

isolé, l'acte régicide est associé, dans les textes, aux petits enfants de Paris, Clément lui-même étant présenté comme un *puer*: « le jeune dominicain aurait ainsi comme capté, ou subjectivisé l'énergie sacrale des petits enfants de la Ligue » (p. 213). Le dernier chapitre interroge la postérité du phénomène après 1598 : l'auteur rapporte ainsi la grande sédition enfantine de Tours en 1621, qui parvient à chasser les protestants de la ville pour une dizaine d'années, y compris contre l'avis du pouvoir royal. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le rapport des petits enfants à la violence est largement transposé sur le plan symbolique : les grandes peurs de Tours et de Paris en 1750, nourries par une fantasmagorie autour des enlèvements d'enfants, qui évoluent en émeutes contre la police et, par extension, contre le roi, où l'on retrouve le motif du massacre des Saints Innocents. « Ensuite, conclut l'auteur, il faudrait attendre la grande désacralisation révolutionnaire pour assister au retour des petits enfants en situation de violences rituelles » (p. 275).

La participation des enfants catholiques aux pogroms contre les protestants, si elle est réduite, est donc loin d'être anecdotique : elle doit au contraire être lue comme le signe du *saisissement* de toute une société, tant sur le plan politique que spirituel. Le renversement axiologique qui s'opère, en mettant l'innocence au service du massacre pour le justifier, n'aboutit pourtant, à terme, qu'à l'échec de la Ligue politique et à de grandes désillusions pour ses acteurs : D. Crouzet esquisse d'ailleurs, en conclusion, une réflexion autour de l'idée d'une *génération* des enfants ligueurs qui constituerait les rangs de la Ligue des dévots au XVII^e siècle. Ce livre offre donc une relecture inédite des guerres de Religion et de leur violence paroxystique et creuse, en cela, un passionnant sillon, celui d'une réflexion sur la période moderne nourrie aussi par les études de la violence contemporaine en général et du génocide en particulier, qu'il s'agisse comme ici des jeunes massacreurs ou, dans le récent *Tous ceux qui tombent* de Jérémie Foa⁵, des victimes protestantes.

MANON PIGNOT

manon.pignot@u-picardie.fr

AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.56

1. Denis CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Paris, Champ Vallon, [1990] 2022.

2. Cité et traduit par Christian INGRAO, « Violence de guerre, violence génocide : les Einsatzgruppen », in S. AUDOIN-ROUZEAU et al. (dir.), *La violence de guerre, 1914-1945*, Paris/Bruxelles, IHTP-CNRS/Complexe, 2002, p. 219-241, ici p. 231.

3. Voir notamment Hélène DUMAS, *Sans ciel ni terre. Paroles orphelines du génocide des Tutsi (1994-2006)*, Paris, La Découverte, 2021.

4. Denis CROUZET, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994.

5. Jérémie FOA, *Tous ceux qui tombent. Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, La Découverte, 2021.

Richard Foltz

Les religions de la Route de la soie. Les chemins d'une mondialisation prémoderne

trad. par B. Léger, Montréal, Presses de l'université Montréal, [1999] 2020, 258 p.

D'abord publié en anglais en 1999, cet ouvrage est la traduction en français de la deuxième édition d'un court essai qui a rencontré son public. Il avait en effet le mérite de proposer une synthèse sur le thème, peu étudié dans sa globalité, des échanges religieux le long des routes de la soie sur deux millénaires. Dès sa préface, l'auteur rappelle d'ailleurs que « le livre a été écrit d'abord et avant tout en ayant à l'esprit les étudiants et le grand public » (p. xii). C'est chose faite : l'ouvrage se lit aisément, a le mérite de la clarté et peut stimuler un spécialiste sur des thèmes qui lui sont relativement mal connus (dans notre cas, par exemple, le manichéisme ou le bouddhisme).

Le livre, après un chapitre de considérations générales sur les modes de diffusion de la foi un peu court, aligne une suite d'études par religions qui permettent d'esquisser une évolution chronologique : zoroastrisme, bouddhisme, manichéisme, chrétiens nestoriens, islam et, pour finir, l'époque de l'Eurasie mongole. Ce plan, qui joint différentes études précédemment publiées, s'il a l'avantage de la commodité, finit par donner une vision assez statique des « routes de la soie ». L'ouvrage rappelle à juste titre que la route de la soie, définie comme « le réseau transasiatique qui reliait la Méditerranée à l'Asie de l'Est », était plurielle, faite d'un tissu

de routes qui pouvaient varier et qu'aucun marchand ne parcourait d'une traite (p. 3 et 7); mais le phénomène reste globalement perçu comme un donné, qui n'évolue guère à travers le temps. Les routes de la soie, définies par la seule activité d'intermédiation économique et plus ou moins identifiées à l'Asie centrale, se développent dès la préhistoire. Elles permettent les échanges commerciaux à travers les millénaires jusqu'à l'ouverture des routes atlantiques par les Européens au *xvi*^e siècle; fin de l'histoire – l'ouvrage s'arrête avec la disparition de l'Eurasie mongole et l'achèvement de l'islamisation de l'Asie centrale.

Au-delà de la question des coquilles et des erreurs qu'il est possible de relever, notamment pour la partie que nous maîtrisons le mieux (la période mongole), il faut remercier l'auteur d'avoir entrepris une telle synthèse, avec les inexactitudes inévitables que comporte ce genre d'exercice. Au demeurant, Richard Foltz, comme il le reconnaît dans sa préface, a revu son texte pour tenir compte des critiques faites à la première édition. On passera donc sur le caractère un peu daté de la retranscription de certains noms mongols. D'une manière générale, l'auteur n'est pas un spécialiste de la question des missions catholiques en terre mongole. Les Franciscains ne sont ainsi pas tout à fait des « moines » (comme on le trouve p. 155 et 170). Ce n'est pas pour « l'arrogance qui lui fait affirmer que le catholicisme est la seule forme de christianisme » que Güyük semonce le pape Innocent IV (p. 161), mais parce que ce dernier avait demandé sa conversion et son baptême. Guillaume Adam (plutôt que le « William Adam » de la traduction) n'appelle pas à développer les missions dans la région de la Volga, mais, au contraire, à combattre les Mongols de la Horde d'Or. Il n'y a pas de raison de considérer qu'André de Pérouse se serait opposé à Jean de Montecorvino parce qu'il aurait été un frère spirituel, comme beaucoup d'autres missionnaires d'ailleurs, comme l'affirme R. Foltz en citant le vingtième tome de l'*Histoire ecclésiastique* de R.-F. Rohrbacher publié en 1858, mais qui, vérification faite, ne dit pas cela. Enfin, il y eut encore des missionnaires envoyés en Asie après Jean de Marignolli.

À plusieurs endroits, l'ouvrage souffre d'un manque de relecture. L'auteur évoque par

exemple la mort du khan Abaqa et, à la page suivante, des difficultés rencontrées par le moine chrétien Raban Bar Sauma dénoncé auprès de ce même Abaqa – il s'agit en fait de Aḥmad Tegüder. On ne comprend pas pourquoi le livre renvoie pour un même texte, le *Voyage dans l'empire mongol* de Rubrouck, tantôt à la traduction française de Claude-Claire et René Kappler, tantôt à celle de Peter Jackson, citée deux fois en bibliographie : aux entrées Jackson, Peter et Morgan, David, avec la date de 1900 (une confusion avec la traduction de William Rockhill ?) – c'est avec cette référence que sont donnés les renvois en note – et Rubrouck, William, avec la date de 1990. Pour justifier son expression selon laquelle les missionnaires latins travaillaient à ce « qu'Owen Lattimore appelle avec justesse la CIA de l'époque, 'Christian Intelligence Agency' », R. Foltz renvoie en note à... Rashīd ad-Dīn. Enfin, l'auteur parle des Slaves, « du latin *slaw*, 'esclave' », une erreur (ou un raccourci ?) qui indique un manque de familiarité avec un latin élémentaire (car outre le fait que *slavus* serait le cas échéant du latin médiéval, *slaw* étant en fait du roumain).

Le plus discuté est de voir l'auteur expliquer que l'attitude des chrétiens, qui n'auraient rien compris aux Mongols, Rubrouck excepté, et dont les textes ne comportaient que « des rêves et de la propagande », s'opposait à celle de musulmans, « qui cherchaient à plaire aux maîtres mongols et à les flatter » : la seule preuve apportée à l'appui de cette affirmation est le témoignage de Rashīd ad-Dīn selon lequel « les Mongols attribuaient aux musulmans une 'grande puissance sexuelle' » (p. 159). Les récits des missionnaires latins montrent pourtant que ces derniers étaient parfaitement capables de s'attirer les faveurs des khans grâce à des guérisons miraculeuses. Naturellement, on retrouvera dès l'ouverture du livre le cliché, totalement faux, d'un Marco Polo que ses contemporains n'auraient pas cru. Cette vision, qui finit par devenir très déformante, peut s'expliquer de deux façons. Il s'agit d'abord d'un ouvrage écrit pour l'essentiel en 1999, quand la bibliographie sur les questions mongoles a été considérablement renouvelée depuis. Se pose ensuite la question du point de vue, qui reprend assez mécaniquement un certain nombre de stéréotypes. On ne peut que remercier R. Foltz

lorsqu'il rappelle l'aventure des chrétiens nestoriens, et qu'il montre comment elle a trop souvent été dévalorisée sur la base des témoignages négatifs des missionnaires latins. Il faudrait cependant porter l'effort jusqu'à notre propre histoire, parvenir à sortir de nos préjugés sur le Moyen Âge occidental ecclésial ou intolérant et admettre que les hommes de cette époque ont été eux aussi capables de comprendre et rencontrer les mondes asiatiques.

L'ouvrage aime en effet recourir à des affirmations générales expéditives. À partir du massacre des missionnaires latins à Almaliqu vers 1339, R. Foltz conclut que l'attitude d'ouverture des Mongols aurait précipité les affrontements religieux, et que « la situation rappelle le verset du Coran au sujet de la difficulté d'accorder un traitement équitable aux multiples épouses » (p. 182) – en oubliant que les martyrs franciscains les plus célèbres de l'époque furent ceux du Maroc ou de Thana en Inde, où l'on peut difficilement incriminer la politique mongole. Pour expliquer la manière dont l'islam s'est imposé en Asie centrale, R. Foltz se contente d'affirmer « qu'aucune tradition religieuse n'a autant encouragé et favorisé le commerce que l'islam » (p. 125) : sa victoire en Asie centrale serait ainsi due aux seuls marchands. L'auteur a certainement raison de vouloir sortir d'une vision traditionnelle qui insisterait principalement sur les conquêtes militaires de l'islam ; mais le curseur finit par se déplacer vers une autre généralité, également simplificatrice, lorsqu'il conclut que l'Asie centrale s'est convertie parce que ses populations « étaient pour ainsi dire directement dépendantes du commerce musulman » alors qu'« [E]n Inde ou en Espagne, au contraire, où a subsisté une majorité non convertie, l'économie locale dépendait bien moins du commerce international » (p. 194) – ce qui renvoie à des notions datées sur la marginalité d'al-Andalus dans le monde musulman.

L'ouvrage se conclut par un épilogue sur la « religion du marché », qui fait passer sans transition de la fin du Moyen Âge à l'époque contemporaine, et la religion du capitalisme triomphant. Pourquoi pas, quand nous admettons partager le postulat de l'auteur, à savoir que le discours economiciste actuel est une forme de pensée religieuse qui ne dit pas son nom

et qui sera un jour remplacée à son tour. Mais faute d'expliquer le développement d'une telle vision, ce qui demanderait de revenir à cette histoire du monde occidental traitée avec une certaine rapidité par l'auteur, la fin de l'ouvrage finit par passer pour une pièce rapportée, une leçon de morale sans véritable rapport avec la démonstration historique. Or quand R. Foltz argumente d'emblée que « la Route de la soie, à l'instar de toute autre belle formule plus ou moins précise, sera ce que nous voulons qu'elle soit, l'écran sur lequel nous projetons nos rêves » (p. 4) et la définit exclusivement par l'activité économique, unique facteur expliquant la conversion religieuse – indépendamment de toute histoire des pouvoirs, des empires, des transformations de ces routes –, ne reprend-il pas très exactement la vulgate actuelle limitant l'activité humaine à l'économie, au multiculturalisme et au relativisme des notions, ce qui permet à chacun de lire le réel à l'aune de ses propres projections ?

THOMAS TANASE

Thomas.Tanase@univ-paris1.fr
AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.57

Carmen Bernard

La religion des Incas

Paris, Éd. du Cerf, 2021, 320 p.

Professeure à l'université Paris-Nanterre pendant de nombreuses années, héritière de l'anthropologie lévi-straussienne, Carmen Bernard s'est imposée, au long d'une bibliographie florissante, comme une référence de l'américanisme français. Plusieurs de ses ouvrages sont devenus des incontournables pour les étudiants andinistes, parmi lesquels on mentionnera au moins l'*Histoire du Nouveau Monde*, en collaboration avec Serge Gruzinski, et plus récemment *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega*¹. C'est donc avec un certain plaisir que nous nous sommes plongés dans *La religion des Incas* qui, indépendamment de son autrice, nous semble pertinent à plusieurs niveaux. Cet ouvrage vient d'abord compléter une littérature américaniste francophone de synthèse, et non de vulgarisation, qui compte peu de travaux sur la période inca. On ne peut que se réjouir de l'ajout de cet ouvrage à ceux déjà accessibles au