

vécues à diverses échelles spatio-temporelles (la famille, le hameau, la communauté). Cependant, malgré ces différences propres d'appréciation, il existe un choix unanimement effectué, une prise de décision collective et consensuelle de la communauté pour se déclarer *Quilombolas*, à laquelle tous ses membres se plient, y compris les trois frères. L'autrice insiste donc sur la distinction à opérer entre « des identifications (ou singularités) personnelles et des mots d'ordre politiques » (p. 44). En outre, elle constate une absence de tensions dans la fratrie et au sein de la communauté due au fait que la possibilité de réviser la décision collective pour adopter une autre identité ethnolégale reste ouverte.

Ce sont effectivement les reconfigurations discursives qui retiennent l'attention de Véronique Boyer et en particulier les changements d'identité de référence, « des changements d'autodéfinition », « les bifurcations identitaires », les « repositionnements classificatoires » qu'elle a pu constater (p. 10-11), les « fluidités et circulations entre des catégorisations ethnolégales » (p. 22) qu'elle met en exergue.

Pour déconstruire les processus de configuration/reconfiguration politique, l'autrice procède à des comparaisons avec des processus religieux à l'œuvre dès les années 1980, années où s'affirme une valorisation des différences ethniques après des décennies de valorisation d'un métissage et d'un syncrétisme propres à la société brésilienne. Elle évoque les nombreuses discussions d'alors sur les racines africaines des cultes et décrit le processus de déconstruction religieuse qui visait alors à décomposer les cultes pour exhumer leur « nature originelle ». Elle voit dans cette tendance à « dé-syncrétiser » les cultes en cherchant des classifications exclusivistes une prédisposition à un processus un peu ultérieur de « dé-métissage » : avec quinze ans de décalage, les discussions se sont portées à partir des années 2000 sur les ascendants des personnes elles-mêmes.

L'autrice suggère aussi, et surtout, de chercher du côté des catégories de pensées religieuses des *caboclos*, ces populations rurales amazoniennes précaires longtemps dénuées de visibilité culturelle, pour comprendre la fluidité des autoproclamations identitaires ethnolégales en Amazonie. Selon elle, les représentations du monde invisible propres aux *caboclos* travaillent la notion de transformation : « la capacité prêtée aux *caboclos* du monde invisible de se présenter

sous diverses formes » (p. 134) et la *virada*, la métamorphose qui s'opère dans les rites de possession, sont des catégories de pensée qui soutiennent les flexibilités et les recompositions politiques.

Véronique Boyer réussit ainsi à « appréhender les revendications ethniques récentes autrement qu'à travers le prisme de l'alternative entre constructivisme instrumentaliste et primordialisme résurgent » (p. 159). Dans cet ouvrage riche en références bibliographiques, la considération de modèles religieux permet de renouveler le regard porté sur les repositionnements ethnolégaux des populations locales en Amazonie brésilienne.

Sabine Rousseau

Paolo Carile
**Écritures de l'ailleurs.
 Négociants, émigrés,
 missionnaires et galériens**

Préface de M. Cheymol, deuxième édition
 revue et augmentée, Roma, Gruppo editoriale
 Tab, Paris, L'Harmattan, 2021, 288 p.

Je partirai certes de loin, de l'histoire bien connue du périple asiatique de Marco Polo au XII^e siècle, car cet événement lointain est à l'origine de bien des phénomènes socioculturels et littéraires. L'occasion m'en est offerte par un imposant catalogue qui célèbre le septième centenaire de ce voyageur, commerçant et diplomate. Pendant l'été 2024, une grande exposition au Palais des Doges de Venise a mis en perspective les explorations médiévales de Marco Polo, synthèse et archétype de tous les voyages à venir jusqu'à l'avènement de la navigation à vapeur au XIX^e siècle (voir le catalogue dirigé par Giovanni Curatola et Chiara Squarcina, *I mondi di Marco Polo. Il viaggio di un mercante veneziano del Duecento*, Arezzo, Magonza, 2024, 398 p.). Commerce et savoir, cartographie et écriture, terres et mers se confondent admirablement dans l'expérience vénitienne. Il faut noter que, de nos jours, il ne serait plus possible d'effectuer une telle traversée, de Venise à la Chine, par la voie terrestre de l'Eurasie, et, de la Chine à Venise, par la voie maritime de l'océan Indien : entre les passages de frontières refusés et les haines idéologiques déchaînées, les

maraudeurs et les égorgeurs religieux à l'affût, les épidémies foudroyantes et les suspicions à l'égard de l'étranger, toutes sortes d'obstacles s'abattaient sur le pauvre voyageur désintéressé – c'est-à-dire intéressé par tout – qui voudrait s'y essayer. Mais jusqu'à hier et pendant de nombreux siècles, la tentative a été répétée avec des succès divers, en adaptant ses caractéristiques, ses moyens matériels et ses objectifs, mais en conservant les motivations de base : on voyage, d'abord, pour faire du commerce, pour échapper à la persécution ou à la pauvreté, pour se convertir, ou parce qu'on est condamné aux galères.

Autant de raisons qui correspondent aux types de voyageurs énumérés dans le sous-titre du livre dont il est ici question, des personnages très différents, mais dont les définitions se mêlent souvent de manière ambiguë, et néanmoins unifiée par le mot-clé du titre : *Écritures*. C'est aux périples planétaires, agents primordiaux de la mondialisation entre la fin du Moyen Âge et le début de la modernité, que Paolo Carile consacre ce livre. Historien et anthropologue par sensibilité et par expertise, mais professeur de langue et littérature françaises par appartenance institutionnelle, l'auteur a abordé le sujet avec sa sensibilité particulière pour l'écriture. L'écriture est le résultat du contact entre les personnages analysés et l'altérité qui défile sous leurs yeux, ainsi que l'intermédiaire entre ces expériences et nous. Des espaces terrestres illimités, des océans inexplorés, des mers connues, mais peu fréquentées s'ouvrent au lecteur de ces pages. Ce sont des terres et des eaux parcourues par de petites poignées d'Européens que l'on suit ici, Français pour la plupart, mais aussi Italiens, Espagnols, Portugais.

Ces origines cependant ne doivent pas faire penser à des voyages que l'on puisse définir simplement comme « catholiques ». La composante huguenote parmi les Français est significative, et elle établit une relation spécifique entre les voyages et l'appartenance confessionnelle. Cela s'est produit surtout après que Louis XIV a progressivement restreint la tolérance garantie par l'Édit de Nantes en 1598. Les huguenots de la côte atlantique française, qui se consacraient à des activités mercantiles et entrepreneuriales, fréquentaient déjà les mers dans le sillage de leurs coreligionnaires hollandais, ou de membres des sectes anglaises non conformistes. Débarquant dans des contrées lointaines, ils affichaient des attitudes différentes des catholiques,

moins influencés par la tradition géographique et odéporique classique et par le merveilleux moyenâgeux, moins obsédés par l'esprit de croisade et la volonté d'évangélisation. Par la suite, la révocation de l'Édit de Nantes en 1685 a contraint beaucoup de huguenots à émigrer. Outre les pays de l'Europe réformée, leurs destinations furent les parties les moins fréquentées des Nouveaux Mondes, où certains pensèrent transplanter la confession religieuse déracinée en France, dans l'attente d'une revanche garantie par une curieuse bouffée de prophétisme calviniste. C'est ainsi que le voyage et l'écriture ont fait bon ménage (voir P. Carile, *Huguenots sans frontières. Voyage et écriture à la Renaissance et à l'Âge classique*, Paris, Champion, 2001, 319 p.). En 1691, un groupe de huguenots conduit par François Leguat, réfugié dans les Provinces-Unies de Hollande, part fonder une colonie d'élus sur l'île Rodrigues, la plus petite de l'archipel des Mascareignes dans l'océan Indien (p. 221-238). Toute la symbolique de l'île, lieu privilégié de la géographie mentale parce qu'elle est à la fois asile et prison (p. 39-50), mais aussi retour à l'étroitesse et à la sécurité du sein maternel, se retrouve dans cette expérience. L'odyssée de ces fugitifs dans l'océan Indien confirme de même les particularités de la colonisation huguenote, plus intéressée par la perfection intérieure que par le contact avec les indigènes. Une fois encore, on mesure une diversité par rapport à ce qui mûrit dans le milieu catholique, y compris dans les *reducciones* des jésuites, au Paraguay, peuplées d'Indiens à protéger, à évangéliser et à utiliser pour le travail forcé. Si l'aventure de l'île Rodrigues échoua au bout de deux ans, souvent, ce furent les malheurs et les naufrages qui engendrèrent d'autres expériences inattendues.

En 1686, Guillaume de Laujardière, gentilhomme bordelais de 13 ans, harcelé par les huguenots dans son pays, se retrouva, après mille péripéties, naufragé et seul en Cafreterie (sur la côte est de l'actuelle Afrique du Sud). Il y vécut pendant plus d'un an chez les Cafres-Hottentots, qui l'adoptèrent et prirrent soin de lui. Finalement ramené en Europe par une expédition de recherche organisée par les Hollandais du Cap, il écrivit un récit qui faisait justice de la tradition littéraire européenne sur la sauvagerie brutale des Cafres (p. 211-220). La nudité, la sexualité dérégulée, l'anthropophagie, l'altération décorative du corps, étaient des thèmes sur lesquels la culture européenne construisait

des stratégies verbales d'évitement, tandis que la description extérieure des Cafres permettait de les réintroduire légitimement dans le discours. S'écartant de cette approche, Laujardière, à son retour, présenta les Cafres avec sympathie et un véritable intérêt ethnographique, non entaché par la confusion entre supériorité technologique et supériorité morale ou raciale. Cette rencontre entre le jeune Bordelais et les Cafres apparaît comme une métaphore du concept d'altérité réciproque totale, puisqu'aucun élément linguistique ou culturel – sauf ceux dérivés des nécessités biochimiques, comme l'élimination des cadavres – ne reliait les deux parties, sur une planète Terre encore infinie, variée, très peu globalisée. En même temps, cet épisode est aussi une allégorie des possibilités de dépassement, au moins partiel, de l'altérité, grâce à l'appartenance du narrateur huguenot à une culture minoritaire étrangère au triomphalisme, formée à l'introspection par la persécution et par l'exil (P. Carile s'est aussi attardé sur ce fait dans son introduction à Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Hachette, 1995, p. 7-40).

Ce ne sont là que quelques-unes des histoires extraordinaires que l'on peut lire dans ce volume, des histoires d'individus ou de petits groupes dispersés dans l'immensité d'espaces perçus, selon les cas, comme des réceptacles de la férocité humaine ou au contraire comme des jardins d'Eden. Mais venons-en au point central de la méthode : les sources utilisées sont pour la plupart littéraires, des plus formelles – citons les poèmes en vers ou les projets utopiques – à celles qui se font passer pour des témoignages réalistes, les récits de voyage par exemple. À titre préliminaire, l'historien social et culturel pourrait émettre quelques réserves sur ce choix, directement lié à la spécialisation de l'auteur de ce livre. D'autant plus que le sujet, exotique et aventureux, se combinant à l'absence de protection de la propriété littéraire, a immédiatement donné lieu à une prolifération textuelle incontrôlable : on ne compte plus les éditions apocryphes imprimées à Amsterdam, La Haye, Leyde, etc. Mais si la source la plus ancienne écrite sur les Cafres est le récit d'un jeune noble bordelais, on ne peut l'ignorer, bon gré mal gré. Le spécialiste de l'histoire littéraire trouve alors son compte dans l'identification des conventions et des formes stylistiques, le texte étant tissé d'emprunts stéréotypés à la tradition. L'expertise de l'interprète peut cependant le dépouiller de ses

oripeaux jusqu'à ce qu'il en reste quelque chose qui ne peut plus être réduit parce qu'il est marqué par des indices d'authenticité. Et c'est ce que le témoin a vu ou compris (ou n'a pas compris) de ces scènes bouleversantes de nouveauté. Dans cette perspective, l'historien de la littérature, qui déconstruit les pratiques textuelles, effectue un travail que l'on peut définir comme de l'anthropologie historique. Et ce, dans un double sens : anthropologie de la tribu européenne émettrice, qui a produit le texte, et anthropologie de la tribu africaine ou méridionale qui est l'objet déclaré du texte. Ces Européens, peu nombreux et perdus, semblent à chaque instant succomber au vertige de l'inconnu. Quand cela n'arrive pas (et c'est souvent le cas), ce sont les forces combinées de l'avidité et de la religion, du hasard et de la nécessité, qui offrent à la fois de nouvelles impulsions pour avancer et de nouveaux liens pour rester. Face à l'ailleurs, il faut d'abord trouver les mots pour le rendre dicible, pour l'apprivoiser. Le thème de l'île, nous l'avons dit, est crucial dans cette opération. L'île est, par définition, séparée, mais ce qui la sépare, l'eau, la met en contact avec des distances planétaires inaccessibles par voie de terre. Les îles de la mer Égée, l'Archipel, ont été les premières à former les marins italiens – les Vénitiens surtout, mais aussi les Génois, sous-estimés, et les Florentins, plus marchands que marins (p. 107-134) – à la découverte de l'insularité. D'où les récits de voyage, et la naissance d'un genre littéraire à part entière, celui des Insulaires (voir E. Lestringant, *Le Livre des îles. Atlas et récits insulaires. De la Genèse à Jules Verne*, Genève, Droz, 2002).

En revanche, la projection vers d'autres groupes d'îles, au-delà des Colonnes d'Hercule, dans les mers brumeuses du Grand Nord, est moins bien étudiée. Le mythe de Venise comme porte de l'Orient a occulté les présences vénitiennes dans l'Atlantique, qui ont perduré jusqu'au xvi^e siècle, avec pour destinations les Flandres et Londres. Voici donc le cas précoce de Pietro Querini. Noble et propriétaire de fiefs à Candie, il s'embarque en 1431 pour les Flandres avec une cargaison d'épices et d'autres produits de valeur ; mais submergé par les tempêtes de l'Atlantique, il finit par faire naufrage sur l'une des îles Lofoten, sur la côte norvégienne. Les habitants ont sauvé les survivants et l'année suivante, Querini a pu retourner à Venise, apportant avec lui une nouveauté destinée à un grand succès, le stockfish. Le récit de son

aventure présenté au Sénat rivalise avec les rapports plus raffinés des ambassadeurs vénitiens (p. 51-67).

Revenant plutôt aux mers du Sud, le livre suit les marines ibériques dans leur recherche du continent austral, qu'elles entreprennent d'abord à partir du Pérou, avant d'être repoussées par les Hollandais, les Français et les Anglais. Les aventures dans l'océan Pacifique de l'Espagnol Álvaro de Mendaña y Neira et du Portugais Pedro Fernandez de Queirós, entre les ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, méritent d'être soulignées (p. 85-106).

Tous ceux qui ont fréquenté des terres, des îles et des mers inconnues ont également vu dans le voyage une occasion de rencontres sexuelles facilitées par le fait que les règles chrétiennes s'estompent avec l'éloignement. À cet égard, il nous est impossible de vérifier les proportions entre la légende et la pratique réelle, mais il n'en reste pas moins que cette tension a donné lieu à des reformulations du concept de féminité. Le récit du tour du monde effectué par le marchand florentin Francesco Carletti entre 1594 et 1606 est exemplaire, car il met l'accent sur les plaisirs offerts par tous les sens (p. 135-144). Ainsi, voyage et confession religieuse, voyage et sexualité : les contextes pertinents offerts au lecteur se multiplient. Voyage et contrainte, aussi, car même la contrainte ultime – la chaîne qui attache le galérien à sa rame – a pu donner lieu à des textes surprenants dans la littérature odéporique. On mentionnera ici les écrits de l'aumônier d'une grande galère vénitienne dans les années 1511-1513, Francesco Grassetto da Lonigo (p. 69-84), et les nombreux écrits, échelonnés dans le temps, des condamnés aux galères, peut-être pour dettes, même pour une durée déterminée, des gens parfois non dépourvus d'instruction et capables de nous fournir, en dépit de leur situation pénible, des récits d'un point de vue singulier (p. 161-186).

Située au centre de la Méditerranée, elle-même située presque au centre du bloc continental de l'Eurasie et de l'Afrique, l'Italie est une grande pourvoyeuse de récits de voyage, surtout dans la première moitié de l'arc chronologique considéré dans le livre. Dans la seconde moitié de cette période, cependant, l'Italie en déclin devient elle-même un objet d'écriture dans le cadre de la culture du *Grand Tour* (p. 239-263). C'est ainsi que des voyageurs d'agrément, parfois protestants, venus d'au-delà des Alpes, font de

l'Italie le laboratoire de leur propre éducation, ou y cherchent la preuve de leurs propres fixations. Sur les Italiens, désormais considérés comme des autochtones, les jugements se construisent et s'opposent, comme avant sur les peuples non européens. La nudité des habitants des Caraïbes est-elle un signe de pureté ou de corruption ? L'érudition exténuée des académies littéraires des provinces italiennes est-elle un signe de raffinement ou de relâchement ? Le mécanisme est le même. Le lien ambigu entre les Italiens et les Français, forgé à l'époque des guerres d'Italie avec ses inextricables polarités positives et négatives, actualise continuellement son contenu (voir G. Ricci, *Rinascimento conteso. Francia e Italia. Un'amicizia ambigua*, Bologna, Il Mulino, 2024). Voltaire avertissait en 1738 : « Rien n'est si commun parmi eux [les voyageurs] que de mal voir, de mal rapporter ce qu'on a vu... » (Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, in *Œuvres complètes*, XV, éd. R. L. Walters et W. H. Barber, Oxford, Voltaire Foundation, 1992). Inutilement d'ailleurs, car ils ont continué à se tromper, à polémiquer, à se copier, voire à se parler des décennies plus tard. Il suffit d'examiner les rapports entre deux textes fondamentaux du *Grand Tour*, ceux du huguenot Maximilien Misson et du catholique Charles de Brosses. Voyage et subjectivité : voilà une autre corrélation inévitable confirmée par le livre, qui reconnaît sans le moraliser l'angle de connaissance offert même par l'erreur. Enfin, les Français encore, dans leurs allées et venues vers l'immense Nouvelle-France canadienne, dépeuplée, où s'installent au début du ^{xvii}^e siècle des colonies permanentes qui portent les premiers regards européens sur ces terres. Les Français sont peu nombreux, il y a peu de femmes, mais tous conscients de leur fragilité. Le contact avec ce que l'on appelle aujourd'hui les Premières Nations du Canada ne peut être que prudent, voire craintif, comparé à l'assurance de la colonisation espagnole dans le reste du continent (p. 187-194). D'où de nouveaux récits de voyage, exclusivement catholiques, compte tenu de l'interdiction faite aux huguenots d'émigrer dans la colonie, récits imprégnés de la volonté d'évangéliser, mais attentifs aux langues des indigènes, à leur amitié/inimité réciproque qui nous apportent autant d'informations précieuses malgré l'infériorité démographique et, dans une certaine mesure, militaire des nouveaux arrivants. Et déjà en 1609, voici la première *Histoire de la Nouvelle France* par le voyageur

et érudit Marc Lescarbott (voir P. Carile, *Le regard entravé. Littérature et anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle-France*, Rome-Sillery Québec, Aracne-Septentrion, 2000). Pourquoi écrire, alors, au milieu de toutes ces tempêtes de la vie et de l'histoire ? La question traverse les pages de ce livre. Et la réponse se trouve dans le titre de la section correspondante : « Exister et résister » (p. 159). Un appareil iconographique pertinent, une vaste bibliographie, une annexe contenant un aperçu synoptique des voyages cités (p. 265-308) et une préface éclairante de Marc Cheymol (« Une invitation aux voyages », p. 11-18) agrémentent le volume.

Giovanni Ricci

Pauline Carminati
Le Paradis en boutique.
L'édition de sculptures religieuses
au XIX^e siècle

Rennes, Presses universitaires de Rennes,
 Société d'Histoire religieuse de France, 2024,
 361 p.

Entre le XIX^e et la première moitié du XX^e siècle, des statues religieuses ont été massivement produites par des entreprises françaises qui dominent progressivement le marché mondial et exportent vers différents continents. Au centre de l'ouvrage se trouve la maison fondée par Joseph Ignace Raffi (1828-1895) et son évolution sur plus d'un siècle : en 1864, Raffi loue une boutique à Paris, dans la rue Bonaparte ; en 1871, il commence à livrer des statues au sanctuaire de Lourdes ; en 1880, la société est dissoute et Auguste Verrebout (1836-1889) reste seul propriétaire du fonds de commerce ; en 1910 apparaît la dénomination « La statue religieuse » dans les documents marchands et sur les statues ; enfin, en 1956, la société « La statue religieuse » est radiée du registre du commerce, ce qui marque la fin d'une épopée.

Pendant des décennies, nous suivons cette maison parisienne emblématique, qui est probablement « le plus important fabricant français de sculptures religieuses » (p. 189). Et pourtant, elle a été créée par un sculpteur, Raffi, né dans la région du Tyrol autrichien, qui a profité d'une « formation cosmopolite entre l'Autriche, l'Allemagne et l'Italie » (p. 85), et dirigée ensuite par

un autre artisan, belge cette fois, Verrebout, né à Bruges. En effet, le grand mérite du livre est de nous faire circuler entre le local et le global, entre les aspirations patriotiques et les réseaux transnationaux. Nous passons ainsi de l'influence de cette activité économique et artistique sur le quartier parisien de l'église Saint-Sulpice (p. 167) et dans les débats français autour de l'art, aux initiatives papales visant à uniformiser les pratiques de millions de catholiques partout dans le monde. L'ouvrage nous fait découvrir un milieu professionnel mobile et changeant, où les Italiens dominent initialement le marché du moulage à Paris (p. 24), et les entreprises françaises, quand elles apparaissent, sont confrontées à la concurrence allemande, au moins jusqu'en 1870 : alors que le clergé appréciait beaucoup les statues fabriquées à Munich, les commandes s'arrêtent après la guerre de 1870 et la défaite de la France (p. 89). Toutefois, les catalogues français continuent à proposer des décors « genre Munich » imitant les brocarts médiévaux et les anciennes tapisseries, sur lesquels la réussite de Joseph Mayer, entrepreneur à Munich, s'est fondée entre 1847 et 1870 (p. 143-145). La maison Raffi a même déposé en septembre 1865 une demande de brevet afin de s'assurer l'exclusivité de cette technique introduite et améliorée en France vraisemblablement par Raffi lui-même. Durant l'entre-deux-guerres, cette statuariaire commence à incarner la décadence de l'art religieux, mais les Allemands sont encore une référence importante, tant comme responsables du déclin (à cause des mièvreries « développées par l'art allemand de Düsseldorf et de Munich », p. 275) que comme espoir – étant capables de produire une nouvelle génération prometteuse, telle que l'école allemande d'Overbeck et les artistes dits Nazaréens (p. 57 et p. 284). Mise à part l'influence allemande, la statuariaire que les entreprises françaises fabriquent s'inscrit dans la tradition de la sculpture espagnole du XVII^e siècle, en ce qui concerne l'utilisation des yeux artificiels et de la polychromie (p. 148). La première moitié du XIX^e siècle est également marquée par « l'italianisation progressive de la piété française », avec l'introduction notamment de la dévotion au chemin de croix, et d'un « mouvement vers Rome » (p. 197).

En distinguant trois phases de développement, Carminati examine ce secteur dans son ensemble et « en tant que phénomène global » : c'est pendant la deuxième période, entre 1870