retrouve là les conclusions de l'article de Nathalie Bouloux) mais appréhendé « dans un cadre plus large, qui est celui de la Méditerranée dans son ensemble, voire […] du système des mers de monde » (p. 245).

L'article de Yann Dejugnat semble marquer un point d'inflexion dans cette réflexion en proposant une étude du récit poétique que fit l'infatigable voyageur Ibn Baṭṭūṭa lors de son voyage entre Tanger et Gibraltar (en 1325) : revisitant la description du détroit (présenté comme montagne plutôt que comme détroit), il montre que la montagne sacrée (« nouveau Sinaï », p. 258) qu'est Gibraltar est à replacer dans une perspective plus large, celle de la *riḥla*, une tradition discursive codifiée de longue date qui proposait une représentation matérielle de l'ordre du monde. Dans cette transfiguration, le rocher de Gibraltar – nouveau mont Sinaï – apparaît comme le centre du monde pour mieux justifier la présence d'un souverain mérinide (commanditaire de l'ouvrage) en Occident… La portée politique et légitimatrice de ce remaniement est habilement démontrée.

L'article suivant, de Raúl González Arévalo (« Visiones italianas del estrecho de Gibraltar. Siglos XII-XV ») met en lumière la dialectique entre les rives nord et sud de la Méditerranée dans plusieurs portulans italiens, tout comme celui

d'Emmanuelle Vagnon qui porte sur la représentation du détroit dans des cartes marines et des portulans, non plus seulement italiens mais européens, entre le XIIe et le XVIe siècle. Là encore, c'est la représentation politisée du détroit (l'auteur parle d'une « iconographie politisée ») davantage que la valeur symbolique – somme toute peu présente dans ces cartes maritimes – qui caractérise ces documents, caractérisation qui ne cesse de s'accentuer aux XVIe et XVIIe siècles.

La quatrième partie, intitulée « Le détroit dans l'œil des pouvoirs : perceptions et symboliques », se focalise sur le regard porté par les différentes forces qui ont successivement contrôlé le détroit de Gibraltar. Fidèle à la logique diachronique qui structure l'ensemble du volume, cette section présente à la lecture six articles qui analysent les perceptions et les symboliques du détroit depuis l'époque romaine (étudiée par Françoise des Boscs) jusqu'au XIVe siècle (avec le règne de Muhammad V, étudié par Gabriel Martinez-Gros). L'ensemble de cette sous-section est en français mais considère aussi bien les perspectives occidentales que maghrébines d'un lieu de passage qui apparaît avant tout ici comme un enjeu de compétition politique, économique et religieuse.

Le premier article de cette série, « Entre *imperatores* et empereurs. Les regards de Rome sur le détroit de Gibraltar » (Françoise des Boscs), expose l'évolution des représentations de l'espace du détroit depuis la crise grachienne jusqu'à la mort d'Auguste. L'auteur y détaille les différentes valeurs incarnées par le détroit (valeur de prestige, de refuge, de point d'appui clientélaire, d'affrontement) et analyse les différentes actions qui illustrent chacune de ces représentations, démontrant notamment que ce fut un endroit où puiser des symboles forts dans lesquels les pouvoirs (rebelles ou impériaux) pouvaient trouver matière à légitimer leurs actions. L'étude fait ensuite la part belle à la *Géographie* de Strabon, qui dénote notamment selon l'auteur un changement dans la façon d'appréhender l'espace du détroit (dont le cœur, selon Strabon, est Gadès) et qui incite à lire les descriptions de ce dernier sous l'angle politique et utilitaire (utilité économique essentiellement, puisque le détroit apparaît comme « nain politique, mais géant économique », p. 315).

Dans l'article suivant, Mohcin Cheddad (« La région du détroit de Gibraltar ») adopte un angle de travail très spécifique – et relativement peu étudié en soi – pour

aborder les relations entretenues entre les deux rives du « Cercle du détroit » : celui de la guerre (comme confrontations de stratégies politiques et d'ambitions économiques de la part des grandes puissances). Dissociant les aspects politiques et économiques, l'auteur cherche à cerner chronologiquement l'évolution de la situation politique du détroit en trois temps : avant, pendant et après Rome (la parenthèse romaine formant une sorte d'exception, un heureux trait d'union entre les deux rives). L'auteur stipule que cet espace était vu comme un lieu de confrontation entre Orient et Occident, et que, si le détroit a rapproché les deux rives, il ne leur a jamais permis de se réunir (ou alors, leur réunification n'a été que temporaire). Il souligne aussi que le déséquilibre économique impactait plus sévèrement le côté sud du détroit.

Medhi Ghouirgate reprend à son compte cette analyse des dynamiques relationnelles entre les deux rives dans un article intitulé « Entre fermeture et ouverture (La dimension symbolique du détroit dans les sources arabes. XIe-XVe siècle) ». Son propos est de mettre l'accent sur la vision qu'avaient les Andalous de la rive méridionale du détroit, c'est-à-dire sur la façon dont ils se représentaient les Maghrébins. L'étude porte davantage sur les considérations symboliques, inscrites dans la littérature andalouse : les villes maghrébines du détroit apparaissent en effet dans ces textes comme des archétypes de la sauvagerie, mais aussi comme un véritable réceptacle de l'Orient.

L'article suivant (de Miguel Ángel Manzano Rodríguez, « Les Mérinides et le détroit de Gibraltar ») porte sur une période précise de la reconquête, celles des Mérinides, et souligne la fonction de « pont » que joua le détroit. Selon ce critique, le contexte politique entre Almohades et Mérinides prouve qu'il était impossible dans les mentalités du XIIIe siècle (qu'elles soient islamiques ou chrétiennes) d'accepter une division régionale des deux rives du détroit (l'auteur parle d'une « conscience de l'unité historique et géographique dans laquelle le détroit de Gibraltar était une porte plutôt qu'une barrière infranchissable », p. 345). Il retrace alors l'évolution en trois temps de l'importance de la question du détroit – de son rôle comme élément politique moteur – au cours des différentes campagnes de conquêtes mérinides entre 1275 et la bataille du Río Salado en 1340.

L'étude de Sophie Coussemacker (« "En la guarda de la mar". Le détroit de

Gibraltar durant le siège d'Algésiras ») complète et conclut le précédent travail en se focalisant sur le récit du siège d'Algéciras (1342-1344) dans la chronique d'Alphonse XI. Elle détaille par le menu le déroulement des opérations et la perception négative que le chroniqueur avait du détroit dans ce texte : l'autre rive est un lieu dangereux, sauvage et hostile. Un lieu inquiétant.

L'article de Gabriel Martinez-Gros (« Le détroit sous le règne de Muhammad V ») se fonde quant à lui sur un texte théorique la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn pour mieux relire et réinterpréter le rôle dévolu au détroit dans l'*Histoire universelle* de ce même auteur. Il souligne alors que la longévité des Nasrides est, politiquement parlant, une énigme que l'on ne peut appréhender qu'en comprenant le soutien décisif offert par le Maghreb au royaume de Grenade et, donc, le rôle du détroit dans la politique des dynasties en jeu à cette époque.

Un article de Patrick Gauthier Dalché offre une excellente conclusion (notionnelle et synthétique) sur « Les caractères spécifiques du détroit de Gibraltar antique et médiéval », dans laquelle il rappelle toutes les difficultés de compréhension que suppose la construction géo-historique, l'identité complexe du détroit, et les contradictions inhérentes aux personnalités géographiques des détroits. Il rappelle qu'il est absolument nécessaire de croiser les conclusions scientifiques de deux domaines : celui des faits et celui des représentations[1].

L'ensemble de ces articles a permis de revisiter la bibliographie existante sur le sujet en fonction des contextes historiques et culturels d'élaboration en respectant comme une règle d'or la variété des points de vue. Dans leur introduction, les coordinateurs assumaient « le risque de déboucher sur un constat d'éclatement absolu » (p. 5) : à mon avis, il n'en est rien. Sans chercher à jamais forcer le trait, les articles proposent au contraire une vision cohérente, quoique complexe, du détroit de Gibraltar dans une perspective diachronique qui rend compte de la complexité et de la richesse du sujet retenu.

[1] Objet de constructions œcuméniques : il est identifié à l'une des extrémités de la partie habitée de la Terre et constitue un élément fondamental permettant de structurer l'*imago mundi* antique et médiéval. « L'ouverture » qu'est le détroit était vue et vécue comme une « illumination » et sa maîtrise et sa conquête supposait le triomphe universel de l'Islam (l'auteur parle, dans les dernières lignes de sa conclusion, d'une nécessaire mise en jeu de l'universel, p. 396).

Le volume se clôt sur deux sections bibliographiques qui témoignent – à leur tour – de l'ampleur de la matière brassée autour de la représentation du détroit : la première bibliographie (p. 397-414) répertorie les auteurs anciens utilisés comme sources pour ces études et contient plus de 230 titres d'auteurs allant de l'Antiquité au Moyen Âge. La seconde bibliographie, critique, comprend plus de 620 titres et est extrêmement riche et actualisée. Indéniablement, la collecte des données textuelles constitue une part essentielle du volume.

Si aucune synthèse – ne serait-ce que limitée à une période ou à un ensemble culturel – n'avait jamais été tentée sur le sujet, pas même sur le seul monde romain, c'est maintenant chose faite de façon magistrale !

Rafael BELTRÁN, éd., *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente (siglos XIV-XVII)*, Valence, Universitat de València, 2019, 360 p.

Compte rendu de Pénélope Cartelet

Ce beau recueil d'articles constitue un nouvel exemple de l'intérêt académique actuel pour la littérature de voyages dans les mondes romans, aux périodes médiévale et moderne. Il est le résultat d'un travail de recherche au long cours, puisqu'il s'inscrit dans la continuité d'un précédent volume publié par la même Université de Valence[1] et qu'une partie des textes qui le composent sont issues d'une série de journées d'études organisées dans différentes universités européennes entre 2016 et 2018[2]. Le volume rassemble quatorze contributions, de la part de grands spécialistes du récit de voyages – certains d'eux participant également à ce numéro 12 d'*Atlante* –, mais aussi de jeunes chercheurs, démontrant ainsi le dynamisme de cette thématique et les multiples perspectives encore à explorer. La variété des récits étudiés va de pair avec la cohérence du critère géographique retenu, puisque la destination de l'Orient, tant proche que lointain, réunit l'ensemble des voyages évoqués, même si sont aussi rappelées les conséquences de cette littérature sur les voyages vers les Indes occidentales. La diversité des approches proposées a conduit l'éditeur, Rafael Beltrán, lui-même fin connaisseur de cette matière voyageuse, à diviser le volume en trois parties, intitulées respectivement « Langues, commerce, découvertes et utopies », « Missionnaires et pèlerins : rencontres, impacts, perceptions » et « Cartes, trésors, mythes et imaginaires actuels »[3].

La première partie réunit quatre contributions. La première d'entre elles, « El empirismo *avant la lettre* en *Il Milione* de Marco Polo », constitue une introduction conceptuelle à l'ensemble du volume. S'appuyant sur l'exemple

[1] Rafael BELTRÁN, éd., *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Valence, Universitat de València, 2002.

[2] Il s'agit en particulier des journées d'études « *Relatos de viajes a Oriente en el mundo hispánico (siglos XV-XVI)* », organisée par Victoria Béguelin-Argimón à l'Université de Lausanne les 7 et 8 mars 2016, et « *Libros de viajes a Oriente (siglos XIV-XVII): relatos de viajeros en la Ruta de la Seda* », organisée par Rafael Beltrán et Victoria Béguelin-Argimón à l'Université de Valence le 27 avril 2018.

[3] Ma traduction.

majeur du récit du marchand vénitien, Luis Alburquerque-García y rappelle les trois piliers qui fondent le genre du récit de voyage et le distinguent de la littérature de voyage au sens large : factualité face à fictionnalité, description face à narration et objectivité (propre au témoignage) face à subjectivité. L'ascendance littéraire du *Devisement du monde* serait ainsi à rechercher davantage du côté du genre historiographique classique initié par Hérodote : témoignage d'une expérience personnelle longue de vingt-cinq années passées dans la lointaine Asie, il s'éloigne des récits fabuleux et peut ainsi être reçu par les lecteurs érudits contemporains (Roger Bacon en tête) et postérieurs (Francis Bacon, Pedro Mártir de Anglería) comme une source de connaissances scientifiques préparant le changement de paradigme de la philosophie empiriste de l'époque moderne, tout en étant encore fortement marqué par les habitudes littéraires de son temps (emprunts aux formules chevaleresques ou préférence pour une « synestopie » utilisation de certains sens en fonction du lieu et de l'époque presque exclusivement visuelle).

Joaquín Rubio Tovar, dans « Los viajeros medievales y las lenguas », se penche ensuite sur l'intérêt que les voyageurs médiévaux, comme Jean de Plan Carpin ou Guillaume de Rubrouck, ont démontré pour les langues des contrées traversées, enrichissant leurs récits de glossaires et d'alphabets cas d'Arnold von Harff ou de Bernard de Breidenbach qui anticipent les études plus systématiques du XVIe siècle, tels les *Mithridates* (1555) de l'humaniste Conrad Gessner, qui se nourrit des connaissances linguistiques transmises par les récits de voyage.

Cette curiosité pour l'autre et la poursuite d'une découverte géographique, mais aussi intellectuelle, caractérisent également le célèbre récit de la première circumnavigation rédigé en 1524 par Antonio Pigafetta, dont l'étude permet à Clotilde Jacquelard, dans « "Las grandes y estupendas cosas del Mar Océano": Antonio Pigafetta en el corazón de la epopeya de los descubrimientos renacentistas » traduction espagnole d'un article antérieurement publié en français , de s'interroger sur la notion d'exotisme, une fascination pour l'ailleurs lointain qu'elle rattache au long processus de l'expansion européenne inaugurée par les premiers voyages transocéaniques.

La première partie de l'ouvrage se clôt sur l'article « El último reino del Preste Juan: la utopía de Luis de Urreta en su *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de la Etiopía* », dans lequel Víctor de Lama expose différents aspects de la fabuleuse description du royaume du légendaire Prêtre Jean que le prédicateur dominicain forgea à partir de ses multiples lectures et d'un supposé témoin direct, le chevalier abyssinien Juan de Baltasar, qui pourrait n'être qu'une invention de l'auteur valencien, lequel, dès la publication de ses ouvrages, fut accusé d'imposture par de véritables connaisseurs de l'Éthiopie, tels que les jésuites Fernão Guerreiro ou Pedro Páez.

La deuxième section, consacrée aux « Missionnaires et pèlerins », suit bizarrement l'ordre alphabétique des auteurs, s'éloignant ainsi de l'organisation conceptuelle des autres parties et de l'ordre annoncé dans l'introduction de Rafael Beltrán. Si l'on s'en tient à ce dernier ordre, dont l'enchaînement s'avère bien plus logique du point de vue du contenu des contributions, la première serait ainsi celle de Dolors Folch, « A trancas y barrancas: la expedición franciscana a China de 1579 », qui narre le déroulé des six mois que passèrent en Chine, plus précisément dans les provinces du Guangdong et du Fujian, quatre franciscains, dont le père Pedro de Alfaro et le frère Agustín de Tordesillas, accompagnés de trois soldats, dont Francisco de Dueñas, qui laissèrent tous trois des témoignages très complets et souvent admiratifs sur de multiples aspects de la société chinoise sous la dynastie Ming (population, agriculture, urbanisation, génie civil et militaire, organisation administrative, commerce, industrialisation, alimentation, etc.), tout en concluant, découragés, à l'impossibilité de conquérir ou d'évangéliser un tel royaume. Après l'expédition inaugurale des augustins Martín de Rada et Miguel de Loarca en 1575, cette expédition franciscaine constitue la deuxième étape importante du processus de découverte moderne de l'Empire du Milieu par les Occidentaux. Celui-ci sera freiné par l'exclusivité octroyée aux jésuites pour évangéliser ce pays, jusqu'à ce qu'une décision papale y mette fin dans les années 1630. D'autres missionnaires peuvent alors pénétrer en Chine, tel le dominicain Domingo Fernández de Navarrete (1618-1686), auquel est consacré l'article d'Anna Busquets, « Los viajes de un misionero cosmopolita: Fernández de Navarrete en

México, Filipinas y China ». La chercheuse y relate le périple du religieux, de Cadix jusqu'aux Philippines, en passant par la Nouvelle-Espagne. À Manille, il apprend le tagala et prêche auprès des autochtones de la région. Il se rend ensuite en Indonésie, dans l'idée de rentrer en Espagne par l'ouest, mais il décide finalement de rejoindre les missions dominicaines de Chine : après plusieurs mois à Macao, il arrive à Canton en novembre 1659. Il demeure dix ans en Chine, en particulier dans les provinces maritimes du sud, mais aussi à la cour mandchoue à Pékin, et acquiert une grande maîtrise du chinois, ainsi que du dialecte de Fu'an, du cantonnais et de la pensée confucéenne. La durée de son séjour et son étude poussée de la langue et de la culture chinoise font de ses *Tratados historicos, politicos ethicos y religiosos de la monarchia de China*, publiés en 1676, une source majeure sur la Chine du XVIIe siècle, où le dominicain exprime toute son admiration pour cette civilisation.

Deux articles étudient ensuite la question de l'alimentation. Il s'agit d'abord de celui de Victoria Béguelin-Argimón, « Alimentación y retórica de la alteridad en los relatos de viajeros españoles a China en el siglo XVI », puis de celui de Pablo Castro Hernández, « Comidas, especias y prácticas alimentarias en los viajes medievales a Oriente (ss. XIII-XV) ». La première analyse un vaste corpus d'écrits de voyageurs ou d'érudits sédentaires, composés entre 1575 et 1600 et renvoyant à la Chine de la dynastie Ming. Allant du naturel vers le culturel, les récits évoquent la fertilité des terres et la richesse des banquets, la diversité des produits et le cérémonial de la table, en ayant recours à une « rhétorique de l'altérité », dont la chercheuse expose les principaux procédés. Le second, après certaines généralités sur les rapports entre alimentation et identité culturelle et sur les habitudes alimentaires du Moyen Âge occidental, se penche sur un corpus constitué par les récits de Guillaume de Rubrouck, Jean de Plan Carpin, Marco Polo, Odoric de Pordenone, Pero Tafur et Ruy González de Clavijo, pour y étudier les trois versants de la description de l'altérité culinaire : la richesse matérielle, les habitudes et pratiques alimentaires, les sensations et expériences des voyageurs, lesquelles marquent le début d'un processus de globalisation du goût.

Après cette section culinaire, l'étude de voyages spécifiques vers la Chine se poursuit avec l'article de Fang Han, « El viajero Matteo Ricci y el choque cultural con la China del siglo XVI ». Partant du concept de « *cultural shock* » développé par Kalervo Oberg dans les années 1950 et des quatre phases d'adaptation à une nouvelle culture qu'il propose, l'auteure l'applique aux vingt-sept années passées en Chine par le jésuite Matteo Ricci entre 1582 et 1610, en faisant l'hypothèse qu'il n'a pas dû connaître la première phase de « lune de miel », en raison de l'ignorance absolue de la culture chinoise de la part des Européens et de l'hostilité initiale des Chinois à son égard. Pendant douze ans, Ricci aurait traversé parallèlement la deuxième phase, de rejet et la troisième, d'ajustement et de négociation, se faisant passer pour un moine bouddhiste ou pour un savant confucianiste afin de se faire accepter. Enfin, il serait parvenu à la phase de maîtrise, même si celle-ci prête forcément à discussion : sa réussite en termes de communication interculturelle, notamment pour traduire mutuellement les notions chrétiennes et confucéennes, peut apparaître comme un échec en termes de véritable évangélisation, mais son importance pour la connaissance réciproque de l'Europe et de la Chine ne laisse, elle, aucun doute.

Dans le dernier article de cette partie, « Relatos de viajes y de peregrinaciones (siglos XV y XVI): cuestionar la borrosa frontera genérica a partir del tema de la religión y de la fe », Julia Roumier délaisse l'Extrême-Orient et revient vers les récits d'itinéraires en Terre Sainte pour s'interroger sur la distinction entre ces deux modalités génériques, qui voudrait que le récit de pèlerinage s'oppose au récit de voyage par son homogénéité, sa monotonie, l'effacement du « je » du voyageur et le manque de recherche stylistique, en raison de l'invariabilité des lieux visités, de la priorité donnée à la dévotion et du rejet de la *vana curiositas*. La chercheuse montre cependant, à partir d'un ensemble de récits de voyages hispaniques du XVe siècle, que les aspects religieux font pleinement partie de ces textes, bien que les attitudes des narrateurs varient de la plus grande crédulité jusqu'à une distance ironique, révélant ainsi la personnalité de chaque auteur, au-delà d'une supposée évolution chronologique du genre ou de la distinction entre voyage réel et voyage fictif. À l'inverse, l'étude de deux des premiers récits de

pèlerinage hispaniques, du tout début du XVIe siècle, ceux des frères franciscains Antonio de Lisboa et Diego de Mérida, met en lumière que l'expérience de foi du pèlerinage ne s'oppose pas à la volonté de transmettre des informations d'ordre pratique ou culturel ni à un récit empreint de curiosité, voire même d'humour. Dépassant la distinction générique initiale, tous ces textes démontrent plutôt ce que Roumier appelle une « focalisation sur l'humain », c'est-à-dire un intérêt pour les éléments symboliques, idéologiques ou spirituels, présents dans toutes les sociétés humaines, même celles considérées alors comme étrangères et infidèles.

L'article inaugural de la troisième et dernière partie, « Cartes, trésors, mythes et imaginaires actuels », est celui que María Mercedes Rodríguez Temperley consacre à une découverte particulièrement intéressante : « Una desconocida traducción castellana del *Itinerarium Sacrae Scripturae* de Heinrich Bünting (Ms. BNE 17806): apuntes para su estudio y edición ». Il s'agirait de l'unique traduction en langue romane, probablement à partir d'une version anglaise, d'un ouvrage écrit initialement en allemand (la *princeps* date de 1581) et ayant connu une très ample diffusion et de nombreuses traductions dans les pays du nord de l'Europe. L'auteur y narre tous les déplacements des personnages bibliques des deux Testaments et décrit tous les lieux ainsi évoqués selon le genre érudit de la *geographia sacra*. Les traits réformistes du texte lui ont valu sa mise à l'index en 1632 et expliquent son inexistence dans les pays catholiques, à l'exception donc de cette traduction, antérieure à 1638 et conservée dans un manuscrit du XVIIe siècle, ce qui, à l'heure de l'essor de l'imprimerie, constitue sans doute un indice des problèmes que posait le texte à l'orthodoxie catholique.

Dans la contribution suivante, Sandra Pérez Ródenas s'intéresse à la présence des mythes dans la littérature de voyages, en se penchant sur un cas spécifique, « Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV », dont elle passe en revue les occurrences dans plusieurs textes helléniques antiques, puis dans le *Libro del conosçimiento* et le *Libro de las maravillas del mundo* de Jean de Mandeville, pour souligner leur intégration dans la construction d'un mythe plus vaste, celui d'un Orient exotique, caractérisé conjointement par ses richesses et ses dangers.

Les deux derniers articles constituent de stimulants pas de côté par rapport à la thématique centrale de l'ouvrage. Sofía Carrizo Rueda, tout d'abord, avec « Mitos orientales e instituciones medievales en el imaginario de las expediciones al Río de la Plata (siglo XVI) », déplace le regard de l'Orient vers l'Occident, en se demandant comment l'« horizon onirique » selon l'expression forgée par Jacques Le Goff qui s'est construit au cours du Moyen Âge européen au sujet de l'Orient fut en partie reconfiguré et relocalisé pour s'adapter au Nouveau Monde américain. Au sein de cette véritable constellation d'imaginaires distincts, trois « objets du désir » se font particulièrement sentir chez les membres des expéditions vers le lointain estuaire du Río de la Plata : la facile acquisition de richesses, la disponibilité sans effort des fruits de la Nature et la possibilité d'une conversion généralisée vers l'idéal chrétien, tant de la part des indigènes que de celle des colons espagnols. Mais dans ce contexte de construction d'une nouvelle société et face aux difficultés imposées par la réalité, de nouveaux imaginaires, proprement américains, prennent aussi forme peu à peu, tels celui du « *caudillo* » comme figure particulière de dirigeant ou celui de la menace omniprésente des haines fratricides et des ambitions démesurées.

Enfin, Karolina Zygmunt, dans « Viajes a Oriente, ayer y hoy: la *Embajada a Tamorlán* en el imaginario viajero actual », nous conduit vers les récits de voyages contemporains, en étudiant comment Ruy González de Clavijo constitue un modèle pour deux auteurs-voyageurs actuels dans leur découverte de l'Asie centrale en général et de Samarkand en particulier : Miquel Silvestre, dans *La emoción del nómada* (2013) et *Nómada en Samarcanda* (2016), s'identifie à l'ambassadeur médiéval pour souligner notamment les difficultés du voyage, mais en ne l'utilisant finalement que dans un but d'autopromotion ; en revanche, Patricia Almarcegui, dans *Una viajera por Asia Central* (2016), voyageuse, mais aussi universitaire spécialiste des récits de voyages médiévaux, se plonge réellement dans le témoignage de l'émissaire castillan afin de reconstituer la splendeur passée, notamment architecturale, dans un présent où le voyageur ne peut plus la percevoir directement.

L'ensemble de ces contributions met ainsi en lumière le dynamisme de la recherche actuellement consacrée à la littérature de voyages médiévale en général et à ses destinations orientales en particulier : les nombreuses analyses présentes dans ce recueil s'ouvrent aussi vers de nouvelles pistes de réflexion, confirmant la vitalité de ce domaine d'investigation, comme le démontre la tenue prochaine d'un nouveau colloque international sur le sujet, « Retórica y relatos de viajes a Oriente en el mundo hispánico (Edad Media y Renacimiento) », organisé par Victoria Béguelin-Argimón pour novembre 2020 à l'Université de Lausanne.

Jean-Marc RIVIÈRE, *L'Expérience de l'autre. Les premières missions diplomatiques de Machiavel, Vettori et Guicciardini*, Aix-Marseille Université, Presses Universitaires de Provence, collection « Textuelles », série « Écritures du voyage », 2018, 264 pages.

Compte rendu de Lucie De Los Santos

Dans ce bel ouvrage, Jean-Marc Rivière offre la traduction de plusieurs textes mineurs de Machiavel, Vettori et Guicciardini, tous présentés, annotés et commentés. C'est le critère de choix des textes qui donne tout son sens et son intérêt au recueil. Il s'agit d'écrits rédigés par ces auteurs, qui ont par la suite marqué la pensée politique et l'historiographie florentines du XVIe siècle, à l'occasion de missions diplomatiques remplies dans leur jeunesse. On trouve les textes de Nicolas Machiavel liés à ses quatre légations en France (1500, 1504, 1510 et 1511) : le *De natura gallorum* (1500-1501) et le *Portrait des choses de France* (*Ritratto di cose di Francia*, 1510). Ils sont suivis par les textes liés à sa mission en Allemagne comme secrétaire de Francesco Vettori (1508) : le *Rapport sur les choses de l'Allemagne* (*Rapporto di cose della Magna*, 1508), le *Discours sur les choses de l'Allemagne et sur l'Empereur* (*Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'Imperatore*, 1509), et le *Portrait des choses d'Allemagne* (*Ritratto delle cose della Magna*, 1512). Jean-Marc Rivière y adjoint le *Voyage en Allemagne* (*Viaggio in Alamagna*), récit fait par Francesco Vettori suite à sa légation en Allemagne en 1507-1508. Les deux textes de Francesco Guicciardini sont le *Journal de mon voyage en Espagne* (*Diario del viaggio in Spagna*), qu'il écrit lors de son voyage vers l'Espagne où il vient d'être nommé ambassadeur de Florence (1512), et sa *Relation d'Espagne* (*Relazione di Spagna*) rédigée au terme de cette ambassade (1514). Enfin, Jean-Marc Rivière ajoute en annexe, pour son intérêt documentaire sur les usages diplomatiques de l'époque, la *Notule pour qui se rend en ambassade en France* (*Notula per uno che va ambasciadore in Francia*), parfois attribuée à Machiavel et rattachée à ses légations en France, mais écartée de l'*Edizione nazionale delle Opere* (Rome, Salerno Editrice, 2001).

Nous sommes donc en présence d'auteurs très dissemblables et de textes de natures différentes, allant de notations à caractère aphoristique à l'analyse synthétique de la structure politique d'un État, en passant par la prise de notes informatives sur les pays traversés, le récit d'anecdotes et même la fiction. Tous cependant sont rédigés à l'occasion de missions diplomatiques confiées, entre 1500 et 1514, à des citoyens florentins encore jeunes et peu expérimentés. Ces textes sont donc le témoin de leurs premières armes, d'un moment clé de leur formation. Quant à la période concernée, elle est cruciale, car elle coïncide avec la crise du début des guerres d'Italie. Dans la continuité des travaux initiés par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini depuis maintenant une trentaine d'années, Jean-Marc Rivière considère l'époque des guerres d'Italie comme un moment où la nouveauté radicale de la situation remet en cause les structures traditionnelles de compréhension et d'interprétation du monde, en particulier de la politique[1]. De la recherche de nouvelles modalités d'analyse d'un monde en mutation dépend la possibilité de l'action politique.

Ici, le choix de réunir et étudier des textes mineurs, mais contemporains à la fois du début de la crise et de la période de formation de trois hommes politiques et historiographes qui ont marqué la pensée florentine du XVIe siècle, permet de mettre en lumière à la fois la perte des repères de pensée traditionnels et la genèse de nouvelles méthodes d'observation et d'analyse politique.

Comme Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Jean-Marc Rivière s'appuie sur la traduction des textes politiques du XVIe siècle pour documenter l'élaboration d'une nouvelle langue de la politique au moment de la crise des guerres d'Italie[2]. Ses critères de traduction visent la fidélité au plan syntaxique et lexical, de manière à refléter le style de chacun des auteurs ainsi que l'évolution du lexique politique. Effectivement, le lecteur peut aisément comparer, à l'intérieur même du recueil, les points communs et les divergences entre les trois auteurs, mais aussi l'évolution de Machiavel et Guicciardini d'un texte à l'autre

[1] Voir Jean-Louis FOURNEL et Jean-Claude ZANCARINI, *La Politique de l'expérience. Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002.
[2] Sur cette question, voir J.-L. FOURNEL et J.-Cl. ZANCARINI, « Les enjeux de la traduction. Traduire les penseurs politiques florentins de l'époque des guerres d'Italie », *Actes de la recherche en sciences sociales* 145, décembre 2002, p. 84-94, alshs-00419115.

de l'ouvrage ou encore avec leurs textes postérieurs traduits par Fournel et Zancarini. Non seulement Jean-Marc Rivière traduit pour la première fois les deux textes de Guicciardini, mais il offre, par sa nouvelle traduction des textes de Machiavel et Vettori, un outil pour la réflexion sur la langue politique dans l'Italie du XVIe siècle. Notons d'ailleurs, autre intérêt de cet ouvrage, que la traduction des textes de Machiavel s'appuie sur l'*Edizione nazionale delle Opere*.

Toute l'organisation du recueil contribue à éclairer la lecture des textes de Machiavel, Vettori et Guicciardini, et à servir la ligne interprétative proposée en commentaire. Les textes sont regroupés en fonction des destinations (légations en France, en Allemagne et en Espagne), et mis en contexte dans des présentations précédant chacune des parties. Un apparat de notes riche et précis élucide les éléments du contexte historique et les éléments biographiques nécessaires à la compréhension, établit des liens entre les différents récits du recueil, renvoie à la correspondance, aux écrits de gouvernement et au œuvres de maturité de Machiavel, Vettori et Guicciardini mais aussi d'autres hommes politiques et historiographes de l'époque, ou encore à des sources littéraires. Jean-Marc Rivière met ainsi en évidence et justifie son analyse des regards portés par les trois auteurs sur la réalité qui les entoure : « C'est bien parce qu'ils s'entrecroisent, se nourrissent et se répondent l'un l'autre parce qu'ils se constituent en réseau , que leur juxtaposition fait sens et que les écrits qui en découlent trouvent leur place, côté à côte, dans ce volume » (p. 12-13).

L'une des grandes qualités de cet ouvrage est donc justement de donner au lecteur tous les éléments nécessaires pour comprendre les textes proposés, les situer dans leur contexte historique, politique, linguistique et littéraire, pour les mettre en lien entre eux et avec d'autres ouvrages de leurs auteurs, et pour les interroger au prisme de la crise du tournant du XVIe siècle.

Dans son essai introductif (« L'épreuve de la nouveauté. Regards croisés sur la France, l'Allemagne et l'Espagne », p. 9-19), Jean-Marc Rivière montre que les textes choisis documentent un nœud particulier de l'histoire de la politique et de la diplomatie florentine. Entre 1500 et 1514, le gouvernement républicain cherche à trouver à l'intérieur un équilibre institutionnel entre ses différentes factions et,

d'interprétation traditionnels de la cité et accordent toute leur attention, chacun à sa manière, à l'expérience directe de la réalité. Ils font preuve d'une même volonté de voir personnellement le monde et d'en rendre compte, et ce faisant de trouver des éléments de compréhension qui éclaireront les choix politiques du gouvernement florentin. On voit émerger la méthode de l'expérience, affirmée par Machiavel dans le chapitre 15 du Prince (« *andare drieto alla verità effettuale della cosa* ») et par Guicciardini dans le *Dialogo del Reggimento di Firenze* (« *la natura delle cose in verità* »).

Ce recueil documente donc la genèse de la formation politique de ses auteurs. Il met en évidence, dans un moment de crise de l'intelligibilité du monde, l'importance de la confrontation individuelle à la réalité, du choix d'un point de vue et de la pratique de l'écriture dans le processus d'élaboration de nouvelles méthodes d'analyse politique. On constate en particulier chez Machiavel et Guicciardini les prémisses de leurs méthodes respectives, nourries par la diversité de leurs expériences et par une forme de recul par rapport à la situation florentine. Ils ne sont pas encore assez détachés des cadres de pensée traditionnels florentins pour réévaluer le poids que l'Espagne s'apprête à prendre dans la péninsule italienne, mais ils expérimentent déjà les instruments d'observation, de comparaison, d'analyse et de synthèse qu'ils mettront en œuvre par la suite en élargissant leur point de vue, de la cité florentine à l'échiquier européen. Tous deux s'opposeront par la suite à la stratégie de temporisation de la république florentine, qui est elle-même le fruit d'un « manque d'intelligibilité du monde » (p. 183).

Dans son essai introductif, Jean-Marc Rivière s'arrête en particulier sur le *Portrait des choses de France* (*Ritratto di cose di Francia*, 1510) et sur le *Portrait des choses d'Allemagne* (*Ritratto delle cose della Magna*, 1512) de Machiavel, ainsi que sur la *Relation d'Espagne* (*Relazione di Spagna*, 1514) de Guicciardini. Ces textes, fruits d'une synthèse, s'inscrivent dans le genre des relations d'ambassade. Jean-Marc Rivière montre cependant qu'ils se distinguent par exemple des relations des ambassadeurs vénitiens. Partant du titre choisi par Machiavel (« *ritratto* » c'est-à-dire, littéralement, « portrait »), il approfondit la notion de regard, analyse le

« rapport entre image et pratique diplomatique » (p. 15) et cherche à démontrer l'existence d'un lien entre les catégories des arts figuratifs et le champ diplomatique et politique. Cette piste d'étude, très intéressante, met en parallèle la méthode d'analyse politique de Machiavel et Guicciardini dans leurs relations d'ambassade avec l'art du portrait à la Renaissance : « il y a concomitance entre l'usage du terme *ritratto* dans les écrits machiavéliens et le plein développement du portrait individuel dans les arts figuratifs péninsulaires » (p. 18). Jean-Marc Rivière s'appuie sur une analyse lexicale et s'inspire d'approches esthétiques et anthropologiques.

Cet ouvrage a donc le mérite d'offrir un recueil de textes traduits avec rigueur et présentés avec tout l'apparat critique nécessaire pour éclairer leur sens. Il est complété par une riche bibliographie clairement structurée. Le choix même des textes présentés met en lumière à la fois la formation de trois auteurs importants de l'historiographie florentine de la Renaissance, et « la crise de la représentation engendrée par les guerres d'Italie » (p. 19). Le fil interprétatif interroge les nouveaux outils explorés par les auteurs pour comprendre un monde en crise et en proposer une clé de lecture utile pour l'action politique. L'analyse prend aussi en compte la tradition des relations d'ambassade. Enfin, la réflexion entreprise sur le portrait fait du regard une question centrale et offre de nouvelles perspectives de recherche très stimulantes.

RÉSUMÉS

Atlante, n°12 (printemps 2020)
Représenter le passage (Mondes romans, XIIe-XVIe siècle)

RÉSUMÉS ET MOTS-CLÉS

Corinne MENCÉ-CASTER, « Dire le passage en castillan (XIIIe-XVe siècles) »

Résumé

Partant du principe que le castillan actuel se définit comme une des langues romanes qui dispose des ressources linguistiques les plus faibles pour exprimer le franchissement de frontière, il s'agira d'identifier les modes d'expression du passage en castillan ancien (noms, verbes, prépositions, locutions, temps verbaux…) et d'en suivre les permanences et les évolutions dans un corpus de textes variés, en lien avec la thématique du voyage, et qui s'étendent du XIIIe au XVe siècle.

Comment disait-on le passage en castillan ancien ? À partir de quelles stratégies morphosyntaxiques et lexicales ? Quelles représentations du déplacement spatial la langue met-elle en scène ? Comment la verbalisation du passage en castillan ancien met-elle en jeu une certaine conceptualisation de la dynamique du monde et de l'espace-temps ?

Mots-clés

Linguistique cognitive, frontières, franchissement, morphosyntaxe, lexique

Resumen

Considerando que la lengua castellana actual se define, desde el punto de vista de la lingüística cognitiva como una de las lenguas románicas que dispone de muy pocos recursos lingüísticos para expresar el hecho de «salvar las fronteras», se tratará de identificar los modos de expresión correspondientes a la expresión del «paso» en el castellano antiguo (sustantivos, verbos, preposiciones, locuciones,

tiempos verbales, etc.), con tal de analizar sus rasgos constantes y evolutivos. Por eso, nos apoyaremos en un corpus de textos medievales que se extienden del siglo XIII al siglo XV y abordan la temática del viaje.
¿Cómo se expresaba el «paso» en el castellano antiguo? ¿Con qué recursos morfosintácticos y léxicos? ¿Hasta qué punto los modos de expresar el «paso» remiten a cierta conceptualización del mundo, mediante el espacio y el tiempo?
Palabras claves
Lingüística cognitiva, fronteras, paso, morfosintaxis, léxico

Abstract
Assuming that the current Castilian language is defined as one of the Romance languages with the weakest linguistic resources to express the crossing of borders, it will be necessary to identify the modes of expression of the passage in ancient Castilian (nouns, verbs, prepositions, phrases, verbal tenses...) and to follow its permanence and evolution in a corpus of varied texts, related to the theme of travel, and which extend from the 13th to the 15th century.
How was the passage in ancient Castilian said? From which morphosyntactic and lexical strategies? What representations of spatial displacement does the language portray? How does the verbalization of the passage in ancient Castilian involve a certain conceptualization of the dynamics of the world and space-time?
Keywords
Cognitive linguistics, boundary, crossing, morphosyntax, lexicon

*

Matteo PALUMBO, « Décrire le passage au début du XVIe s. Façons de faire de trois personnalités italiennes : Machiavel, Guichardin et Vettori »

Résumé
Le discours vise à analyser et à comparer les modes de déplacement de trois grands intellectuels de la Renaissance italienne : Machiavel, Guichardin et Vettori. Machiavel n'a d'intérêt que pour l'objectif qu'il doit atteindre. Le voyage est

abordé rapidement sans aucune attention pour les endroits traversés. Les seules instructions qu'il laisse concernent la manière de résoudre les problèmes pratiques rencontrés en cours de route. Guichardin, au contraire, met en place un véritable journal de bord. Comme dirait Montaigne, il se comporte comme un cosmographe, soucieux de fournir des informations sur la nature physique des villes et de rappeler les aspects essentiels de leur histoire. Enfin, Vettori utilise son *Viaggio in Alemagna* comme un réceptacle, dans lequel il insère aussi des romans ou des représentations théâtrales. Ces façons de voyager permettent de comprendre la manière spécifique dont les trois Florentins observent le monde.

Mots-clés

Machiavel, Guichardin, Vettori, Renaissance, littérature de voyage

Abstract

L'intervento si propone di analizzare e mettere a confronto i modi di viaggiare di tre grandi intellettuali italiani del Rinascimento: Machiavelli, Guicciardini e Vettori. Machiavelli è interessato solo a raggiungere la propria meta. Il viaggio è affrontato in fretta senza alcuna attenzione per i luoghi che attraversa. Le uniche istruzioni che egli lascia riguardano il modo di risolvere le questioni pratiche che s'incontrano durante il percorso. Guicciardini, al contrario, allestisce un vero giornale di bordo. Come direbbe Montaigne, si comporta come un cosmografo, attento a fornire informazioni sulla natura fisica delle città e a richiamare gli aspetti essenziali della loro storia. Vettori, infine, utilizza il suo *Viaggio in Alemagna* come un contenitore, in cui inserisce anche novelle o rappresentazioni teatrali. Questi modi di viaggiare aiutano a comprendere la maniera specifica con cui i tre fiorentini osservano il mondo.

Parole chiave

Machiavelli, Guicciardini, Vettori, Rinascimento, letteratura di viaggio

Abstract

The speech aims to analyze and compare the ways of travelling of three great Italian Renaissance intellectuals: Machiavelli, Guicciardini and Vettori.

Machiavelli is only interested in reaching his goal. The journey is approached quickly without any attention to the places it crosses. The only instructions he leaves are on how to resolve the practical issues that are encountered along the way. Guicciardini, on the contrary, sets up a real logbook. As Montaigne would say, he behaves like a cosmographer, careful to provide information on the physical nature of the cities and to recall the essential aspects of their history. Finally, Vettori uses his *Viaggio in Alemagna* as a container, in which he also inserts novels or theatrical performances. These ways of travelling help to understand the specific way in which the three Florentines observe the world.

Keywords

Machiavelli, Guicciardini, Vettori, Renaissance, Travel Literature

*

Federico SAVIOTTI, « *Sai* et *lai*. Pour une géographie du désir chez les troubadours »

Résumé

Dès ses débuts la poésie des troubadours a choisi de représenter le rapport entre l'amant et sa bien-aimée en des termes spatiaux. Le monde décrit dans la « chanson » est axé autour d'un *sai* (« ici »), lieu du sujet et de son chagrin amoureux, auquel s'oppose nettement le *lai* (« là-bas »), lieu de l'être aimé et de l'assouvissement (le plus souvent impossible) du désir. Cette polarité a déjà été remarquée par la critique. Le présent article cherche à mieux définir la consistance de la « géographie du désir » qu'elle structure, à partir de la lecture de l'œuvre de deux auteurs paradigmatiques, tels que Jaufré Rudel et Bernard de Ventadour, et d'en tracer le développement chez les poètes des générations suivantes. Les aboutissements les plus singuliers sont certainement ceux que présentent les deux troubadours voyageurs Peire Vidal et Raimbaut de Vaqueiras. Dans leurs chansons l'espace poétique du désir se fait de plus en plus concret et le discours amoureux se situe dans une géographie ouverte et polycentrique qui correspond mieux à leur expérience d'un monde sans confins.

Mots-clés
Troubadours, poésie lyrique médiévale, expression du désir, déictiques, géographie

Abstract
Fin dagli albori, la poesia dei trovatori ha scelto di rappresentare in termini spaziali il rapporto tra l'amante e l'amata. Il mondo descritto nella « canzone » gravita attorno a un *sai* ('qui'), luogo del soggetto e del suo tormento d'amore, a cui si oppone nettamente il *lai* ('là'), luogo dell'essere amato e della realizzazione (il più delle volte impossibile) del desiderio. In questo articolo si cerca di definire meglio la consistenza della « geografia del desiderio » di cui tale polarità, già ben nota alla critica, costituisce il cardine, a partire dalla lettura dell'opera di due autori paradigmatici come Jaufré Rudel e Bernart de Ventadorn, e di seguirne lo sviluppo nei poeti delle generazioni seguenti. Gli esiti più singolari sono senza dubbio quelli offerti dai trovatori giramondo Peire Vidal e Raimbaut de Vaqueiras: nelle loro canzoni lo spazio poetico del desiderio si fa sempre più concreto e il discorso amoroso viene a delineare una geografia aperta e policentrica che meglio esprime la loro esperienza di un mondo senza confini.

Parole chiave
Trovatori, lirica medievale, espressione del desiderio, deittici, geografia.

Abstract
From its beginnings, the poetry of the troubadours has chosen to represent in spatial terms the relationship between lover and beloved. The world described in the "chanson" gravitates around a *sai* ('here'), the place of the subject and his torment of love, which is clearly opposed by the *lai* ('there'), the place of being loved and the realization (most often impossible) of desire. In this article we try to better define the consistency of the 'geography of desire' of which this polarity, already well known to critics, is the cornerstone, starting from the reading of the work of two paradigmatic authors such as Jaufré Rudel and Bernart de Ventadorn, and to follow its development in the poets of the following generations. The most

singular results are undoubtedly those offered by the globetrotter troubadours Peire Vidal and Raimbaut de Vaqueiras: in their songs the poetic space of desire becomes more and more concrete and the love speech comes to outline an open and polycentric geography that best expresses their experience of a world without borders.

Keywords

Troubadours, Medieval lyric Poetry, Expression of Desire, Deictics, Geography.

*

Renzo BRAGANTINI, « Fuori di casa. Personaggi in cammino nel *Decameron* »

Abstract

Sin dall'inizio, il *Decameron* si presenta come un libro di espatrio, un espatrio che è sì spaziale, ma anche e soprattutto culturale, intellettuale, civile. Da qui discende la possibilità di leggere il libro come tentativo di ricostruzione di una società infettata, oltre che dal morbo, dalla caduta delle leggi della convivenza quotidiana, che la peste ha paurosamente alimentato. Non deve perciò sorprendere che nella raccolta compaiano con una certa frequenza figure dell'erranza. Il saggio si concentra su alcune di esse, a protagonismo femminile (Zinevra, Giletta di Nerbona) e maschile (il conte d'Anguersa, Tedaldo), le cui movenze sono spesso, e concretamente, presentate come quelle di pellegrine/i, talora esplicitamente travestiti, e persino mutate di sesso (Zinevra). Il saggio traccia una linea di continuità tra la loro esperienza e quella dei narratori della raccolta.

Parole chiave

Boccaccio, *Decameron*, espatrio, viaggio, pellegrinaggio, racconto, cornice, ricerca amorosa

Résumé

Dès le début, le *Décaméron* se présente comme un livre d'expatriation, une expatriation spatiale certes, mais aussi et surtout culturelle, intellectuelle, civile. D'où la possibilité de lire le livre comme une tentative de reconstruction d'une

société infectée non seulement par la maladie, mais aussi par la décadence des lois du vivre ensemble que la peste a terriblement favorisée. Il n'est donc pas surprenant que des figures de l'errance apparaissent avec une certaine fréquence dans le recueil. L'article se concentre sur certaines d'entre elles, avec des protagonistes féminins (Zinevra, Gilette de Narbonne) et masculins (le comte d'Anvers, Tedaldo), dont les mouvements sont souvent, et concrètement, présentés comme ceux de pèlerins/es, parfois explicitement déguisés, voire ayant changé de sexe (Zinevra). L'article trace une ligne de continuité entre leur expérience et celle des narrateurs du recueil.

Mots-clés

Boccace, *Décaméron*, expatriation, voyage, pèlerinage, récit, histoire-cadre, quête amoureuse

Abstract

From the beginning, the *Decameron* is presented as a book of expatriation, an expatriation that is indeed spatial, but also and above all cultural, intellectual, civil. From this comes the possibility of reading the book as an attempt to reconstruct a society infected not only by the disease, but also by the fall of the laws of daily living together, which the plague has fearfully fed. It should therefore come as no surprise that figures of wandering appear with a certain frequency in the collection. The essay focuses on some of them, with female (Geneva, Giletta di Nerbona) and male (Count d'Anguersa, Tedaldo) protagonists, whose movements are often, and concretely, presented as those of pilgrims, sometimes explicitly disguised, and even sexually changed (Geneva). The essay traces a line of continuity between their experience and that of the narrators of the collection.

Keywords

Boccaccio, *Decameron*, Expatriation, Travel, Pilgrimage, Novella, Frame-tale, Amorous Search.

*

Camille ROUXPETEL, « Entre Égypte et *Terre sainte* : le désert du Sinaï comme passage réel, éprouvé et symbolique dans le récit de Jacques de Vérone (1335) »

Résumé

Le désert, fortement lié à l'ascétisme et à la sainteté des Pères de la Thébaïde dans les représentations des pèlerins venus, en Terre sainte, rechercher les traces tangibles de leur croyance spirituelle, devient un lieu particulier où éprouver sa foi avant de parvenir aux lieux saints, qu'il s'agisse du désert de Judée, du désert du Sinaï ou du Wādi l-Naṭrūn [désert de Scété]. Le désert devient alors un lieu de passage, un entre-deux, à la fois lieu d'une sainteté diffuse et seuil du lieu saint, mais aussi lieu de rencontre avec tous ceux qui le parcourent et y vivent, et viennent introduire l'expérience du contemporain dans un voyage caractérisé par l'actualisation du passé biblique. Il prend enfin une signification particulière sous la plume de Jacques de Vérone, frère de l'Ordre des ermites de Saint-Augustin, dont l'ordre revendique comme fondateur les Pères du désert, par la médiation d'Augustin.

Mots-clés

Sinaï, Terre sainte, pèlerinages, études interculturelles, Chrétientés d'Orient et d'Occident, Chrétienté-Islam, Pères du désert, OESA

Resumen

El desierto, fuertemente ligado al ascetismo y a la santidad de los Padres de la Tebaida en las representaciones de los peregrinos que venían a Tierra Santa en busca de las huellas tangibles de su creencia espiritual, se convierte en un lugar especial donde probar la propia fe antes de llegar a los lugares santos, ya sea el desierto de Judea, el desierto del Sinaí o el Wādi l-Naṭrūn [desierto de Scetis]. El desierto se convierte entonces en un lugar de paso, un espacio intermedio, a la vez lugar de una santidad difusa y umbral del lugar santo, pero también lugar de encuentro con todos aquellos que lo recorren y viven allí, y vienen a introducir la

experiencia de lo contemporáneo en un viaje caracterizado por la actualización del pasado bíblico. Por fin, adquiere un significado especial bajo la pluma de Santiago de Verona, un hermano de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, una orden que reivindica a los Padres del Desierto como su fundador, por mediación de Agustín.

Palabras clave

Sinaí, Tierra Santa, peregrinaciones, estudios interculturales, Cristiandades de Oriente y de Occidente, Cristiandad e Islam, Padres del desierto, OESA

Abstract

The desert, strongly linked to the asceticism and holiness of the Desert Fathers (Thebais) in the representations of the pilgrims who came to the Holy Land to seek the tangible traces of their spiritual belief, became a particular place where to test their faith before reaching the holy places, be it the Judean Desert, the Sinai Desert or the Wadi l-Naṭrūn. The desert became a place of passage, an in-between, both place of diffuse holiness and threshold of the holy place, but also meeting place with all those who traveled and lived there and came to introduce the experience contemporary in a journey characterized by the actualization of the biblical past. It finally took on a particular meaning under the pen of Jacques de Verona, brother of the Order of the Hermits of St. Augustine, whose order claimed as founder the Fathers of the desert, through the mediation of Augustine.

Key words

Sinai, Holy Land, pilgrimages, intercultural studies, Eastern and Western Christianities, Christianity and Islamdom, Desert Fathers, OESA

*

Julia ROUMIER, « Espace du voyage, lieux de la foi. Le passage dans les récits de voyages et de pèlerinages aux XVe-XVIe siècles en Espagne »

Résumé

La démultiplication des récits de pèlerinages hispaniques au XVIe siècle montre que la découverte des Indes Occidentales n'a pas fait oublier la Terre Sainte. Celle-ci paraît au contraire renouveler sa puissance de fascination. Elle serait tout entière une relique dont l'efficacité fait du voyage un cheminement spirituel permettant de faire advenir un homme neuf. Mais le pèlerin ne fait-il que passer sans voyager ? Sans interaction avec les populations locales, le pèlerin traverse-t-il l'espace profane en étant aimanté vers le but sacré, sans aucune excitation de ses sens ? À partir du XVe siècle, les auteurs s'émancipent d'un modèle devenu pesant et, sur un canevas traditionnel, greffent un matériau hétéroclite, enrichissent leur vision du monde. Si bien que la *libido videndi* et la ferveur chrétienne trouvent toutes deux droit de cité dans une littérature géographique en pleine expansion. Curiosité et dévotion peuvent s'articuler dans l'expérience du passage. Nous comparerons ici le traitement de l'espace et du passage dans plusieurs récits de voyages castillans de la fin du Moyen Âge pour qu'ils éclairent notre lecture des deux récits de pèlerinages qui inaugurent l'entrée dans le XVIe siècle. En 1507, frère Antonio de Lisboa rédige ses *Viajes escritos para el conocimiento de la comunidad del monasterio de Guadalupe*. De même, en 1512, frère Diego de Mérida envoie depuis la Crète, la description de son voyage. Dans ces deux textes-témoignages permettant l'accès à ces territoires lointains à leurs lecteurs, on peut lire le plaisir du voyage et l'éloge du détour. On y trouve même l'appréciation d'hommes radicalement différents. Quelle serait alors la dimension transgressive contenue par ce passage qui amène à côtoyer l'altérité ? Amené à se dépasser, le pèlerin sort transformé de l'expérience de l'ailleurs. Le passage vers l'Outremer et la Terre Sainte constitue ainsi un dépassement de soi, une assomption personnelle où s'affirme la personnalité d'un auteur qui ne naît que de s'être frotté au monde.

Mots clés

Pèlerinage, récit de voyage, Terre Sainte, voyage, relique, piété, dévotion, frontière, désert, émotion, déguisement, tolérance, métissage, conversion

Resumen

La multiplicación de relatos de peregrinaciones hispanas en el siglo XVI muestra que el descubrimiento de las Indias Occidentales no hizo olvidar la Tierra Santa. Por el contrario, parece renovar el poder de fascinación de un territorio que funciona como una verdadera reliquia. Su eficiencia hace que viajar sea un camino espiritual para venir a ser un hombre redimido. Pero en su camino hacia Tierra Santa ¿pasa el peregrino sin viajar, sin interacción con las poblaciones locales? El peregrino cruza el espacio secular siendo magnetizado hacia la meta sagrada, pero ¿en qué medida testimonia su relato de la excitación de sus sentidos y de una vivencia profana? A partir del siglo XV, los autores se emancipan de un modelo que se ha vuelto pesado y, en un lienzo tradicional, inyectan un material heterogéneo, enriquecen su visión del mundo. De tal manera que la *libido videndi* y el fervor cristiano logran cohabitar en una literatura geográfica en expansión. La curiosidad y la devoción pueden articularse en la experiencia del pasaje. Compararemos aquí el tratamiento del espacio y el pasaje en varios relatos de viajes castellanos de finales de la Edad Media para que enriquezcan nuestra lectura de los dos relatos de peregrinaciones que inauguran la entrada en el siglo XVI. En 1507, el hermano Antonio de Lisboa escribe sus *Viajes escritos para el conocimiento de la comunidad del monasterio de Guadalupe*. Del mismo modo, en 1512, el hermano Diego de Mérida envía desde Creta, la descripción de su viaje. En estos dos textos testimoniales que permiten el acceso a lejanos territorios a sus lectores, se puede leer el placer del viaje y unos elogios del desvío. Incluso existe la apreciación de los hombres radicalmente diferentes. ¿Cuál sería entonces la dimensión transgresora contenida en este pasaje, que nos une con la otredad? Llevado a superarse a sí mismo, el peregrino emerge de la experiencia de otros lugares con una identidad alterada. El pasaje hacia y por Ultramar y Tierra Santa constituye,

pues, una superación de uno mismo, una asunción personal en la que se afirma la personalidad de un autor que nace sólo por haberse confrontado al mundo.

Palabras claves

Peregrinaje, relato de viaje, Tierra Santa, viaje, reliquia, piedad, devoción, frontera, desierto, emoción, disfraz, tolerancia, mestizaje, conversión

Abstract

The multiplication of Hispanic relations of pilgrimages in the sixteenth century shows that the discovery of the West Indies did not make forget the Holy Land. On the contrary, it seems to renew its power of fascination. This territory functions like a relic, allowing a spiritual path to bring a new man. But does the pilgrim go through without travelling and meeting the worldly realities? Without interaction with the local populations, does the pilgrim cross the secular space, being magnetized towards the sacred goal, without any excitation of his senses? From the fifteenth century, the authors emancipate themselves from a model that has become heavy and, on a traditional canvas, graft a heterogeneous material wish enriches their world view. So much so that *libido videndi* and Christian fervour both find their place in a growing geographical literature. Curiosity and devotion can be articulated in the experience of the passage. We will compare here the treatment of space and passage in several Castilian travel narratives of the late Middle Ages to enlighten our reading of the two stories of pilgrimages that inaugurate the entry into the sixteenth century. In 1507, brother Antonio de Lisboa writes his *Viajes escritos para el conocimiento de la comunidad del monasterio de Guadalupe*. Similarly, in 1512, Brother Diego de Mérida sends from Crete, the description of his trip. In these two testimonial texts allowing access to these distant territories to their readers, one can read the pleasure of the trip and the praise of the detour. There is even the appreciation of radically different men. What would then be the transgressive dimension contained in this passage, which brings us together with otherness? Brought to surpass himself, the pilgrim emerges renewed from the experience of elsewhere. The passage to the Holy Land

thus constitutes a surpassing of oneself, a personal assumption where the personality of an author is affirmed.

Keywords

Pilgrimage, travel narrative, Holy Land, journey, relic, piety, devotion, border, desert, emotion, costume, tolerance, interbreeding, conversion

*

Marie-Madeleine CASTELLANI, « Passage et voyage dans la *Vie de saint Louis* de Joinville »

Résumé

Dans la *Vie de Saint Louis* de Joinville, le passage outremer constitue par ses épreuves et ses difficultés, l'une des preuves de la sainteté du roi. Source d'angoisse réelle chez les voyageurs, il a aussi des résonances symboliques, notamment bibliques et éprouve la foi et l'espérance des croisés. Le récit de Joinville est rempli de détails concrets sur les réalités matérielles du voyage mais, à travers elles, le sénéchal affirme son entière confiance en l'aide de Dieu qui se manifeste directement à travers les différentes péripéties d'un passage maritime auquel il donne ainsi une dimension eschatologique.

Mots clés

Croisade, *Vie de Saint Louis*, Joinville, navigation, pèlerinage, eschatologie

Abstract

Nella *Vie de Saint Louis* di Joinville, il passaggio oltremare costituisce, con le sue prove e difficoltà, una delle prove della santità del re. Fonte di vera angoscia per i viaggiatori, ha anche risonanze simboliche, soprattutto bibliche, e mette alla prova la fede e la speranza dei crociati. Il racconto di Joinville è ricco di dettagli concreti sulle realtà materiali del viaggio ma, attraverso di esse, il siniscalco afferma la sua completa fiducia nell'aiuto di Dio che si manifesta direttamente attraverso le varie avventure di un passaggio marittimo a cui dà così una dimensione escatologica.

Parole chiavi

Crociata, *Vita di san Luigi*, Joinville, navigazione, pellegrinaggio, escatologia

Abstract

In Joinville's *Life of Saint Louis*, the overseas passage constitutes, by its trials and difficulties, one of the proofs of the king's holiness. A source of real anguish for the travellers, it also has symbolic resonances, especially biblical, and tests the faith and hope of the crusaders. Joinville's story is full of concrete details about the material realities of the journey but, through them, the seneschal affirms his complete trust in God's help, which manifests itself directly through the various adventures of a sea passage to which he thus gives an eschatological dimension.

Keywords

Crusade, *Life of Saint Louis*, Joinville, navigation, pilgrimage, eschatology

*

Sonia PORZI, « *Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui* » : du projet du saint Passage à Jérusalem au passage à la Jérusalem céleste chez Catherine de Sienne

Résumé

Dans les lettres de Catherine de Sienne, la notion de passage va bien au-delà du *santo Passaggio* au sens médiéval de *passagium ultramarinum*. Ce projet pontifical d'expédition maritime armée en Terre sainte, puis contre les Turcs, entre d'abord en résonance avec son propre désir de pèlerinage au saint Sépulcre, tout en s'inscrivant dans son vaste programme de Salut universel. Mais lorsqu'éclate le grand Schisme d'Occident en 1378, la *crux cismarina* s'impose : croisade à mener entre chrétiens aux portes de Rome assiégée par les troupes des schismatiques, nouveaux hérétiques. Cette évolution pousse Catherine à redéfinir la notion de « passage » : de son sens littéral de traversée maritime, il devient un passage sans voyage, au sens figuré. Parallèlement, à travers ses méditations, cette notion s'enrichit d'un sens moral pénitentiel de combat contre les péchés et d'un sens

spirituel d'ultime Transit vers la Jérusalem céleste, destination à la fois individuelle et collective des chrétiens.

Mots clés

Catherine de Sienne, croisade, passage, grand Schisme d'Occident, pèlerinage, Jérusalem, seuil, pont, nef, exégèse

Abstract

Nelle lettere di Caterina da Siena, l'idea di passaggio supera di gran lunga il Santo Passaggio nel suo significato medievale di *passagium ultramarinum*. Questo progetto pontificio di spedizione marittima armata in Terra Santa, poi contro i Turchi, fa eco al suo desiderio di peregrinaggio al Santo Sepolcro, riallacciandosi al suo ampio programma di Salvezza universale. Ma con l'avvenimento del Grande Scisma d'Occidente nel 1378, s'impone la *crux cismarina*: una crociata tra cristiani, alle porte di Roma assediata dalle truppe degli scismatici, considerati nuovi eretici. Quest'evoluzione spinge Caterina a ridefinire il passaggio: dal suo senso letterale di traversata marittima, diventa un passaggio senza viaggio, in senso figurato. Nel contempo, nelle sue meditazioni, la nozione si arricchisce di un senso morale penitenziale di lotta contro i peccati e di un senso spirituale di Ultimo Transito verso la Gerusalemme Celeste, destinazione sia individuale che collettiva dei Cristiani.

Parole chiavi

Caterina da Siena, crociata, passaggio, Grande Scisma d'Occidente, peregrinaggio, Gerusalemme, uscio, ponte, navicella, esegesi

Abstract

In the letters of Catherine of Siena, the notion of passage goes far beyond the *Santo Passaggio* in the medieval sense of *passagium ultramarinum*. This pontifical project of an armed maritime expedition to the Holy Land, then against the Turks, first resonates with her own desire for a pilgrimage to the Holy Sepulchre, while at the same time being part of her vast programme of Universal Salvation. But when the great Western Schism broke out in 1378, the *crux cismarina* was imposed:

a crusade to be led between Christians at the gates of Rome besieged by the troops of the schismatics, the new heretics. This evolution pushes Catherine to redefine the notion of «passage»: from its literal meaning of maritime crossing, it becomes a passage without a journey, figuratively speaking. At the same time, through her meditations, this notion was enriched by a penitential moral sense of fighting against sins and a spiritual sense of ultimate transit towards the heavenly Jerusalem, both an individual and collective destination for Christians.

Keywords

Catherine of Siena, crusade, passage, great Western Schism, pilgrimage, Jerusalem, threshold, bridge, nave, exegesis

*

Matthieu MARCHAL, « La représentation du passage outre-mer au prisme des romans de chevalerie bourguignons : le cas d'*Othovyen,* mise en prose du XVe siècle »

Résumé

Le présent article s'intéresse à la façon dont la littérature bourguignonne d'inspiration romanesque, nourrie par les récits de voyage dans la Méditerranée, remet au goût du jour le *passage* outre-mer, à la fois comme pèlerinage et comme action militaire. Sous l'influence des récits de voyages contemporains, les relations de *passage* dessinent dans la fiction des itinéraires conformes à la réalité des routes empruntées traditionnellement par les pèlerins et les marchands ; elles s'étoffent ainsi d'indications géographiques précises et reprennent les noms familiers des voyageurs (notamment les hauts lieux de dévotion en Terre Sainte). En mettant en scène la pérégrination exemplaire de princes légendaires, la littérature de fiction ravive ainsi l'intérêt pour la reconquête des terres saintes et promeut au sein de l'élite guerrière bourguignonne les missions du chevalier chrétien, appelé depuis 1454 et le célèbre Banquet du Faisan à prendre la croix pour défendre la chrétienté menacée.

Mots clés

Othovyen, mise en prose, cour de Bourgogne, XVe siècle, littérature narrative, récit de voyage, pèlerinage, moyen français

Abstract

Questo articolo guarda a come la letteratura borgognona di tipo romanzesco, nutrita dai racconti dei viaggiatori nel Mediterraneo, faccia rivivere il gusto del passaggio oltremare, come pellegrinaggio o come azione militare. Influenzata da tali racconti, la *fictio* disegna itinerari conformi alle rotte realmente percorse dai pellegrini e dai mercanti; si arricchisce così di precise indicazioni geografiche e riprende i nomi conosciuti dai viaggiatori (in particolare i grandi luoghi di devozione in Terra Santa).

Rappresentando le peregrinazioni esemplari di principi leggendari, la narrativa risveglia così l'interesse per la riconquista della Terra Santa e promuove tra l'élite dei guerrieri borgognoni i doveri del cavaliere cristiano, chiamato dal 1454 e il famoso 'Banquet du Faisan' a prendere la croce per difendere la Cristianità minacciata.

Parole chiavi

Othovyen, messa in prosa, corte di Borgogna, XV secolo, narrativa, racconti di viaggio, pellegrinaggio, medio francese.

Abstract

This article looks at how Burgundian literature, inspired by the romance of Mediterranean travel, is reviving the taste for overseas passage, both as a pilgrimage and as a military action. Under the influence of contemporary travel narratives, the relationships of passage in fiction depict itineraries that conform to the reality of the routes traditionally used by pilgrims and merchants; they are thus enriched with precise geographical indications and take up the familiar names of travellers (especially the high places of devotion in the Holy Land). By depicting the exemplary peregrinations of legendary princes, fiction literature thus revives interest in the reconquest of the Holy Land and promotes among the Burgundian

warrior elite the missions of the Christian knight, called since 1454 and the famous Pheasant Banquet to take up the cross to defend threatened Christendom.

Keywords

Othovyen, prose setting, Court of Burgundy, XVth Century, narrative literature, travel narrative, pilgrimage, *moyen français*

*

Christine GADRAT-OUERFELLI, « L'océan Indien : passage(s) entre l'Occident et l'Extrême-Orient ? »

Résumé

Plusieurs voyageurs occidentaux ont eu l'occasion de parcourir l'océan Indien au Moyen Âge, soit pour se rendre en Extrême-Orient, soit pour en revenir. L'analyse de leur perception de cet espace maritime montre qu'il constituait déjà pour eux une entité bien définie. Par ailleurs, malgré la longueur de sa traversée et les multiples escales qu'ils ont pu y effectuer, cet océan peut être envisagé comme un passage. Cette fonction de passage peut revêtir plusieurs formes : un passage géographique, entre l'Orient et l'Occident, ou bien en direction de l'hémisphère Sud ; un passage « culturel » vers des pays aux mœurs et aux religions étranges ; enfin un passage temporel et mystique, permettant de revivre les temps bibliques.

Mots-clés

Océan Indien, récits de voyage, missionnaires, Marco Polo, Odoric de Pordenone, Jean de Marignolli, Ceylan, paradis terrestre

Abstract

Diversi viaggiatori occidentali hanno avuto l'opportunità di attraversare l'Oceano Indiano nel Medioevo, sia per andare in Estremo Oriente sia per tornarne L'analisi di come percepivano questo spazio marittimo mostra che per loro era già un'entità ben definita. Inoltre, nonostante la lunghezza della traversata e i numerosi scali, questo oceano può essere visto come un passaggio. Questa funzione di passaggio può assumere diverse forme: un passaggio geografico, tra Oriente e Occidente, o

verso l'emisfero sud; un passaggio 'culturale' verso paesi con costumi e religioni strane; e infine un passaggio temporale e mistico che ci permette di rivivere i tempi biblici.

Parole chiavi

Oceano indiano, racconti di viaggi, missionari, Marco Polo, Odorico di Pordenone, Giovanni di Marignolli, Ceylan, paradiso terrestre

Abstract

Many Western travellers had the opportunity to travel the Indian Ocean in the Middle Ages, either to the Far East or back. Analysis of their perception of this maritime space shows that it was already a well-defined entity for them. Moreover, despite the length of its crossing and the many stopovers they were able to make, this ocean can be seen as a passage. This function of passage can take several forms: a geographical passage, between East and West, or towards the southern hemisphere; a "cultural" passage towards countries with strange customs and religions; and finally a temporal and mystical passage, allowing us to relive biblical times.

Keywords

Indian Ocean, travel stories, missionaries, Marco Polo, Odoric of Pordenone, Jean of Marignolli, Ceylon, earthly Paradise.

*

Alvise ANDREOSE, « Les dangers de la mer et du désert : voyage réel et symbolique dans les versions latines et françaises du récit de voyage d'Odoric de Pordenone (1330) »

Résumé

Le franciscain Odoric de Pordenone part pour l'Extrême-Orient après 1318. S'étant embarqué à Hormuz, il arrive à Thana, dans l'île de Salsette, où, en 1321, quatre missionnaires avaient été tués par les autorités musulmanes. Entre 1324 et 1326, il arrive à Pékin. Après avoir séjourné trois ans à la cour du Khan, il prend

le chemin du retour. Les indications relatives à cette partie de l'itinéraire sont peu précises. Le dernier renseignement que l'auteur nous donne concerne la vallée du *flumen deliciarum*. L'ouvrage d'Odoric est le récit véridique d'un voyage réel, mais aussi une apologie des missions franciscaines en Orient. Le voyageur consacre une ample section de son rapport au récit du meurtre des confrères à Thana. Il devient lui-même le témoin direct de leur sainteté lors du transport des reliques à travers l'océan Indien, vers la Chine. La section où Odoric franchit l'obstacle du calme plat a été fortement remaniée dans la famille de manuscrits latins qui constitue le modèle de la traduction française de Jean le Long (1351). La célébration de l'ordre franciscain culmine dans l'épisode qui relate la traversée de la vallée du *Fleuve des Délices*. Il s'agit d'un passage obscur qui a résisté à tous les essais d'interprétation littérale. La seule lecture possible est celle qui lui attribue une valeur allégorique.

Mots-clés

Odoric de Pordenone, récits de voyages, Jean le Long, Guillaume de Rubrouck, Océan Indien, désert, Chine, Inde, Empire mongol, hagiographie

Resumen

El franciscano Odorico de Pordenone sale para el Lejano Oriente después de 1318. Tras embarcarse en Ormuz, llega a Thana, en la isla de Salsette, donde, en 1321, cuatro misioneros habían sido ejecutados por las autoridades musulmanas. Entre 1324 y 1326 llega a Pekín. Después de permanecer tres años en la corte del Khan, emprende el camino de regreso. Las indicaciones relativas a esta parte del itinerario no son muy precisas. La última información que nos da el autor concierne al valle del *flumen deliciarum*. La obra de Odoric es el relato verídico de un viaje real, pero también una apología de las misiones franciscanas en Oriente. El viajero dedica una amplia sección de su informe al relato de la muerte de sus cofrades en Thana. Él mismo se convierte en el testigo directo de su santidad durante el transporte de sus reliquias a través del Océano Índico, hacia China. La sección en la que Odorico supera el obstáculo de la calma chicha ha sido muy retocada en la familia de manuscritos latinos que constituye el modelo de la traducción francesa de Jean le Long (1351). La celebración de la orden franciscana

culmina con el episodio que relata el cruce del valle del *Río de las Delicias*. Es un pasaje oscuro que se ha resistido a todos los intentos de interpretación literal. La única lectura posible es la que le asigna un valor alegórico.

Palabras clave

Odorico de Pordenone, relatos de viajes, Jean le Long, Guillermo de Rubrouck, Océano Índico, desierto, China, India, Imperio mongol, hagiografía

Abstract

The Franciscan Odoric of Pordenone leaves for the Far East after 1318. Having embarked at Hormuz, he arrives at Thana, on the island of Salsette, where, in 1321, four missionaries had been killed by the Muslim authorities. Between 1324 and 1326 he arrives in Peking. After staying three years at the court of the Khan, he sets out on his return journey. The indications concerning this part of the itinerary are not very precise. The last information the author gives us concerns the valley of the *flumen deliciarum*. Odoric's work is a truthful account of a real journey, but also an apology for the Franciscan missions in the East. The traveller devotes a large section of his report to the story of the execution of his confreres at Thana. He himself becomes a direct witness to their holiness during the transport of the relics across the Indian Ocean to China. The section in which Odoric overcomes the obstacle of dead calm has been heavily reworked in the family of Latin manuscripts that forms the model for the French translation of Jean le Long (1351). The celebration of the Franciscan order culminates in the episode that relates the crossing of the valley of the *River of Delights*. It is an obscure passage that has resisted all attempts at literal interpretation. The only possible reading is the one that assigns it an allegorical value.

Key words

Odoric of Pordenone, travel narratives, Jean le Long, William of Rubrouck, Indian Ocean, desert, China, India, Mongolian Empire, hagiography

*

Clotilde JACQUELARD, « L'impossible passage vers la Chine : la première mission franciscaine au départ des Philippines, 1579 »

Résumé

La question du « passage » en Chine fait ici référence à l'implantation de missionnaires chrétiens dans l'empire du Milieu pour obtenir sa conversion dans le dernier tiers du XVIe siècle, au moment où la Chine est redécouverte par l'Occident grâce aux navigations océaniques ibériques autour du monde. Les Européens, et au premier chef les Portugais puis les Espagnols, pressentent que la Chine, avec qui toute relation directe a été rompue depuis le milieu du XIVe siècle, est le royaume le plus vaste, le plus peuplé et le plus riche du monde au XVIe siècle. Après la conquête de la confédération aztèque dans les années 1520 et celle de l'empire inca dans les années 1530, la Chine apparaît-elle à l'horizon espagnol tourné vers l'ouest comme la dernière grande puissance à conquérir, ou bien comme une puissance avec laquelle entrer en contact pacifique ?

Cet article propose l'étude de la première tentative de mission franciscaine espagnole vers la Chine depuis la Manille coloniale, en 1579, à travers le récit de l'augustin Juan González de Mendoza dans le Livre II de la deuxième partie de sa fameuse *Historia del gran reino de la China*, publiée à Rome en 1585. Cette mission va se heurter à l'isolationnisme et à la xénophobie chinois du temps. Nous interrogerons le sens de la transcription-réécriture par Juan González de Mendoza du témoignage oculaire du frère Agustín de Tordesillas, compagnon de Pedro de Alfaro qui mena la mission, dans un sens à la fois historique et philologique. De même nous étudierons la complexité de la notion d'*entrada* utilisée par les franciscains pour qualifier leur projet, ainsi que les facteurs qui furent favorables ou contraires à leur « passage ». Enfin, nous nous arrêterons sur la question cruciale des interprètes chinois qui négociaient l'implantation missionnaire, à la croisée de deux mondes culturels et de leurs intérêts personnels.

Mots-clés

Franciscains, Chine, passage, mission, Francisco de Alfaro, Juan González de Mendoza, *entrada*

Resumen

La cuestión del "paso" a China aquí se refiere a la implantación de misioneros cristianos en el imperio del Medio con el fin de obtener su conversión en el último tercio del siglo XVI, momento del redescubrimiento de China por el Occidente cristiano gracias a las navegaciones oceánicas ibéricas alrededor del mundo. Los europeos, portugueses y españoles, van presintiendo entonces que China, con la cual toda relación directa fue interrumpida desde mediados del siglo XIV, se alza como el reino más amplio, más poblado y más rico del mundo en el siglo XVI. Después de la conquista de la confederación azteca en los años 1520 y del imperio inca en los años 1530, China aparece en el horizonte del poniente español como la última gran potencia, ¿por conquistar o con la cual establecer un contacto pacífico?

Este ensayo propone el estudio de la primera tentativa de implantación misionera franciscana española hacia China desde la Manila colonial, en 1579, mediante el relato del agustino Juan González de Mendoza, en el Libro II de la segunda parte de su famosa *Historia del gran reino de la China*, publicada en Roma en 1585. Esta misión va a chocar con el aislamiento y la xenofobia chinos del momento. Cuestionaremos, en una perspectiva histórica y filológica, el sentido de la transcripción-reescritura, por parte de Juan González de Mendoza, del testimonio ocular de Fray Agustín de Tordesillas, compañero de Pedro de Alfaro quien lideró dicha misión. Estudiaremos asimismo la complejidad de la noción de e*ntrada* utilizada por los franciscanos para calificar su proyecto, así como los factores que fueron favorables o contrarios a su "paso". Finalmente nos detendremos en la cuestión crucial de los intérpretes chinos que negociaban la implantación misionera en el cruce de dos mundos culturales y de sus intereses personales.

Palabras clave

Franciscanos, China, paso, misión, Francisco de Alfaro, Juan González de Mendoza, entrada

Abstract

The question of passage to China refers here to the establishment of Christian missionaries in the Middle Kingdom in order to obtain its conversion in the last third of XVIth century. At that time, the West rediscovered China thanks to Iberian oceanic navigation around the world. Europeans and first Iberians started realizing that China with whom direct relations were interrupted since mid XIVth, was the widest, the most populated and the wealthiest realm in the world of their time. After the conquest of the Aztec Confederation in the 1520's and of Inca Empire in the 1530's, what kind of contact the Spanish could establish with that major power on their western frontier?

This paper aims to study the first mission attempted from Spanish franciscans in Chinese territory from the colonial Manila, in 1579, through the augustinian Juan González de Mendoza's relation in Book II of the second part of his famous *Historia del gran reino de la China*, published in Roma in 1585. This mission had to face the Chinese isolationism and xenophobia of that time. We will question, in an historical and philological perspective, the meaning of Juan González de Mendoza's transcription-rewriting of Friar Agustín de Tordesillas's ocular testimony. Tordesillas was Pedro de Alfaro's companion. Then we will study the complex notion of *entrada* used by the missionaries to qualify their project, together with the favorable and adverse factors to their « passage ». Finally we will highlight the crucial question of the Chinese interpreters who were negociating the mission settling, at the crossroads between two different cultural worlds and their personal interests.

Keywords

Franciscans, China, passage, mission, Francisco de Alfaro, Juan González de Mendoza, *entrada*

*

Victoria BEGUELIN-ARGIMON, « Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI): traspasar las fronteras de la alteridad »

Resumen

Los relatos de viajeros castellanos a Oriente en los siglos XV y XVI ofrecen interesantes testimonios sobre las variadas reacciones de los viajeros ante uno de los más importantes escollos a los que estos se enfrentan durante sus periplos: el encuentro con la alteridad. La entrada en el universo del Otro puede resultar imposible en algunas ocasiones, otras veces puede hacerse de forma gradual y paulatina o en ciertas circunstancias se puede negociar para, por ejemplo, eludir cambios de comportamiento que atentan contra la identidad del viajero. Este traspaso o no de las fronteras culturales se verbaliza en los relatos mediante recursos retóricos diversos como son, entre otros, la organización informativa de los textos, el tipo de léxico empleado o la inserción de intercambios orales entre viajeros y naturales.

Palabras clave

Ruy González de Clavijo, Pero Tafur, Martín de Rada, Miguel de Loarca, fronteras culturales, alteridad, retórica de la alteridad

Abstract

The Castilian travel Literature in the East during the XVth and XVIth Centuries presents interesting testimonies about the different responses the travellers gave to one of the most important difficulties they had to face during their trip: the meeting with Otherness. On some occasions, reaching the Universe of the Other turns out to be impossible; on others, it is slow and progressive; in other cases, it can be negotiated in order to escape to behaviour changes that will damage the traveller's identity. This passage or non-passage of the cultural boundaries is verbalized in this Literature with a lot of rhetorical tools such as the informative organization of the texts, the kind of vocabulary used or the quotation of spoken dialogues between travellers and natives.

Key words
Ruy González de Clavijo, Pero Tafur, Martín de Rada, Miguel de Loarca, cultural boundaries, Otherness, rhetoric of Otherness

Résumé
Les récits des voyageurs castillans en Orient aux XVe et XVIe siècles offrent d'intéressants témoignages sur les réactions variées des voyageurs face à l'un des plus importants écueils que ceux-ci doivent affronter pendant leurs périples : la rencontre avec l'altérité. L'entrée dans l'univers de l'Autre peut parfois s'avérer impossible, d'autres fois elle peut se faire de façon lente et graduelle ou, encore, dans certaines occasions, elle peut être négociée pour, par exemple, échapper à des changements de comportement qui porteraient atteinte à l'identité du voyageur. Ce passage ou non-passage des frontières culturelles est verbalisé dans les récits moyennant de nombreuses ressources rhétoriques telles que, entre autres, l'organisation informative des textes, le type de lexique employé ou l'insertion d'échanges oraux entre voyageurs et autochtones.
Mots-clés
Ruy González de Clavijo, Pero Tafur, Martín de Rada, Miguel de Loarca, frontières culturelles, altérité, rhétorique de l'altérité

*

Victoria TURNER, « Passage, *passing* et passeur : Bertrandon de la Broquière et son *Voyage d'Outremer* »

Résumé
Diplomates. Écuyers. Chevaliers. Pèlerins. Espions. Sous l'égide des puissants ducs de Bourgogne, les voyageurs du XVe siècle adoptaient des identités et des rôles nébuleux et fluides. Dans son *Voyage d'Outremer*, Bertrandon de la Broquière exploite cette fluidité pendant son voyage en Orient. Son récit met en évidence la possibilité d'un passage géographique mais aussi interculturel. Cet article examine comment le voyageur se fraye un chemin à travers les communautés et les cultures

rencontrées pendant ses pérégrinations, comment son autorité se construit non 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.

Mots-clés

Récit de voyage, Cour de Bourgogne, Identité, Échanges culturels

Resumen

Diplomáticos. Escuderos. Caballeros. Peregrinos. Espías. Bajo la égida de los poderosos duques de Borgoña, los viajeros del siglo XV adoptaban identidades y papeles nebulosos y fluidos. En su *Voyage d'Outremer*, Bertrandon de la Broquière aprovecha esta fluidez durante su viaje a Oriente. Su relato evidencia la posibilidad de un pasaje geográfico, pero también intercultural. Este artículo examina cómo el viajero se abre camino a través de las comunidades y culturas con las que se encuentra durante sus peregrinaciones, cómo su autoridad se construye, no mediante un cambio de estado o una asimilación cultural, sino mediante la utilización y la revelación de redes locales y cadenas de pasajes.

Palabras clave

Relato de viaje, Corte de Borgoña, Identidad, Intercambios culturales

Abstract

Diplomats. Squires, Knights. Pilgrims. Spies. Fifteenth-century travellers under the authority of the powerful Dukes of Burgundy adopted fluid and nebulous roles and identities. In his *Voyage d'Outremer*, Bertrandon de la Broquière exploits this fluidity during his travels to the East. His narrative demonstrates the possibility of intercultural as well as geographical crossings. This article examines how the traveller navigates the communities and cultures encountered during his journey and how his authority is constructed not by a change of state or cultural assimilation but by using and revealing local networks and chains of *passages*.

Key words

Travel narrative, Court of Burgundy, identity, cultural exchanges

*

Sofía M. CARRIZO RUEDA, « Los imaginarios y la frontera del océano Atlántico a través del *Romance elegíaco* (siglo XVI) sobre la fracasada fundación de Buenos Aires en 1536 »

Resumen

La búsqueda de paraísos en la tierra, la adquisición de riquezas independientemente de cualquier circunstancia de nacimiento y la utopía de construir nuevas sociedades fueron tres "objetos de deseo" muy presentes en las primeras expediciones que atravesaron la frontera del océano Atlántico, en el siglo XVI. Pero los choques con la realidad resultaron, frecuentemente, muy duros. Así ocurrió, por ejemplo, con la expedición al Río de la Plata que fundó, por primera vez, la Ciudad de Buenos Aires. Las calamidades que la arrasaron y diezmaron a la armada son narradas por uno de los sobrevivientes, Luis de Miranda, en su *Romance elegíaco*. Se analiza este poema y se lo relaciona con textos contemporáneos y posteriores que permiten circular por una red de hipertextos. Ésta ha dado lugar a un complejo discurso sobre el espacio asociado al Río de la Plata, vigente hasta hoy, con sus búsquedas, sus conflictos, sus frustraciones, sus proyecciones utópicas y sus interrogantes.

Palabras clave

Luis de Miranda, *Romance elegíaco*, Conquista del Río de la Plata, Primera fundación de Buenos Aires, El "caudillo" como gobernante latinoamericano, Isabel de Guevara, Ulrico Schmidl, Martín del Barco Centenera, Manuel Mujica Lainez, *Los que comimos a Solís*

Abstract

The search for earthly paradises, the acquisition of wealth that would no longer be directly linked to birth, and the utopia of building new societies, are three "objects of desire" very present in the first expeditions that crossed the border of the Atlantic Ocean during the 16th century. However, contact with reality very often provoked very violent shocks. This was the case, for example, during the

expedition to the Río de la Plata, which led to the first foundation of the city of Buenos Aires. The calamities that devastated it and decimated the fleet are recounted by one of the survivors, Luis de Miranda, in his *Romance elegíaco*. In this article, this poem is analyzed and related to contemporary and later texts that allow us to circulate through a whole network of hypertexts. This network gave rise to a complex discourse on the space associated with the Río de la Plata, a discourse that is still in force today, with its research, conflicts, frustrations, utopian projections and questionings.

Key words

Luis de Miranda, *Romance elegíaco*, Conquest of the Río de la Plata, First foundation of Buenos Aires, The "caudillo" as Latin American leader, Isabel de Guevara, Ulrico Schmidl, Martín del Barco Centenera, Manuel Mujica Lainez, *Los que comimos a Solís*

Résumé

La recherche de paradis terrestres, l'acquisition de richesses qui ne seraient plus directement liées à la naissance, et l'utopie de la construction de nouvelles sociétés, sont trois « objets de désir » très présents dans les premières expéditions qui ont traversé la frontière de l'océan Atlantique au cours du XVIe siècle. Mais le contact avec la réalité a bien souvent provoqué des chocs très violents. Ce fut le cas, par exemple, lors de l'expédition vers le Río de la Plata, à l'origine de la première fondation de la ville de Buenos Aires. Les calamités qui l'ont dévastée et qui ont décimé la flotte sont racontées par l'un des survivants, Luis de Miranda, dans son *Romance elegíaco*. Dans le présent article, ce poème est analysé et mis en relation avec des textes contemporains ou postérieurs qui nous permettent de circuler au sein de tout un réseau d'hypertextes. Ce réseau a donné naissance à un discours complexe sur l'espace associé au Río de la Plata, discours encore en vigueur aujourd'hui, avec ses recherches, ses conflits, ses frustrations, ses projections utopiques et ses questionnements.

Mots-clés

Luis de Miranda, *Romance elegíaco*, Conquête du Río de la Plata, Première fondation de Buenos Aires, Le "caudillo" comme dirigeant latino-américain, Isabel de Guevara, Ulrico Schmidl, Martín del Barco Centenera, Manuel Mujica Lainez, *Los que comimos a Solís*

daventure il trouvoit aucune partie des champs esleuee il le faisoit mettre a vuy et espandre et taser tout le comble.

Comment Alexandre passa les riviere de tigres et de euf frates. XXXIII.

Alexandre qui les estoit venu chevauchier et qui avoit ces trenes tant que de loing se pouoit estimer ne pouoit croire que apres

renverse et desconfy tant de milliers on seust trouver sy tranchoffz, mais le roy desprisseur de tout peril et premierallement de multitude en on se lotis de son ost parmyt a la riviere de