

Espace du voyage, lieux de la foi

Le passage dans les récits de voyages et de pèlerinages aux XV^e-XVI^e 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 XVI^e siècle : comme la *Legatio Babylonica* de Pedro Mártir de Anglería ou la *Tribagia* de Juan del Encina¹ et le *Viaje de Hierusalem* du musicien sévillan Francisco Guerrero². 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 Filología 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 récit³. 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 liturgiques⁴. Ces textes invitent le lecteur à une communion dans la description de la Terre Sainte qui le fait rejoindre le temps de l'histoire sacrée⁵ : ils sont ainsi moins un voyage vers un ailleurs qu'un autrefois, lui-même suspendu dans l'éternité de la révélation⁶.

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 Deluz⁷, 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 1230⁸, 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 XV^e 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 XII^e au XIV^e 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 XIII^e 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 XIV^e 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 pèlerins⁹. À partir du XV^e 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 expansion¹⁰. Curiosité et dévotion font à l'époque plutôt bon ménage dans l'écriture des horizons d'outremer comme l'a démontré F. Tinguely¹¹. Entre le XV^e et le XVI^e 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 XVI^e 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 voyage¹². 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 XX^e siècle », *Camena*, 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'espace¹³. 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 XII^e 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 vernaculaires¹⁶. 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 croisades¹⁷. 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 1342¹⁸. 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 XVIII^e 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/document13891.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 générique⁹.

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'ambiguïté.

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

⁹ 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 Khan²⁰ ; 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 ambitieux²¹.

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 Clavijo²². 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'incarner-t-il dans des bornes concrètes, deux châteaux face à face sur deux falaises : « *dos castillos que están en dos oteros que son juntas 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 Bohême détruite et incendiée : « *fueron por a frontera de Bohemia con gran trabajo e peligro [...] e estaban 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 imposible 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 souffrance³¹. La rareté de la présence humaine limite les possibilités de ravitaillement ou de secours³². 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 Arraquiél* »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 vie³⁴, souffrant de brutales insulations³⁵. Pour exprimer la

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

³¹ Patrick GAUTIER-DALCHÉ, « La montagne dans la description "géographique" au Moyen Âge », 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. Arraquiél, sans doute l'actuelle Hemchin. Voir Hovann SIMONIAN, *The Hemshin : History, Society and Identity in the Highlands of Northeast 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, mávalo 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 brûlure³⁶. 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 estaban 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 nieve³⁷.

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 froid³⁸. 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 ligne⁴⁰). 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 leguas⁴¹.

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*, II, 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 allí se parece 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 davantage⁴².

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 Grand⁴³.

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 poblado 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 paraíso 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 seisientas 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’Atlas Català*, Barcelona, Enciclopèdia 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 (Escorial 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 castillan⁴⁷, avec la suppression de la mention des freins sentimentaux au voyage. Il n'est plus temps pour le pèlerin, en ce début du XVI^e 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 XIV^e siècle de la *via crucis* (dont El Cruzado reprend par exemple la structure en divisant son texte en douze stations)⁴⁸. Alors que l'érasme 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 así 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 Jerusalem 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 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 conocí 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 commis⁵². 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 voyage⁵³. Les monuments, les

⁵¹ *Ibid.*, p. 97.

⁵² « *La sepultura 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 parece el olio que le sale de los brazos 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 y vamos ya muy enojados e fatigados del largo camino de las cavalgadas 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 fèrmosa 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 sutil 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 Jerusalem 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 clementísimo 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 así ay gran dificultad y peligro en subir y baxar⁶⁴.

Mérida nous fait partager son expérience du désert de Judée jusqu'au mont Sinaï, avec en premier lieu la soif et le manque d'eau⁶⁵. 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 dixere, 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 población alguna. E todo aquel desierto es arenales, montes et colles, como ventisqueros de nieves, que asy se mudan los collados del arena⁶⁶.

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 syente⁶⁷!

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 arrêâmes jamais de tout le jour et nous commençons à marcher deux heures avant le jour et nous nous arrêtons 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 cedago de harina, et como es sutil 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 aflicción del corazón, 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 corazón 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 grâce⁷⁰. Mais surtout Mérida affirme sans détour qu'il n'y retournerait pas, même pour mille ou même deux mille ducats : « *et por eso dixé 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 oscuro, e yo invocaua en mi ayuda a la linpia Concepción 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 posesión o estación, que asy lo es pues allí dizen missa, saluo con compañía 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 alcáceres 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 passages⁷³. Ledit ambassadeur serait espagnol et catalan, diplômé de Salamanque, marrane reconverti mais ayant gardé une grande affection pour les chrétiens qu'il tient à protéger⁷⁴. 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 Sinai⁷⁵.

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 Sinai 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 embaçador del Soldán que allí estaua, [...] E como yo viesse 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 embaçador 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 conoçimiento que con el torçiman mamelluco ove en Venecia, como dixere 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 religieuses⁷⁸. 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 Crète⁷⁹.

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 tiempo a causa que por tres veces que quise pasar mi peregrinación 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 disimulación, rescebida la bendición 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 horreur⁸⁰ ? 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 pèlerinage⁸¹.

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 voyage⁸².

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'autre⁸³. 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 Egipto 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 descalços* ».

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 portátil, 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 circulation⁸⁵.

Ce récit détonne par une description plutôt iréniste 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 laudatifs⁸⁶. 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 chameaux⁸⁸. 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'ouverture⁹⁰. 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 Jerusalem 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 concierto* ».

⁸⁶ *Ibid.*, p. 174 : « *Estos árabes que andan con estas caravanas o recuas son gente syn malicia et hombres de su casa, et desde 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 compañía 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 conocí el frayle y cónomo 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 fuy me 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 collaçión 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 Rueda⁹⁵. 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 Rueda⁹⁶.

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.