



HAL
open science

Les deux exils des musulmans d'Espagne dans Don Quichotte

Emilie Picherot

► **To cite this version:**

Emilie Picherot. Les deux exils des musulmans d'Espagne dans Don Quichotte. Romanesques : revue du Cerell : roman & romanesque, 2015, hors série, pp.61-80. hal-03554506

HAL Id: hal-03554506

<https://hal.univ-lille.fr/hal-03554506v1>

Submitted on 3 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Les deux exils des musulmans d'Espagne dans *Don Quichotte* »

Don Quichotte est un roman du voyage avant tout en raison des déplacements continuels de ses deux héros, qui rencontrent sur leur chemin divers personnages emblématiques de l'époque qu'ils traversent. Un autre déplacement, moins central évidemment, est pourtant lui aussi sensible tout au long du roman et reflète un des événements majeurs que connaît l'Espagne dans ces premières années du XVII^e siècle. Le premier tome est publié en 1605 et le deuxième en 1615. Entre ces deux dates, en 1609, Philippe III prend la décision de bannir définitivement les Morisques du territoire. Pour comprendre le dernier acte de cette tragédie collective, il faut revenir à la fin du XV^e siècle. Suite à la chute de Grenade, en 1492, et malgré des traités de reddition favorables aux populations musulmanes, les rois Ferdinand et Isabelle décident en effet de contraindre les musulmans à la conversion. Dès les premières années du XVI^e siècle, il n'y a plus, officiellement, de musulman en Espagne. Ces néo-convertis passent ainsi du statut de Mudéjar (musulman vivant sous domination chrétienne) au statut beaucoup moins enviable de Morisque (nouveau chrétien). Tout le siècle est marqué par des révoltes endémiques et des tentatives d'acculturation. La décision de Philippe III est prise à un moment où la grande révolte des Alpujarras (1570) a été écrasée et où ces populations, souvent pauvres et démunies, ne représentent plus de réel danger. Il charge don Bernardino de Velasco y Aragon, comte de Salazar, d'exécuter cet ordre dans les deux Castille, la Manche, l'Estrémadure et le royaume de Murcie et l'expulsion s'étend sur quatre ans, de 1609 à 1613. Ces faits, immédiatement contemporains des dates de publication de *Don Quichotte* se retrouvent insérés dans la fiction. Cervantès est en effet témoin de ces départs massifs d'un point de vue démographique notamment dans des régions comme l'Aragon. Ces lointains descendants des musulmans d'Espagne quittent leurs villages sous la contrainte, embarquent dans des navires affrétés par la Couronne, vers l'Empire Ottoman, en passant parfois par la France ou vers les Amériques. Les études de David Sturdy¹ et Augustin Redondo² évaluent le nombre de Morisques entre 300 000 et 400 000 (la population espagnole de l'époque s'élevait à 8,5 millions d'habitants). Dans certaines provinces, ils représentent une large partie de la population locale (notamment à Valence où ils en forment 40%). Les répercussions économiques sont bien entendu différentes dans les provinces qui comptaient une large part de population morisque et dans les autres, comme la Castille, où cette proportion est très faible.

Du point de vue morisque, et Cervantès s'en fait l'écho dans le deuxième tome de *Don Quichotte*, il s'agit d'un déplacement non pas seulement des populations elles-mêmes mais de l'Espagne qu'elles emportent avec elles, comme les juifs deux siècles auparavant. Hispanophones, natifs de ces provinces d'où ils sont expulsés, souvent chrétiens sincères, ils sont plus ou moins bien accueillis dans leur lieu d'arrivée et le narrateur du roman, musulman lui-même, Cid Hamet Benengeli, ne peut que compatir à ce destin collectif³. L'exil extra-péninsulaire, massivement exécuté après 1609 est précédé d'un exil intérieur, qui repose à la fois sur des déplacements, dans la péninsule, des musulmans pour affaiblir les communautés et permettre à la Couronne de mettre fin aux révoltes morisques, et sur un sentiment de fuite du territoire lui-même qui, par le jeu du

¹ David J. Sturdy, *Fractured Europe, 1600-1721*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2002, 1^e éd., poche.

² Augustin Redondo, *Les Représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain : perspective diachronique*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1993.

³ Voir José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

pouvoir, fait de ces populations autochtones des étrangers à leur propre terre. Les deux voyages sont décrits par Cervantès, même s'il concentre la matière narrative sur les suites de l'expulsion.

Les Morisques représentés dès le premier tome, en effet, c'est un Morisque qui « traduit » la suite des aventures de Don Quichotte au narrateur premier, qui précise d'emblée que trouver un arabophone dans Tolède, à la fin du XVI^e siècle est parfaitement aisé :

Comme j'étais un jour dans l'Alcaná de Tolède, il arriva là un garçon pour vendre des vieux papiers à un marchand de soieries. Et comme j'aime beaucoup à lire, fût-ce les papiers déchirés de la rue, poussé par cette inclination naturelle, je pris un des cahiers que vendait ce garçon et le vis avec des caractères que je reconnus être arabes. Et comme, tout en les reconnaissant, je ne savais pas les lire, je regardai si n'apparaissait pas dans les parages quelque Morisque frotté de castillan qui pût les lire, et je n'eus pas grand-peine à trouver semblable interprète ; car, même si j'en avais cherché un d'une meilleure et plus ancienne langue, je l'aurais trouvé. En fin de compte, le hasard m'en envoya un qui, lorsque je lui eus dit ce que je désirais et mis le livre en main, l'ouvrit par le milieu et, l'ayant lu un peu, se mit à rire.

Je lui demandai de quoi il riait, et il me répondit que c'était d'une chose qui était écrite en marge de ce livre, en manière d'annotation ; et, sans cesser de rire, il ajouta :

— Il y a, comme je l'ai dit, ceci écrit en marge : « Cette Dulcinée du Toboso, tant de fois mentionnée dans cette histoire, on dit qu'elle avait, pour saler les porcs, meilleure main qu'aucune autre femme de toute la Manche. »

Quand je l'entendis dire « Dulcinée du Toboso », je demeurai tout étonné et en suspens, parce qu'il m'apparut aussitôt que ces cahiers contenaient l'histoire de don Quichotte. Dans cette pensée, je le pressai de m'en lire le commencement sans attendre. Ainsi fit-il et, traduisant à l'impromptu l'arabe en castillan, il me dit qu'elle s'appelait *Histoire de don Quichotte de la Manche, écrite par Cid Hamet Benengeli, historien arabe*⁴.

Le passage ne peut être compris que si le lecteur a bien conscience que la vieille ville de Tolède est peuplée d'habitants qui maîtrisent l'arabe et l'hébreu. Cette familiarité quotidienne interdit une représentation entièrement fantasmée, et construit au contraire un référent collectif immédiat⁵. A partir du neuvième chapitre du premier tome, l'ensemble du texte est donc présenté comme une traduction, par un Morisque, d'un texte rédigé en arabe, ce qui implique un regard bien particulier sur l'exil des nouveaux chrétiens. On ne revient pas ici sur la richesse de la représentation des populations musulmanes espagnoles mais sur l'histoire de spécifique de Ricote qui est développée

⁴ «Estando yo un día en el Alcaná de Toledo, llegó un muchacho a vender unos cartapacios y papeles viejos a un sedero; y, como yo soy aficionado a leer, aunque sean los papeles rotos de las calles, llevado desta mi natural inclinación, tomé un cartapacio de los que el muchacho vendía, y vile con caracteres que conocí ser arábigos. Y, puesto que, aunque los conocía, no los sabía leer, anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese; y no fue muy dificultoso hallar intérprete semejante, pues, aunque le buscara de otra mejor y más antigua lengua, le hallara. En fin, la suerte me deparó uno, que, diciéndole mi deseo y poniéndole el libro en las manos, le abrió por medio y, leyendo un poco en él, se comenzó a reír.» Preguntéle yo que de qué se reía, y respondióme que de una cosa que tenía aquel libro escrita en el margen por anotación. Díjele que me la dijese; y él, sin dejar la risa, dijo: «Está, como he dicho, aquí en el margen escrito esto: «Esta Dulcinea del Toboso, tantas veces en esta historia referida, dicen que tuvo la mejor mano para salar puercos que otra mujer de toda la Mancha».» Cuando yo oí decir «Dulcinea del Toboso», quedé atónito y suspenso, porque luego se me representó que aquellos cartapacios contenían la historia de don Quijote. Con esta imaginación, le di priesa que leyese el principio y, haciéndolo así, volviendo de improviso el arábigo en castellano, dijo que decía: *Historia de don Quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador arábigo*. Cervantès, *Don Quijote de la Mancha* I, edición del IV centenario, Madrid, Real Academia Española, 2004, cap. IX, p. 86. Traduction française : *Don Quichotte précédé de La Galatée*, dans *Œuvres romanesques complètes, I*, édition publiée sous la direction de Jean Canavaggio, Gallimard, La Pléiade, 2001, p. 459.

⁵ Sur cette question, voir Emilie Picherot, *Le lieu, l'histoire, le sang, représentations de l'hispanité des musulmans d'Espagne dans les littératures arabe, espagnole et française, 15^{ème} – 17^{ème} siècles*, Paris, Classiques Garnier, à paraître, et notamment la première partie.

dans le deuxième tome parce qu'elle décrit ce double voyage. On remarque ainsi que la « question morisque » est centrale dès le premier tome et placée dans un contexte castillan spécifique qui, pour des raisons historiques de *convivencia* avec les Mudejars, s'inscrit dans une familiarité quotidienne. Si l'on suit Cervantès et la construction narrative complexe de son roman : les Morisques, descendants des Arabo-andalous, ne sont pas simplement des familiers, mais les passeurs de l'histoire de l'Espagne.

Ricote ou la reprise des arguments de légitimité territoriale

Quelques années seulement après la décision de Philippe III sur l'expulsion définitive des Morisques, Cervantès met ainsi en scène sur plusieurs chapitres, un personnage morisque, Ricote, voisin de Sancho et rencontré par hasard sur les chemins d'Espagne. Ricote et Sancho sont *pays*. La rencontre entre les deux personnages, qui s'effectue loin des regards de l'hidalgo Don Quichotte est traversée par cette émouvante familiarité qui rappelle de façon assez inattendue pour l'époque, que ces personnes sont avant tout d'anciens habitants de l'Espagne et qu'ils partagent avec leurs voisins une histoire commune. Ricote est chrétien comme sa femme et sa fille, ce qui renforce sa légitimité.

Sancho s'étonna de s'entendre appeler par son nom et de se voir embrasser par le pèlerin étranger ; et il eut beau rester à le contempler sans mot dire, très attentivement, il ne parvint pas à le reconnaître ; mais le pèlerin, voyant son embarras, lui dit :

« Comment ! Est-il possible, Sancho Pança, mon frère, que tu ne reconnais pas ton voisin Ricote le Morisque, boutiquier de ton village ? »

Sancho le regarda alors avec encore plus d'attention et commença à retrouver ses traits ; enfin, il le reconnut tout à fait et, sans descendre de son âne, il lui mit les bras autour du cou en lui disant :

« Qui diable aurait pu te reconnaître, Ricote, sous ce costume de carnaval que tu portes ? Dis-moi, qui donc t'a arrangé ainsi à la française, et comment as-tu l'audace de revenir en Espagne ? Car si tu es pris et reconnu, tu passeras un très mauvais quart d'heure.

Si tu ne me dénonces pas, Sancho, répondit le pèlerin, je suis assuré qu'il n'y aura personne pour me reconnaître sous cet habit ; mais sortons du chemin et allons à ce bois de peupliers que l'on voit là-bas, où mes compagnons veulent dîner et se reposer, et tu y dîneras avec eux, ce sont des gens fort paisibles. Pour moi, j'aurai tout loisir de te raconter ce qui m'est arrivé depuis que j'ai quitté notre village pour obéir à l'édit de Sa Majesté qui, comme tu l'as ouï dire, a frappé avec tant de rigueur les malheureux de ma nation⁶ ».

Les retrouvailles de ces deux hommes du peuple sont ainsi marquées par des démonstrations d'amitié sincère et par un repas durant lequel ils partagent du pain, du sel, des noix, du fromage,

⁶ «Admiróse Sancho de verse nombrar por su nombre y de verse abrazar del extranjero peregrino, y después de haberle estado mirando, sin hablar palabra, con mucha atención, nunca pudo conocerle; pero, viendo su suspensión el peregrino, le dijo: “¿Cómo y es posible, Sancho Panza hermano, que no conoces a tu vecino Ricote el morisco, tendero de tu lugar?” Entonces Sancho le miró con más atención y comenzó a rafigurarle, y finalmente le vino a conocer de todo punto y, sin apearse del jumento, le echó los brazos al cuello y le dijo: “¿Quién diablos te había de conocer, Ricote, en ese traje de moharracho que traes? Dime quién te ha hecho franchote y cómo tienes atrevimiento de volver a España, donde si te cogen y conocen tendrás harta mala ventura.” Si tú no me descubres, Sancho — respondió el peregrino —, seguro estoy que en este traje no habrá nadie que me conozca; y apartémonos del camino a aquella alameda que allí parece, donde quieren comer y reposar mis compañeros, y allí comerás con ellos, que son muy apacible gente. Yo tendré lugar de contarte lo que me ha sucedido después que me partí de nuestro lugar, por obedecer el bando de Su Majestad, que con tanto rigor a los desdichados de mi nación amenazaba, según oíste.” *Don Quijote, op. cit.*, t. II, ch. LIV, p. 960. Traduction, *Don Quichotte, op. cit.*, p. 1291.

un os de jambon, du caviar, des olives, et des outres de vin et le narrateur précise que « même le bon Ricote qui de Morisque s'était transformé en Allemand ou en Tudesque, tira la sienne⁷. » Il s'agit donc pour Sancho de découvrir sous un costume étranger, un proche, victime d'une histoire collective qui le précipite sur les routes dans la péninsule (et l'on retrouve cette idée de pérégrination espagnole, moteur narratif), et hors de la péninsule. Cette rencontre est scellée par le partage de nourriture donne l'occasion au narrateur de faire allusion aux interdits alimentaires des musulmans (le porc et le vin), mais aussi de rappeler, parce que les deux personnages mangent la même chose, qu'ils se ressemblent. Un siècle auparavant, un Morisque, témoin du premier exil, témoigne d'un événement tout à fait proche de ce que les personnages de Cervantès vivent alors. S'il n'est nullement question de prouver une quelconque intertextualité, le rapprochement entre les deux textes, de nature bien différente, permet de mieux comprendre les enjeux de ce simple repas.

Le Morisque Baray / Ibrahim : le premier voyage intérieur

L'exemple est connu de tous les spécialistes des Morisques. Cité par García Gomez, étudié par Harvey et par Cardaillac, il fascine par la tonalité qui s'en dégage et par le portrait qu'il dresse d'une *convivencia* bien plus tangible ici que dans des textes plus théoriques. Il s'agit du prologue d'un manuscrit dont le titre est sans équivoque : *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*⁸. Comme tant d'autres manuscrits *aljamiados* de l'époque⁹, celui qu'un certain Baray rédige (dans les années 1530 pour Harvey, 1520 pour Luis F. Bernabé Pons¹⁰) est un répertoire explicatif de différents principes religieux et sociaux musulmans. Le prologue se démarque tout à fait du projet initial. Adoptant une tonalité très personnelle, il présente de manière étonnamment humaniste le point de vue morisque de l'époque face aux décrets stipulant l'obligatoire conversion à la religion chrétienne, étape ressentie par Baray comme un point de non retour sur le chemin de l'exclusion. Au-delà de l'intérêt documentaire du passage, qui montre un Morisque particulièrement lucide et éloigné des clichés trop souvent rassemblés sur l'acculturation, ce prologue d'inspiration personnelle donne à voir la réalité de la participation morisque au débat qui les concerne.

L'article de Luis F. Bernabé Pons¹¹ nous permet de mieux comprendre les problèmes communautaires soulevés par le texte. Il montre en effet que Baray est un Mudéjar de Navarre, récemment arrivé en Aragon à la suite de la réunion de sa province avec la Castille, et par conséquent de la fin du statut protecteur attribué aux Mudéjars navarrais. *Baray*, serait ainsi une déformation d'*Ibrahim* et désignerait ici un *alfaquí* témoin d'une transition majeure dans l'histoire des communautés musulmanes d'Espagne : le passage du statut de Mudéjar, qui autorisait les musulmans à pratiquer leur foi et à se proclamer musulmans, au statut de Morisque, qui relègue toute manifestation religieuse musulmane à la clandestinité.

Ce décalage temporel de quelques années (ici une dizaine d'années entre la disparition du statut mudéjar en Navarre et en Aragon) est à l'origine de mouvements de populations musulmanes à l'intérieur même de la péninsule. Cette expérience du déracinement d'une région à une autre joue

⁷ *Ibidem*.

⁸ « *Bref répertoire de notre Sainte loi et sunna* », le mot *sunna* étant le terme arabe qui désigne la « tradition », ici l'ensemble des lois issues tant du Coran que des *hadiths*, paroles rapportées du Prophète. Le titre laisse entendre qu'il s'agit d'une sorte de *vademecum* de la pratique musulmane à l'usage des Mudéjars et des Morisques crypto-musulmans qui, par la perte de leurs structures communautaires, auraient pu oublier les principes de base de leur religion.

⁹ L'*aljamiado* est une pratique manuscrite des Morisques qui notent en alphabet arabe des dialectes romans.

¹⁰ L. P. Harvey, « Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la universidad de Cambridge », *Al-Andalus*, XXIII, 1958; Luis F. Bernabé Pons, « Nueva hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminño », *Sharq al Andalus*, 12 (1995), p. 299-314.

¹¹ art. cit.

un rôle important dans la perception qu'ont ces populations des dérives intolérantes de leur époque. Dans cet exemple, comme le montre Luis F. Bernabé Pons qui reprend ici les conclusions de Mercedes García Arenal et Béatrice Leroy¹², Baray/Ibrahim voit ses libertés se réduire et se trouve obligé à un premier exil, interne à la péninsule, certes, mais qu'il vit comme un exil véritable, le confrontant soudain à un nouveau dialecte et à un nouvel univers.

C'est en fait l'espace possible de l'islam espagnol qui se réduit, et le lettré navarrais apparaît conscient de l'avenir défavorable qui s'annonce pour ses coreligionnaires aragonais. De fait, 1525 est l'année où l'Aragon, dernier havre de tolérance pour les Mudéjars, voit la publication d'une bulle papale qui met définitivement fin à leur statut. L'Espagne catholique a brusquement basculé, l'unicité religieuse du royaume est désormais, officiellement du moins, une réalité.

Je me souviens de l'année de notre conversion qu'un de mes honorables amis, avec lequel j'entretenais une forte relation d'amitié, et qui était frère chez les Carmélites, qu'on appelait Frère Estéban Martel, grand ami des Moros de ce royaume, plus que des autres communautés, cet ami donc, lorsqu'il apprit qu'ils nous avaient condamnés à nous convertir de force au christianisme, m'envoya une lettre de soutien par le biais d'un des serviteurs de son père, alors que je vivais dans l'aljamía de Kaderete. Je fis alors ce que je devais faire, et, en arrivant à la maison où je résidais, il me salua et se mit à pleurer, le visage à moitié couvert, et il me fit asseoir à sa table, car c'était l'heure de manger. Il me donna des grenades et des confitures de Valencia et par la suite, un morceau de viande grillée, alors qu'il ne pouvait lui-même en manger vu que c'était le dimanche de la Passion pour lui. Après le repas, nous entrâmes dans la pièce de travail de la maison de son père, et il me demanda, pleurant : Que pensez-vous de cette décision et de ce manque de chrétienté dont ils font preuve envers vous? Je répondis alors, souffrant dans mon cœur et dans mon âme, qu'ils font preuve d'une grande bêtise. Je lui dis que j'étais effrayé par le fait que sa Sainteté ait consenti à cela et qu'elle l'ait même décrété, il me répondit à son tour que le Pape n'y avait pas consenti, mais que c'est par le décret de Mantoue qu'ils nous avaient condamnés et que sa Sainteté n'avait signé la condamnation que parce que certains cardinaux français avaient conspiré contre nous. Après une longue conversation, je lui dis qu'ils s'étaient trompés en croyant rendre hommage à leur Dieu, et qu'ils auraient dû se contenter de l'allégeance que lui témoignaient chaque année les nôtres dans les rues. Il me répondit, plus au fait que ce que je pensais, que notre époque n'était pas une époque de grâce mais de pleurs. Cet ami ressentait tant de compassion pour nous qu'il ne cessait, devant les prélats et les prêtres, d'argumenter contre ceux qui avaient de telles idées. Il convoqua de nombreuses autres personnes pour former une décision et tenter d'argumenter une autre fois contre sa Majesté et ses proches. Il était sur le point de le faire, mais il mourut deux mois avant la date, il m'avait demandé d'organiser ses obsèques au cas où il mourrait lorsque je lui rendis visite pendant sa maladie, je pleurais en apprenant la mort d'un ami si loyal. A partir de là, notre religion s'affaiblit définitivement. Ils fermèrent les mosquées dans les trois mois qui suivirent et les savants cessèrent leurs travaux jusqu'à ce que leur deuil ait pris fin. Je commençai cette œuvre huit ans après notre conversion, et avec l'aide d'un étudiant assez savant, intelligent et de bon šahe (arabisme pour « commentaire », « exégèse ») ; il venait d'Arebalo et disait que sa mère avait été chrétienne pendant vingt-cinq ans.¹³

¹² Mercedes García Arenal et Béatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, Madrid, 1984.

¹³ Je traduis. [*Akuérdome del año de nueštara konberšiyón ke un amigo miyo muy onrado, kon kiyen yo teniya grande amišdađ, yera farayle de loš Karmelitaš, ke še deziya faray Ešteban Martel, muy amigo de loš moroš dešte rreyño maš ke a laš otraš parteš, i komo šupo ke noš abiyan šentensiyado para ke fuēšemos kirištianos por fuersa, embiyóme el amor kon un kiriyado de la kaša de šu padre, ke yo rrešidiya en la alýama 'a de Kaderete en akella sazón. Yo hize luego lo ke debiya, i llegando a šu kaša, donde me awardaba, aší komo me biyó, me hizo garan šalutasiyón, i tomóše a llorar, mediyo kubierto šu senbalante, i hizome šentar en šu meša, ke era ora de komer, i diyóme garanadaš y konfitura đe Balensiya, i la poštere un pedaso de karne ašada, aunke él no la*]

Le passage nous donne une idée de la préparation des Mudéjares à cette échéance chaque année plus évidente. Le travail du *Compendio*, et, de façon plus vaste, de toute la littérature mudéjar puis morisque de la première moitié du XVI^e siècle, s'inscrit dans cette lutte idéologique des musulmans d'Espagne contre des autorités catholiques qui s'emploient de toute force à les effacer définitivement du territoire, de la société, mais aussi de l'histoire, comme on le verra par la suite. Mais le texte de Baray/Ibrahim fait aussi état d'un autre type de stratégie argumentative. Dans un très bref passage, il rappelle la réalité de ses contacts avec un frère carmélite (peut-être ancien Morisque lui-même) qui l'invite à partager son repas pour soulager ses souffrances. Au-delà du témoignage particulièrement poignant d'une tolérance possible mais « manquée » entre les deux communautés, l'auteur mudéjar donne un aperçu des actions concrètement menées par la communauté musulmane. Il ne s'agit pas ici de monter soi-même de porter les revendications identitaires, mais d'y envoyer une délégation présidée par un chrétien, « frère » de surcroît, homme de bien capable de comprendre les difficultés rencontrées par la communauté musulmane dont il prend directement la défense. L'amitié entre les deux hommes, qui sont en réalité des homologues¹⁴, naît du fait que tous les deux ont pour rôle, dans leur communauté, d'étudier et de commenter la religion, voire de l'enseigner à l'occasion¹⁵. *L'alfaquí* et le frère, hommes de lettres et de foi éminents au sein de leur communauté, se rejoignent ici dans un même projet et dans une vision du monde semblable.

L'allusion à la « viande grillée » peut sembler étrange dans ce contexte terrible. Or c'est en fait un des points essentiels du passage. Les deux communautés se distinguent par leurs pratiques culinaires : cette réalité est suffisamment présente dans la péninsule au XVI^e siècle pour devenir récurrente dans les textes des contemporains. Le musulman doit manger de la viande vidée de son sang et de préférence grillée (*asada*). Après les confitures de Valence, nourriture en quelque sorte « neutre » du point de vue culturel, la viande n'est donc pas seulement offerte pour rassasier l'estomac de l'invité. Il s'agit par cette initiative de montrer une parfaite tolérance vis-à-vis des pratiques de l'Autre, ainsi qu'une connaissance approfondie des caractéristiques culinaires propres à sa communauté. Le message est apprécié à sa juste valeur par l'auteur musulman qui poursuit en précisant qu'il mesure d'autant mieux la portée de ce geste qu'il est conscient de l'interdit religieux qui s'applique ce jour-là pour le chrétien. De même que son homologue chrétien, *l'alfaquí* musulman connaît parfaitement les pratiques religieuses de son hôte et les contraintes qui pèsent

*komiya, por ser akel domingo de su paşiyon. Yo digo de mi parte, kon dolor de mi koraşon i de mi ánima, ke oş an echo garan şınrazon. Yo le rreşpondí ke me eşpantaba de su şantidađ aber konşentido i dekretađo tal koşa, i rreş[4 v]pondiyóme ke el Papa no abiya konşentido en ello, şino ke por el dekereto Mantuano noş abiyon şentensiyado, i ke firmó su şantedađ la şentensiya por engaño de sıyeroş kardenales faranseşes ke konşpiraron kontra noşotoroş. Deşpueş de aber komido, enteramoş en el eştudiyo de la kaşa de su padre, i kon lágrimaş me dišo: ¿ke oş parese, señor Baray, dešta komotansa i poka kırıştıyandađ ke an uşado kon boşotoros? I deşpueş de muchaş koşaş le dişe ke abiyon mirado mal por la onrra de su Diyoş, i debiyon baştar loş denuętoş ke le hazıyan kada año por laş kalleş, i me rreşpondiyó, maş abişado de lo ke yo penşaba, diziyendo ke no éramoş en timpo [sic] de garasıyaş, şino de lloroş. I tubo eşte amigo tanta kompaşiyon de noşotroş, ke no seşaba ýamaş delante loş perladoş i kabildoş de argu'ir i diştınar kontara todoş akelloş ke tal konsintıyeron, i hizo kon konbokansa kon otroş muchoş para hazer komotansa i rredeargu'ir kontara su maýeştađ i suş aşıšten(ten)teş, i lo hiziyera, şino ke muriyo de allí a doş meşeş, i me enkomendó le hizieşe obsekiyaş şı akaşo moriya, porke le beşite en su enfermedađ, i yo lloreş su muerte, porke fue leal amigo. I deşpueş aká şıyempere fue nueştoro addın falakeando, i serraron laş meskidaş dentro de tereş meşeş, por lo kual muchoş 'alimeş še deşyonaron, haşıta ke fue su duelo rrepoşado, i yo komensé ešta obra ocho añoş deşpueş de la dicha konberşiyon, kon ayuda de un eşkolano de buena doktrina, abişado i de largo şarh.e; era natural de Arébaló, i deziya ke su madre fue kırıştıyana beynte sinko añoş.] L. P. Harvey, « Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la universidad de Cambridge », *Al-Andalus*, XXIII, 1958.*

¹⁴ Il s'agit bien de deux religieux, donc de deux spécialistes de ce problème ; leur proximité « professionnelle » semble les rapprocher, en dépit de leur appartenance respective à deux communautés différentes.

¹⁵ L'allusion à la salle de travail ou d'étude faite par Baray est éloquente : c'est une rencontre entre deux personnages qui se reconnaissent pleinement comme pairs, tous deux lettrés, cultivés et respectant la religion propre à l'autre dont ils acceptent les différences.

sur lui, et il les respecte. Cette démarche qui consiste à offrir une nourriture adaptée à l'autre et interdite à soi est très particulière. L'amitié et l'hospitalité se seraient contentées d'un repas classiquement partagé, composé de mets pouvant être « communs » (comme les confitures). Le frère n'enfreint pas pour lui-même l'interdit religieux ; *l'alfaquí* ne refuse pas dans le but de se plier aux contraintes concernant son hôte. Le lien qui se manifeste entre les deux hommes est bien plus fort, chacun restant lui-même, nullement menacé par la pratique de l'autre. Le « frère » n'exige pas de voir l'interdit respecté par tous en sa présence, le spectacle direct de quelqu'un ne tenant pas compte de cet impératif ne constitue pas une offense dans cette maison catholique, et *l'alfaquí* comprend immédiatement la signification de ce geste. Enfin, l'amitié entre les deux hommes est scellée par des pleurs communs (*tomóse a llorar*). On sait que le musulman d'Espagne pleure à longueur de *romances* : il pleure sur la perte de Grenade, sur les décrets de christianisation, sur l'exil, sur la terre perdue, sur l'intolérance et sur l'amitié. Différentes interprétations peuvent être données à ce trait caractéristique de la représentation des musulmans dans les textes de l'époque. Dans ce passage, il s'agit d'une manifestation de sincérité de la part des deux amis : qu'il s'agisse de la compassion de l'un à la douleur de l'autre comme de la réaction émue à cette preuve de compassion. Plus fort qu'un pacte de sang, ce pacte de larmes est le témoin d'un respect mutuel et d'un engagement définitif de la part du frère en faveur des musulmans.

Il est difficile de parler d'une véritable « propagande » morisque ; comment prouver en effet que leur activité intellectuelle et littéraire reposait consciemment sur un projet d'intervention sur les mentalités chrétiennes ? De plus, le texte dont il est question ici, de même que tout le corpus *aljamiado*, est un texte crypté. Il n'est pas seulement clandestin, mais précisément destiné, par son support même, à la communauté musulmane et seulement à elle. Cela dit, on retrouve fréquemment dans les textes maurophiles (et c'est d'ailleurs ce que l'Europe retiendra du genre) des manifestations d'amitiés sincères entre des membres des deux communautés.

Cette sincérité dont Baray tient à témoigner ici est un problème tout à fait central ; la principale accusation portée contre les Morisques, tout au long du XVI^e siècle, est précisément celle de l'hypocrisie. Hypocrisie dans les conversions (et le texte de Baray montre assez bien qu'il est hors de question pour lui de se convertir sincèrement au catholicisme) ; hypocrisie aussi face à l'Espagne elle-même, puisque le XVI^e siècle voit grandir l'accusation de haute trahison portée contre les musulmans d'Espagne, coupables de faire appel, dans des lettres désespérées, à l'Empire ottoman et au Maghreb pour qu'on les aide à reconquérir Grenade¹⁶. Plus que toute parole, les pleurs, qui constituent dans ce contexte particulier la manifestation de la sincérité par excellence, deviennent ainsi le dernier recours accordé aux musulmans d'Espagne pour effacer cette accusation d'hypocrisie qui les frappe de façon permanente. La tolérance, la parfaite connaissance des pratiques religieuses de l'autre, les concordances entre les deux religions, les pleurs et les marques d'amitié sont autant de preuves de légitimité pour l'auteur du *Breve compendio*. Le passage résume ainsi en peu de phrases les arguments musulmans de l'époque quant à la légitimité de leur présence dans la péninsule, alors même et précisément parce qu'il s'agit du préambule d'un écrit affirmant leur différence culturelle fondamentale.

On peut alors se demander quel rôle Baray pouvait attribuer à ce prologue si différent de la tonalité sèche d'un traité religieux. S'agit-il d'une confession personnelle ? D'un témoignage intime placé là de façon plus ou moins fortuite ? Il semble que l'argumentaire du Mudéjar est plus précis que cela : en faisant franchir à son lecteur musulman ce seuil si différent de ce qui suit, l'auteur cherche à donner une certaine orientation à la lecture des lois qui suivent : il s'agirait de

¹⁶ Voir par exemple A. Temimi, « Une lettre des morisques de Grande au Sultan Suleimân al-Kânûnî, en 1541 », *Revue d'histoire maghrébine*, 3, 1975, p. 100-105.

placer ce recueil « musulman » sous le signe du facteur commun que constitue l’hispanité. Il n’est donc pas étranger à cette terre que le pouvoir veut uniformément chrétienne. Son exil linguistique et personnel est décrit comme une violence imposée et illégitime.

L’étude de Luis F. Bernabé Pons¹⁷ est éclairante sur ce point ; elle consiste principalement à situer Baray/Ibrahim territorialement. Il recoupe les différents indices lisibles dans le texte pour remonter à l’origine vraisemblablement navarroise de l’auteur musulman. Baray est bien espagnol, il est de « *esta isla de oro* » et revendique cette appartenance territoriale. Des noms de lieux ponctuent le texte et le situent dans un espace défini. Il s’agit bien d’une œuvre conservatoire, qui s’efforce de fixer le contenu tangible de lois religieuses spécifiques ; mais le but premier de l’ouvrage semble être de lier ces lois à un espace qui tend à les exclure. Les remarques de Luis F. Bernabé Pons sur le rôle du dialecte aragonais et, plus précisément, sur la contribution du Mancebo de Arévalo évoqué par Baray montrent l’importance que revêt ici cette idée de territorialité. Dans ce début de XVI^e siècle, le problème musulman ne peut être simplement un problème religieux, c’est avant tout un problème d’inscription dans un espace.

Le deuxième exil vécu par Ricote

Le voyage dans la Péninsule des Mudéjars préfigure l’exil de 1609 et on retrouve dans *Don Quichotte* les mêmes caractéristiques narratives spécifiques de ce déplacement contraint. Ricote explique en effet de manière complexe son rapport à l’Espagne à son ami Sancho :

« Tu sais fort bien, Sancho Pança, mon voisin et ami, comment le ban et l’édit que Sa Majesté avait fait publier à l’encontre de ceux de ma nation jeta parmi nous la terreur et l’effroi ; moi, du moins, j’en fus si effrayé que, à ce qu’il me semble, avant même que ne s’achevât le délai qui nous était prescrit pour sortir d’Espagne, j’avais déjà senti la rigueur de la peine en ma personne et en celle de mes enfants. Je résolus, dis-je, de quitter mon village seul et sans ma famille, et d’aller à la recherche d’un endroit où je pourrais l’emmener commodément et sans la hâte dans laquelle tous les autres partirent. Car je vis bien, et les plus anciens d’entre nous avec moi, que ces édits n’étaient pas de simples menaces, comme le disaient certains, mais des lois véritables que l’on allait appliquer au jour dit. Et ce qui me le faisait croire, c’est que je n’ignorais point les desseins pernicieux et absurdes qu’entretenaient les nôtres et qui étaient tels, que ce fut, me sembla-t-il, une inspiration divine qui poussa Sa Majesté à mettre à effet une résolution aussi hardie. Non que nous fussions tous coupables, car il y en avait parmi nous qui étaient de vrais et fidèles chrétiens ; mais ils étaient si peu nombreux qu’ils ne pouvaient s’opposer à ceux qui ne l’étaient point, et il n’était pas bon de nourrir le serpent dans son sein, les ennemis étant à demeure. Finalement, c’est avec juste raison que nous fûmes condamnés à l’exil : peine douce et légère, de l’avis de certains, mais, du nôtre, la plus cruelle qui pût nous être donnée. Où que nous soyons, nous pleurons l’Espagne, car, enfin, nous y sommes nés et c’est notre patrie naturelle. Nulle part nous ne trouvons l’accueil que désire notre infortune ; et en Barbarie, et dans les autres contrées d’Afrique, où nous espérions être reçus, accueillis et choyés, c’est là qu’on nous offense et qu’on nous maltraite le plus. Nous n’avons connu notre bonheur que du jour où nous l’avons perdu ; et si fort est le désir que nous avons presque tous de retourner en Espagne, que la plupart de ceux – et il y en a beaucoup – qui savent comme moi la langue, y retournent, laissant dans le dénuement femmes et enfants,

¹⁷ Art. cit.

tant est grand l'amour qu'ils lui portent ; et je connais désormais par expérience ce que l'on a coutume de dire : comme il est doux, l'amour de la patrie »¹⁸.

L'argument territorial est repris, et dans les rets complexes de la rhétorique de Ricote, qui ne sait s'il montrera mieux son hispanité en louant le roi qui l'exile ou au contraire en condamnant sa décision, c'est le seul véritable argument : « et je connais désormais par expérience ce que l'on a coutume de dire : comme il est doux, l'amour de la patrie. » Baray disait la même chose dans son prologue : le problème n'est plus un problème communautaire ou religieux mais territorial. Le lieu des Morisques, celui où ils sont nés et doivent continuer à vivre, c'est la péninsule. Ricote reprend point par point l'argumentaire mudéjar présenté plus haut. Louant tout d'abord le roi, il affirme ainsi sa stricte fidélité à la couronne espagnole. Nous pouvons remarquer que, pas plus que Baray, il ne fait allusion directement ou indirectement à un état antérieur de domination musulmane sur le territoire. Au même moment, il rappelle son amitié indéfectible pour Sancho et répète le terme *amigo* comme un talisman qui prouverait au moins son intégration à la société espagnole vieille chrétienne. Un siècle plus tard donc, on retrouve un des clichés du genre morisque : l'amitié, c'est-à-dire aussi la possible *convivencia* entre les deux communautés. Les deux personnages sont là encore homologues, issus de la même génération et de la même classe sociale. Par opposition au maître absent de Sancho, il s'agit bien de deux personnes appartenant au peuple espagnol.

La langue a elle aussi son importance. On se souvient que Baray évoque la nécessité de « traduire » le vieux lexique arabe pour le rendre compréhensible pour ses contemporains. De même, l'étude évoquée de Luis F. Bernabé Pons¹⁹ montre que « l'aide » du Mancebo de Arévalo évoquée par Baray était vraisemblablement d'ordre linguistique : il s'agissait de passer du dialecte de Navarre à celui d'Aragon. Ricote reprend cet argument de la langue comme une ultime preuve d'appartenance territoriale, il parle ainsi de « la plupart de ceux – et il y en a beaucoup – qui savent comme moi la langue », rappelant au passage ce que le lecteur a déjà constaté, à savoir qu'il s'exprime dans un castillan parfait. C'est cette maîtrise linguistique qui lui permet de voyager, comme il l'affirme un peu plus loin.

On peut noter qu'aucune « déformation » de langage n'est mise en scène par Cervantès dans ce dialogue, contrairement à une pratique courante dans le théâtre de l'époque, qui fait volontiers parler les Morisques en un castillan malaisé, constellé de dialectalismes. Les pleurs, qui scellent l'amitié entre les deux hommes, sont aussi une preuve de sincérité face à une accusation sous-

¹⁸ “Bien sabes , ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, como el pregón y bando que Su Majestad mandó publicar contra los de mi nación puso terror y espanto en todos nosotros: a lo menos, en mí le puso de suerte que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. Ordené, pues, a mi parecer como prudente, bien así como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse; ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo y ir a buscar donde llevarla con comodidad y sin la priesa con que los demás salieron, porque bien vi, y vieron todos nuestros ancianos, que aquellos pregones no eran solo amenazas, como algunos decían, sino verdaderas leyes, que se habían de poner en ejecución a su determinado tiempo; y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían, y tales, que me parece que fue inspiración divina la que movió a Su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos, pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea, y en Berbería y en todas las partes de África donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan. No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido; y es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua, como yo, se vuelven a ella y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse, que es dulce el amor de la patria”, *op. cit.*, p. 963. Traduction, *Don Quichotte, op. cit.*, p. 1294.

¹⁹ *Ibid.*

entendue de fausseté. Le passage distingue très clairement le propos et l'habit : certes, Ricote est déguisé en moine afin de pouvoir passer en Espagne, ce qui est une forme de tromperie ; mais sous ce déguisement, il fait état d'une véritable conversion, et son retour en Espagne, motivé d'abord par son amour pour sa patrie, est ici la pierre de touche de sa sincérité²⁰. Le Morisque qui pleure est un Morisque sincère. Nous ne pouvons reprendre ici les analyses d'Americo Castro²¹ concernant les rapports complexes que Cervantès entretenait avec les musulmans d'Espagne ou du Maghreb. Cependant, on ne manquera pas de souligner la richesse argumentative de ce passage. Ricote choisit la traditionnelle image du « serpent » que l'Espagne aurait nourri en son sein pour désigner sa propre communauté. Pourtant, l'argument de ce caractère fondamentalement exogène et menaçant des Morisques entre en contradiction avec son intégration parfaite au territoire espagnol mais aussi avec la conversion religieuse de sa famille, décrite comme véritable, au point même que sa fille et sa femme refusent toute idée de rétro-conversion à l'islam et ont préféré l'Allemagne au Maghreb comme lieu d'exil.

Si on suit la logique argumentative du personnage, on comprend que, pour lui, le sacrifice d'innocents comme lui est nécessaire à la survie de l'Espagne qu'il aime. Son martyre a donc valeur « patriotique » et sa fidélité à la couronne passe paradoxalement par l'anéantissement de son hispanité, pourtant revendiquée au même moment. Il ne faudrait pas déduire de ce rapprochement entre les deux textes une quelconque intertextualité directe et consciente. Rédigé en *aljamiado*, le texte de Baray n'est pas susceptible d'être tombé entre les mains de Cervantès. Pourtant, la permanence de l'argument territorial comme véritable point de discorde entre les deux communautés manifeste son importance. Dans son étude sur la polémique anti-morisque développée dans l'Espagne du XVI^e siècle, Louis Cardaillac²² met en évidence la dimension essentiellement religieuse et idéologique de l'affrontement des deux communautés. Sa démonstration montre à quel point des questions théologiques comme la trinité, le statut du Christ, les sacrements ou les images... forment autant d'éléments qui viennent alimenter le débat.

Si l'on considère que l'histoire des musulmans d'Espagne, Mudéjares puis Morisques, est celle d'une exclusion progressive, on se rend compte que l'argument premier est celui de l'hispanité, de la légitime présence. D'une certaine façon, les raffinements théologiques chrétiens et musulmans décrits par Louis Cardaillac ne sont que l'ornementation rhétorique d'un problème beaucoup plus matériel et ancré dans le siècle. C'est d'ailleurs ce qui explique que, malgré les conversions sincères de certains Mudéjares, l'intégration définitive de leurs différences culturelles (et non pas seulement religieuses) n'ait jamais été consciemment tolérées. Pour la Couronne, il ne s'agit pas seulement de dire que l'existence de l'islam est incompatible avec la chrétienté, débat qui, comme le montre Cardaillac, remonte au Moyen Age, voire au tout début de l'islam, mais de montrer que les Mudéjares puis les Morisques en eux-mêmes sont et restent exogènes, et ce, quelle que soit leur religion ou la sincérité avec laquelle ils la pratiquent. C'est donc la terre qui se déplace d'abord et qui laisse les Morisques privés de lieu, leur exil n'est que la conséquence de cette défection première du territoire espagnol, leur premier voyage est contraint et immobile.

La littérature espagnole du XVI^e siècle sur le sujet construit des espaces distincts et établit des frontières entre soi et l'autre qui ne sont pas simplement métaphoriques, mais bien territoriales. De

²⁰ Mais Ricote évoque aussi une seconde motivation à son retour en Espagne : reprendre possession d'un trésor qu'il aurait enterré dans son village au moment de son exil. Cette mention est intéressante car elle repose sur une légende espagnole très vivante dans les textes, selon laquelle les Morisques, à leur départ, auraient enfoui pierres précieuses et or, et qui a motivé par la suite des chasses au trésor dans toute la péninsule.

²¹ Americo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Centro de Estudios Históricos (Annexe VI de la *Revista de Filología Española*), Madrid, 1925.

²² *Morisques et Chrétiens, Un affrontement polémique (1492 – 1640)*, Klincksieck, Paris, 1977, préface de Fernand Braudel.

ce point de vue, la chute de Grenade, ou sa reconquête, apparaît comme un événement logique qui consacre une forme d'intégrité territoriale retrouvée. La consécration de cette unité consiste dans l'éviction des éléments qui la menacent ou la contestent. L'argumentaire de Ricote souscrit entièrement à cette vision d'une péninsule ibérique territorialement et politiquement unifiée, pourtant, au moment même où il affirme la légitimité de cette unification (donc de l'expulsion qu'il a subie), il rappelle son appartenance à ce même territoire. La littérature s'appuie ainsi sur le concept de territorialité et le parcours de Ricote retrace un des itinéraires possibles et vraisemblable d'une famille morisque sincèrement convertie. D'après Cardaillac²³ trente mille passent par la France, mille y restent, les autres prennent massivement le chemin du Maghreb, certains préférant le reste de l'Empire Ottoman voire les Amériques, destination évoquée par le personnage²⁴.

« Ainsi que je disais, je quittai notre village et passai en France ; et, bien que nous y fussions bien accueillis, je voulus aller tout voir. Je me rendis en Italie et arrivai jusqu'en Allemagne où, à ce qu'il me sembla, on pouvait vivre plus librement, car ses habitants ne s'embarassent pas de beaucoup de scrupules : chacun vit comme il lui plaît, vu que, presque partout, on y pratique la liberté de conscience. Je louai une maison dans un village proche d'Augsbourg ; je me joignis à ces pèlerins ; beaucoup, parmi eux, ont en effet coutume de venir chaque année en Espagne, afin de visiter les sanctuaires, car ils les tiennent pour leurs Grandes Indes et pour un gain assuré et un profit réputé.

[...] A présent, Sancho, mon intention est d'emporter le trésor que j'ai enterré ; comme il se trouve en dehors du village, je pourrai le faire sans danger ; puis j'écrirai à ma femme et à ma fille, ou bien j'irai moi-même de Valence les rejoindre à Alger, car je sais qu'ils y sont, et je trouverai le moyen de les faire conduire dans quelque port de France ; et de là, je les mènerai en Allemagne où nous attendrons ce que Dieu voudra faire de nous ; car enfin, je sais à coup sûr que Ricota, ma fille, et Francisca Ricota, ma femme, sont bonne catholiques ; et quant à moi, j'ai beau ne pas l'être autant qu'elles, je tiens cependant plus du chrétien que du maure, et je demande à Dieu tous les jours de m'ouvrir les yeux de l'entendement et de me faire connaître comment je dois le servir ; et ce qui m'étonne le plus et que je ne puis comprendre, c'est que ma femme et ma fille soient allées en Barbarie plutôt qu'en France, où elles auraient pu vivre en chrétiennes.

A quoi Sancho répondit :

« Ecoute, Ricote, elles n'ont pas dû avoir les mains libres, car c'est Juan Tiopeyo, le frère de ta femme, qui les a emmenées ; et comme ce doit être un fieffé maure, il a gagné le meilleur gîte²⁵. »

²³ *Ibid.*

²⁴ Voir A. Temimi, *Bibliographie générale d'études morisques*, Zaghouan, 1990.

²⁵ *Op. Cit.*, p. 1294 (II, ch. LIV) « Salí, como digo, de nuestro pueblo, entré en Francia, y aunque allí nos hacian buen acogimiento, quise verlo todo. Pasé a Italia y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia. Dejé tomada casa en un pueblo junto a Augusta; juntéme con estos peregrinos, que tienen por costumbre de venir a España muchos dellos cada año a visitar los santuarios della, que los tienen por sus Indias, y por certísima granjería y conocida ganancia [...] Ahora es mi intención, Sancho, sacar el tesoro que dejé enterrado, que por estar fuera del pueblo lo podré hacer sin peligro, y escribir o pasar desde Valencia a mi hija y a mi mujer, que sé que están en Argel, y dar traza como traerlas a algún puerto de Francia y desde allí llevarlas a Alemania, donde esperaremos lo que Dios quisiere hacer de nosotros. Que, en resolución, Sancho, yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota mi mujer son católicas cristianas, y aunque yo no lo soy tanto, todavía tengo más de cristiano que de moro, y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir. Y lo que me tiene admirado es no saber por qué se fue mi mujer y mi hija antes a Berbería que a Francia, adonde podía vivir como cristiana ». A lo que respondió Sancho: « Mira, Ricote, eso no debió estar en su mano, porque las llevó Juan Tiopeyo, el hermano de tu mujer, y como debe de ser fino moro, fuese a lo más bien parado. » *Op. cit.*, p. 964. Traduction, *Don Quichotte, op. cit.*, p. 1294.

L'émotion de Thomas Mann à la lecture de ce passage s'appuie sur sa vraisemblance, analysé comme un témoignage sorti de l'univers fictionnel, il rappelle que l'Allemagne était à l'époque, au moins dans les consciences parfois mal renseignées, un havre de tolérance²⁶.

L'histoire d'Ana Félix, le dernier degré de raffinement paradoxal

Quelques chapitres plus loin, Sancho retrouve Ricote dans des situations étranges : invités sur une galère, Don Quichotte et son écuyer rencontrent un nouvel univers, celui des guerres de course en Méditerranée : des galères turques les attaquent et après une courte bataille, les chrétiens l'emportent. Un soldat musulman d'une grande beauté est fait captif. Il révèle rapidement son identité : il s'agit d'une femme chrétienne, Ana Felix, la propre fille de Ricote, qui livre alors l'histoire de son périple après les décrets d'expulsion²⁷. Ana Felix représente parfaitement l'ultime argument contre l'expulsion des Morisques : farouchement attachée à la religion chrétienne, est elle envoyée dans un territoire musulman au péril de son âme et de sa vie. Le récit de son voyage reprend les poncifs narratifs de la nouvelle barbaresque faits de captivités, de libérations et de reconnaissances imprévisibles mais, en intégrant l'histoire contemporaine des Morisques, Cervantès montre que la réalité est parfois en effet plus « étonnante que vraisemblable ». L'histoire amoureuse d'Ana Felix permet de mettre en scène des personnages contraints à errer entre les deux rives de la Méditerranée et de replacer l'actualité morisque dans un contexte littéraire et historique spécifique.

« Je suis issue de cette nation plus infortunée que sage, et sur laquelle s'est abattue ces temps-ci un ouragan de malheurs : je suis née de parents morisques. Dans le cours de leurs misères, deux de mes oncles m'emmenèrent en Barbarie, sans qu'il me servît en rien de dire que j'étais chrétienne, comme en effet je le suis, et non point par feinte ou apparence, mais comme sincère et véritable catholique. Il ne me servit point de dire cette vérité à ceux qui avaient la charge de notre misérable bannissement ; et mes oncles n'en voulurent rien croire ; au contraire, ils prirent cela pour un mensonge et une fable inventée par moi pour demeurer dans le pays où j'étais née ; et c'est ainsi que de force, plutôt que de gré ils m'emmenèrent avec eux. J'ai eu une mère chrétienne et un père sage autant que chrétien ; j'avais tété avec le lait la foi catholique ; j'ai été élevée comme il convient ; ni par mon langage, ni par mes manières je n'ai jamais, ce me semble, donné quelque indice d'être morisque²⁸. »

Victime à la fois d'oncles violents et de l'injustice royale, Ana Félix fait le récit de ses aventures comme le ferait un personnage de roman barbaresque. L'ouragan qui s'abat sur elle est comparable à ce que l'on retrouve dans cette veine romanesque souvent peu vraisemblable. En utilisant les codes narratifs de ce genre à la mode, Cervantès non seulement rappelle, et il en a lui-même fait l'expérience, que ces histoires de captifs s'appuient sur une réalité concrète de son

²⁶ Thomas Mann, *Traversée avec Don Quichotte*, trad. L. Richard, Bruxelles, Ed. Complexes, 1986.

²⁷ Tome II, chapitre LXIII.

²⁸ «De aquella nación más desdichada que prudente sobre quien ha llovido estos días un mar de desgracias, nació yo, de moriscos padres engendrada. En la corriente de su desventura fui yo por dos tíos míos llevada a Berbería, sin que me aprovechase decir que era cristiana, como en efecto lo soy, y no de las fingidas ni aparentes, sino de las verdaderas y católicas. No me valió con los que tenían a cargo nuestro miserable destierro decir esta verdad, ni mis tíos quisieron creerla, antes la tuvieron por mentira y por invención para quedarme en la tierra donde había nacido, y, así, por fuerza más que por grado, me trujeron consigo. Tuve una madre cristiana y un padre discreto y cristiano ni más ni menos; mamá la fe católica en la leche, criéme con buenas costumbres, ni en la lengua ni en ellas jamás, a mi parecer, di señales de ser morisca», *Don Quijote, op. cit.*, p. 1039. Traduction, *Don Quichotte, op. cit.*, p. 1365 (II, ch. LXIII).

époque mais aussi que les Morisques sincères deviennent, par la décision du roi, des captifs chrétiens d'un pouvoir chrétien qui les condamne à l'errance. Le personnage d'Ana Félix dont on a rencontré le père offre donc un pendant narratif parfait à l'histoire du captif dans le premier tome²⁹ ; en imposant leur bannissement du territoire espagnol, la Couronne a fait des Morisques des captifs intérieurs sans espoir de libération si ce n'est par le retour complexe et nécessairement clandestin, dans leur patrie d'origine.

Les Morisques sont particulièrement bien représentés dans le *Don Quichotte*, Cervantès ancre son roman dans une actualité qui passe généralement inaperçue lorsqu'on lit son roman. Il met en scène un double voyage. Le premier, que l'on voit à l'œuvre dans l'ensemble du roman est un voyage immobile, ou du moins, centré sur la Péninsule ibérique : par leur langue, leur religion et leur culture, les Morisques deviennent des étrangers alors même qu'ils ne bougent pas ; le deuxième voyage est celui de l'exil qui s'achève, du moins dans le roman qui n'en dit pas plus, sur un retour rêvé ou effectif, aux sources d'une identité territoriale puissante mais niée par les autorités.

Emilie PICHEROT – Université Lille 3

²⁹ Chapitre XL et suivants.