Khanmohamadi Shirin A.,
In Light of Another's Word.
European Ethnography in the Middle Ages.

Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014.
216 p.
ISBN: 978-0-8122-4562-2

Le but de cet ouvrage est énoncé dès les premières lignes: il s'agit de présenter une vision qui « *challenges the image of an insular and inherently xenophobic European Middle Ages* » grâce à la singulière découverte de la capacité des auteurs médiévaux de voir leurs croyances « *dialogized* » et de montrer « *openness and attraction to non-Latin Christian voices* » (p. 2) – même si l'auteur nous rassure en précisant qu'il ne va tout de même pas s'aventurer jusqu'à dire que « *these medieval writers embraced alterity as early exponents of modern cosmopolitanism or multiculturalism* ». La démonstration sera menée à travers l'étude de quatre auteurs en particulier, sans autre lien entre eux que de faire référence dans des contextes éloignés à des « étrangers » tout de même très différents entre eux (Gallois, Mongols, Arabes, Indiens ou Chinois) et, surtout, d'aller dans le sens de la démonstration voulue – tout au moins aux yeux de l'auteur. Mais c'est justement là que se trouve le cœur méthodologique de la démarche: étudier des auteurs aux liens somme toute assez lâches afin de faire ressortir des structures fondamentales démontrant la capacité de l'Occident médiéval à relativiser sa propre culture (p. 4-5): « *The implications of the dialogic poetics of such seminal early ethnographic writers as Gerald of Wales, William of Rubrouck and the Mandeville author are profound* (…). *For the recourse to external perspectives on Europe in a genre about cultural difference evinces a new self-scrutiny and self-consciousness about European cultural identity* (…). *The result* (…) *is the loosening, relativizing and redefining of European identity through such encounter* ». On passera donc sans transition d'un Giraud de Barri (Gerald of Wales) au début du XIII^e^ siècle à Guillaume de Rubrouck, Jean de Joinville puis Jean de Mandeville – encore le cœur de la démonstration repose-t-il en fait surtout sur Rubrouck (plus éventuellement Mandeville). La volonté missionnaire du pape Innocent IV à laquelle est reliée la mission du Rubrouck quelques années plus tard devient pour l'auteur la preuve d'une capacité globale et institutionnelle de l'Occident médiéval à remettre en cause ses croyances et transformer sa culture sous le regard de l'autre (toute la démonstration de l'ouvrage repose sur l'incroyable capacité des auteurs cités à envisager le regard – « *gaze* » – de l'autre et à alterner les points de vue).

Dans le fond, on ne peut qu'être d'accord avec l'auteur lorsqu'il affirme que les auteurs du Moyen Âge étaient capables de s'ouvrir à l'autre et d'envisager le point de vue d'autrui. Et il ne faut pas s'étonner que, dans la perspective de l'ouvrage, ce soit une réelle découverte. Un coup d'œil à la bibliographie ou aux notes le confirme: en dehors de quelques rares exceptions ornementales, les références sont exclusivement en anglais, et les sources d'autorité sont les seuls ouvrages déclinant à volonté les perspectives orientalistes (lesquels appliquent souvent de manière caricaturale les propos d'Edward Said) et autres essais de « *cross-cultural studies* » ou « *visual studies* ». Par exemple, toute l'analyse sur Guillaume de Rubrouck est menée en ayant fondamentalement comme unique référence l'introduction rédigée par Peter Jackson pour la traduction anglaise du récit du franciscain, à laquelle on peut éventuellement ajouter l'ouvrage effectivement important de James Muldoon sur le droit pontifical face aux infidèles, utilisé pour définir la politique missionnaire d'Innocent IV. Sans aller plus loin, il est tout de même déconcertant qu'un ouvrage universitaire édité en 2014 et mettant au cœur de sa réflexion Rubrouck et Mandeville ne cite même pas *The Mongols and the West* de Peter Jackson, publié en 2005, qui met justement au centre de son travail la question des réactions latines face à ces Mongols si différents (voire même, comble du raffinement, la question des réactions mongoles face aux Latins). On comprend, à l'aune de cette carence bibliographique, pourquoi l'auteur peut, à partir de lectures choisies, penser que l'image générale du Moyen Âge, y compris chez les spécialistes, est celle d'une période raciste et incapable de comprendre autrui.

On peut passer plus vite, comme l'auteur, sur le cas de Giraud de Barri (ch. 2), capable dans la peinture qu'il fait des Gallois comme peuple primitif de renverser le point de vue et de défendre la simplicité des Gallois (ce qui est fort étonnant sur ces terres de frontière alors que, l'auteur le rappelle, Giraud est conscient d'avoir des origines en partie galloises). Autre auteur traité plus vite, Jean de Joinville (ch. 4) qui, après deux siècles de croisades et de présence franque en Terre Sainte (l'auteur rappelle brièvement les débats historiographiques sur la question), et malgré son regard « *incomplete, subjective and grounded in deictic self-reference* » (p. 103) en arrive malgré tout à expliquer à ses lecteurs que l'on peut faire confiance aux serments des Sarrasins dans une description qui « *explains, contextualizes and domesticates these Muslim oaths* (…) *but in the process of decoding them, he* (Joinville) *necessarily validates them as part of a religious belief system with its own integrity and logic* » (p. 104); plus incroyable encore, les propos prêtés

BCAI 30 (2016) Khanmohamadi Shirin A.: In Light of Another's Word. European Ethnography in the Middle Ages., recensé par Thomas Tanase
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

à Saladin par un amiral sarrasin, disant que « on ne vit onques de mauvais crestien bon sarrazin, ne de mauvais sarrazin bon crestien », une preuve évidente de « *sideways glance at the crusades* » et d'une reconnaissance de l'islam (p. 145) comme croyance « *worshipful of core Judeo-Christian patriarchs and saints* » (ce qui est peut-être un peu tout petit peu *overstated*, à moins d'avoir une conception assez minimalistes du *core* des saints chrétiens). Quoiqu'il en soit, notre auteur assure qu'il était impossible d'anticiper « *the extent to wich Joinville's ethnographic perspectives will dialogize and fuse* (!) *with those of the Muslim other in his crusading account* » (p. 103) : il s'agit d'un « *shift in Europeans' self perception* » de grande ampleur (p. 105).

L'analyse de Mandeville conforte cette idée d'une « crise phénoménologique » face à « *the threat of the Latin Christian self's precarious slip into otherness, dissolution or fracture* » (p. 115). Et pour cause : Mandeville raconte que les prêtres grecs nettoient leurs autels après des offices latins qu'ils tiennent pour impurs (une découverte révolutionnaire); que les musulmans refusent de laisser entrer dans le Tombeau des patriarches à Hébron des chrétiens qu'ils qualifient de « chiens » (l'auteur ajoute que Mandeville déploie ici une évidente ironie auto-protectrice), et ce alors que Mandeville a aussi fait découvrir à ses lecteurs que le Coran accepte la virginité de Marie : dans un spectaculaire renversement, Mandeville ferait des musulmans les gardiens légitimes du caveau des patriarches. Les éloges à la dévotion de certains adorateurs païens sont un cas évident de « *christian self-rebuke* » (p. 125). Tout cela, on l'aura compris, témoigne d'une remise en cause radicale du « *self* » latin. Freud est convoqué à l'appui (p. 119-121) : le sultan d'Égypte, qui, dans le discours qui lui est prêté par Mandeville, démontre qu'il suit fidèlement sa foi, introduit une redoutable confusion des genres, que malheureusement les critiques s'étaient refusé à voir jusqu'à présent. Il y a vraiment là quelque chose d'*unheimlich* et, comme chacun le sait, ce terme désigne chez Freud « *the anxiety of repression and the return of repressed content* ». L'auteur peut dès lors faire le lien avec les penseurs nominalistes et avec Dante, lequel témoigne de la généralisation de l'idée selon laquelle les païens pouvaient faire leur salut par leurs seuls mérites (lorsque l'auteur précise sa pensée à la p. 32, on comprend qu'il fait par là référence à la présence de Saladin dans les Limbes des Enfers, en compagnie des sages antiques). Encore une fois, nul ne conteste que la période ait été un temps de transformations et d'expérimentations (l'auteur rappelle justement les références de Mandeville à la sphéricité de la terre ou au débat sur les antipodes). Mais c'est bien entendu la généralisation abusive transformant Mandeville en témoin d'une remise en cause globale des structures chrétiennes et des certitudes de l'Occident médiéval qui pose problème à qui a fréquenté les récits missionnaires, textes croisés et lettres pontificales de l'époque. Cela pose question aussi à celui ayant en tête le travail fondamental de Christiane Deluz, qui rappelle l'inscription de Mandeville, dans l'horizon des croisades, une histoire du salut universel autour de Jérusalem. L'auteur aurait pu regarder cette étude plus en détail au lieu de l'évacuer en note en tout début du chapitre pour ne plus y revenir par la suite.

Reste le cas Rubrouck (ch. 3), dont le récit n'aurait malheureusement pas assez été étudié jusqu'ici comme un « *complex narrative object* » (l'auteur ne connaît des travaux de référence de Michèle Gueret-Laferté sur « l'ordre et la rhétorique des relations de voyage » qu'une courte intervention tenue lors d'un colloque) - un récit dont l'inévitable Mary Campbell nous a pourtant fort heureusement appris qu'il possède « *a plot and a character* ». Ici, l'auteur rappelle le débat mené par le franciscain à la cour de Güyük par ordre raisonné : commencer par montrer l'existence d'un Dieu unique face aux bouddhistes, puis démontrer les dogmes chrétiens face aux musulmans, et éviter les arguments d'autorité ; préparer le débat en se mettant à la place d'autrui, en imaginant les objections qu'il pourrait faire. Et puisque Rubrouck est bien obligé de raconter à son retour de voyage que cette méthode typiquement universitaire et scholastique, on ne peut plus banale (ce qu'évite de préciser l'auteur), n'avait pas réussi à convaincre les Mongols, le récit devient la preuve absolue du fait que Rubrouck « *is forced to acknowledge Christian scripture as just one story with no inherent primacy over others in multifaith contexts* (p. 145) ». Or une chose est de raconter un échec, une autre d'accepter que le christianisme ne soit que « *one story* » parmi d'autres, et il est dommage que Rubrouck ait terminé son récit de voyage par un vibrant appel à la croisade contre des Mongols « enflés d'orgueil », parce qu'en effet il ne servait à rien de leur prêcher le christianisme (un appel que, de manière significative quant à sa méthode, l'auteur évacue au détour d'une phrase qui pourrait passer inaperçue - p. 73 – comme l'expression d'une frustration paradoxale, sans grande importance).

C'est que l'auteur veut à tout prix inscrire Rubrouck dans une perspective forgée *a priori*, celle d'un Innocent IV qui aurait accepté de reconnaître la « *cultural sovereignty* » (p. 29) des peuples non-chrétiens – une perspective que l'auteur relie également à la pensée de Roger Bacon, dont il semble ignorer les conseils militaires au profit de la croisade et plus encore la dimension eschatologique, utilisant

BCAI 30 (2016) Khanmohamadi Shirin A.: In Light of Another's Word. European Ethnography in the Middle Ages., recensé par Thomas Tanase
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

prophéties et astrologie pour annoncer la victoire prochaine du christianisme dans le monde entier (bref, un cas très relatif de doute de soi et de remise en cause de la primauté de la foi chrétienne). La mission d'Innocent IV ou de Rubrouck aurait pour l'auteur envisagé l'autre comme un être rationnel, en opposition absolue à la colonisation qui l'envisageait comme un barbare sans raison, voué à la conquête. Cette vision généreuse aurait formé le droit médiéval et débouché sur la grande remise en cause des temps de Mandeville, avant d'être abandonnée aux temps des Grandes Découvertes et d'une colonisation remplaçant la conversion par une mission civilisatrice laïque et imbue de la supériorité européenne. La preuve en est énoncée à la p. 27 : « *despite the missionnarie's descriptions of widespread practices of polygamy and idolatry among the Mongols, Innocent never addressed the implications of the presence of sins* contra naturam *within this non-Christian theater (…): no papal crusade was ever called upon Mongol lands on the basis of the Mongols' polygamy, idolatry or any other custom*. » Les descriptions des missionnaires « *without provoking military applications* » auraient au contraire contribué au « *store-house of medieval European knowledge of non-Christian and Asian cultures* ». Une affirmation assurément surprenante pour qui se rappelle que les pontifes romains ne cessèrent de proclamer des croisades contre les Mongols, à commencer par ce même Innocent IV qui avait en son temps appelé à la croisade contre ceux qu'il qualifiait par ailleurs de « *Satanae nuntios* ».

En fait, comme le dit justement James Muldoon cité par l'auteur, Innocent IV posa certes que les royaumes « païens » avaient leur légitimité à condition de ne pas enfreindre le droit naturel (donc de ne pas se livrer à des actes conçus comme inacceptables aux yeux de la papauté et, surtout, d'en accepter les missionnaires), mais dans un premier temps ces idées eurent du mal à se frayer leur chemin dans des commentaires canoniques qui se bornaient à refuser toute légitimité aux pouvoirs « païens ». Au demeurant, un simple coup d'œil aux lettres envoyées par Innocent IV aux Mongols, qui appelaient les grands-khans à justifier de leurs actes inacceptables au regard du droit naturel (c'est-à-dire des normes occidentales), montre assez à quel point il était facile pour les Mongols de glisser dans la catégorie des peuples illégitimes : l'auteur n'a certes pas tort (p. 85) de considérer que « *the tensions embodied in the epistolary exchange are considerable* », mais on voit ici toute l'ambiguïté du fait de s'adresser à la rationalité des Mongols, c'est-à-dire de considérer qu'ils devaient penser et agir d'une manière acceptable pour les Occidentaux, faute de quoi la croisade devenait légitime pour Innocent IV comme pour Rubrouck. Et plus généralement, la rationalité universitaire médiévale, reprise par les prédicateurs et appliquée par Rubrouck dans la steppe mongole, fut aussi à l'origine de l'invention de l'Inquisition et d'un durcissement considérable des punitions face aux actes « contre-nature », également tenus pour contraires à la raison : une nouvelle fois, on voit toute l'ambiguïté de l'affaire. La seule concession que l'on pourra faire à l'auteur est qu'en effet, alors que les Mongols menaçaient l'Europe, la question n'était pas encore à une « *imperial-colonial relationship* » et à une croisade menée jusqu'au cœur de la steppe mongole, ce qui aurait été bien irréaliste, mais plutôt de se contenter d'une croisade défensive.

Quoi qu'il en soit, comme le montrent les travaux de Muldoon sur lesquels l'auteur prétend s'appuyer, c'est bien plutôt à l'heure des découvertes atlantiques, des Canaries à l'Amérique, que l'on retrouva les principes d'Innocent IV pour justifier les entreprises de conquêtes : le pape Alexandre VI partagea le monde en 1492 entre Portugais et Espagnols au nom de la conversion des peuples indiens et de leur protection (dont on sait ce qu'il advint), et, dans la fameuse controverse de Valladolid, ce fut Juan de Sepúlveda qui utilisa les principes du pape Innocent pour justifier la soumission de populations qui pratiquaient les sacrifices humains sur grande échelle. Contrairement à une certaine caricature, même s'il était courant d'utiliser des termes dévalorisants assimilant l'autre à l'animalité, personne n'a jamais vraiment pensé que les Indiens n'auraient pas été des êtres humains (le « sauvage » est aussi un être humain) ; et les partisans des sociétés ouvertes, du multiculturalisme et des guerres humanitaires sont parfois bien davantage des héritiers du « droit d'intervention humanitaire » de Juan de Sepúlveda (ou d'Innocent IV) que de Las Casas, parce qu'ils postulent la nécessité de ne pas rester passif et d'intervenir si nécessaire par la force dans le cas où « l'autre » se laisserait aller à une violence irrationnelle et inhumaine. Mais on entre ici dans un autre thème, celui de l'ambiguïté des colonisations qui furent certes destructrices et parfois génocidaires, mais qui tentèrent aussi le plus souvent de se justifier au nom de l'intérêt d'autrui (en en assumant « le fardeau », en convertissant, en éduquant ou en « civilisant »). A vrai dire, même un ouvrage aussi connu que celui de Tzvetan Todorov sur la conquête de l'Amérique, laissé de côté alors qu'il porte très exactement sur le sujet traité, malgré son aspect discutable sur certains points (la différence qu'il fait entre les capacités occidentales à comprendre autrui et celles des Indiens ou des autres cultures), aurait rappelé à l'auteur une évidence, à savoir que l'on ne peut conquérir militairement un continent entier (quitte à massacrer

BCAI 30 (2016) Khanmohamadi Shirin A.: In Light of Another's Word. European Ethnography in the Middle Ages., recensé par Thomas Tanase
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ensuite ses populations) sans être capable de se mettre à place de ceux que l'on combat : c'est la base de l'art militaire que d'être capable d'anticiper les réactions de l'autre. Pour le formuler dans le langage de l'auteur, Cortès, aussi impérialiste qu'il ait été, ne réussit que grâce à sa capacité de voir « *in the eyes of the other* », qui n'a pas disparu entre le Moyen Âge et les conquêtes coloniales.

Le problème vient donc de l'inscription théorique de l'ouvrage qui, nourri par une bibliographie discutable, crée, à partir de quelques éléments justement perçus mais extrapolés, une opposition caricaturale. Celle-ci part de l'épouvantail d'une modernité coloniale incapable de percevoir l'humanité d'autrui, ne cherchant qu'à l'objectiver comme quelque chose d'inférieur, pour le conquérir – une modernité impérialiste dans la continuité de laquelle l'auteur semble plus ou moins placer (p. 6-7) une ethnologie moderne guère mieux définie (en ce sens qu'aucun nom n'est avancé, peut-être par sens de la diplomatie). Or c'est bien entendu en termes de système et d'horizon social qu'il faut penser : la colonisation a déraciné, massacré et reformaté peuples et espaces, mais n'a jamais fait un tout monolithique, rendant incapable de penser autrui. Bien des colonialistes se sont certes contentés de justifier leurs massacres par l'apparente inhumanité des sauvages rencontrés (tout comme au Moyen Âge bien des canonistes, pour ne pas parler des chevaliers croisés, se sont contentés de qualifier de « guerres justes » les guerres contre des « païens » forcément en tort). Mais, après tout, nombre de colonialistes (pour ne pas parler des ethnologues) ont aussi vécu auprès de peuples différents et ont souvent été capables de faire ce que nos historiens de l'*otherness* et autres « *word and world altering* » ne sont pas toujours capables de faire, apprendre des langues étrangères. Et, comme le montrait même Edward Said, la vision coloniale était en fait très ambiguë et beaucoup plus subtile que ne l'envisagent nos auteurs (d'où aussi son efficacité, que l'on peut parfaitement regretter), parce qu'elle pouvait articuler la fascination pour l'altérité, opposée à l'horizon gris de la modernité, avec la définition de cette même altérité comme inférieure, devant être progressivement civilisée.

Dès lors, face à ce monstre historiographique « impérialiste moderne colonial », il ne reste plus qu'à faire surgir un Moyen Âge ouvert à autrui, ce qui ne peut passer pour une grande surprise si l'on se souvient à quel point l'Europe de cette époque fut sans cesse confrontée à l'autre parfois en son sein même : conversions des populations germaniques ou slaves du Haut Moyen Âge (un horizon qu'il aurait été possible de rappeler avant d'évoquer les populations galloises ou les théories missionnaires), présence arabe dans la péninsule ibérique ou l'Italie méridionale, Orient des croisades, marchands italiens dans les ports méditerranéens, expansion vers Europe de l'Est. Mais de là à affirmer que les XIII^e^-XIV^e^ siècles virent l'Europe saisie d'un doute phénoménologique qui l'amena à remettre en cause l'ensemble de ses croyances, il y a un pas que l'on est libre de ne pas franchir. Reste un dernier point que le contraste de ces deux constructions historiographiques peine à expliquer, et que notre auteur ne songe même pas évoquer : celui de la transformation de ce Moyen Âge missionnaire et croisé, encore menacé depuis l'extérieur, en une Europe impériale en mesure de conquérir le monde et sûre d'elle-même. Mais il est vrai que réfléchir sur cette question impose d'aller au-delà de la lecture d'un nombre de textes limité, et d'étudier un ensemble nettement plus complexe de sources, de situations, de personnages et de livres en différentes langues. Peut-être plus troublant encore, et qui demande un véritable « *slip into the otherness* », pour reprendre les termes de l'auteur, faut-il se poser la question du rôle de cette philosophie de l'ordre naturel et de la raison universelle largement fondée par les universités du XIII^e^ siècle. Philosophie qui a fini par être effectivement imposée à tous et sur tous les continents, précisément au nom de la capacité à entrevoir autrui comme un même être humain, différent dans ses habitudes et ses coutume mais, sur le fond, mû par les mêmes principes fondamentaux.

Thomas Tanase
CNRS - UMR 8167

BCAI 30 (2016) Khanmohamadi Shirin A.: In Light of Another's Word. European Ethnography in the Middle Ages., recensé par Thomas Tanase
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net