



ANAIIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. VII (2006)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

L'image de l'Islam dans la littérature des voyages portugaise du XVIème siècle: les itinéraires terrestres au Moyen Orient

Vasco Resende 

Como Citar | How to Cite

Resende, Vasco. 2006. «L'image de l'Islam dans la littérature des voyages portugaise du XVIème siècle: les itinéraires terrestres au Moyen Orient». *Anais de História de Além-Mar* VII: 107-196.

<https://doi.org/10.57759/aham2006.37722>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores

Av.ª de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal

<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2006. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2006. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).

The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

L'IMAGE DE L'ISLAM DANS LA LITTÉRATURE PORTUGAISE DES VOYAGES DU XVI^{ÈME} SIÈCLE : LES ITINÉRAIRES TERRESTRES AU MOYEN ORIENT *

por

VASCO RESENDE

La nature de l'empire portugais, tel qu'il a été construit au XVI^{ème} siècle, dépendait obligatoirement de l'établissement régulier d'un réseau naval d'ampleur transocéanique. Le flux annuel de navires contournant l'Afrique par son extrémité méridionale fournissait les hommes, les armes et les produits indispensables à la manutention des bases portugaises en Orient, par le biais d'une route appelée par la suite *Carreira da Índia*. Dans l'océan Indien même, la maintien de cette présence politique, militaire et économique dépendait de la circulation de plusieurs flottes qui garantissaient le transport de munitions et vivres. Mais ce système demeurait tout à fait insuffisant pour faire suivre à temps, entre Lisbonne et l'*Estado da Índia*, les informations touchant à la gestion de ces territoires d'outre-mer. L'institution du gouverneur (1505) a été ainsi créée dans le but de suppléer à ce problème en Inde, quoique le besoin de contacts systématiques avec le Royaume restât toujours sans une solution convenable.

Le voyage du Portugal en Inde ne s'achevait qu'au bout de plusieurs mois et était soumis à un calendrier précis, tenant compte du régime asiatique des moussons. En outre, le trajet présentait de nombreuses difficultés concernant le ravitaillement et, surtout, l'humeur des courants maritimes et des vents. Beaucoup de navires se perdaient à cause des tempêtes et des condi-

* Ce travail constitue une version adaptée du diplôme d'Etudes Approfondies en « Méthodes de l'Histoire, de l'Archéologie et de l'Histoire de l'Art » à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, IV^e Section, soutenu le 29 octobre 2004. Nous avons revu et corrigé le texte, en supprimant le chapitre sur le contexte politique et en rajoutant quelques références bibliographiques. Nous voudrions remercier Mme Dejanirah Couto qui a dirigé notre recherche et MM. Patrick Gautier-Dalché et Jean-Louis Bacqué-Grammont pour leur remarques et critiques opportunes. Nous exprimons encore nos remerciements à M. John O'Neill, curateur de la section de manuscrits et livres rares de l'Hispanic Society of America, New York, qui nous a permis l'accès à une des sources étudiées.

tions de navigation dans les eaux océaniques. Ainsi, le rythme de communication entre Lisbonne et l'Inde s'avérerait considérablement ralenti par rapport à celui exigé par les événements.

Mais au-delà du caractère essentiellement maritime de l'entreprise lusitanienne en Orient, les besoins les plus urgents du gouvernement de l'Estado da Índia commandaient une route alternative plus rapide pour faire circuler des messages. Le problème a toujours été la parcelle de territoire séparant l'océan Indien de la Méditerranée, territoire peu étendu mais dont la pénétration s'avérerait difficile pour la majorité des Européens, et parmi eux les Portugais. Les différentes régions qu'il fallait traverser appartenaient au monde islamique, peuplées par les adversaires séculaires de la chrétienté occidentale, qui s'opposaient naturellement à l'expansion portugaise en Orient, parallèlement au discours officiel de la Couronne, teinté de traces anti-musulmanes. Pourtant, quelques voyageurs ont réussi à traverser ces pays hostiles et à faire le parcours entre le golfe Persique et la Méditerranée par voie terrestre ¹.

Dans certains cas, ils nous ont laissé des récits qui racontent leurs expériences personnelles et décrivent les territoires franchis. Ces textes nous sont d'une importance inestimable pour identifier les nombreuses voies de circulation à travers le Moyen-Orient, les hommes qui les suivaient, les conditions du voyage, les enjeux économiques, etc. Mais ces récits nous instruisent, bien plus que d'autres, sur les différents peuples musulmans, leurs coutumes et leurs croyances, à partir du point de vue du voyageur au service de l'État portugais.

Toutefois, l'étude des itinéraires terrestres au Moyen-Orient resterait incomplète si nous réduisions la contribution portugaise aux trajets entre le Portugal et l'Inde. Composant un genre littéraire âgé de plusieurs siècles, les récits de pèlerinage en Terre Sainte demeurent également un instrument fondamental pour découvrir une interprétation aussi large que possible du monde islamique au temps de la Renaissance. Certainement, ces textes représentent une mine d'informations très différentes des autres récits de voyage contemporains, avec un discours propre et dont la nature se situe à un niveau tout aussi particulier. Ici, il n'est plus question de l'Estado da Índia ou des politiques d'expansion dans l'océan Indien, même si, comme on aura

¹ Pour une synthèse récente sur ce sujet, voir Anthony DISNEY, « The Gulf Route from India to Portugal in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Couriers, Traders and Image Makers », in *A Carreira da Índia e as Rotas dos Estreitos*. Angra do Heroísmo, 1998, pp. 527-550. À consulter également l'étude ancienne mais toujours indispensable de Sousa VITERBO, *Viagens da Índia a Portugal por Terra e Vice-Versa. Resenha histórica e documental*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1898. Il faut remarquer qu'une grande partie des voyageurs qui ont réalisé ces trajets n'étaient pas seulement des portugais de souche (les juifs, les nouveaux-chrétiens, et les morisques), mais aussi des étrangers (arméniens, italiens), ce qui démontre l'ampleur du nombre de *nations* impliquées dans l'effort d'expansion portugais.

l'occasion de le développer, cet enjeu n'y est pas absent. Mais cette variété typologique ne peut qu'enrichir le matériel à traiter.

L'étude des sources revêt une importance particulière, dans le sens où celles-ci constituent la matière première que l'on doit travailler. En choisissant les itinéraires terrestres du XVI^{ème} siècle, nous nous trouvons face à une vieille polémique de l'historiographie portugaise, une polémique devenue presque obsessionnelle². À l'intérieur de toute la production culturelle écrite au Portugal pendant cette période, l'ensemble de ce qu'on a appelé « littérature des voyages » couvre une quantité appréciable de références bibliographiques très différentes. Ceux qui se sont penchés sur le sujet ont essayé de créer une classification capable d'encadrer la littérature issue de l'expansion dans des subdivisions adaptées à la typologie des textes. Mais le problème a précisément été d'établir un groupe de critères valables pour la catégorisation des différentes sources disponibles. L'emploi persistant du terme « littérature des voyages » pour intégrer des sources qui présentent des caractères formels totalement différents a contribué à pérenniser ce débat stérile. En allant plus loin, on peut affirmer que la multiplication excessive des sous-genres a rendu inutilisable toute interprétation critique³.

Pourtant, notre utilisation du terme « littérature des voyages » n'est pas inspirée d'une classification généralisante de l'ensemble de la production culturelle issue des Découvertes et explorations portugaises. D'ailleurs, cette expression a été maintes fois critiquée dans la mesure où elle contient toute

² La préoccupation académique cherchant à donner à la littérature de l'expansion portugaise une terminologie valable accompagne parallèlement l'évolution de l'historiographie des Découvertes et de l'histoire culturelle de la Renaissance portugaise. Carmen RADULET en fait un résumé critique dans « Literatura de descoberta e Expansão : Considerações Terminológicas e Hermenêuticas », *Os Descobrimentos Portugueses e a Itália. Ensaio filológico-literários e historiográficos*. Introd. de Luís de Albuquerque. Lisboa : Vega, 1991, pp. 19-35. Tout au long de ces dernières années, est apparue au Portugal une série de publications proposant de nouvelles interprétations sur la littérature des voyages. On remarquera : Ana Margarida FALCÃO, Maria Teresa NASCIMENTO et Maria Luísa LEAL (org.), *Literatura de Viagem. Narrativa, história, mito*. Lisboa : Cosmos, 1997 ; Maria Alzira SEIXO et Graça ABREU (org.), *Les récits de voyage. Typologie, historicité*. Lisboa : Cosmos, 1998 ; Fernando CRISTÓVÃO (coord.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens. Estudos e bibliografias*. Lisboa : Cosmos / Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1999.

³ C'est exactement ce qui se passe avec le modèle proposé par João Rocha PINTO, qui n'identifie pas moins de treize sous-genres ! (*A Viagem : Memória e Espaço. A Literatura Portuguesa de Viagens. Os primitivos relatos de viagem ao Índico*. Pref. de Vitorino Magalhães Godinho. Lisboa : Sá da Costa, 1989, p. 57 ; IDEM, « Literatura de Viagens », in Luís de ALBUQUERQUE (dir.), *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*. 2 vols. Lisboa : Caminho, 1994, II, pp. 606-613). Il faut dire que cet auteur présente son travail comme une actualisation des études de Joaquim Barradas de CARVALHO, qui avait réussi dans un effort de synthèse critique à organiser l'ensemble des textes de la littérature des voyages en quatre ou cinq catégories. Cf. *À la Recherche de la Spécificité de la Renaissance Portugaise*. 2 vols. Paris : Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, 1983, I, p. 276 ; IDEM, « Viagens, Literatura de », in *Dicionário de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. 9 vols. Porto : Figueirinhas, 1992-2000 [imp.], VI, pp. 283-289.

une hétérogénéité de discours artificiellement classés, de manière peu rigoureuse. On serait obligé de considérer l'ensemble des textes comme ne présentant aucune dimension esthétique ⁴. Dans les limites de notre mémoire, nous avons essayé de nous circonscrire surtout aux récits clairement centrés sur le thème du voyage. Autrement dit, les textes qui en font référence, mais qui ne constituent pas le récit événementiel d'un trajet, n'ont pas été considérés ici. Ainsi, même si les descriptions de l'Orient du début du XVI^{ème} siècle ⁵ révèlent des informations très intéressantes à propos de la perception du monde islamique par les Portugais, il ne s'agit pas d'itinéraires dans le sens le plus strict du terme. En même temps, les grandes chroniques de l'Estado da Índia ⁶ intègrent des narrations de voyages terrestres à travers l'Orient, mais elles ne seront pas utilisées ici comme sources principales et leur étude restera secondaire (quoique indispensable).

Nous ne pouvons donc douter de l'intérêt que possèdent ces sources pour l'étude de la représentation de l'islam et de sa civilisation. Cela pourra nous aider à comprendre les perceptions du monde islamique dans la culture portugaise de l'époque à travers l'auteur qui, après avoir entrepris le voyage, se consacre à la rédaction de son témoignage. Les difficultés commencent à ce niveau. Étudier l'image d'un objet implique non seulement le décryptage de son contenu mais aussi des formes qui le délimitent. En d'autres termes, il faut identifier les instruments de perception des auteurs, les mécanismes mentaux qu'ils emploient, tout comme l'éventail des catégories servant à établir cette représentation. De plus, il ne faut pas oublier le rôle absolument fondamental de la société à laquelle appartient l'auteur, exerçant tout un ensemble de pressions d'ordre à la fois politique et culturel. Mais c'est précisément ce caractère multiforme du protagoniste de l'observation qui soulève le plus de questions. Les textes, résultat final de cette opération, relèvent-ils plus de la nature même de l'objet observé ou démontrent-ils surtout le contenu de l'« outillage mental » du sujet qui observe ? Autrement dit, en rappelant la thématique qui nous concerne plus particulièrement, il s'agit de savoir si les récits de voyage portugais au Moyen-Orient révèlent surtout les caractéristiques de la société qui a, pour ainsi dire, « formaté » les voyageurs-écrivains, ou s'ils décrivent les peuples et coutumes islamiques en eux-mêmes.

Cette question s'insère dans un débat passionnant qui renvoie simultanément au travail des historiens, des littéraires et des anthropologues, et dont l'enjeu s'avère décisif pour une lecture correcte des sources ⁷. Vis-à-vis

⁴ Luís Filipe BARRETO, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de ser e de pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 55 et ss.

⁵ On pense surtout à Tomé Pires et à Duarte Barbosa.

⁶ Les ouvrages de Fernão Lopes de Castanheda, João de Barros et Gaspar Correia.

⁷ Voir le texte d'introduction de Stuart B. SCHWARTZ dans *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994 [rep. 1996], pp. 1-19.

de la diversité des éléments engagés dans le processus d'observation, réflexion et représentation, la réalité humaine, objet de l'altérité, souffre de transfigurations continues. Même s'il reste à discuter du degré de transformation en accord avec l'auteur-observateur et ses propres références culturelles, on pourra difficilement espérer interpréter le discours produit sans l'intervention d'une sorte de filtrage nécessaire à la connaissance de l'objet en soi. Pourtant, en tenant compte de cette dichotomie, l'analyse textuelle combinant les différents points de vue reste possible, voire souhaitable. De plus, cette lecture peut nous apporter une vision de plusieurs niveaux de connaissance en rapport avec le processus de la représentation, ce qui nous permettra d'établir une sorte de hiérarchisation suivant la nature des textes et des facteurs ayant conditionné leur rédaction.

Pour entreprendre l'étude des itinéraires terrestres portugais du XVI^{ème} siècle au Moyen-Orient et l'image de l'islam qu'ils propagent, il paraît bien nécessaire d'expliquer les notions y faisant part.

En premier lieu, il convient de justifier l'emploi du terme « islam » dans le titre de ce mémoire. Évidemment, nous ne nous attendons pas à l'utiliser dans son sens purement religieux. L'islam est ici compris comme un ensemble civilisationnel, englobant une culture et une pratique de vie qui peut être considérée comme commune à plusieurs peuples orientaux⁸. C'est le sens même de l'expression *dār al-islām*. Le terme est assez équivoque si l'on tient compte de la diversité humaine de l'étendue impliquée et risque de réduire le point de vue sur l'objet à une appartenance religieuse ; mais nous ne pouvons pas introduire des conceptualisations contemporaines sans encourir un anachronisme évident. À l'époque où s'insère notre étude, les références ethniques étaient soumises à la distinction des croyances, au moins du point de vue des occidentaux. Mais on ne peut s'empêcher de songer à une formulation pareille du côté des populations orientales⁹. Concernant l'auteur de ces pages, celui-ci argumentera en sa faveur que l'étude de l'histoire de l'islam constitue depuis longtemps un axe de recherche suffisamment établi pour que l'on ne puisse pas remettre en doute l'emploi de ce terme¹⁰.

⁸ Cf. l'essai de G. E. VON GRUNEBaum, « Les débuts d'une prise de conscience culturelle dans l'Islam », *L'identité culturelle de l'Islam*. Trad. par Roger Stuvéras ; préface de Jacques Berque. Paris : Gallimard, 1973 [réimp. 1989], pp. 19-40.

⁹ Selon David MORGAN, il ne faut pas penser aux habitants de la Perse tardo-médiévale en train de réclamer leur appartenance à une identité iranienne définitive. Ils se voyaient surtout comme une partie d'un ensemble islamique. Voir son article « Persian Perceptions of Mongols and Europeans », in Stuart B. SCHWARTZ (ed.), *Implicit Understandings*, op. cit., p. 216.

¹⁰ Voir, à titre d'exemple sur la notion d'« Islam », la préface de Joseph SCHACHT et C. E. BOSWORTH (eds.), *The Legacy of Islam*. Second Edition. Oxford : Oxford University Press, 1979, p. vii. Des termes comme *Histoire de l'Islam* ou *Islamologie* se sont substitués progressivement à la classification vétuste, plus générale – et hautement critiquée – d'*Orientalisme*. Sur l'évolution de l'historiographie occidentale sur l'Islam, cf. Albert HOURANI, *Islam in European Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991 [réimp. 2001].

Toutefois, l'islam, ou mieux dit, le monde islamique, ne désigne pas seulement une communauté d'individus mais aussi un espace physique. Dans cette étude, on a préféré l'expression « Moyen-Orient » comme repère géographique, tout en reconnaissant les ambiguïtés que ce choix peut susciter. Le Moyen-Orient abrite sûrement les autres « religions du Livre » et toute une myriade d'hétérodoxies plus ou moins connues, mais c'est l'islam qui emporte le rôle prépondérant sur l'ensemble. Couramment, il s'agit d'un terme géographique regroupant les différentes entités physiques comprises entre le Maghreb et l'Inde dans son extension longitudinale, et entre l'ensemble Méditerranée-Caucase-mer Caspienne et l'ensemble Sahara mer d'Oman en termes de latitude ¹¹. L'expression « Moyen-Orient », quoique bien présente dans le vocabulaire des langues occidentales, est relativement récente. Constituant à l'origine une notion anglo-saxonne ¹², l'ampleur géographique qu'elle représente a prétendu élargir la désignation de « Proche-Orient », fruit de la diplomatie du XIX^{ème} siècle, elle-même héritière moderne du « Levant » multiséculaire. En dehors de la diversité de sa géographie physique (morphologique, hydrographique, climatologique, etc.), cette désignation renvoie surtout à la perception d'une réalité géopolitique spécifique : le monde islamique. Mais dans la pratique, son emploi reste aussi vague que celui d'autres terminologies discutables comme « Asie centrale » ou « Asie méridionale ».

Ici, son application est réduite à la sphère levantine, en laissant de côté l'intégration de la Jazīrat al-Mağrib. À l'intérieur de cet ensemble, la place fondamentale occupée par l'Iran (particulièrement en ce qui concerne les itinéraires qui ne sont pas des récits de pèlerinage) rend impossible le recours à des expressions comme Proche-Orient ou Levant, qui imposeraient une limite trop évidente par rapport à l'ampleur de l'aire géographique en question. Pourtant, l'insertion de l'Iran dans le « Moyen-Orient » prête à polémiques, dans la mesure où, historiquement, la Perse ne présente pas beaucoup de traces sociologiques comparables avec l'empire ottoman, l'entité politique la plus dominante de la région pendant de nombreux siècles ¹³.

¹¹ Cf. Nikki R. KEDDIE, « Is there a Middle East ? », in *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973), pp. 255-271. L'auteur, d'ailleurs, exprime ses doutes sur l'emploi concret de cette désignation géographique, tout comme sur celle de « monde islamique ». En tous cas, ces expressions correspondent plutôt à des entités géopolitiques issues du mouvement colonialiste européen, n'ayant pas une réalité linguistique équivalente en Orient avant l'introduction des termes occidentaux. Même le mot « Asie » n'existait pas dans les langues asiatiques pour désigner l'ensemble du continent, antérieurement à l'établissement des puissances européennes (Cf. K. N. CHAUDHURI, *Asia before Europe: economy and civilisation of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 22).

¹² Le terme *Middle East* a été utilisé pour la première fois par l'historien américain Alfred T. Mahan dans un article daté de 1902, et correspond à une étendue géographique allant de l'Inde à l'Arabie, avec en son centre, le golfe Persique (Bernard LEWIS et P. M. HOLT, « Introduction », *Historians of the Middle East*. London : Oxford University Press, 1962, p. 1).

¹³ Cf. Nikki R. KEDDIE, « Is there a Middle East ? », *op. cit.*, pp. 258-259.

I : Les itinéraires terrestres portugais au Moyen-Orient

a) *Les auteurs et leurs ouvrages*

Tout au long de la chronologie du XVI^{ème} siècle, nous pouvons trouver quelques cas d'itinéraires terrestres portugais à travers le Moyen-Orient, y compris des itinéraires d'Inde au Portugal et des récits de pèlerinage. Comme dans le choix de tout repère diachronique pris comme limite thématique d'une étude, celui du XVI^{ème} siècle se heurte à des difficultés théoriques. En effet, le nombre de récits de voyage, définis selon les critères que nous avons déjà établis, augmente considérablement au cours du passage vers le XVII^{ème} siècle. Mais face à l'ampleur de cette étude, nous avons décidé de nous restreindre aux principales sources du XVI^{ème} siècle. Ainsi, nous aurons un groupe de textes qui forme un ensemble plus cohérent – au moins au niveau chronologique –, ce qui peut permettre une analyse plus soutenue de la production écrite de cette époque¹⁴.

Nous disposons donc de plusieurs récits émanant d'itinéraires terrestres au Moyen-Orient : deux récits de pèlerinage en Terre Sainte¹⁵, deux récits

¹⁴ Le choix d'un *corpus* de sources correspondant aux critères que nous avons définis exclut naturellement les ouvrages qui ne présentent pas les conditions demandées. La différenciation se fait surtout au niveau de la limitation géographique. Le premier grand récit de voyages du XVI^{ème} siècle est la *Verdadera informaçam das terras do Preste Joam* du père Francisco Álvares, publié pour la première fois à Lisbonne en 1540, véritable *best seller* de l'époque, et traduit en plusieurs langues tout au long du siècle. Mais son action prend place en dehors des limites du Moyen-Orient, celles que nous avons du moins fixées. De plus, le récit du voyage de l'ambassade de D. Rodrigo de Lima ne correspond pas au critère thématique que nous avons choisi pour la constitution du corpus documentaire : il s'agit plus d'une description des coutumes chrétiennes du royaume du *Negus* qu'un véritable récit de voyage. Les itinéraires des pères Pais et Almeida au Yémen n'ont pas été considérés ici à cause du caractère limitrophe de leur trajet. En fait, les voyages des deux ecclésiastiques en Arabie du Sud, quoique faisant encore partie de l'espace moyen-oriental, concernent plutôt des affaires liées à l'univers maritime de l'océan Indien, trop complexes pour être ici explorées. Leurs itinéraires ont été regroupés respectivement dans les ouvrages de Pedro PAEZ, *Historia de Ethiopia*, liv. III, chap. 15-21, et de Manuel de ALMEIDA, *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia*, liv. V, chap. 1-6 (in C. BECCARI, *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo XVI ad XIX*. 15 vols. Rome : C. de Luigi, 1905, vol. 3, pp. 149-199, et vol. 6, pp. 1-33).

¹⁵ Il y a aussi un récit de pèlerinage écrit par un certain António de Lisboa, correspondant à un voyage réalisé en 1507, mais dont la narration s'arrête au moment de l'arrivée en Terre Sainte, raison pour laquelle nous ne l'avons pas inclus dans notre étude. Le seul manuscrit qui nous reste est conservé à la Bibliothèque nationale de Madrid et a été publié par Antonio RODRÍGUEZ-MOÑINO dans la *Revista de Estudios Extremeños*, 5 (1949), pp. 31-103. Une partie de ce texte fut remaniée dans un récit appelé « Viaje de Tierra Santa », regroupant plusieurs extraits d'autres auteurs (cf. Joseph R. JONES, *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*. Madrid : Miraguano / Polifemo, 1998, pp. 107-243). Nous avons relevé d'autres récits de pèlerinage en Palestine d'auteurs portugais qui n'ont pas survécu à la course du temps et qui font maintenant partie d'un ensemble de textes disparus. Le *Diario* de Baltasar Dias, qui a fait le voyage en 1581 (Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*. 4 vols. Coimbra: Atlântida, 1965-1967, I, 445-6) ; le *Memorial* de Inácio de Lima, en 1545 (*Ibidem*, II, 540) ; l'*Itinerario* de

d'Inde au Portugal et un dernier qu'on pourrait qualifier d'hybride. Ces textes sont complètement différents les uns des autres, même si nous pouvons les classer selon leur forme et leur contenu. Les deux récits de pèlerinage sont très semblables, non seulement en raison de leur nature, mais aussi à cause de l'identité de leurs auteurs et de la période chronologique des voyages. Pourtant, la façon dont les auteurs se situent par rapport aux objectifs qu'ils définissent et aux objets décrits, est très différente. Quant aux itinéraires d'Inde au Portugal, même s'ils présentent un trajet semblable et se classent dans un sous-genre commun, le type de discours employé dans les deux textes n'est pas tout à fait le même. Commençons donc par présenter les hommes et leurs ouvrages suivant un ordre chronologique ¹⁶.

1. António Tenreiro

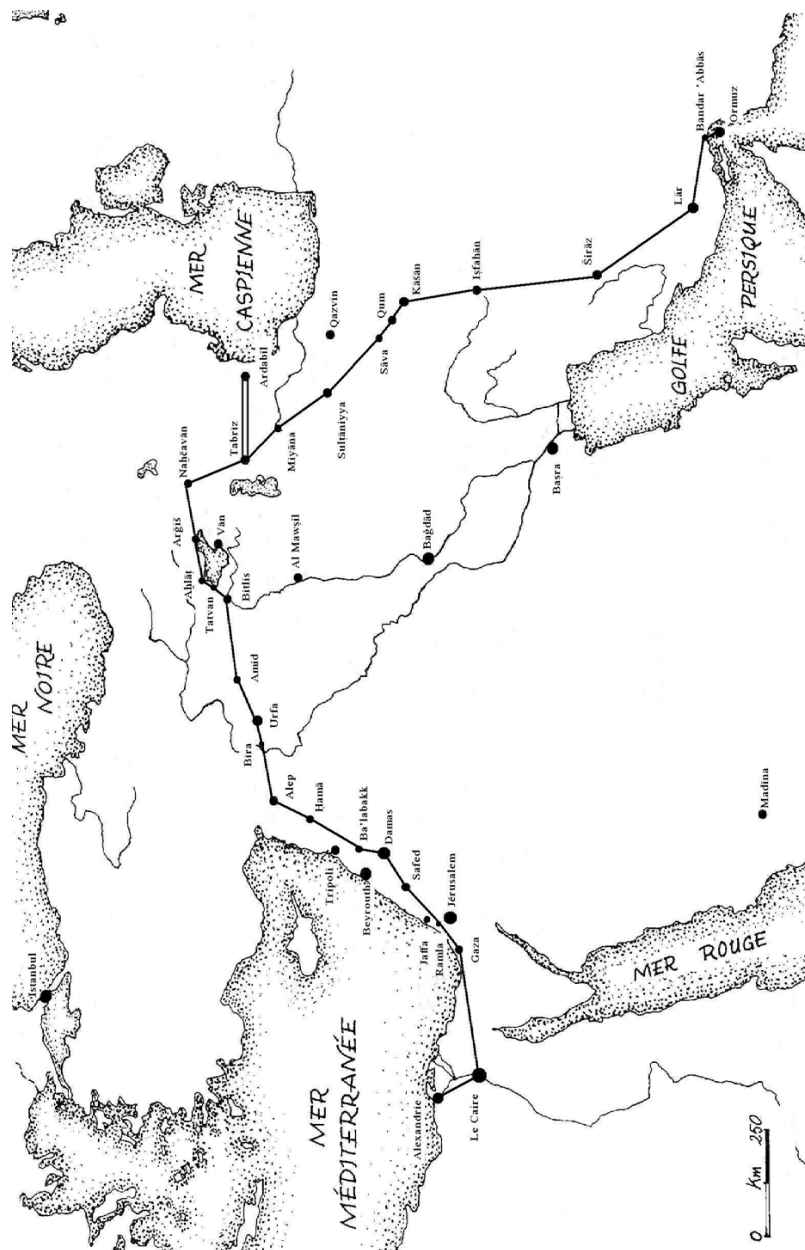
De tous les auteurs qui seront ici étudiés, António Tenreiro est peut-être le plus connu. Son récit a été publié plusieurs fois depuis 1560 ¹⁷ et a mérité l'attention des chroniqueurs et historiens, tout au long des siècles ¹⁸. On sait très peu de choses sur sa vie avant ses voyages et la plupart des informations qu'on possède sont liées à son exploit et à son ouvrage même. Natif de Coimbra, il embarque vers l'Orient probablement dans sa jeunesse, et sa présence est attestée en Inde dès 1520. Parti d'Ormuz trois années plus tard, Tenreiro fait partie de l'ambassade de Baltasar Pessoa envoyée en Perse

Jorge Henriques (*Ibidem*, II, 807-8) ; la *Jornada da Terra Santa*, de Nicolau Dias (*Ibidem*, III, 491-492). Cet auteur aurait découvert un graffiti laissé par Pantaleão de Aveiro sur le tombeau de Rachel, comme ce dernier le rapporte lui-même dans son récit.

¹⁶ Sur l'ensemble des auteurs, voir Joaquim Veríssimo SERRÃO, *A Historiografia Portuguesa. Doutrina e Crítica*. 3 vols. Lisboa: Verbo, 1972-1974, vol. I ; Luís GRAÇA, *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens. Os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560-1670)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983. Pour les références à l'Antiquité, cf. José Nunes CARREIRA, *Do Preste João às ruínas da Babilónia. Viajantes portugueses na rota das civilizações orientais*. Lisboa: Editorial Comunicação, 1980.

¹⁷ 1565, 1725, 1762, 1829, 1923, 1980, 1991. Nous suivrons la deuxième édition, *Itinerario de Antonio Tenreiro, que da India veyo per terra a este Reyno de Portugal. Em que se contê a viagem & jornada q̃ fez no dito caminho, & outras muytas terras, & cidades, onde esteue antes de fazer esta jornada & os trabalhos q̃ em esta pelegrinação passou*. Ho anno de mil & D. & vinte noue. Coimbra: João de Barreira, 1565.

¹⁸ Sur António Tenreiro, cf. Jean AUBIN, « Pour une étude critique de l'*Itinerário* d'António Tenreiro », *Le Latin et l'Astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. Vol. II. Ed. par Françoise Aubin; introd. par Geneviève Bouchon. Lisboa / Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 523-537 ; Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, « Un rapport ottoman sur Antonio Tenreiro », in *Mare Luso-Indicum*, 3 (1976), pp. 161-173 ; António LOSA, « O *Itinerário* de António Tenreiro – O Islão visto por um Português de Quinhentos », in *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1967 ; IDEM, « Comentários sobre o Itinerário de António Tenreiro », in *Cultura Islâmica Cultura Árabe*. Lisboa: Sociedade de Língua Portuguesa / Círculo David Lopes, 1969.

LE 1^{ER} VOYAGE D'ANTONIO TENREIRO (1523-1525)

Inspiré d'une carte de Jean-Charles Francotte dans
 Annemarie SCHIMMEL, *Terres d'Islam. Aux sources de l'Orient musulman*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1994, p. 66

pour établir un contact diplomatique avec le Šāh Ismā'īl, fondateur de la dynastie safavide. Après avoir parcouru toute la Perse, le groupe portugais arrive à Tabrīz, en Azerbaïdjan, où il séjournera pendant plusieurs jours, jusqu'à la mort du souverain de Perse. Mais si la mission se retrouve dans une situation difficile face aux changements politiques, Tenreiro, lui, entreprend un long voyage à travers l'Arménie et la Syrie jusqu'en Égypte, où il rencontre un ancien collaborateur d'Afonso de Albuquerque en Inde : un juif appelé Francisco de Albuquerque après sa conversion au christianisme, mais qui avait repris son ancienne religion au Levant. Ayant l'intention de retourner au Portugal, il s'embarque pour Chypre, dans l'espoir de trouver un navire qui le ramènerait en Europe. Mais sa rencontre avec un agent portugais, un arménien, l'incite soudainement à changer ses plans et à retourner en Syrie pour suivre une caravane en route vers Bašra, où il arrive après un trajet semé d'embûches. Quelques années après, on le voit de nouveau traverser la Mésopotamie pour porter un message urgent du capitaine d'Ormuz au roi portugais. Il embarque cette fois-ci pour l'Italie et revient au Portugal en 1529. En 1560, António Mariz publiait à Coimbra pour la première fois le texte de ses exploits sous le titre *Itinerario de Antonio Tenreyro Cavaleyro da ordem de Christo, em que se contem como da India veio por terra a estes Reynos de Portugal*. Le reste de sa vie demeure encore dans l'ombre, mais on sait que ses efforts ont été récompensés par la couronne portugaise, puisqu'il a reçu une *tença* de trente mil *reais* et l'habit de chevalier de l'ordre du Christ en 1530, immédiatement après son arrivée au Portugal¹⁹.

L'*Itinerario* reste un ouvrage énigmatique. Sous l'apparence du récit d'aventures d'un européen à travers plusieurs régions du monde islamique, le texte suscite plus d'interrogations que de certitudes. Il faut savoir, afin de comprendre ce récit, que l'édition imprimée chez António Mariz a souffert beaucoup de changements par rapport au manuscrit original, lequel aurait été connu d'un cercle restreint de gens intéressés par son expérience. On sait maintenant que Fernão Lopes de Castanheda s'est servi d'une version de l'*Itinerario* pour écrire un chapitre sur le voyage de Tenreiro dans le Livre VI de son *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, publié pour la première fois en 1554, avant la première édition imprimée de l'ouvrage de Tenreiro.

Comme Jean Aubin l'a démontré, il y a des indices qui nous laissent penser que la version que Castanheda avait consultée était différente de celle de 1560. Il mentionne cet ouvrage pour raconter l'épisode de l'ambassade de Baltasar Pessoa²⁰, mais ne cite pas la source dont il dispose quant à la

¹⁹ Voir la publication du document par António BAIÃO, *Itinerários da Índia a Portugal por terra*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1923, pp. X-XI.

²⁰ Fernão Lopes de CASTANHEDA, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses*. 3^a ed. conforme a ed. princeps revista e anotada por Pedro de Azevedo e P. M. Laranjo Coelho. 4 vols. em 9 tomos. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924-1933, liv. VI, chap. XLVI, p. 224.

description du voyage de Tenreiro en lui-même²¹. Toutefois, si on ne peut pas connaître la date d'édition de ce dernier livre, on peut cependant affirmer que le texte a sûrement été écrit avant la publication de l'*Itinerario*, en 1560²². En tous cas, l'intervalle de temps entre le voyage, la rédaction du récit et sa première édition totalise plus de trente ans, au cours desquels le texte a été probablement changé plusieurs fois.

On possède encore un autre élément qui nous aide à compléter le cadre général de cet ouvrage. Une autre version plus courte de l'*Itinerario* est apparue à la bibliothèque du Palais d'Ajuda²³ ainsi qu'à la bibliothèque des marquis de Fronteira²⁴. Il s'agit de *Viagem por terra que Antonio tenreiro cavaleiro da cassa delRey nosso senhor ffez dormuz a portugall*, qui raconte une partie du voyage de Tenreiro en Asie, plus précisément son dernier voyage, daté de 1528-1529. On y trouve clairement des différences par rapport au texte de l'*Itinerario* : l'auteur y a ajouté des détails absents de l'ouvrage publié en 1560 (et *vice-versa*) ; les circonstances du parcours semblent très différentes dans les deux récits²⁵. On se trouve, probablement, face à une version manuscrite d'une partie indépendante des voyages de Tenreiro, intégrée plus tard dans l'ensemble destiné à l'impression. À titre d'exemple, nous citerons le paragraphe relatif à son passage à Alep²⁶ :

Esta cidade dalepe soya a ser do senhorio do soldã e agora he do turco he muyto rica e abastada de todollos mantymmentos e coussas neçessarias esta setuada na suria e comfyna com arabia e cõ a terra de persya tem aly o turco gramde guarnyça de gemte artelharia e espymgardeiros por a guerra que tem comthinoa com os persyos e esta muito destroyda dos turcos tem hũu muyto forte castello com hũua formossa caua chea dagoa he pouoada de mouros judeus e christãos gregos jacobitas etc. Nesta terra avia tres annos

²¹ IDEM, *ibidem*, liv. VII, chap. LXX, p. 121-123.

²² Jean AUBIN, « Pour une étude critique de l'*Itinerário* d'António Tenreiro », *op. cit.*, pp. 523-537.

²³ Publié par Frederico Gavazzo Perry VIDAL, *Uma nova lição da «Viagem por terra» de António Tenreiro*. Lisboa, 1938 (I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo, 2^a secção).

²⁴ Publié par Luciano RIBEIRO, « A viagem da Índia a Portugal por terra, feita por António Tenreiro », in *Studia*, 3 (1959), pp. 110-123.

²⁵ Pour une étude détaillée des différences entre les deux textes, consulter Jean AUBIN, « Pour une étude critique de l'*Itinerário* d'António Tenreiro », *op. cit.*, p. 528.

²⁶ Tenreiro décrit la ville d'Alep au moment de son premier voyage à travers la Syrie, en captivité, selon son propre témoignage (chap. XXXIII). Il s'agit d'un texte tout à fait différent de celui de *Viagem por terra*, ce qui nous laisse imaginer à quel point ces textes ont subi un travail minutieux de sélection et d'adaptation. Comme on ne connaît pas d'autres manuscrits de son itinéraire, on ignore l'ampleur de ces altérations par rapport au texte original. Le manuscrit de *Viagem por terra* paraît donc avoir une existence indépendante de l'*Itinerario*, surtout parce qu'il sert tout simplement à montrer la possibilité de communications rapides entre Ormuz et le Royaume.

que nom chouya e por yssou estaua desfaleçyda de mātymētos. Nom fuy a damasco por me ficar desviado do caminho²⁷.

Ce dernier manuscrit aide aussi grandement à comprendre ce qu'il est advenu de Tenreiro, après son arrivée au Portugal. Le chroniqueur Diogo do Couto en avait déjà parlé : le soir même de son retour au royaume, le voyageur aurait été victime d'un guet-apens, en sortant de chez le souverain. En dépit d'une enquête ouverte par le roi João III, on ne connaîtra jamais les raisons de cet assaut²⁸. Le manuscrit donne une version différente des événements. Tenreiro est en fait agressé la seconde nuit de son arrivée à Lisbonne, alors qu'il sortait de chez Diogo Lopes de Sequeira, ancien gouverneur de l'Inde. La nuit suivante, le même groupe essaie à nouveau de l'attaquer dans une maison où il avait été placé par ordre du roi, mais les gardes réussissent à garantir sa protection²⁹.

2. *L'auteur anonyme du Breve tratado e regimento*

Au milieu du XVI^{ème} siècle, un Portugais, dont le nom est resté inconnu, entreprend un voyage de Lisbonne à Ormuz en traversant l'Europe occidentale, les Balkans, le Levant et la Mésopotamie. Son exploit ne peut pas passer inaperçu : il a parcouru un trajet d'une étendue immense, essayant toujours de noter les caractéristiques principales des lieux et les événements les plus remarquables. Selon les propres mots de l'auteur, son voyage avait été entrepris entre 1551 et 1555. Après une tentative ratée pour passer en Inde en empruntant la mer Rouge, il reste bloqué un an en Italie, où il finit par se procurer l'argent nécessaire pour financer son nouveau voyage. Il aura probablement rédigé son livre en 1559 ou au début de l'année 1560, car il évoque la mort récente de l'empereur Charles Quint et la montée sur le trône de son fils, Philippe II.

Le récit qui décrit son voyage est intitulé *Breve tratado e regimento pera toda a pessoa que do reino de portugual quiser ir ao sancto sepulcro e [ter]ra sancta de Hierusallem. E ver tambem o reino do [g]ram Cairo e asi pasar a*

²⁷ *Viagem por terra que Antonio tenreiro cavaleiro da cassa delRey nosso senhor ffez dormuz a portugall*, Biblioteca da Ajuda, ms. 50-V-22, n° 46, fl. 355, publié avec quelques erreurs de lecture par Frederico Gavazzo Perry VIDAL, *Uma nova lição da «Viagem por terra» de António Tenreiro*, *op. cit.*, p. 21. Son article, même s'il contribue à la réflexion autour de Tenreiro, pose quelques problèmes au niveau de sa compréhension. Une erreur grave de lecture l'a amené systématiquement à transcrire « judeu » par « jndu ». Pour d'autres « fantaisies » de l'article, voir Jean AUBIN, « Pour une étude critique de l'*Itinerário* d'António Tenreiro », *op. cit.*, p. 528, n. 23.

²⁸ Cf. Diogo do COUTO, *Década Quarta da Ásia*. Ed. crítica, anot. e coord. de M. Augusta Lima Cruz. 2 vols. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Fundação Oriente / Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999, vol. I, liv. V, chap. VII, p. 262.

²⁹ *Viagem por terra*, *op. cit.*, fl. 355v.

India. Aqui achara vias direitas que o Autor deste tratado pasou, e vio, partindo da Lixboa pera o reino de Ingraterra donde começa este tratado, e pomedolhe fim na India na çidade de ormuz, et se trouve actuellement conservé à la bibliothèque de l'Hispanic Society of America, à New York ³⁰. Il comprend soixante-deux chapitres et cent vingt-neuf folios (index inclus). A côté du corps de texte, dont l'écriture semble remonter à la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle, des annotations *alia manu* sont portées en marge. Il s'agit probablement d'une copie. Malheureusement, on ne connaît pas l'auteur de ce récit. Son nom n'a pas été dévoilé dans le titre de l'ouvrage, et l'ensemble du texte observe le même silence. Mais l'auteur nous a laissé quelques pistes, permettant éventuellement dans le futur de découvrir son identité. Il nous indique, par exemple, qu'il possède un handicap ³¹.

En fait, il s'était déjà rendu en Inde à deux reprises quand il était plus jeune. Nous avons réussi à en savoir un peu plus à partir des raisons qu'il donne sur sa volonté de poursuivre son itinéraire terrestre par la voie d'Istanbul, malgré les dangers que cela comportait.

A primeira [razão] porque desde minha moçidade sempre fui inclinado, e deseioso de ver muyto mundo. E a segunda porque se me ofereço companhia na embarcação *scilicet* hũ venezeano, e dous italianos, e hũ castelhano, e outro guallego e asi hũ biscainho. De maneira que fomos os da desembarcações [*sic*]. E a terceira razam que dou por mÿ, foi que ja outra viagem tinha cometido ho caminho pera a India auia hũ anno e meio. E ja avia estado em a terra sancta de Hierusallem, e querendo passar a India, emuerney no gram Cairo. e dahy pasei a hũ gram porto do mar Ruiuo junto da çidade de Adem. E ofereçoseme não poder pasar [...]. Por onde por falta de dinheiro me foy forçado tornar a Veneza, e a Itallia e Roma, Aonde pedindo alcançey algũ dinheiro com que tomei o segundo anno a cometer o dito caminho em cõpanhia dos peregrinos daquelle anno de 1551. Com desejos e fundamento de pasar a India por outra via por onde pasei, e ter posto na vontade. que pois ja tinha pasado em minha moçidade a India por mar duas vezes, a avia de depasar a terceira por terra. Asi que quero dar cõcllusam a razam que de mÿ dou pera tomar a rota devida e meu caminho desta desembarçam, e contarey todas as cousas, e caminhos da romaria que pasei, e asi das que restam ate chegar as Indas de portugual, e a çidade de ormus. despois de tam longos trabalhos ³².

Le *Breve tratado e regimento* ne s'intègre pas facilement dans le système de classification thématique. Même si le titre paraît attribuer une certaine importance au pèlerinage vers les lieux saints, la lecture de ce texte soulève des questions beaucoup plus complexes. En fait, la structure même du récit

³⁰ Avec la cote Ms. HC 387/5015.

³¹ Il fait allusion à son handicap au moment de la traversée des Balkans, lorsque l'auteur mène des enquêtes auprès des populations juives, lesquelles ne se montraient pas toujours très compréhensives, mais le prenaient le plus souvent en pitié à cause de son *aleigam* (fl. 31).

³² *Breve tratado e regimento*, fls. 25-25v.

semble contredire son appartenance au genre des récits de pèlerinage : sur un total de soixante-deux chapitres, une partie seulement est consacrée à la description de la Terre Sainte. De plus, d'après ce qu'on a pu constater, son objectif reste concentré sur le voyage à travers l'empire ottoman et le souhait de regagner l'Inde par la terre. Nous pensons, par conséquent, qu'il s'agit plutôt d'un ouvrage qui se situe véritablement entre les deux sous-genres définis : ni tout à fait un récit de pèlerinage, ni tout à fait non plus un itinéraire d'Inde au Portugal (puisque'il est question ici du chemin inverse), ce récit occupe une place exceptionnelle parmi les sources littéraires portugaises connues pour le XVI^{ème} siècle.

L'intérêt de cet itinéraire réside surtout dans le fait qu'il s'agit du premier récit de voyage portugais à faire état d'un trajet à travers la péninsule balkanique jusqu'à la ville d'Istanbul, ce qui est en soi très rare dans l'ensemble de la littérature des voyages portugaise³³. Mais son récit nous est également précieux par la quantité de petites notes historiques enrichissantes, qui montrent l'intérêt de l'auteur pour la mémoire des événements, surtout ceux concernant le règne de Charles Quint, dont la mort (1558) a précédé la rédaction du récit.

Longtemps ignoré, le *Breve tratado e regimento* reste encore un ouvrage inconnu des historiens et littéraires de la culture portugaise³⁴. À notre connaissance, le seul chercheur qui s'est penché sur son étude, Joseph R. Jones, en a dressé un portrait peu enthousiaste³⁵, surtout parce qu'il le compare avec les autres récits de pèlerinage contemporains, ce qui ne

³³ Même l'auteur en semble conscient puisqu'il l'exprime clairement, révélant une attitude commune à la plupart des autres voyageurs. « [...] estou a dizer que de portugal não pasou nenhũ homẽ este caminho, que tam meudamente isto pasase e vise, como eu » (*ibidem*, fl. 31v.).

³⁴ Plusieurs chapitres du manuscrit concernant la description de la Terre Sainte ont été traduits en espagnol (castillan) et publiés dans le recueil de Joseph R. JONES, *Viajeros Españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Miraguano Ediciones / Ediciones Polifemo, 1998.

³⁵ Jones reconnaît le caractère inhabituel de ce texte et souligne fortement les erreurs géographiques et chronologiques de ses références. En fait, lui-même n'est pas exempt de toute faute, puisqu'il désigne l'année 1551 comme la date d'achèvement du manuscrit, alors que l'auteur ne la mentionne même pas (cf. *ibidem*, p. 298). Il est vrai qu'il y a des incongruités chronologiques dans son récit, mais qui paraissent dues à la rédaction même. Lorsqu'il parle de la prise de Rhodes par les Turcs, l'auteur affirme que l'événement aura trente-huit ans à la fin de l'ère 1570 (*Breve tratado e regimento*, fl. 59). Il avait en effet raison : l'anniversaire tomberait à la fin de l'année durant laquelle il écrivait ; mais il s'agissait de l'année 1560 et non 1570. On peut peut-être attribuer cette faute au travail du copiste. Une autre erreur chronologique concerne l'évocation des villes de Belgrade et Buda. « Estas cidades tomou antes dous annos que tomase Rodes, quando entrou pollo reyno dongria de que era emperador Carllos que esta em gllora [*sic*] amẽ » (*ibidem*, fl. 27^r). En fait, l'actuelle capitale serbe avait été prise par les Turcs en 1521 (le 29 août), un an avant la conquête de Rhodes (Noël 1522), n'ayant pas été Buda conquise avant 1541, vingt ans après Belgrade (cf. articles « Belgrade » et « Budin » in *ENCYCLOPÉDIE de l'Islam*. Nouvelle édition. Leiden / Paris : Brill / Maisonneuve et Larose, 1960-2003, vol. I, pp. 1163a et 1284b [ouvrage dorénavant cité comme *ET*]).

contribue pas beaucoup à sa valorisation. Nous sommes devant une source d'interprétation difficile, s'agissant d'un discours considérablement différent de celui de ses contemporains. Sans trop se perdre dans la description visuelle des objets, l'auteur ne formule pas beaucoup de considérations personnelles, et fuit quelque peu les thèmes littéraires de son temps. En parlant des juifs, il ne leur attache pas des attributs négatifs comme on pourrait s'y attendre, à une époque où les sentiments anti-judaïques se diffusaient largement (ce qui ne passe pas inaperçu, par contre, dans les autres itinéraires étudiés ici). Cette tolérance – ou du moins, cette absence de critique – peut nous diriger vers l'identité éventuelle de l'auteur. Serait-il juif ? Probablement non, mais on ne doit pas écarter la possibilité de considérer notre homme comme un nouveau-chrétien ³⁶.

3. *Fr. António Soares*

De la vie d'António Soares, on connaît un peu plus de choses que pour celle d'autres auteurs de ces itinéraires. Fils de Lourenço Soares de Melo, majordome de l'Infant-cardinal D. Afonso ³⁷, un des frères du roi João III, il est entré à l'âge de neuf ans à l'abbaye d'Alcobaça. Plus tard, il parle de son envie de faire le pèlerinage de Jérusalem à ses supérieurs et obtient leur autorisation, ainsi que le soutien matériel probable du cardinal – son protecteur – et du souverain. Parti de Lisbonne en 1552, António Soares prétend faire le voyage en traversant l'Espagne, jusqu'à la côte levantine de la péninsule. Après avoir renoncé à embarquer à Cartagène, il finit par prendre un navire à Alicante qui l'emmène à Gênes. Il passe quelque temps à Rome, où il rencontre le Pape, qui lui demande de faire un rapport sur les Maronites du Liban. Après avoir pratiqué la charité à l'Hôpital de Saint-Jacques, il part pour Venise, en 1552, où il réussit à prendre place à bord d'un navire pour la Palestine.

Il visite ensuite plusieurs endroits en Terre Sainte, y fréquente des lieux de pèlerinage – les stations – et note par écrit ses rencontres avec des personnages locaux. Ses observations concernent surtout la cohabitation entre

³⁶ Il loue la carrière d'un nouveau-chrétien à Avignon, en dépit de sa condition. « [...] fuoi em ella capitam muitos annos hũ portuguez chamado o capitam Jorge anriquez com muita grandeza e estado seruido de gente nobre como marquez. Cujos banquetes e baixellas, querem dizer que nenhũ senhor de titullo a tinha milhor. Querem dizer que era cristão nouo e que tudo alcançou soó por bom caualleiro esforçado, e vnico soldado » (*Breve tratado e regimento*, fl. 6). Nous ne savons pas si ce Jorge Henriques est l'auteur d'un des récits de pèlerinage perdu que nous avons mentionné plus haut ou un homonyme.

³⁷ Sur Lourenço Soares de Melo, on connaît sa lettre de noblesse (*carta de fidalgo*), rédigée à Setúbal, le 22 avril 1532 (Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo [IAN-TT], Chancelaria de D. João III, livre 18, fl.17), et un document qui le nomme conseiller du roi, deux ans après, rédigé à Évora, le 12 février 1534 (IAN-TT, Chancelaria de D. João III, livre 20, fl. 29).

personnes de religions diverses, juifs, musulmans et chrétiens orientaux, alors que lui-même insiste, parallèlement, pour prendre contact avec les Maronites et les Druzes du Liban. Le discours d'António Soares est extrêmement imprégné d'esprit missionnaire envers les populations orientales, comme si la valeur de son voyage dépendait du nombre de conversions réalisées en Orient.

Après quelques incidents, il revient à Rome, où il écrit au roi pour notamment lui évoquer brièvement ses rencontres avec les juifs portugais de Syrie ainsi qu'une personne qu'il avait reconvertie. Il s'agissait d'un homme enlevé au Portugal par sa mère quand il était encore enfant³⁸. C'était probablement Vicente Pinto, dont António Soares vante la reconversion au début de son ouvrage, dans son « avis ». L'auteur est resté à Rome pendant plusieurs années, partant ensuite avec trois nobles arméniens qu'il accompagne jusqu'à Valladolid. Il suit la côte méditerranéenne de l'Italie du Nord-est, passe par Marseille et dit avoir été persécuté à Arles par des Huguenots. En Espagne, António Soares restera environ trois ans, fréquentant l'Université de Salamanque. En 1558, on le retrouve au couvent de Monserrate, où il écrit la dédicace de son ouvrage au cardinal D. Henrique.

L'Itinerario aa casa sancta fourmille de références à des personnages importants croisés au cours de son voyage. Fils d'un fonctionnaire de la maison royale, il avait probablement fréquenté des milieux sociaux proches du pouvoir, ce qui se reflète dans le texte. Il a rencontré la sœur du duc de Bragança en Espagne et rapporte de ses nouvelles à son beau-père, duc et vice-roi de Valence, que l'auteur trouve ensuite à Alicante. Cette facilité de contacts fait constamment partie de son récit, dans lequel on note une ambiance omniprésente d'intrigue et de soupçon autour de lui. C'est ce qui se passe lors de son arrivée à Rome, où des Portugais soupçonnent sa mission. Le cardinal D. Miguel da Silva, ancien ambassadeur portugais, exilé

³⁸ Lettre du 7 août 1556, IAN-TT, Gavetas, 2-9-44. Ce document a été publié dans Durval Pires de LIMA, « Itinerários manuscritos da Terra Santa: séculos XVI e XVII », in *Revista da Biblioteca Nacional*, s. 2, 4-2 (1989), p. 100 et dans *As Gavetas da Torre do Tombo*. 12 vols. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977, vol. I, p. 896. Dans les transcriptions, on y trouve un petit détail, qui, insignifiant au premier abord, peut néanmoins aider à résoudre une équivoque concernant l'identité d'António Soares. Dans son ouvrage, une des pages qui porte le titre du récit (fl. 11) désigne l'auteur comme le Padre António Soares de Albergaria, un nom repris par la plupart des textes. Nous sommes, à présent, en mesure de considérer cette désignation comme fautive, l'amalgame ayant été fait avec un autre auteur, homonyme, de la Renaissance, un généalogiste né plus tard dans le siècle (cf. Joaquim Veríssimo SERRÃO, *Figuras e caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, imp. 1994, p. 431). L'auteur ne s'appelait sûrement pas « Albergaria » mais portait très probablement le nom de famille de son père, « Melo », même s'il ne le mentionne pas tout au long de son ouvrage. Dans le document original qu'on a cité ci-dessus, on ne peut pas lire son dernier nom, écrit en marge d'un folio coupé, mais on devine très clairement le début de la lettre « m ». Soulignons que l'article de Durval Pires de Lima présente des erreurs graves d'interprétation et, comme tel, ses conclusions devront être prises avec beaucoup de réserve.

auprès du Saint-Siège pour des désaccords avec le roi, pense que notre auteur est à Rome afin de délivrer un message. L'ecclésiastique lui offre son toit, puisqu'il s'agissait du fils de Lourenço Soares de Melo ³⁹.

Si la recreation d'une atmosphère de suspiscion sert probablement une fonction littéraire dans son récit, il est vrai également que l'auteur n'exprime pas non plus d'une façon suffisamment claire les véritables objectifs de son voyage, liés en partie aux contacts avec les agents portugais au Levant. À un certain moment du texte, il laisse entendre très discrètement que son voyage devait aboutir en Perse, mais qu'il n'avait pas maintenu cette destination à cause de la peste.

Eu uinha per ho caminho de Hyerusalem pera que indo dereyto a damasco ou Aleppo passâdo ou sahindo pelo eufrates podesse hyr a persia e aa dita Armenia. Esta era minha rotta pera laa se me não impidira a grãde furia da peste, e hos grãdes perigos que adiamte ouuyrão ⁴⁰.

De lecture difficile, imprégné de formules latines que l'auteur ne se sent pas toujours obligé de traduire, l'*Itinerario aa casa sancta* constitue un répertoire d'informations inédites pour comprendre la présence lusitanienne en Orient, surtout en ce qui concerne les réseaux juifs de « nation portugaise ». Sans toujours réussir à éviter l'amalgame d'informations, António Soares nous présente un ouvrage à caractère légèrement propédeutique. Cette oeuvre mérite ainsi une mention exceptionnelle pour être le premier récit de pèlerinage écrit en langue portugaise, et en ce sens, sa rédaction a prétendu remplir une place vacante dans la culture portugaise.

4. *Fr. Pantaleão de Aveiro*

Le premier récit de pèlerinage portugais imprimé a été l'*Itinerario da Terra Sancta, e suas particularidades, composto por Frey Pantalem daveiro*, publié à Lisbonne chez Simão Lopes, en 1593. Celui-ci rapporte le voyage réalisé par le franciscain en Palestine de 1563 à 1564, période durant laquelle il a habité Jérusalem, ce qui, selon ses propres mots, le différencie de la

³⁹ « [...] ho R^{mo} Cardeal dom Miguel da Silua que he na gloria me mandou dizer por Guaspar soarez que se uinha com alguã neguocio de Importancia, o datario era seu amigo grande, e se per uentura pretendia tirar o abito que aly estaua sua casa por eu ser cousa de Lourenco soarez de Mello » (*Itinerario aa casa sancta*, livre I, chap. III, fls. 13^v-14^r). Pour plus d'informations au sujet de D. Miguel da Silva, voir Sylvie DESWARTE, « La Rome de D. Miguel da Silva (1515-1525), in *O Humanismo Português 1500-1600*. Primeiro Simpósio Nacional 21-25 de Outubro de 1985. Lisboa : Academia das Ciências de Lisboa, 1988, pp. 177-307. L'anonyme du *Breve tratado e regimento* le mentionne à propos d'Ancona : « E ja nella residio o Cardial Dom Miguel da Silua portuges por regedor, por ser do papa » (fl. 12^r-12^v).

⁴⁰ *Itinerario aa casa sancta*, livre IV, chap. XIII, fl. 100.

plupart des autres auteurs ⁴¹. Mais, en dehors de l'importance du récit de ses impressions, recueillies pendant un séjour plus long que de coutume en Terre Sainte, son ouvrage présente plusieurs points d'intérêt dignes d'être relevés.

En premier lieu, il convient de noter que son voyage à Jérusalem prend place à une période particulièrement opportune puisqu'il rencontre le père Boniface de Raguse à Rome dont les services comme gardien du Mont Sion vont être décisifs pour le succès du pèlerinage. Déjà connu au Levant, cet ecclésiastique possédait une expérience remarquable de la cohabitation avec les différents groupes de populations de Palestine, ce qui se révélera d'une grande utilité pour Pantaleão, qui ne manquera pas de souligner le rôle de premier plan de ce personnage tout au long de son récit. Son rôle d'intermédiaire entre les chrétiens – en particulier les Latins, que Pantaleão préfère appeler Francs (*Frangues*), selon la désignation arabe ⁴² – les musulmans, et surtout l'administration turque, apparaît comme un élément fondamental pour comprendre le déroulement des pèlerinages et la permanence des moines franciscains en Orient. D'après le témoignage de Pantaleão lui-même, l'idée de son pèlerinage était partie d'une invitation de Boniface.

Le récit de Pantaleão constitue sans aucun doute un exemple extraordinaire dans l'ensemble de la production des livres de pèlerinages chrétiens en Terre Sainte, une opinion partagée par plusieurs historiens ⁴³. Tout à la

⁴¹ Pantaleão dit qu'il est resté en Terre Sainte pendant un an et presque huit mois. En fait, il a probablement séjourné à Jérusalem entre les mois d'avril 1563 et novembre 1564 (cf. C. F. BECKINGHAM, « Pantaleão de Aveiro and the Ethiopian Community in Jerusalem », *Between Islam and Christendom. Travellers, Facts and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*. London: Variorum, 1983, XVI, p. 329).

⁴² « Franquia chamão naquellas partes ás terras dos christãos da nossa Europa, sugeytos á obediencia da Santa Madre Igreja de Roma, & francos aos mesmos christãos. Hũs dizem ser assim chamados dos turcos, & mouros, & das demais nações orientaes, por serem gente livre, & frãca, & a ninguem tributaria: & outros dizem, que como os franceses conquistáão a Terra Santa, & outras partes do Oriente com ajuda de outras naçoens suas visinhas, & a possuirão algum tempo, ficou nellas o nome de francos, & seu appellido, o qual corre por todo o Oriente, & até a nossa Índia Oriental. Escrevo aqui isto, porque como algũas vezes hey de tratar deste vocabulo francos (a que na Terra Santa chamaõ frangi) se entenderá que o digo pela nossa nação latina » (PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*. 7^a ed., com introd. de António Baião. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1927, chap. XVIII, p. 89)

⁴³ Sur le récit de Pantaleão, voir C. F. BECKINGHAM, « Pantaleão de Aveiro and the Ethiopian Community in Jerusalem », *Between Islam and Christendom*, op. cit. ; IDEM, « The Itinerário of Fr. Pantaleão de Aveiro », *ibidem*, XVII ; Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD, « Récit de pèlerinage et modèle : le cas de Frère Pantaliao d'Aveyro », in *Littérales*, 7 (1990), pp. 71-83 ; IDEM, « Une altérité ambiguë : renégats et convers dans l'*Itinerario da Terra Sancta* de Frère Pantaleão d'Aveiro », in *L'étranger : identité et altérité au temps de la Renaissance*. Dir. M. T. Jones-Davies. Paris : Klincksieck, 1996, pp. 101-118 ; IDEM, *Le crépuscule du Grand Voyage. Les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*. Paris : Honoré Champion, 1999 ; Manuel Augusto RODRIGUES, « Aspectos da presença árabe no Itinerário da Terra Santa de Fr. Pantaleão de Aveiro », in *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos*. Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968. Leiden : Brill, 1971, pp. 397-443. Pour une approche linguistique, cf. A. Gomes PEREIRA, « Gramatica e Vocabulario de Fr. Pantaleão d'Aveiro », in *Revista Lusitana*, XVI (1913), pp. 81-109.

fois récit de voyage, description géographique, compilation d'histoires moralisantes, collection de légendes locales et témoignages de dévotion religieuse, son ouvrage excède, sur beaucoup de points, l'expérience d'António Soares. Sa richesse littéraire et linguistique, aussi bien que la fluidité de son style descriptif, ont fait du livre de Pantaleão un succès d'édition tout au long des siècles ⁴⁴.

Un autre élément de distinction par rapport à la généralité des récits de pèlerinage, c'est son évidente tolérance envers les communautés chrétiennes, musulmanes et juives de Palestine et de Syrie, une tolérance cependant limitée par les formules littéraires habituelles de son temps, comme on aura l'occasion de le vérifier. Ce sentiment peut se justifier, selon Beckingham qui reprend une citation du texte même, par l'origine de Pantaleão qui était proche du milieu nouveau-chrétien portugais ⁴⁵.

5. *Mestre Afonso*

Le chirurgien connu sous le nom de Mestre Afonso a vécu en Inde pendant plusieurs années, ayant servi le gouverneur D. Francisco Coutinho, comte de Redondo, ainsi que son successeur intérimaire, João de Mendonça. À l'arrivée du vice-roi, D. Antão de Noronha, Mestre Afonso s'embarque avec Mendonça pour le Portugal. Mais après l'échec d'une traversée de l'océan Indien occidental, il finit par arriver à Ormuz. Il se fixe alors pour but de voyager par voie terrestre pour apporter des nouvelles au royaume portugais, avant l'arrivée des navires de la « Carreira da Índia ». Après quatorze mois de route, il rejoint Lisbonne à la fin du mois d'août 1566. Probablement écrit dans les années qui suivent ⁴⁶, le récit de Mestre Afonso est longtemps resté sous sa forme manuscrite, jusqu'à sa publication au XIX^{ème} siècle ⁴⁷.

L'original du récit – *Ytinerario de Mestre Affonso, solurgião mor que foi da India, em tempo do comde visorei e do governador João dememdonça, da viagem que fez da Imdia por terra a estes reinos de Portugal, por mandado do mesmo governador* – est conservé à Lisbonne ⁴⁸, mais on connaît une autre version du voyage de Mestre Afonso. Beaucoup plus réduit, l'*Itinerario da ilha dormuz ate tripoli de berberia* [sic] e dai ate a rochela de frãça de mestre

⁴⁴ Rééditions : 1593, 1596, 1600, 1685, 1721, 1732, 1927.

⁴⁵ Cf. « The Itinerário of Fr. Pantaleão de Aveiro », *op. cit.*, p. 6.

⁴⁶ Mestre Afonso fait deux fois référence à la victoire chrétienne de Malte (1565). S'il avait écrit son récit après la bataille de Lépante (1571), il n'aurait sûrement pas manqué de mentionner également cet événement.

⁴⁷ L'ouvrage de Mestre Afonso a été publié pour la première fois par Albano Antero da Silveira Pinto, sous le titre « Viagens por terra da India a Portugal em 1565. Itinerário de Mestre Afonso, Solurgião mor que foi na India », in *Annaes marítimos e coloniais*, IV-V (1845-1846). Nous utiliserons ici l'édition d'António Baião, *Itinerários da Índia a Portugal por terra*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1923.

⁴⁸ IAN-TT, Manuscritos da Livraria, n° 2262.

*afonso*⁴⁹ ne peut se substituer à la lecture de l'exemplaire de la Torre do Tombo; mais les pages finales consacrent bien plus de lignes à la description du voyage de retour en Europe, à travers l'Italie, la Suisse et la France⁵⁰. Il s'agit très probablement d'une rédaction antérieure, puisqu'elle accorde un développement très étendu à la partie finale du récit, que l'auteur coupera dans l'*Ytinerario* de la Torre do Tombo, renvoyant le lecteur, pour cette partie, à l'ouvrage de Gaspar Barreiros⁵¹.

Contrairement au récit de Tenreiro, l'*Ytinerario* de Mestre Afonso reste un ouvrage d'une valeur littéraire très appréciable, riche en détails d'ordre ethnologique et géographique. Une partie de son itinéraire décrit des régions qu'il n'a pas visitées et nous ne connaissons pas ses sources à ce sujet. Cependant, ce témoignage n'a pas encore reçu l'attention due au récit d'un itinéraire de cette qualité. Une des raisons qui peut expliquer cette lacune est peut-être sa structure très inhabituelle, consistant à diviser l'ouvrage en accord avec l'organisation des différentes caravanes qu'il a prises au cours du voyage⁵², ce qui donne aux premiers chapitres un volume inhabituel pour l'époque.

b) *Quelques questions au sujet des itinéraires*

La lecture des récits de voyage suscite toute une série de questions indispensables à son interprétation. Il y a, tout d'abord, la question de l'influence de la société sur l'élaboration des textes, problème dont on a déjà esquissé les contours dans notre « Introduction ». Parallèlement, il ne faut pas oublier de réfléchir sur le rôle du public destinataire de l'ouvrage, à l'intérieur du discours. Ces deux aspects conditionnent fortement non seulement la forme mais surtout le choix des sujets développés dans le récit. Si l'analyse textuelle reste un exercice délicat étant donné le nombre réduit d'informations concer-

⁴⁹ Biblioteca Nacional de Lisboa, Manuscritos, n° 11026. L'utilisation de l'expression « tripoli de berberia » ne peut être qu'une erreur du copiste.

⁵⁰ Cf. Luís de MATOS, « Alguns Manuscritos Ultramarinos da Biblioteca Nacional de Lisboa », in *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, 12-1 (1971), p. 535.

⁵¹ « e nom escreuo o processo, lugares, çidades, senhorios, e amtiguidades deste caminho por ser muy sabido e trilhado de muitos, e por amdar impresso hũu liuro que fez hũu gaspar barreiros, em que muy particular e eruditamente escreueo a mor parte dos lugares e çidades de italia, e outros liuros que tambem amdão ímpressos » (*Ytinerario*, p. 307). Il s'agit de la *Chorographia de alguns lugares que stam em hum caminho que fez Gaspar Barreiros o anno de MDXXXVI começando na cidade de Badajoz em Castella, té á de Milam em Italia*. Coimbra : João Álvares, 1561.

⁵² Mestre AFONSO, *Ytinerario*, in *Itinerários da Índia a Portugal por terra, op.cit.*, p. 171. Son récit s'organise de la manière suivante : chap. I : Ormuz – Kāšān ; chap. II : Kāšān – Tabrīz ; chap. III : Tabrīz – Alep ; chap. IV : Alep – Tripoli ; chap. V : Tripoli – Chypre ; chap. VI : Chypre – Venise – Portugal. L'auteur anonyme du *Breve tratado e regimento*, par exemple, défend l'existence de chapitres très courts (chap. VIII, fl. 31^v).

nant les auteurs et leurs étapes de création littéraire, on peut toutefois discuter quelques points élémentaires à la lumière des repères disponibles.

La culture écrite portugaise du XVI^{ème} siècle soulève certaines questions essentielles à la compréhension de la production de récits de voyages. Situé dans une zone périphérique de l'Europe de la Renaissance, le Portugal connaîtra tardivement l'invention de l'imprimerie qui s'y installera de manière lente et difficile.

L'explication d'un tel retard renvoie à des barrières de différente nature, qui, s'opposant à la diffusion du phénomène, ont contribué à ralentir le développement des imprimeries. Des raisons économiques interviennent tout d'abord : le prix élevé du matériel (le papier et les caractères de plomb, longtemps importés) influençait forcément le coût des éditions. Le public était très réduit et limité en grande partie aux classes dirigeantes. Mais entraînait également en jeu l'attitude traditionnelle des élites culturelles et du pouvoir, qui regardaient l'imprimerie sinon d'un œil méfiant, du moins réservé. En conséquence, la permanence du format manuscrit⁵³ constituera un obstacle à la circulation et à la diffusion massive des textes, ce qui explique aussi la disparition de beaucoup d'entre eux.

Un autre aspect essentiel de cet enjeu, c'est le choix des thématiques. Comme J. Borges de Macedo l'a constaté, l'évolution de l'imprimerie suit les préoccupations des classes dominantes et résulte des besoins doctrinaires et politiques des franges les plus puissantes de la société portugaise de l'époque⁵⁴. La majorité des exemplaires imprimés au XVI^{ème} siècle regroupe des ouvrages à caractère religieux ou moraliste, mais le nombre de documents de nature officielle représente également une part importante de cette production.

En ce qui concerne la littérature des voyages, son volume semble encore très réduit, malgré la dimension globalisante des découvertes portugaises et même si l'un des tous premiers livres imprimés au XVI^{ème} siècle présente

⁵³ Cf. Ana Isabel BUESCU, « Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna: uma sondagem », in *Penélope*, 21 (1999), pp. 11-32 ; IDEM, « A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII », in *Ler História*, 45 (2003), pp. 19-48. Pour l'étude plus générale de l'imprimerie en Europe et de ses conséquences au niveau culturel, consulter Lucien FEBVRE et Henri-Jean MARTIN, *L'apparition du livre*. Postface de Frédéric Barbier. Paris : Albin Michel, 1999 [première édition – 1958] ; Elizabeth L. EISENSTEIN, *The Printing Press as an Agent of Change*. New edition (complete in one volume). Cambridge : Cambridge University Press, 1997 [première édition – 1979].

⁵⁴ Jorge Borges de MACEDO, « Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade », in *Arquivos do Centro Cultural Português*, 9 (1975), p. 190. Selon cet auteur, les ressources limitées du pays, les besoins institutionnels et politiques de l'administration et la finalité essentiellement pratique de l'imprimerie sont autant de facteurs contribuant à l'explication de ces conditions. « O aproveitamento pela cultura sem objetivos imediatos é muito mais lento. Este exige ócios e garantias de sobrevivência, além da audiência pública que só a pouco e pouco seria adquirida e à custa de extraordinários esforços » (*ibidem*, p. 200).

la première collection de voyages, regroupant les récits de Marco Polo, de Niccolò de' Conti et Hyeronimus di Santo Stephano⁵⁵. D'autres genres voisins, comme la chronique, connaîtront un développement sans précédent, mais la plupart des textes de nature géographique resteront manuscrits pendant des décennies, voire des siècles.

A une époque où l'accès à la production écrite restait encore très restreint, nous ne pouvons pas imaginer un public très large pour ces œuvres. Il faut aussi penser aux stratégies éditoriales, qui à cette époque privilégiaient la publication de textes plus susceptibles de séduire la consommation de masse. Ce n'est pas un hasard si ces livres sont dédiés au roi, le premier mécène, ou aux membres de son entourage, spécialement le haut clergé⁵⁶. La maison royale était pour ainsi dire la principale destinataire des éditions imprimées au Portugal, qui accusait, nous l'avons dit, un certain retard dans le domaine de l'imprimerie. Mais cette raison n'est pas la seule expliquant ce rapprochement vers l'élite gouvernante. Le contenu de ces récits intéressait énormément l'Etat portugais, dans la mesure où il mettait à sa disposition une connaissance et une expérience pratique touchant à l'Orient islamique, indispensables au maintien de l'Estado da Índia. On peut observer ce phénomène au niveau de la fréquence de publication des livres, puisque l'œuvre de Tenreiro connaît, par exemple, une seconde édition, cinq ans à peine après la première.

Tout comme les chroniques, ces récits faisaient également l'apologie de la puissance portugaise dans le monde, ce qui explique sans doute le fait que des ouvrages comme le *Breve tratado e regimento* et l'*Itinerario aa casa sancta* essaient d'évoquer aussi souvent que possible la présence lusitanienne en Europe et au Levant. António Soares, qui grossit énormément l'importance des Portugais face à la puissance ottomane dans un discours imprégné d'idéologie militante, attribue les propos suivants à un Turc d'une certaine « dignité ».

[...] ho grão Turco não tem paciencia cõ uer que não tem forças contra uos outros [Portugueses], porque poucos tempos haa que staua comendo muyto pensatiuo por quanto uyera hũa carta a Rostão Bassa seu Genro d'hũa expedição que hos Portugueses fezerão em a India cõtrelle, e chegãdo

⁵⁵ Nous aurions beaucoup à dire au sujet de cette édition, dont l'importance nous paraît indiscutable. En dehors du débat sur les critères de sélection et le traitement des textes, sur sa finalité comme *vade-mecum* des navigateurs portugais en Orient, cet ouvrage reste fondamentalement un travail de traduction, ce qui demeure très rare dans l'ensemble de l'activité typographique portugaise. On voit ici très nettement une différence avec la majeure partie des pays d'Europe occidentale, dont la France.

⁵⁶ Tenreiro e Mestre Afonso dédient leurs récits au roi Sebastião ; António Soares à l'Infant-cardinal D. Henrique, qui deviendra par la suite le dernier souverain de la dynastie d'Avis. Pantaleão de Aveiro adresse son ouvrage à D. Miguel de Castro, archevêque de Lisbonne. L'auteur du *Breve tratado e regimento* ne fera, en revanche, aucune dédicace dans son livre.

Hamon Judeu seu Fisico lhe perguntou ho grão senhor Hamon quẽ cuidas que he moor senhor sobre a Terra sendo humano? respondeo que elle ho era, e fazendo hũa certa indução de quantos Principes haa em a Terra fieis, emfieys: chamou por ho contentar ao de Portugal Reizinho. Aquy lhe acanou ho Turco que calasse, e disse assy. Estas ãganado Hamon porque esse Reyzinho que tu dizes la ã ho poente, he moor senhor do que eu são ho qual em o Leuante me uem empeçer sem que eu me possa delle uingar ⁵⁷.

Mise à part l'exagération évidente de l'auteur, les sentiments patriotiques exprimés ici correspondaient à une stratégie de glorification de la geste portugaise en Orient. Mais si les ouvrages de Tenreiro et Pantaleão ont connu un succès éditorial immédiat – preuve de l'existence d'un public consommateur –, cela ne nous explique pas pourquoi d'autres récits n'ont pas été publiés et sont longtemps restés à l'état de manuscrits. On pourra avancer des raisons plus ou moins plausibles, comme la faiblesse des moyens éditoriaux ou le risque de saturation du marché avec des ouvrages traitant du même sujet. Finalement, nous sommes toujours obligés de chercher des hypothèses à travers la lecture et l'interprétation des textes un par un.

On peut, ceci dit, trouver un autre élément de réponse dans les mots d'António Soares lui-même. Dans son « avis » préliminaire, il parle des éventuelles critiques au sujet de son ouvrage, particulièrement celles qui l'accuseront de citer les noms de personnes encore vivantes. L'auteur justifie sa démarche en invoquant la crédibilité de son récit, face au grand nombre de menteurs à travers le monde ⁵⁸. Une telle franchise aurait pu interdire la publication du récit ⁵⁹. Mais le texte a été intensément lu, corrigé (ce qui explique d'ailleurs l'état lamentable du manuscrit, raturé et parfois illisible) et autorisé à la publication par les autorités religieuses, qui ont censuré une partie des informations les plus gênantes. En outre, le texte illustre la façon dont la narration d'António Soares était conforme aux critères contemporains : réfutation systématique du judaïsme, glorification du rôle de l'Église catholique, hiérarchisation des différents groupes chrétiens orientaux en fonction de leur proximité de l'autorité papale, etc. Ainsi, on comprend mal pourquoi l'ouvrage n'a finalement pas connu de publication. Un élément de réponse est à rechercher dans la dynamique des stratégies des maisons éditoriales.

Mais pour les textes du XVI^{ème} siècle, publiés bien après leur rédaction, on devine que la décision d'imprimer entraînait de nombreuses modifications préalables du texte original. Ces altérations obéissent, de la part des éditeurs, non seulement à un souci d'intelligibilité de la narration, mais aussi à celui de sélection de l'information présente.

⁵⁷ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. IV, fl. 50^v.

⁵⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, fl. 4^v.

⁵⁹ C'est l'explication avancée par Durval Pires de LIMA, « Itinerários manuscritos da Terra Santa... », *op. cit.*

Un autre aspect important, concernant la relation entre ces récits et la société dans laquelle ils s'inscrivent, touche à la formation et l'instruction des différents auteurs. Il y a d'abord, la question de la connaissance des langues orientales. Selon toute évidence, les auteurs des récits de pèlerinage ne savent rien de l'arabe ou du turc⁶⁰. Ils se faisaient comprendre au Levant en parlant l'italien (le « vénitien ») et se servent d'interprètes. Mestre Afonso montre également sa méconnaissance des langues parlées en Perse⁶¹. Quant à António Tenreiro, il dit connaître un petit peu de persan, mais s'avoue ignorant concernant la langue des Turcs, même si, durant sa captivité, il affirme commencer à la comprendre⁶². Pourtant, selon Diogo do Couto, Tenreiro « sabia bem a lingua turquesca, e persica »⁶³.

Tout au long de leurs ouvrages, les voyageurs citent des auteurs ou des livres pour illustrer certains points de leurs récits ou critiquer des opinions. Sur cet aspect, les récits de pèlerinage sont beaucoup plus riches, ce qui démontre la valeur de l'éducation ecclésiastique. A part les multiples références aux différents livres de la Bible, Pantaleão et António Soares recourent très fréquemment aux auteurs fondamentaux du christianisme médiéval, en particulier à Saint-Jérôme, ainsi qu'à un ensemble d'écrivains classiques. Flavius Joseph et son ouvrage *De bello judaico* constitue également une autre source très reprise, surtout à cause de sa description géographique de la Terre Sainte et de ses compléments de nature historique. Enfin, António Soares mentionne pour sa part un groupe de livres avec lequel il voyageait, et dont la lecture l'aidait à s'orienter et à établir des comparaisons, même s'il reconnaissait lui-même qu'en l'espace de quelques années, ces informations semblaient déjà dépassées⁶⁴. Les livres qui accompagnaient Soares étaient bien sûr des récits de pèlerinage, ceux de fr. António de Aranda⁶⁵ et de Burchard⁶⁶.

⁶⁰ Ce qui ne les empêche pas de transcrire quelques mots d'usage courant qu'ils auraient appris, usage commun à la plupart des auteurs contemporains.

⁶¹ Il se plaint d'avoir toujours besoin de chercher un « trujimão » pour dire aux locaux comment prendre les médicaments qu'il leur donnait (Mestre AFONSO, *Itinerario*, p. 154).

⁶² TENREIRO, *Itinerario*, chap. XXXIX, fol. 68^v.

⁶³ Diogo do COUTO, *Década Quarta da Ásia*, op. cit., livre V, chap. VII, p. 260.

⁶⁴ « [...] abrindo muytos liuros que leuaua de pessoas que fallauão da terra sancta sem auer antrelles hũ soo portugues, ya os examinando como sempre fiz [...] mas ho tempo gasta tudo, e do que me mays marauilho a muytos delles leuaua eu soomemte dez, ou quinze annos, e agora não achaua senão rastos do que dizião » (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. V, fl. 55^r).

⁶⁵ Il se trouve à la Biblioteca Nacional de Lisboa une traduction de son livre, datée de 1530 : *Itinerario da terra sancta muito certo e verdadeiro tirado de Castelhana em Portuges [...]* (Manuscritos, n° 9324).

⁶⁶ « Esta he a grandeza da terra sancta. Pode ser que outras pessoas cõ letras e discrição alcancem mays. Eu cõtentome cõ ser testis oculatus deste pouco que vy : que assy como o lya, ho ya examinando moormemte ã ueridica terræ sanctæ do doctriissimo e exprementado perigrino frey Borcardo Alemão da ordem dos Pregadores que a andou toda per dez annos a que quasi sempre sigo polo achar muyto verdaddeyro (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*,

Pour les autres itinéraires, il est plus difficile de trouver leurs sources. L'auteur anonyme du *Breve tratado e regimento* semble avoir reçu une éducation classique, puisqu'il cite Virgile et les « *escripturas e leituras de Allexandre, e guerras romanas* »⁶⁷. Parallèlement, il a certainement eu accès à des ouvrages italiens, qui lui ont servi de sources pour sa description des événements en Méditerranée⁶⁸. Mestre Afonso parle, quant à lui, beaucoup moins de ses sources. À propos de la nouvelle du siège de l'île de Malte par les Turcs, il conseille la lecture d'un livre imprimé qui circulait sur le sujet⁶⁹. Pour le voyage de retour à travers l'Europe occidentale, l'auteur préfère abréger la description de son itinéraire, renvoyant les lecteurs à l'ouvrage de Gaspar Barreiros⁷⁰.

Par ailleurs, concernant leurs connaissances géographiques, certains de ces auteurs témoignent de une éducation livresque, fondée en grande partie sur la Bible. L'auteur anonyme du *Breve tratado e regimento* parle encore des quatre fleuves du paradis pour désigner les limites spatiales d'un voyage qui l'a

livre II, chap. V, fl. 69^v). PANTALEÃO fait aussi référence à la *Descriptio Terræ Sanctæ* de Burchard (*Itinerário da Terra Santa*, p. 404). Sur l'ouvrage de ce pèlerin médiéval, consulter A. GRABOÏS, « Christian Pilgrims in the Thirteenth Century and the Latin Kingdom of Jerusalem : Burchard of Mount Sion », in *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*. Ed. by B. Z. Kedar, H. E. Mayer et R. C. Smail. Jerusalem : Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, pp. 285-296.

⁶⁷ *Breve tratado e regimento*, chap. X, fl. 39^r.

⁶⁸ « E da mais terra que hora tem [Turco], e de tudo o que dito tenho, tem os venezeanos canonicas, e liuros em romance feitos de infinitas guerras que passarão pello mundo, que elles lem em romance cantados » (*Ibidem*, chap. X, fl. 39^r).

⁶⁹ « O processo, fim, e acomtecimentos desta guerra podera ver quem quizer em hũu liurinho que disso amda impresso » (Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 258). Il existait trois sources principales, apparues immédiatement après le siège de Malte : FRANCISCO BALBI DE CORREGGIO, *La Verdadera Relación de todo lo que el anno de MDLXV ha succedido en la isla de Malta, de antes que llegasse l'armada sobre ella de Soliman Gran Turco, hasta que llegó el socorro postrero del Rey cathólico nuestro señor don Phelipe segundo d'este nombre*, Barcelona : Pedro Reigner, 1567 [2^{ème} éd. 1568] ; ANTON FRANCESCO CIRNI, *Comentarii [...] ne' quali si describe la guerra ultima di Francia, la celebratione del Concilio Tridentino, il soccorso d'Orano, l'impresa del Pignone, e l'Historia dell'assedio di Malta diligentissimamente raccolta insieme con altre cose notabili*, Roma : Giulio Accolto, 1567 ; PIERRE GENTIL DE VENDÔME, *Della Historia di Malta, et successo della guerra seguita tra quei Religiossimi Cavalieri ed il potentissimo Gran Turco Sulthan Solimano, l'anno MDLXV*, Bologna : Giovanni Rossi, 1566 (renseignement recueilli dans Kenneth M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*. Vol. IV. Philadelphia : American Philosophical Society, 1984, p. 853, n. 89). On peut partir du principe qu'il serait possible d'identifier l'ouvrage auquel Mestre Afonso fait référence à travers la comparaison des données statistiques qu'il présente. Nous avons consulté les ouvrages mentionnés, sans parvenir à en identifier un seul comme étant la source du voyageur portugais. Soit il a consulté une édition plus tardive, soit il a obtenu les informations par voie orale, soit, finalement, sa source s'est perdue. Pour plus d'informations au sujet du siège de Malte, cf. JOHN FRANCIS GUILMARTIN, *Gunpowder & Galleys. Changing Technology & Mediterranean Warfare at Sea in the 16th Century*. Revised edition. Annapolis, Maryland : Naval Institute Press, [2003], pp. 191-207.

conduit à travers un Orient onirique⁷¹. Curieusement, il insiste pour nommer la mer Méditerranée, le « détroit de Gibraltar » (*estreito de Jibaltar*)⁷². Pantaleão, décrivant la mer Noire, observe qu'à l'est de celle-ci, se situent les royaumes de Gog et Magog (*Goth e Magoth*)⁷³.

En dehors de ces détails, nous sommes souvent devant un discours qui résulte de l'introduction de thèmes littéraires servant à enrichir le récit mais qui rendent difficile sa critique. En effet, le problème consiste surtout à distinguer la description de la réalité, des expériences vécues, et du traitement littéraire donné aux *topos* habituels. En fait, on repère très souvent l'existence de lieux communs littéraires évoqués par d'autres récits de voyage de l'époque ; en particulier dans les livres de pèlerinage en Terre Sainte. La multiplication des obstacles (physiques et humains), l'apparition de miracles, les situations de danger extrême (surtout pendant les trajets maritimes), les menaces des Turcs et des « Maures », tout cela fait partie d'une rhétorique caractéristique de la littérature des voyages du XVI^{ème} siècle, qui témoigne des frontières ténues entre les simples guides routiers, les traités de géographie, les textes de dévotion et la fiction romanesque.

II : La représentation de l'islam dans les itinéraires

Les circonstances politiques qui ont assisté à la formation du royaume du Portugal au cours du Moyen Âge ont également favorisé l'établissement d'un contact avec les populations musulmanes du territoire d'al-Andalus. La *Reconquista*, le moteur de l'expansion militaire dotant le nouveau royaume d'un territoire pour dominer et d'une idéologie comme discours politique, avait réussi à intégrer les communautés islamiques à l'intérieur de son pouvoir.

Malgré une coexistence effective entre les deux communautés, on peut se demander jusqu'à quel point les relations entre la plus grande partie de la société chrétienne portugaise et le groupe minoritaire des *Mouros* étaient fréquentes. Tout comme la communauté juive, les musulmans habitaient des quartiers à part, dans les villes et bourgades les plus importantes : c'était les *mourarias*. Contrairement aux autres pays de l'Occident européen, on ne connaît pas pour le Portugal une production écrite débattant de la religion islamique ou la réfutant systématiquement.

⁷⁰ *Ytinerario*, p. 307.

⁷¹ « E não descansei se não no fim de longos trabalhos, despois de ter atrauesado muitos reinos, e senhorios, de diuersas nações, e así os quatro rios cabeças do rio que sai do paraíso terreal, como se contem no genesis, cap. 2. Ho primeiro he phison, o 2. Geon, o 3. tigris, e o 4. Eufrates que pasaper babilonia e se vay recolher com muita furia no mar da çidade de ormuz » (*Breve tratado e regimento*, chap. I, fl. 1^o).

⁷² Noter par exemple cette phrase : « Está esta çidade de Veneza como ja dixee asentada no mar, no cabo de hũ estreito que naçe de Jybaltar » (*ibidem*, chap. III, fl. 13^o).

⁷³ *Itinerário da Terra Santa*, chap. V, p. 22.

Il régnait probablement au Portugal une profonde méconnaissance à ce sujet. Si le silence d'une grande partie des chroniqueurs et écrivains en est symptomatique, les références qui sont faites par d'autres auteurs ne le sont pas moins. Pourquoi certains auteurs présentent-ils un récit des origines de la religion islamique et d'autres non, même s'ils abordent le même sujet ? Quelle était la motivation culturelle sous-jacente à ce choix ? Quel était le degré de réflexion spirituelle des auteurs dans leur discours ?

Il faut sans doute rechercher les sources disponibles produites par les lettrés de cette époque concernant leur étude de l'islam. C'est en effet à travers l'étude de ces textes qu'une réponse pourra être trouvée, même si l'on sait très bien qu'une partie considérable des connaissances livrées par les Itinéraires provient du contact direct des auteurs avec les musulmans ou les chrétiens orientaux. En outre, une meilleure approche de la thématique oblige à connaître le contexte culturel contemporain, de façon à dresser une première esquisse de la société qui sert aux auteurs de *background*.

Pour vérifier le type d'information susceptible d'intéresser ce public, on peut toujours s'en remettre aux collections des bibliothèques royales, qui illustrent d'une certaine façon les préoccupations littéraires de l'époque. Pour le cas espagnol, on sait que Philippe II manifestait une certaine curiosité pour la *materia islamica*. Celui-ci avait acheté à Valence, en 1543, un Coran plutôt coûteux (144 *maravedis*), et possédait, à la fin de son règne, une vaste bibliothèque contenant environ cinq cents manuscrits en arabe⁷⁴. Au Portugal, nous ne trouvons pas de pareilles références dans le catalogue de la bibliothèque de Manuel I^{er}. La plupart des ouvrages concerne la religion et la liturgie chrétiennes ou la vie courtoise ; il n'y a que très peu de place pour les affaires orientales⁷⁵.

⁷⁴ Cf. Geoffrey PARKER, *Philip II*. Third Edition. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1995 [rep. 1998], pp. 14 et 46. Pour plus d'informations concernant les bibliothèques espagnoles au XVI^{ème} siècle, cf. Maxime CHEVALIER, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid : Turner, 1976.

⁷⁵ On remarquera surtout *huũ salteiro em caldeu et huũ liuro das penturas dos turcos* (Sousa VITERBO, *A Livraria Real especialmente no reinado de D. Manuel*. Memoria apresentada á Academia Real das Sciencias de Lisboa. Lisboa : Typographia da Academia, 1901, p. 17). La Biblioteca da Ajuda met à la disposition du public, au contraire, un groupe très raisonnable d'ouvrages concernant l'Orient ; mais il s'agit surtout de copies réalisées postérieurement. Dans son étude sur les arabisants portugais, José Pedro MACHADO mentionne tout un groupe de Portugais qui connaissaient la langue arabe au XVI^{ème} siècle. L'auteur a voulu évidemment nous livrer ses réflexions sur l'évolution de la connaissance de l'arabe dès les temps médiévaux, au Portugal (bien qu'il se serve trop souvent de l'exemple castillan) ; mais nous pensons que qualifier d'« arabistas » des gens qui n'étaient la plupart du temps que des interprètes et dont certains n'avaient qu'une pratique superficielle de l'idiome, n'est pas une manière très rigoureuse de présenter le sujet. La preuve en est que Machado ne donne pas d'exemple d'ouvrages entièrement consacrés à la langue ou à la culture arabes (Cfr. « Os Estudos arábicos em Portugal », in *Mélanges d'études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cénival*. Lisboa / Paris : Portugália / Les Belles Lettres, 1945, pp. 167-216).

Selon toute évidence, la présence de l'islam dans la culture portugaise de la Renaissance n'a jamais reçu une véritable attention de la part des historiens actuels. On y compte quelques articles ⁷⁶, d'ampleur réduite, mais rien de systématique. Et pourtant, les circonstances qui témoignent de l'évolution de l'expansion portugaise au Maroc et en Orient offrent tout un univers de thèmes et de questions indispensables à la compréhension de la nature de l'empire portugais et de ses formes culturelles contemporaines.

Pour notre part, l'étude de la perception « littéraire » de la civilisation et de la culture islamiques est limitée aux itinéraires terrestres du Moyen-Orient, ce qui ne nous livre qu'un aspect de l'ensemble culturel du XVI^e siècle. Cette restriction thématique des sources ne nous empêche pas pour autant de découvrir très facilement les différents niveaux du processus d'observation – sélection – représentation. Cette différenciation commence avant tout par la distinction formelle des récits.

Les livres de pèlerinage débattent des sujets concernant la présence chrétienne au Levant et la critique des hérésies et du judaïsme. L'image de l'islam est encore une image très polémique s'agissant de la nature du message de Mahomet, et cette religion peut être comprise comme étant issue d'une mauvaise interprétation de la Bible et de la tradition judéo-chrétienne. Même si l'on tient compte de l'intérêt que les deux auteurs ici étudiés portent au monde de l'islam – on pense en particulier au texte d'António Soares, de valeur didactique –, ceux-ci sont malgré tout beaucoup plus intéressés à critiquer les juifs et à décrire les différentes églises chrétiennes, qu'ils cherchent à hiérarchiser en fonction de leur proximité avec Rome.

Les itinéraires d'Inde au Portugal, présentent, au contraire, une vision différente de la réalité observée dans le *dār al-islām*. L'intérêt de leurs auteurs se concentre surtout sur l'interception de renseignements d'ordre stratégique à propos des régions visitées. On ne trouvera donc pas dans ces textes des conseils au sujet de la pratique du pèlerinage ou des informations à carac-

⁷⁶ José Garcia DOMINGUES, *A concepção do Mundo Árabe-Islâmico n'Os Lusíadas*. Extrait de *Garcia de Orta*, n° spécial (1972) ; Hugues DIDIER, « Luís de Camões et l'Islam », in Bartolomé BENNASSAR et Robert SAUZET (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*. Actes du 37^e colloque international du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (1994). Paris: Honoré Champion, 1998, pp. 133-147. Pour l'Afrique du Nord, cf. Rui Manuel LOUREIRO, « A visão do mouro nas crónicas de Zurara », in *Mare Liberum*, 3 (1991), pp. 193-208. Il existe beaucoup d'ouvrages à propos du thème de la construction de l'islam par les Occidentaux. On citera les références suivantes : Marie Thérèse d'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*. Aldershot: Ashgate / Variorum, 1994 ; R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1978 (rep.) ; Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh and Chicago, Edinburgh University Press, 1966 (rep.) ; IDEM, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh and Chicago. Edinburgh University Press, 1966 ; Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*. Paris: La Découverte, 1989 ; John Victor TOLAN (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*. Nova Iorque: Garland Publishing, 1996 ; Michael FRASSETTO et David BLANKS (eds.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. New York: St Martin's Press, 1999.

tère dévotionnel et moralisant. Dans le cas de Tenreiro, le texte se rapproche même du simple guide routier ou du rapport officiel, avec l'ajout occasionnel de références plus longues portant sur divers sujets bien précis. La représentation de l'islam suit forcément pour sa part des critères différents, quoique constamment relégués dans l'ombre des thèmes littéraires dominants.

Notre objectif est d'interpréter la matière décrite selon la place qu'elle occupe à l'intérieur du récit. On cherchera fondamentalement à filtrer le type d'information véhiculé par le discours de manière à comprendre les étapes de la création littéraire précédant la rédaction du texte en elle-même. Pour y parvenir, nous devons commencer par caractériser le discours idéologique portugais et son influence dans les Itinéraires.

a) *Le rôle de l'idéologie officielle*

L'idéologie impériale portugaise⁷⁷ se basait surtout sur une mémoire historique liée à la reconquête de la péninsule et à la défaite des royaumes musulmans de l'al-Andalus. La guerre contre l'islam avait aussi servi à justifier le mouvement d'expansion vers le Maroc tout comme l'octroi des « bulles de croisade » papales pour sa subvention. La nouvelle des victoires des forces portugaises contre les différentes puissances musulmanes de l'Afrique du Nord et de l'Orient, s'était largement répandue en l'Europe à travers la publication et la circulation des lettres de Manuel I^{er} aux souverains européens sur le sujet⁷⁸. Mais la rhétorique officielle de la couronne portugaise devait beaucoup aux efforts de la propagande internationale sous le règne du souverain, appelé de ce fait le Bienheureux (*Venturoso*), non sans raison. Après le succès en 1499 du premier voyage de Vasco de Gama en Inde, Manuel I^{er} rattache à son nom le titre de seigneur « da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia », une titulature qui semble plus être le résumé d'un projet d'expansion impériale que le reflet formel d'une réalité politique. Plutôt inhabituel dans sa formulation par rapport à la tradition portugaise, le titre restera inchangé pendant longtemps, et ne perdra pas une seule lettre⁷⁹.

Intimement liée à cette démarche idéologique, la recherche d'un discours politique capable d'encadrer les ambitions géostratégiques portugaises au sein du consensus européen passait aussi par l'idéalisation de

⁷⁷ Voir l'étude classique sur ce thème : Luís Filipe THOMAZ, « L'idée impériale manuéline », in *La Découverte, le Portugal et l'Europe*. Actes du Colloque. Ed. por Jean Aubin. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

⁷⁸ Luís de MATOS, *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*. Introd. de José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

⁷⁹ António Vasconcelos de SALDANHA, « Conceitos de espaço e poder e seus reflexos na titulação régia portuguesa da época da expansão », in *La Découverte, le Portugal et l'Europe*, *op.cit.*, p. 116.

projets de reconquête de la Terre Sainte, véritable *leitmotiv* des relations internationales de la Renaissance⁸⁰. Le roi Manuel I^{er} s'est engagé à deux reprises dans des projets de croisade avec la papauté et les principaux princes européens, proposant des offensives militaires contre les puissances islamiques du Levant. Mais il est curieux d'observer que ces projets émergeaient d'un contexte politique particulièrement délicat pour les intérêts portugais.

La suggestion manuéline est formulée pour la première fois, à la suite de la fameuse lettre du souverain mamelouk qui se plaignait de l'intervention néfaste des navires portugais dans les réseaux maritimes de l'océan Indien. Sous la pression de Rome, Manuel I^{er} réagit de façon tout à fait surprenante. En rejetant les invectives égyptiennes, il présentait un projet de récupération de la Terre Sainte où les possessions lusitaniennes en Orient remplissaient une fonction essentielle. En dépit de l'échec du projet, le Portugal avait garanti une victoire diplomatique importante face à une opposition vénitienne croissante. Quelques années plus tard, l'ambassadeur portugais près-le-Saint-Siège proposait une seconde expédition au Pape, saisissant l'opportunité présentée par la conquête de l'empire mamelouk par les Ottomans. Ce deuxième essai ne s'est pas non plus concrétisé, mais le roi portugais montait dans la hiérarchie des souverains européens et sa présence au sein des discussions internationales semblait maintenant incontournable⁸¹. On peut se demander si les objectifs portugais résidaient tellement dans le succès du projet même ou s'il ne s'agissait pas d'un instrument diplomatique pour affirmer le rôle du Portugal au sein de l'Europe.

Toutefois, l'ampleur de ces projets ne s'était pas effacée de l'esprit des Portugais tout au long du siècle. Les voyageurs en Terre Sainte en sont un exemple. Entourés par les traces historiques de l'ancienne présence française⁸² (ou plutôt franque) en Syrie-Palestine, ils n'hésitent pas à évoquer

⁸⁰ Sur la permanence de l'idée de croisade à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance, consulter Aziz Suryal ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages*. London: Methuen, 1938 ; Norman HOUSLEY, *The Later Crusades, 1274-1580 . From Lyons to Alcazar*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Voir également le livre récent de Géraud POUMARÉDE, *Pour en finir avec la Croisade. Mythe et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

⁸¹ Cf. Jean AUBIN, « Le Portugal dans l'Europe des années 1500 », *Le Latin et l'Astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. Vol. II. Ed. par Françoise Aubin; introd. par Geneviève Bouchon. Lisboa / Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 41-48.

⁸² PANTALEÃO parle d'une communauté chrétienne « française » à Naim, dont la présence remontait au temps des royaumes latins d'Outre-mer : « [...] da qual Cidade não vimos mais que huns casaes, aonde nos disseraõ, que moravaõ sómente Christãos Franceses, que cuydo não terem mais que o nome de Christãos, & na vida tem hũ barbarismo como Alarves, porque nem tem Missa, nem confissaõ, nem quem os ensine, ou doutrine. Parece que ficou alli aquella nação do tempo que se perdeo a Terra Santa, ou depois quando a pretendereaõ recuperar muytos Prin-

les monuments et les bâtiments de cette époque⁸³. L'idée d'un renouveau éventuel de l'expansion des Latins en Orient est semée un peu partout dans ces récits. Les mots de Pantaleão au sujet du Mont Sion illustrent de toute évidence cet état d'esprit.

Vendo os Turcos a altura dos edificios, & sua fortaleza, imagináraõ que em algum tempo nos podia servir de forte, indo Christãos conquistar a Terra Santa, derribarão todo os edificios daquela parte que estava mais alta, deyxando sómente por permissão Divina aquella capella da maneyra que agora está, & não se enganáraõ na tal opinião, & parecer: porque ainda agora da maneyra que se sustenta, se poderão por alguns dias defender nella; nem o Graõ Turco tem por muyto segura essa terra, posto que tomando-se, humanamente se não poderá sustêtar muyto tempo, salvo se tomarem primeyro o reyno do Egypto, como disse hum grande Capitaõ do Soldaõ a ElRey Saõ Luis de França, andando conquistando naquellas partes⁸⁴.

D'ailleurs, la description de l'état de destruction de la plupart des murailles des villes et des forteresses n'est pas innocente. Le témoignage vise certainement à confirmer l'hypothèse du succès d'une expédition militaire menée par des princes occidentaux au Moyen-Orient⁸⁵. Au chapitre XIX, l'auteur du *Breve tratado e regimento* décrit même un projet de reconquête de l'île de Rhodes avec l'aide de seulement six cent « voiles » ; mais le succès de l'affaire dépendrait fondamentalement de l'union des puissances européennes⁸⁶.

Par ailleurs, et toujours selon les auteurs des récits, l'organisation d'expéditions offensives européennes au Moyen-Orient devrait recevoir également le soutien des communautés locales, adversaires de la domination turque. Ce sujet est développé tout au long des Itinéraires, à l'occasion de descriptions sur la misère et le mécontentement des populations. On note aussi l'intérêt des auteurs pour l'établissement d'un cadre d'effectifs militaires disponibles en cas d'attaque. Voici ce que Pantaleão écrit au sujet du rôle des Maronites du Liban.

cipes Francezes, & Alemães, & se conservaõ atêgora com o nome de Christãos Francezes » (*Itinerário da Terra Santa*, p. 465).

⁸³ À titre d'exemple, voir la référence aux tombes de Godefroi de Bouillon et de son frère Baudouin (*Gothifredo de Bulhaõ et Baldovino*) dans PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, chap. XXIII, pp. 120-121.

⁸⁴ IDEM, *ibidem*, chap. XXXIV, p. 210.

⁸⁵ Pantaleão, par exemple, accuse clairement les puissances européennes de ne pas être intervenues sur place par peur des Turcs : « [...] & aquella porto [Jaffa] em outro tempo taõ forte, & nomeado, ao presente não tem algũa resistencia, salvo a cobardia dos Christãos: porque qualquer pequena galê o pôde tomar, posto que haverá mister muyto poder para o poder sustentar » (*Itinerário da Terra Santa*, chap. XVII, p. 84).

⁸⁶ *Breve tratado e regimento*, chap. XIX, fls. 60^v-60^v.

Affirmáraõ-me haver na jurisdição do Patriarca atè quarenta mil homens, que podiaõ sair a campo com arcos, & fundas, & outras armas do seu modo, & o mesmo Patriarca, segundo suas irmãas me disseraõ, algũas horas tinha dito, que se Christãos Latinos em seu tempo fossem conquistar a terra Santa, elle se obrigaria a lhe dar vinte mil homens, toda gente limpa. O Subbasi, que naquelle tempo tinhaõ, era hum renegado, que me affirmáraõ ser melhor Christão, & mais devoto, que nenhum delles ⁸⁷.

b) *La vie de Mahomet*

De tous les auteurs étudiés dans ce mémoire, António Soares est le seul à consacrer plusieurs chapitres à la vie de Mahomet et à la religion musulmane. Cet aspect semble répondre à la nécessité pour l'auteur d'éduquer ceux restés dans l'ignorance à propos de l'islam, un fait trop grave pour un chrétien dévot ⁸⁸. Mais la présence d'un telle thématique dans une grande partie de son récit correspond aussi au projet littéraire de l'auteur, étant donné qu'il avait dénoncé au début de son ouvrage l'absence de récits de pèlerinage portugais. Aussi, n'hésite-t-il pas à adapter la narration courante de son texte à un discours de valeur plus didactique. Toutefois, on ne doit pas oublier le caractère critique de ses chapitres concernant l'islam, ni la place que ceux-ci occupent à l'intérieur de son récit. Comme chez les auteurs chrétiens du Moyen-Âge, il ne s'agit pas ici simplement de présenter la religion fondée par Mahomet dans ses caractéristiques liturgiques et théologiques mais de faire connaître l'histoire de l'islam aux chrétiens pour leur permettre de mieux le combattre.

Le chapitre I de son troisième livre évoque ainsi la biographie de Mahomet. Si l'on reprend de manière synthétique l'ensemble des renseignements de l'auteur, et pour éviter un développement trop prolongé de l'analyse, on relèvera les points les plus fondamentaux du texte, suivant l'ordre de l'auteur.

Date de naissance : António Soares indique celle du 23 avril 606. On ne peut s'empêcher de remarquer, avec surprise, la précision chronologique avec laquelle l'auteur définit la date de naissance du prophète de l'islam. En vérité, nous ne connaissons pas précisément la date mais il serait certainement né plus tôt. Comme nous ne disposons pas d'autres repères chrono-

⁸⁷ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 542. TENREIRO parle également des aptitudes militaires des Maronites, bien qu'ils soient moins nombreux : « [...] Christãos maronitas: antre os quaes me disseraõ que se podiaõ ajuntar mais de quinze mil mancebos frêcheiros, e muito déstros em atirar arco, e frêcha » (*Itinerario*, chap. XXXI, p. 65).

⁸⁸ « Parece licito Refrescar ho entendimento dos que não sabem ha uida de Maphoma, donde procedem tão prophanos discipulos como são hos Mouros, e Turcos, de cuios costumes, e que são cõ algũas particularidades que achey antelles, direy pera consolação, e firmeza dos que creem no crucificado, e se tenham por ditosos naçerem antre chrystãos » (*Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. I, fl. 39^v).

logiques, les différentes étapes de la vie de Mahomet doivent être situées et calculées dans le temps en fonction de la date de sa mort, en 632. D'habitude, les opinions sur sa date de naissance se partagent entre l'année 596 et 570 ⁸⁹.

La religion des parents : Selon l'auteur, les parents de Mahomet, *Abdimennech* ('Abd Allāh) et sa femme, adoraient la déesse Vénus, divinité qui aurait été présente lors de la célébration de la naissance du prophète par les musulmans. En effet, le panthéon de l'Arabie pré-islamique était rempli d'une grande quantité de dieux et d'idoles, résultat des nombreuses influences religieuses externes exercées sur une population perméable. Une des principales divinités féminines était la déesse Al-Lāt, qui avait un sanctuaire à Tā'if. Étant donné qu'il s'agissait probablement d'une déesse liée au culte de la fertilité, semblable donc à Aphrodite-Vénus ⁹⁰, l'emploi de ce nom n'est pas tout à fait anodin. Mais sa fonction dans le récit de Soares est beaucoup plus complexe. En citant le culte rendu à cette déesse par l'entourage de Mahomet, António Soares rattache directement la nature de l'islam à des croyances concernant la sexualité et la luxure, principales caractéristiques de sa représentation en Occident. La fête à laquelle l'auteur fait allusion, c'est la *laylat al-mawlid* ou *mawlid an-nabī* ⁹¹.

Son éducation : A la mort de ses parents, Mahomet est placé sous la garde de son oncle *Abdmuṭālla*, et il voyage en compagnie de marchands chrétiens et juifs à travers la Palestine, l'Égypte et la Syrie. Selon notre auteur, il aurait étudié la Bible et montré le désir d'apprendre l'art de la nécromancie pour fonder une nouvelle secte qui synthétiserait ces deux aspects. En réalité, Mahomet est bien parti à plusieurs reprises avec son oncle vers le nord de l'Arabie avec une caravane, puisqu'ils étaient tous d'eux marchands. C'est aussi pendant ses voyages qu'il prendra contact avec les deux religions monothéistes. Mais l'étude de la nécromancie est un rajout de ses détracteurs. Le texte de Soares paraît résumer dans une seule personne le rôle joué par son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib et son oncle Abū Ṭālib, qui se sont successivement occupés de Mahomet, après le décès de ses parents.

Le mariage avec Khadīja et les débuts de sa prédication : Ayant rencontré une riche veuve, Mahomet aurait employé divers artifices pour la convaincre de l'épouser. Après avoir ainsi assuré sa fortune, il veut devenir le plus grand seigneur en s'autoproclamant messager de Dieu et s'entoure aussi bien de brigands et d'assassins, que de lettrés comme Sergio, moine nestorien et Arriano, qui aurait rejoint Mahomet par vengeance envers l'Eglise romaine dont il avait attendu vainement une promotion. Selon António Soares, deux savants juifs, Andias et Cabalahar, ont également appartenu à la suite du prophète. En réalité, Mahomet a connu Khadīja lorsqu'il était à peu près âgé

⁸⁹ Cf. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*. 2^e éd. révisée par Alexandre Popovic et Maxime Rodinson. Paris : Albin Michel, 1969, p. 62.

⁹⁰ Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, *op. cit.*, p.50.

⁹¹ Cf. article « Mawlid », in *El²*, vol. VI, p. 895a.

de vingt ans, et il a travaillé pour son compte avant de l'épouser. La référence aux deux religieux chrétiens fait partie du discours médiéval anti-musulman, même si leur rôle a été ici légèrement changé. Selon la tradition, ils auraient eu une place très importante dans la formation du jeune Mahomet, et non après les débuts de sa prédication.

Miracles et mort de Mahomet : le prophète accomplit plusieurs miracles, comme celui de la colombe, du taureau et des vases de miel. Il est aussi victime de plusieurs infirmités, signe d'un « châtement divin » selon les mots d'António Soares, et mourra paralysé après sept jours de souffrance, ayant été selon l'auteur empoisonné par un de ses ennemis. Affecté également dans son jugement, il aurait été forcé d'écouter sur son lit de mort les injures proférées par un fils d'*Abitalib*, une humiliation qui l'aurait poussé à refuser par la suite toute visite, à l'exception de celle de son neveu *Alahabet*, fils d'*Abdemuttala*. En fait, les « faux miracles » font aussi partie du folklore chrétien de la littérature médiévale⁹². Quant aux dernières heures de la vie de Mahomet, nous connaissons plusieurs traditions décrivant différentes versions de l'événement. Le récit d'António Soares présente une narration curieuse, dans la mesure où elle met en scène le même personnage dans des circonstances complètement différentes. Selon lui, Mahomet aurait subi les insultes du fils d'*Abitalib* lorsqu'il était mourrant. Or, Abū Ṭālib (et c'est la première fois qu'on le voit désigné par son vrai nom) a eu plusieurs fils, dont Ṭālib et 'Alī b. Abī Ṭālib. Le premier aurait lutté contre les musulmans à la bataille de Badr (624)⁹³, mais ce n'est pas à lui que se réfère le récit de notre pèlerin. Le second, cousin, fils adoptif et gendre du prophète tout à la fois, deviendra le quatrième calife musulman et imām des chiïtes. Le fait qu'António Soares le présente comme le seul autorisé à rester auprès de Mahomet nous laisse supposer qu'une de ses sources est chiïte. La référence à l'empoisonnement provient sans doute d'une tradition populaire islamique.

Dans le cadre plus large de la culture portugaise du XVI^{ème} siècle, la représentation du prophète de l'islam relève aussi en grande partie d'une tradition chrétienne de polémique et de réfutation. Imprégnées d'un discours essentiellement tourné vers la célébration politico-militaire de l'empire portugais en Asie, les chroniques contribuent à entretenir un climat d'hostilité entre le christianisme et l'islam. Les accusations portées contre Mahomet touchent inévitablement au domaine du péché et de la diablerie, mais ces critiques font partie d'un ensemble qui s'exprime souvent sous couvert de formules conventionnelles.

João de Barros, par exemple, décrit la vie de Mahomet de façon encore très erronée, guidé par de nombreux préjugés. Mais son récit se démarque

⁹² Sur les légendes autour de la personne de Mahomet, voir Marie-Thérèse d'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, op. cit. ; Minou REEVES, *Muhammad in Europe. A Thousand Years of Western Myth-Making*. With a biographical contribution by P. J. Stewart. Reading: Garnet Publishing, 2000.

⁹³ Voir l'article de W. Montgomery WATT, « Abū Ṭālib », *EI²*, vol. I, p. 152b.

incontestablement de celui d'António Soares. Selon le chroniqueur, le prophète serait né durant l'année 666, une date ayant des connotations apocalyptiques évidentes. L'auteur l'appelle d'ailleurs le « grand antéchrist ». Mais il cite en même temps l'opinion de quelques musulmans, qui le font naître en 593. Né à Yathrib, il était le fils de 'Abd Allāh, un païen, et d'Āmina, une juive. L'auteur commente aussi son appartenance à la tribu des Qurayš (*Corax*) et la protection de son oncle Abū Ṭālib. Selon lui, Mahomet aurait été capturé par des brigands et vendu à un marchand palestinien (*Abdimoneples*), qui l'envoya traiter ses affaires en Égypte. Barros mentionne aussi le moine *Sergio Arriano*, responsable de l'éducation « chrétienne » du jeune Mahomet. Le mariage avec Khadija marque un tournant de sa vie, surtout parce que l'épouse de Mahomet devient la première musulmane.

posto que mui contente fosse deste novo marido, depois que per algũas vezes o viu tomado da dor de epilepsia ⁹⁴, que lhe causava todos aqueles trespassamentos e autos que faz no paciente, era mui desconsolada e triste ; à qual ele, pera a consolar, fez crer ser o Anjo Gabriel que o rebatava naquele trespassamento, enquanto lhe declarava da parte de Deus cousas que havia por bem que ele, Mahamede, denunciasses às gentes, no que deviam ter e crer acerca da Lei de Moisés e de Cristo ⁹⁵.

Pour la majorité des auteurs chrétiens, Mahomet est rapidement devenu la personnification du mal. On lui attribue très souvent des qualificatifs négatifs, et il est accusé d'être le démon, l'antéchrist. Lui-même hostile à l'idée d'actions surnaturelles, Mahomet n'en est pourtant pas moins accusé par ces auteurs de faux miracles, de tours de magie, de nécromancie, etc. Même au cours du XVI^{ème} siècle, l'islam était encore considéré comme une secte issue de l'amalgame de conceptions juives, chrétiennes ⁹⁶ (et païennes). Le récit de Pantaleão lui-même, censé être plus tolérant que la moyenne, reprend la formule très répandue – et dirait-on presque « obligatoire » – de la « maldita seita de Mafoma » pour désigner l'islam.

En comparaison avec le texte d'António Soares, les chroniqueurs portugais contemporains sont beaucoup mieux informés que lui, en ce qui concerne du moins la biographie du prophète, même si les connaissances livrées par Soares sont le fruit d'une expérience *in loco*. De toute évidence, leurs motivations n'obéissaient pas uniquement au seul désir d'informer.

⁹⁴ Pendant longtemps, les moments de transe du prophète ont été confondus avec des attaques d'épilepsie.

⁹⁵ João de BARROS, *Ásia*. 6^a edição. Dir. por Hernâni Cidade. 4 vols. Lisboa : Agência Geral das Colónias, 1945-1946, déc.II, liv. 10, chap. 6, p. 442.

⁹⁶ « Como quer que a Verdade tem pees com que anda não se pode ho profano Maffoma tanto partar que aas vezes não toqe nella em parte mas nenhũas ã todo. Tem a ley velha a qual chama Thoraas como ho Judeu. Tem mays hos Euangelhos, hos quais diz Engely uulgarmente, e ho seu Alkorão: mas hos dous primeiros viciados quasi de todo » (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fl. 41^v).

Mais dans le cas de Soares, la critique autant que la propagande religieuse semblent inspirer ses écrits.

Il n'en est pas moins intéressant de découvrir les intentions des chroniqueurs portugais à travers leur manière de développer la biographie du prophète de l'islam. En fait, le récit de la vie de Mahomet sert de préface aux chapitres qui parlent plus précisément de Šāh Ismā'īl et de la naissance de la dynastie safavide en Iran. Force est de constater ainsi à quel point le développement de l'histoire de l'islam dépendait étroitement des thèmes abordés sur les relations avec les souverains persans. Et pourtant, comme nous aurons l'occasion de le vérifier, le chiisme était considéré par ces chroniqueurs comme une religion à part de l'islam.

c) *Un portrait de la religion islamique*

L'observation des pratiques religieuses des musulmans occupe une partie considérable des différents récits. Ces informations restaient pourtant éparpillées dans la narration, sans obéir à aucune logique et en suivant tout simplement l'occurrence linéaire des événements. Ainsi, les piliers de l'islam sont présentés sans qu'ils soient identifiés officiellement comme tels. Comme pour la biographie de Mahomet, le récit de Soares met ces éléments en évidence.

D'abord, la prière (*ṣalāt*), thème généralement associé à l'appel (*adhān*) du muezzin dans les villes islamiques. Les descriptions des voyageurs portugais font surtout référence à la forme chantée et à la périodicité des cinq appels quotidiens ⁹⁷.

[...] cinco vezes soomemte hos vy yr aa oração. A primreira muito cedo antemanhaã, ouuy a hum mourinho aqui em Tripole que me não deixaua dormir, per tres horas. Sua voz se hya aos Ceos cõ hũa certa musica graduada, a qual jaa que não dormia folgaua d'ouuir. Staua este Mourinho ã hum altissimo campanayro pa que ho ouuisse toda a Cidade, e elle mesmo, como ã todas as outras cidades, e lugares, de Turquia era a campainha. [...] A segunda oração fazẽ ao meyo dya. A terceyra horas de Vesperas daldea. A quarta cerrandosse a noute. A quinta de noute. Cada semana tẽ assy como hos Iudeus ho sabbado, e nos ho domıgo sesta feira de guarda ⁹⁸.

⁹⁷ Les observations des auteurs au sujet du *adhān* correspondent à leur expérience dans l'empire ottoman, territoire majoritairement sunnite. En pays chiite, il n'y a que trois prières par jour.

⁹⁸ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fls. 42^r-42^v. L'auteur réussit même à se faire traduire les mots de l'appel par des marchands vénitiens, traduction qu'il reproduit dans son récit. Il mentionne ainsi plusieurs fois la *ṣahāda*, mais sans mesurer son importance dans la doctrine islamique.

L'appel public à la prière n'échappe pas non plus à Pantaleão de Aveiro qui retrace, lui aussi, les horaires ainsi que la façon dont le muezzin place son pouce droit sur l'oreille, « & andão nas horas , & tempo tão certos, que nos servem de relógio, em especial á meya noyte ». Le franciscain raconte à ce sujet l'histoire d'un florentin, qui, n'arrivant pas à dormir à cause du *adhān*, se lie d'amitié avec le muezzin qui lui permet de lui rendre visite, en toute discrétion. Un jour, à minuit, lorsque l'occasion se présente, le florentin entre dans la maison voisine, monte l'escalier sans être aperçu et pousse le muezzin du haut du minaret, en jetant ensuite du jambon et du vin sur lui pour que les gens le maudissent comme un mauvais musulman⁹⁹. La morale de l'histoire semble évidente ; mais Pantaleão ne fait aucun commentaire là-dessus.

Les rituels d'ablution avant le *ṣalāt* sont décrits par les auteurs des itinéraires avec une certaine suspicion. D'une manière générale, toute action relative au lavage du corps, même s'il n'a pas de liens directs avec les rites religieux, à l'exemple de la fréquentation du *ḥammām* – met surtout en évidence pour les chroniqueurs, la « saleté » provoquée par la pratique de cette « fausse secte » et l'ingénuité de ses membres à penser que l'eau peut laver les péchés¹⁰⁰. Mais concernant le *ṣalāt*, le ton critique et moqueur est également présent.

Primeyramête se tem algũ peccado lauão ha camisa, logo uerenda, e pudêda. Disserão me que isto hera cômum a homês, e molheres ã todo tempo de immundicia [...]. Depois lauão has mãos e êtão a boca, e rosto acabando nos pees. Isto feyto virão se cõ a cara pera onde staa ha casa da Mecha, e tendo hos pees Juntos cos olhos pregados em terra stão assy muito Relligiosamemte em pee fazendo sua oração, e de quando, em quãdo olhão pera ho Ceo como quẽ manda laa seu sprito, e isto cõ tâta deuação & attenção que por mais arroydo que soceder iunto delles hũ soo sinal não darão com cabeça, ou olhos q̃ ho sintem senão starẽ influidos em sua cõtemplaço [...]. Deytãose em terra muytas vezes fazendo muytas cerimonia mas acabando de rezar, deixãose ficar em terra assentados como molheres cõ as mãos leuantadas e as palmas pera sy, a qual oração acabada correm ho rosto com as palmas pera alcançar perdões¹⁰¹.

⁹⁹ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, pp. 261-263.

¹⁰⁰ ANTÔNIO SOARES semble ne pas comprendre que l'habitude d'aller aux bains n'a pas forcément de rapport avec les pratiques religieuses d'ablution. Il affirme même que les chrétiens y vont pour des raisons de « limpeza, e não por ceremonias como judeus, e mouros » (*Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fl. 42).

¹⁰¹ IDEM, *ibidem*, livre III, chap. II, fls. 42^v-43^r. Pantaleão décrit également la prière d'un renégat, qui suit les mêmes mouvements et démontre une fausse dévotion. « Mostrava-se este ungaro sobre maneyra devoto, & ceremoniatico no que tocava a sua maldita seyta, porque ao tempo que havia de fazer o seu sallá, ou oração (fallando a seu modo) como elles costumão em certas horas do dia, se vinha a praya diante de todos, & depois de se lavar todo (como fazem os mouros) se punha de gíolhos, & hora de bruços, hora levantado com as mãos, & os olhos fitos no Ceo, mostrava a seu modo hũa apparencia de tanta devação, & parecia taõ enlevado, que queria dar a entender outra cousa, mais daquillo que nõs bem sabiamos, que elle era perro arrenegado, & fementido, inimigo de toda a verdade » (PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, chap. XVI, p. 81).

S'agissant du pèlerinage à la Mecque – le *hajj* –, Tenreiro nous décrit également le départ de la caravane d'Égypte.

A principal cousa, que a esta terra faz ter tãmanho trafego, & nomeada alem de outras, he ajuntaremse em ella todos os ãnos em a entrada do verão mouros & mouras em cada hũ anno de toda a mourisma que se em ella ajuntão em hũa cafila, & vã a sua casa de Meca, & eu ho vi em este tempo partir, em que gastã muyto de suas fazendas, que pera este caso não tem estima, nẽ conta [...] & porque em ho caminho & desertos por onde passam, ha muytos judeus Arabios, & mouros gentes de caualllo, que muytas vezes os mais dos annos salteão & roubão : & por isso leuão do Cayro trezentos Ianiceros espingardeyros, que lhe sam dados pelo señor da dita cidade, & carretas dartelharia, pera os defender, & tudo pago aa custa dos mays ricos & honrrados, & leuão offertas douro & panos ricos de seda, & douro, que offerecem em a casa de Meca, antre os quaes vi hum pano de seda com muytas letras mouriscas, pera dentro da casa de Meca, & outro feyto de seda como tenda, pera vestir toda a dita casa de Meca, que não he muyto grãde, nem tem cousa algũa dentro soomẽte aquelle pano, que cada anno se nella põe, & estaa atee ho outro anno. E junto da dita casa, ou perto della estaa hum poço de agoa, com que se todos lauão, em que elles tem por sua seyta : que todo aquelle que se com ella laua, lhe não empeçeraa, nem queimaraa ho fogo do purgatorio, & que aquella casa & poço fizera Abraham que alli foy, pera sacrificar seu filho, pollo que leuão carneyros, que dizem que ham de ter certos sinaes, que muytas vezes se não acham tantos, pello que valem muyto antre elles todos os que tem aquelles sinaes, & laa os sacrificio. E antes que cheguem aa dita casa de Meca, estaa hũa villa cercada de muro, que se chama Medinatelnaby : que quer dizer, a cidade do Propheta, onde jaz enterrado Mafamede, em sepultura no chão, e não de aceyro, com pedras de ceuar. Isto tudo vi praticar nesta cidade, & não ho vi ¹⁰².

La partie finale de cette description est particulièrement intéressante. En lisant le récit de Tenreiro, on peut certifier que ce voyageur s'appuie fondamentalement sur des sources orientales et ne suit pas la traditionnelle polémique chrétienne anti-musulmane. La tombe « flottante » de Mahomet est un lieu commun de la grande majorité des textes médiévaux sur l'islam ; António Soares lui-même n'échappe pas à cette tradition ¹⁰³. Tenreiro, pour sa part, non seulement rejette cette extrapolation mais affirme que la sépulture du prophète est à Médine et non à la Mecque, une autre référence traditionnelle erronée.

Par ailleurs, le jeûne du ramadan ne pouvait pas passer inaperçu auprès des voyageurs portugais. Soares mentionne sa pratique, la désignant égale-

¹⁰² TENREIRO, *Itinerario*, chap. XLI, fls. 71^r-72^r. Sur la pratique du *hajj* et son organisation voir Suraiya FAROQHI, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans 1517-1683*. London: Tauris, 1994 ; M. N. PEARSON, *Pious Passengers. The Hajj in Earlier Times*. New Delhi, Sterling Publishers, 1994.

¹⁰³ ANTÓNIO SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. I, fl. 41^r.

¹⁰⁴ Em parte de Mayo, e dabrill, de lũa noua aa outra fazem ho Ramadan jeiuando. São muyto sollicitos de quando jeiuão não deixar hyr ao uentre nẽ o cospinho e Jeuão todo

ment par le terme chrétien de « coresma » (carême)¹⁰⁴. Cet auteur décrit, en outre, les festivités musulmanes, comme les *'idān*, qu'il répartit entre grande et petite fête (*Bayrão grande* et *Bayrão pequeno*¹⁰⁵). Il semble être relativement bien informé sur la signification des deux fêtes : celle du *'id al-fiṭr*, célèbre la fin du jeûne alors que celle du *'id al-aḍḥā*, rappelle le sacrifice – le « Corban »¹⁰⁶ – d'Ismaël (Ismā'īl) par son père Abraham (Ibrāhīm), une fête associée au pèlerinage à la Mecque¹⁰⁷. L'auteur connaît le calendrier lunaire qui établit chaque année la chronologie de ces célébrations, mais il s'obstine à vouloir les situer selon les mois chrétiens, comme s'il s'agissait de dates fixes.

Ce que les voyageurs ont particulièrement retenu des populations islamiques et bien enregistré, c'est le positionnement de Jésus-Christ à l'intérieur de la théologie musulmane. Selon le Coran, 'Isā est aussi un prophète de Dieu et comme tel, appartient à toute une lignée de « messagers » dont Mahomet reste la clé. Son rôle est très important dans l'eschatologie musulmane : il sera présent le jour du Jugement Dernier, pour faire voir aux chrétiens l'erreur qu'ils ont commise toute leur vie¹⁰⁸. Mais au contraire de la plupart des chrétiens, qui Le voient comme une substance divine (le Dieu fait homme), la théologie islamique nie la nature divine de Sa personne et dénonce comme illusoire la Résurrection du Christ (Dieu ne peut pas mourir)¹⁰⁹.

Les voyageurs portugais que nous étudions dans ce mémoire expriment avec acuité et précision les réactions des musulmans envers le Nazaréen.

dya atee que uejão as strellas, e logo começo a comer quanto lhe uem da uõtade per toda a noute na qual comẽ quantas carnes querem » (Antônio SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, 43^v).

¹⁰⁵ Antônio Soares utilise le terme turc de *bayrām* pour désigner le *'id*.

¹⁰⁶ Du turc *kurban*.

¹⁰⁷ Antônio SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fl. 43^v. Pour les fêtes musulmanes, voir les articles de E. MITTWOCH dans *EP*², III, 1007a-1008a ; Toufic FAHD, « Rites et fêtes », in *Dictionnaire de l'Islam : religion et civilisation*. Paris : Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 1997, p. 742.

¹⁰⁸ Cf. G. C. ANAWATI, « 'Isā », in *EP*², IV, p. 81a.

¹⁰⁹ Antônio Soares consacre quelques lignes à la place de Jésus dans la théologie islamique : « Dizem que nosso saluador he filho de deus, e que sobyo aos Ceos, quando lhe aprouue, e staa aa direyta de deus Padre. Morrer não soomemte ho negão mas rýsse de nos outros dizermos que he deus, e que morreo. Eu pratiquey cõ muitas sectas delles porque nẽ mais nẽ menos do que caa temos Lutheranos, e outros hereges assy antrelles hũs dizem hũa causa, e outros, outra. Hos sãtones e outros que presumem de saber a ley: dizem que se a d'entender filho de Deus, e não deus desta maneira. Que bafejou deus Padre e aquelle baffo tomou ho sprito santo, e sendo são Gabriel ho Paranimpho chegarão a Nazareth. onde nossa senhora staua aaquella hora lavandosse em hũs banhos, quando ho sprito santo chegou, e deu cõ ho baffo de deus, em seu uentre, ho qual homẽ diuino paryo virgem, e que sempre ho foy. Este tão grande senhor ueyo aho mundo pera nos tornar ao caminho dos Ceos, que hos chystãos errão muito em cuidar que Deus auia de fazer filho como Iupiter uindo aa terra. Mais me dezião acerca de morrer que quãdo staua em ho ortho orando cõ medo da morte (que atee qui chegão cõ ho Euãgelho uiciado) veyo ho Anjo Gabriel, e ho leuou aos Ceos deixando aly hum judeu em sua forma ho qual padeceo a morte, que nos outros cuydamos que foy em Chrysto » (Antônio Soares, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fl. 41^v).

Mestre Afonso note les sanctions imposées par les autorités islamiques aux détracteurs de Jésus.

elles nom negão, amtes confissão, que christo foi hũu sancto profeta como o seu mahomet, mas que nom foi filho de deos, e se algũu Judeu ou mouro diz mal a christo ou a sua ley e o fazem saber ha justiça os castiga muy crua-mente, e hũu armenio me afirmou que em comstaminopla vira arastar a hũu Judeu e queimar porque differa em publico mal e muitas injurias e blasfemias a nosso senhor Jesuz Christo e a sua ley ¹¹⁰.

Le culte populaire de Marie est aussi signalé par les voyageurs qui décrivent la dévotion des musulmans en pèlerinage sur sa tombe.

d) *La dynamique des appartenances religieuses : perméabilité et conversion*

Les groupes « marginaux » avaient un rôle essentiel dans l'établissement des Portugais en Orient. Les communautés juives et arméniennes jouaient un rôle décisif dans la circulation de l'information, par les routes moyen-orientales ; les voyageurs portugais utilisaient largement leurs services, particulièrement ceux de la communauté de « nation portugaise ». Les discussions avec les savants juifs sont un *topos* commun aux récits de Pantaleão et Soares, leur inspirant fréquemment de nombreuses remarques. L'auteur de *Itinerario aa casa sancta* consacre plusieurs chapitres de son récit à la critique du judaïsme et des savants juifs.

Mais la cohabitation entre Portugais et musulmans en Orient n'était pas toujours sans histoires. Le contact plus ou moins intensif avec les populations locales provoquait parfois l'abandon des liens de fidélité envers l'autorité de l'Estado da Índia, ce qui aboutissait dans la plupart des cas à la conversion à la foi islamique. Cela ne correspondait pas à une envie spirituelle en particulier, mais servait surtout de facteur d'intégration au sein des sociétés asiatiques. Ces renégats formaient un groupe hétérogène dont l'étude pourra contribuer à une meilleure compréhension des dynamiques socioculturelles de l'expansion portugaise en Orient et des franges marginales de sa population.

Il faut noter cependant que le recours à l'apostasie n'était pas toujours synonyme de trahison ou d'intérêt économique. Les circonstances jouaient énormément dans une telle démarche, et une partie considérable des cas de conversion à l'islam résultait de conditions particulièrement difficiles, comme la captivité prolongée. Une telle appartenance religieuse offrait plusieurs avantages, comme la libre circulation à travers des régions traditionnellement hostiles aux Occidentaux ou le recours aux institutions de

¹¹⁰ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 257.

charité musulmanes. Mais la récupération de ces individus convenait parfaitement à l'Estado da Índia, nonobstant leur reniement au christianisme. Au bout de plusieurs années parmi les musulmans, ils parlaient en effet leurs langues (arabe, persane ou turque), connaissaient la géographie locale et les renseignements qu'ils rapportaient du fruit de leur expérience étaient souvent inestimables. On pourra évoquer le sort de Gregório da Quadra, un chevalier portugais fait prisonnier quelque part dans l'océan Indien, converti à l'islam, et qui travaillera comme artilleur pour le compte du souverain du Yémen jusqu'à l'arrivée des Mamelouks. Libéré, il traversera l'Arabie et rejoindra Ormuz huit ans après le début de sa captivité ¹¹¹. De façon générale, le renégat, en revenant, argumentait qu'il était toujours resté chrétien en son cœur et était reçu de nouveau au sein de la communauté chrétienne.

Ces conversions pourraient donc assumer un caractère temporaire, relevant d'un comportement de « dissimulation », un procédé qui ne diffère guère de la *taqiyya* musulmane. Le récit de Ludovico di Varthema ¹¹² – très populaire à son époque, publié à plusieurs reprises et amplement traduit – explique comment, au cours de maintes aventures, il réussit, en se faisant passer pour un mamelouk, à s'introduire dans ce monde interdit aux chrétiens. Bien sûr, une grande partie de son texte résulte de l'imagination fantaisiste de l'auteur qui a voulu ajouter une série d'ingrédients invraisemblables pour donner à son expérience une coloration romanesque ¹¹³. Le récit de sa captivité au Yémen exploite le thème littéraire classique de l'obstacle que le personnage doit franchir pour mériter sa condition de héros ; un argument qui peut très bien expliquer l'histoire de l'emprisonnement de Tenreiro en Arménie qui apparaît comme un passage de son récit difficilement crédible. Quoiqu'il en soit, si on ne possède pas beaucoup de traces des velléités « musulmanes » de Varthema, on est sûr de la conversion à l'islam de Tenreiro, grâce à un document ottoman de l'époque qui en fait mention ¹¹⁴.

¹¹¹ Voir Jean AUBIN, « Deux Chrétiens au Yémen Tāhiride », in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, 3-1 (1993), pp. 33-52.

¹¹² Son ouvrage a été récemment l'objet d'une traduction accompagnée d'une édition critique en langue française: *Le Voyage de Ludovico di varthema en Arabie & aux Indes orientales (1503-1508)*. Avant-propos de Geneviève Bouchon ; préface de Jean Aubin ; traduction de Paul Teyssier ; notes de Luís Filipe Thomaz, Gilles Tarabout, Paul Teyssier & Gérard Troupeau. Paris : Chandeigne, 2004.

¹¹³ Au sujet du « trucage » de l'œuvre de Varthema, consulter Jean AUBIN, « Deux Chrétiens au Yémen Tāhiride », *op. cit.* ; IDEM, « L'Itinerário de Ludovico di Varthema », *Le Latin et l'Astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. Vol. II. Ed. par Françoise Aubin ; introd. par Geneviève Bouchon. Lisboa / Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 483-491.

¹¹⁴ Cf. Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, « Un rapport ottoman sur Antonio Tenreiro », in *Mare Luso-Indicum*, 3 (1976), pp. 161-173.

Ceci peut expliquer le cas exceptionnel suivant, qui nous révèle la dimension de la connaissance portugaise des réseaux géographiques de circulation au sein du *dār al-islām*.

Au cours de son étude de la collection arabe de la bibliothèque du Vatican, Giorgio Levi della Vida trouve un manuscrit – en l'occurrence, une compilation de sourates du Coran – avec deux folios recouverts d'un texte chiffré¹¹⁵. Après l'avoir décrypté – ce qui n'était pas difficile, s'agissant d'un simple code numérique – l'islamologue découvre un texte en langue portugaise décrivant pas à pas le trajet d'un voyageur anonyme suivant l'itinéraire du *hajj*, le pèlerinage musulman à la Mecque et à Médine, entre les mois de mai et septembre 1565. La description correspond entièrement au trajet des caravanes de pèlerins, mentionnant même les lieux de pause, les distances parcourues et quelques autres renseignements géographiques. Confronté à une pénurie flagrante d'informations sur l'auteur de ce guide, Levi della Vida décide de s'adresser au père Schurhammer pour lui demander son opinion. Selon l'érudit, il s'agissait probablement d'un récit rédigé par un des captifs portugais de la prise de Mascate en 1552, et qui avait été emmené plus tard au Caire. Ce dernier, sûrement converti à la religion musulmane, avait dû faire le *hajj*, et rapporté son expérience sous forme codée dans un livre qu'il avait à portée de main¹¹⁶.

La supposition de Schurhammer est tout à fait plausible. Les relations entre l'ambassade portugaise à Rome et les captifs au Caire étaient fréquentes, et certains de ces prisonniers ont depuis servi d'informateurs pour la Couronne. Mais il existe une autre hypothèse, selon nous. Le 15 juin 1561, Lourenço Pires de Távora écrivait au roi pour lui rapporter l'arrivée à Rome d'un certain Gonçalo de Araújo, natif de la région de Braga, qui avait été capturé par les Turcs en Algarve quand il était encore très jeune. Pendant les quatorze années suivantes, il avait voyagé en passant par Belez (Bādis), Alger, Tripoli et Istanbul, ayant servi à un moment comme simple soldat ou bien capitaine d'une fuste. Il était désireux à présent de travailler pour les intérêts de la couronne portugaise, quelque part au Levant, le tout à ses propres frais. Il connaissait très bien le turc et l'arabe et semblait avoir l'esprit d'initiative nécessaire. L'ambassadeur veut saisir cette belle opportunité et l'envoie en Égypte, accompagné d'António Pinto¹¹⁷. Sa mission

¹¹⁵ Sur les messages codés portugais au XVI^{ème} siècle, cf. M. Augusta Lima CRUZ et António Manuel LÁZARO, « A linguagem criptográfica na correspondência diplomática portuguesa de D. Miguel da Silva e de Pero Correia : origens e significado », in *D. João III e o Império*, *op. cit.*, pp. 601-620.

¹¹⁶ Tous ces événements sont minutieusement décrits dans l'article publié par Giorgio LÉVI DELLA VIDA dans « A Portuguese Pilgrim at Mecca in the Sixteenth Century », in *The Moslem World*, 32-4 (1942), pp. 283-297. Sur les rapports entre ce texte et un autre publié par Hakluyt, voir C. F. BECKINGHAM, « Hakluyt's Description of the Hajj », *Between Islam and Christendom*, *op. cit.*, XXI.

¹¹⁷ Pinto était un rescapé de la captivité turque, devenant ensuite un agent de renseignement portugais en Égypte.

consistait surtout à se renseigner sur les différentes routes vers le golfe Persique et faire un rapport sur les chantiers navals de Suez. Mais une partie de sa mission s'attachait plus particulièrement à recueillir des informations sur les caravanes d'Alep et de la Mecque ¹¹⁸. Araújo semble donc être l'auteur idéal de ce texte codé qui établissait une description du *hajj* !

Dans l'empire ottoman, à en juger par les témoignages des voyageurs portugais, le nombre de renégats devait être très élevé. Mestre Afonso craignait que les lettres qu'il apportait d'Ormuz fussent découvertes et comprises, « porque numca faltão por toda as terras do turco mil arrengados que as lerão milhor que eu » ¹¹⁹. Pourtant, la description des groupes de renégats dans l'empire ottoman par les récits de pèlerinage ne doit pas être considérée comme innocente. Cela leur permet d'attribuer à ces hommes des paroles, des sentiments en accord avec l'esprit du discours militant qu'ils prononcent eux-mêmes. Ainsi, les renégats sont censés regretter d'avoir abandonné la terre des chrétiens pour vivre leur quotidien sous le joug turc ¹²⁰. Mais ces hommes sont représentés comme une classe littéralement marginale, à la frontière entre deux mondes différents, où ils n'arrivent pas à trouver leur place. Néanmoins, n'étant pas complètement musulmans ¹²¹, il y avait encore un espoir de les voir retourner à la foi chrétienne.

Mais cette stratégie des auteurs des récits de pèlerinage – qu'ont peut qualifier de purement littéraire – n'est pas exclusivement appliquée aux renégats. Les musulmans et les juifs étaient également censés se repentir d'avoir abandonné leur terre d'origine ou, du moins, l'endroit où ils avaient passé un temps considérable de leur vie, tant qu'il s'agissait d'une terre chrétienne, en l'occurrence le Portugal. Pour la communauté juive, les exemples sont très nombreux. En ce qui concerne les musulmans, Pantaleão consacre plusieurs pages de son livre à une histoire qui mérite notre attention.

¹¹⁸ Lettre publiée dans le *Corpo Diplomatico Portuguez*, vol. IX, pp. 278-281. Voir aussi *ibidem*, p. 306. Le seul problème concernant cette hypothèse est de nature chronologique : la mission attribuée à Gonçalo de Araújo ne devait pas durer plus de quatre ou cinq mois. On peut, cependant, présumer qu'il continuait à servir l'ambassadeur portugais à Rome, puisque ce dernier se montre très enthousiaste à son sujet et sur ses possibilités d'emploi futur.

¹¹⁹ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 233.

¹²⁰ PANTALEÃO DE AVEIRO, rencontrant un « Turc hongrois », *şubaşı* de Syrie et de Palestine, lui parle de son cœur chrétien mais avoue ne pas avoir le courage de revenir dans sa patrie. « Affirmou-me haver por toda Turquia milhares de homens da sua maneyra Christãos, os quaes andavão, como elle, presos do mundo, & da carne, & se detinhão, temendo a pobreza, & grandes miserias, que na Christandade havião de passar, tornando-se a ella » (*Itinerário da Terra Santa*, p. 512).

¹²¹ Une des marques physiques qui pouvait révéler véritablement l'appartenance à la religion islamique était la circoncision, le « signe de Maures ». Cela peut se vérifier dans le cas de l'esclave javanais (*Jau*) de Mestre Afonso, qui était circoncis, ce qui permettaient aux Turcs de l'identifier comme un des leurs (cf. Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 263). Or, dans les descriptions de Pantaleão, ces renégats ne semblent pas avoir été circoncis, une preuve de leur caractère ambivalent.

À Jérusalem, le franciscain rencontre par hasard un vieux musulman qui, devinant sa nationalité, lui parle en portugais. Intrigué, Pantaleão lui demande comment il était parvenu à apprendre sa langue. L'histoire du vieillard nous est ainsi racontée avec beaucoup de détails : celui-ci était natif d'Azamor, au Maroc, et avait été enlevé de chez lui au temps de l'expédition commandée par le duc de Bragança (1513). Par la suite, il avait habité Tavira, en Algarve, pendant sept ans de captivité chez D. António de Noronha. Quant à sa situation présente, le discours que Pantaleão lui attribue est tout à fait étonnant.

[...] estar em Portugal cativo, prouvera a Deos, & a Mafamede, que atè aquelle tempo o estivera, porque por mais ditoso se tivèra ser cativo em Portugal, que livre naquella terra. Nenhum grozador, ou calumniador cuyde escrever eu isto, por compor historia, porque diante meu Deos, & Senhor, fallo no que digo verdade, sem algũa cõpostura. Perguntey eu ao Mouro, que razão me dava, para querer antes ser cativo em Portugal, que livre naquella terra, sendo a liberdade de todos taõ desejada, & em particular dos Mouros, que são cativos dos Christãos, & de Christãos, que são cativos de Mouros. Isso he verdade, respondeo o Mouro, mas meu senhor além de ser muyto nobre, como eu era cativo de resgate, tratava-me muyto bem, nem tinha com elle mais trabalho, que acompanhallo, quando hia fora de casa, & aqui nesta terra vivo miseravelmente entre gente, que nem a Deos, nẽ aos homens tratão verdade ¹²².

Mais on ne pourra pas, bien sûr, croire absolument les descriptions de Pantaleão et d'António Soares qui se servent de ces épisodes pour transmettre un message purement moraliste. On peut détecter très visiblement dans leurs discours l'influence de la pratique missionnaire, propagée au lendemain de la Contre-réforme ¹²³. On y lit clairement leur insistance au recours à la conversion des non-croyants, une stratégie littéraire qui prend des proportions vraiment exagérées dans le discours d'António Soares.

Pourtant, les musulmans convertis à la religion chrétienne ne jouissaient pas toujours de la même condescendance. Ils étaient souvent victimes de discrimination sociale. Dans une société dominée par la valorisation de la pureté du sang et l'observance collective des coutumes privées, l'ascendant familial des *mouriscos* leur imposait une mauvaise réputation, plus ou moins

¹²² PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 252 e ss. Pantaleão évoque aussi sa rencontre avec un musulman qui avait passé toute sa vie à Ceuta et aimait beaucoup les Portugais (*ibidem*, p. 505).

¹²³ Nous pouvons citer à titre comparatif les efforts des jésuites à Ormuz. Les observations du père Barzeo en sont très symptomatiques. Voir sa correspondance publiée par Joseph Wicki, dans *Documenta Indica*. Vol. I. Roma : Monumenta Historica Societatis Jesu, 1948, pp. 596-638, 643-698. Sur cette figure, cf. Padre Francisco de Sousa, *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Introd. e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1978.

répandue ¹²⁴. Les préjugés faisant peser sur eux une image de fausseté et de double jeu ne les abandonnaient jamais. Pourtant, leur intervention était très appréciée au service des autorités politiques portugaises, à cause de leur facilité à s'introduire dans les réseaux musulmans.

e) *Un cas exceptionnel : le chiisme iranien*

Comme on l'a déjà remarqué, le contact avec les Safavides au début du XVI^{ème} siècle constitue un élément explicatif indispensable à la compréhension de la nature de l'établissement des Portugais en Orient. Les missions diplomatiques envoyées auprès des souverains iraniens révèlent l'intérêt géostratégique des Portugais à trouver un allié militaire contre les ennemis communs et un meilleur soutien régional. Mais l'entrée de Šāh Ismā'īl dans la sphère culturelle portugaise ne se fera pas sans aborder quelques questions relatives à son origine et à la nature de son pouvoir.

L'ordre *ṣūfī* Safavide – la *Şafaviyya* – fut créé par un ancêtre de Šāh Ismā'īl, Šaykh Şafī ad-Dīn Ishāq (1252-1334), un homme d'une réputation de grande piété et respecté par l'ensemble des habitants de la région d'Ardabīl, à l'extrême nord-ouest de l'Iran actuel. À cette époque, la ville devenait de plus en plus un refuge pour les persécutés et les opprimés de ce monde, un endroit où le nom de Šaykh Şafī jouissait d'un prestige croissant, tout spécialement parmi les tribus turkmènes de l'Anatolie orientale et du nord de la Syrie. Selon toute évidence, le fondateur de cet ordre était sunnite de confession et appartenait à l'école Şafī'ite, même si celle-ci s'inspirait d'une forme populaire de l'islam, phénomène plus au moins commun à la plupart des ordres *ṣūfīs*. En fait, c'était précisément le caractère hétérodoxe de ce type de confrérie qui lui valait la censure de la théologie sunnite. Mais si la *Şafaviyya*

¹²⁴ Cf. Vasco RESENDE, *A Sociedade da Expansão na Época de D. Manuel. Mobilidade, Hierarquia e Poder entre o Reino, o Norte de África e o Oriente*. Lagos: Câmara Municipal de Lagos, 2006. Sur les conversions de musulmans au christianisme au Maroc, voir Bernard ROSENBERGER, « Mouriscos et elches : conversions au Maroc au début du XVI^{ème} siècle », in Mercedes GARCÍA-ARENAL et María J. VIGUERA (eds), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*. Actas del Coloquio. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988, pp. 621-658. Sur les procès des *mouriscos* dans les archives de l'Inquisition, consulter Isabel M. R. Mendes Drumond BRAGA, *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista. Duas culturas e duas concepções religiosas em choque*. Lisboa: Hugin, 1999 ; Ahmed BOUCHARB, *Os pseudo-mouriscos de Portugal no séc. XVI. Estudo de uma especialidade a partir das fontes inquisitoriais*. Lisboa: Hugin, 2004 ; Rogério de Oliveira RIBAS, « Cide Abdella : um marabuto na corte de D. João III », in *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento (Lisboa e Tomar, 4 a 8 de Junho de 2002). Ed. dirigida por Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Centro de História de Além-Mar / Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004, pp. 621-626.

était à l'origine une institution de nature mystique, son *šaykh* jouissait également d'un certain pouvoir politique parmi les siens ¹²⁵.

Au fil des années, ce prestige temporel allait devenir de plus en plus important. A l'époque de Junayd, au milieu du XV^{ème} siècle, on a l'impression d'assister à une étape décisive dans le processus évolutif de l'ordre, qui prenait de plus en plus un caractère politico-militaire évident. En témoigne son mariage avec Khadija, la sœur du souverain des Āq-Qūyūnlū ¹²⁶, Uzun Ḥasan, ce qui laisse présumer de l'importance de la suite de guerriers que Junayd avait réunis, au cours des années, autour de lui. Celui-ci semblait posséder, de toute évidence, une personnalité plus proche de celle du soldat que du *leader* religieux. Il faut dire que Junayd n'a jamais été un *šaykh* de la Šafaviyya et a plutôt consacré sa vie à la guerre ; mais, après sa mort, ses fidèles turkmènes l'ont considéré comme un dieu, ce qui a servi son fils, Ḥaydar, pour revendiquer la tête de l'ordre. Tout comme son père, Ḥaydar sera plus un combattant, au sens belliqueux du terme, que le chef d'un ordre mystique. Recrutant de plus en plus ses adeptes parmi les tribus turkmènes, il deviendra un véritable seigneur de la guerre. Il est d'ailleurs très difficile de connaître le degré de spiritualité atteint par Ḥaydar de son vivant. Selon la tradition, après une apparition de 'Alī en rêve, il aurait fait adopter à ses adeptes l'usage du bonnet rouge à douze sections – le *tāj-i Ḥaydarī*, « couronne de Ḥaydar » –, une coiffe qui aurait donné naissance au terme plus répandu de « Têtes rouges », les *Qızılbaş* ¹²⁷.

Il est toujours difficile aujourd'hui de savoir à quel moment les Safavides ont adopté le chiisme duodécimain dans leur entourage et quelle a été sa signification politique ¹²⁸. La vénération de 'Alī relevait traditionnellement du discours spirituel des derviches, sans que cela puisse traduire une adhésion à la croyance chiite. Mais, étant donné la difficulté à retrouver en Perse des sources d'information de nature théologique, on pense actuellement que le passage de l'hétérodoxie *šūfī* à la déclaration officielle de la confession chiite duodécimaine a profité du climat tolérant de l'islam populaire dans certaines régions du Moyen-Orient. Toujours est-il que, lorsque Šāh Ismā'īl

¹²⁵ Cf. H. R. ROEMER, « The Safavid Period », in *The Cambridge History of Iran*. Vol. 6. *The Timurid and Safavid Periods*. Ed. By Peter Jackson and Laurence Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 189 et ss.

¹²⁶ Sur les Āq-Qūyūnlū, voir l'ouvrage de référence de John E. WOODS, *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*. Revised and Expanded edition. Salt Lake City: University of Utah Press, 1999.

¹²⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 207. Pour la description du « bonnet » des *Qızılbaş* faite par Mestre Afonso, voir *Ytinerario*, p. 192.

¹²⁸ Sur cette question, voir IDEM, *ibidem* ; Heinz HALM, *Le Chiisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995 ; Saïd Amir ARJOMAND, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. London and Chicago: University of Chicago Press, 1993 ; Michel M. MAZZAOULI, *The Origins of the Šafawids. Šī'ism, Sūfism and the Gulāt*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

conquiert Tabrīz en 1501 et déclare la *Ithnā ‘ašariyya*, religion officielle dans son royaume, il pose une pierre décisive par rapport à une tradition familiale dont les caractéristiques spirituelles n’étaient pas toujours évidentes.

Facteur essentiel pour la compréhension du phénomène safavide, les Portugais vont aussi créer leur propre image de l’avènement de Šāh Ismā‘īl et de l’empire qu’il a bâti. António Tenreiro, dont le récit se caractérise par un souci de réalisme, lui consacre tout un chapitre.

Da origem Ley & costumes do Sufi

Ho Sufi foy filho de hum Xeque, homẽ illustre antre os mouros, & senhor de hũa villa que se chama Ardiuil, sua mãy foy filha doutro grande senhor. Em ho tempo que andaua prenhe, & ho pario lhe foy tirado ho nascimento, per Astrologos que naquella terra ha grandes, & assi nigromantes, & feyticeyros, & per elles foy dito que auia de ser aquelle minino grande monarcha, & porem que auia de ser muyto cruel, & porque ho não matassem sendo de idade de oito, ou dez annos, foy per hũ grãde astrologo furtado : o qual elle despoys fez grãde senhor, chamouse Dormiscão : este ho levou a Armenia, que então era sogeyta ao pay de sua mãy, que era senhor de Tabris alli foy entregue per este astrologo a hũ Papaas armenio dentro em hũ lago de mar; que está em esta terra, & dêtro tem hũa Ilha que he habitada de frades Armenios, & nella tem mosteyros, & sam grandes religiosos, & tidos naquella terra em grande veneração, porque me disserão que em nome do Senhor Jesu Christo faziam muytos milagres. E aqui se criou com estes frades Armenios, até que foy em boa idade, & delles aprendeo as cousas que acostumã ensinar. Tornou este astrologo a mudalo dalli, & levouho ao reyno de Guilam, a casa do dito rey, porque era seu tio, & deste reyno sayo com gente de cauallo, & começou a conquistar, & tomar villas, & lugares : onde chegava o que roubava ou tomava ho daua liberalmente : Desta maneyra se vinha muyta gente dos Turquimãys pera elle. Tambem se começou a deuulgar, & decrarar por Propheta, & parente mays chegado a Aly, & dizer que reys daquellas partes não guardauão a ley de Mafamede & Ali inteiramente, & logo fez ley de si, em que nomeou onze Prophetas seus parêtes, & cõsigo fez doze, & fez hũ carapução vermelho, com hũa tromba, que tem doze verdugos, & o pós na cabeça, & assi todos os que o seguião trazião este carapução, com hũ liuro em que se continha esta ley que fez. Mandaua embayxadores por todos os reynos, & senhorios da Persia, & onde a aceytação ficauã seus vassallos, & tributarios, & guardauão a dita ley. Onde a não aceytação hia sobre elles, & lhes destruya toda a terra, & fazia grandes cruezas, & derribaua as mesquitas, & alcorães : fazia dellas estrebarias pera ho seu exercito ; & porque el rey de Xiraas que era grande senhor, não quis aceytar ho dito carapução, veo sobre elle & ho destruyo, & matou muytos mouros, & na çidade fez muito dãno, & a someteo a seu mando ¹²⁹.

Le récit de Tenreiro correspond, d’une façon générale, à l’histoire d’Ismā‘īl telle qu’on la connaît, en y rajoutant des éléments tirés de tradition qızılbaşî. On y trouve mentionnées, quelques références principales à sa

¹²⁹ TENREIRO, *Itinerario*, chap. V, fls. 13^r-14^v.

biographie, son ascendance illustre ¹³⁰, la période d'exil à Lāhījān, le recrutement des Turkmènes, l'expansion et l'adoption du *tāj-i Ḥaydarī*. Mais tout cela reste complètement intégré dans un récit présentant des traces folkloriques où se mêlent des influences orientales et occidentales. La présence d'un astrologue chargé de sa formation religieuse, auprès duquel il découvre le christianisme arménien, sert deux objectifs : en premier lieu, sa prédiction d'un futur glorieux vise probablement à mettre en valeur un Orient magique et la naissance d'un enfant hors du commun. Les références à l'astrologie, la sorcellerie et la nécromancie rappellent d'ailleurs beaucoup le portrait médiéval de Mahomet, ce qui n'est pas anodin ¹³¹. D'autre part, le contact primordial d'Ismā'īl avec le christianisme servait à le rapprocher de l'Occident européen. De ce fait, le portrait d'Ismā'īl dressé par les Occidentaux comportait toujours une timide comparaison avec le christianisme, comme cela avait été le cas auparavant avec Uzun Ḥasan. Éduqué par des moines arméniens, le jeune souverain se montrera beaucoup plus enclin à une alliance avec les princes européens. Cela permettait même de cacher le fait que le chiisme était aussi une confession islamique. Cette propagande est allée jusqu'à transformer la doctrine imāmīte pour en faire une religion à part, ennemie de l'islam. Ce type de discours avait évidemment pour but de légitimer plus aisément un éventuel accord politique contre les Ottomans ¹³².

Mais le travail idéologique sur le portrait d'Ismā'īl ne s'arrêtait pas là. Celui-ci était censé être un nouveau prophète, un illuminé, quelqu'un qui se disait fils de Dieu, voire Dieu lui-même. Originaire d'un milieu traditionnel, qui incluait notamment l'adoration de 'Alī, le processus de divinisation du souverain safavide a influencé la façon dont son autorité s'appliquait à ses adeptes Qızılbaş. On peut trouver cette nuance dans la formulation d'un discours théocratique présent, par exemple, dans la poésie qu'on attribue à Khaṭā'ī, un pseudonyme d'Ismā'īl ¹³³.

Une des façons pour le chiisme duodécimain de se démarquer du sunnisme était d'attribuer à 'Alī une volonté évidente de rompre avec l'islam des premiers califes. Les chroniqueurs portugais du XVI^{ème} siècle soulignent cette opposition entre la parole de Mahomet et celle de 'Alī, qui aurait écrit

¹³⁰ Les Safavides proclamaient que l'ascendance de leur famille remontait jusqu'à 'Alī.

¹³¹ Il faut cependant remarquer que le message safavide se distingue aussi par son esprit messianique, de contenu apocalyptique, ce que les auteurs portugais n'hésiteront pas à reprendre dans leurs écrits. Sur cet aspect, consulter Kathryn BABAYAN, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, Massachusetts : Harvard Center for Middle Eastern Studies / Harvard University Press, 2002.

¹³² Pour un développement de cet aspect voir Palmira BRUMMETT, « The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and «Divine» Kingship », in *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*. Ed. By John Victor Tolan. New York / London: Garland Publishing, 1996, pp. 331-359.

¹³³ Cf. Vladimir MINORSKY, « The Poetry of Šāh Ismā'īl I », *Medieval Iran and its neighbours*. London: Variorum, 1982, XIII.

un livre critiquant son beau-père¹³⁴. Tomé Pires, par exemple, parle mêm d'une substitution : le quatrième calife aurait voulu remplacer Mahomet comme prophète de l'islam¹³⁵. Castanheda fait ressortir encore plus l'opposition entre les deux « sectes », dans un discours assez proche de celui de Tenreiro.

E como se vio [o Xequé Ismael (Šāh Ismā'īl)] assi poderoso de gête, quis fazer outra seyta que no modo de oração & algũas cousas outras era diferente da de Mafamede, dizêdo que assi ho mãdaua Ale, hũ homem que os mouros teuerão por propheta santo, de que ho xequé ismael dizia ser ho parente mais chegado, que affirmaua ser mais santo que Mafamede & mais estimado de Deos, & contradizêdo que Mafamede não fora propheta [...]. E por desprezo da seyta de Mafamede derribaua os alcorões, & fazia estrebarias das mezquitas [...] ¹³⁶.

Tenreiro, dans son chapitre, semble se baser sur des traditions qızıbāš pour présenter Ismā'īl comme le dernier imām du chiisme duodécimains, l'imām caché qui se révélera au cours d'un événement eschatologique¹³⁷. Tenreiro esquisse aussi un portrait des Qızılbaş, les classant dans la tendance *rāfiḍī* – terme désignant le refus chiite des premiers califes¹³⁸ –, sauvegardant amplement leur caractère hétérodoxe.

Tem a ley do Sufi, que se chama Rafaui, que he darem mays honra a Ali, que a Mafamede: trazem o carapução vermelho, falão lingoa turquesca : chamālhe cazelbaras, que quer dizer em sua lingoagê cabeças vermelhas. E o que me pareceo desta gente he que não guardão ley de mouros, nem de gentios, nem outra nenhũa ¹³⁹.

¹³⁴ L'existence d'un ouvrage écrit par 'Alī et diffusé plus tard par les Safavides est attestée par les auteurs portugais, comme pour souligner le recours à un livre autre que le Coran musulman. Nous ne connaissons pas, en vérité, de récits contemporains du temps de 'Alī à ce sujet. Cependant, le *Nahj al-Balāgha*, une anthologie de sermons et d'opinions traditionnellement attribuée à 'Alī mais compilée postérieurement (ce qui explique l'existence de textes apocryphes), est considéré comme le livre le plus important des chiites après le Coran (cf. l'article de M. DJEBLI dans *EP*², VII, p. 903b).

¹³⁵ « ho ale quamdo lhe veio a vez do governar Começou tambem a fazerse profeta he maior que os pasados e fez huũ liuro em que dizija maall de seu sogro E dos companheiros afirmamdo asy melhor espirito de profeçia que aos out's E apomtando cousas que desfazia nelles he mamdou que dhij por diamte em sua oracam nomeasem ale e nam mafamede » (Tomé PIRES, *Suma Oriental*, op. cit., vol. II, p. 341).

¹³⁶ CASTANHEDA, III/144, p. 839.

¹³⁷ De tous les chroniqueurs portugais du XVI^{ème} siècle, Barros est sans aucun doute le mieux informé. Il élabore même une liste des imāms chiites (BARROS, II/10-6, p. 444), qui, à quelques exceptions près, reste fidèle à la doctrine duodécimaine (cfr. avec S. H. NASR, « *Ithnā 'Ashariyya* », in *EP*², IV, p. 277). Ceci n'est pas pour autant surprenant, si l'on sait que l'auteur a eu accès à un ouvrage d'histoire persane, un *tārikh*, traduit par un de ses collaborateurs.

¹³⁸ Cf. l'article de E. KOHLBERG, « al-Rāfiḍa », in *EP*², VIII, p. 386b.

¹³⁹ TENREIRO, *Itinerario*, chap. IV, fl. 12^v.

L'expansion du chiisme en Perse n'a pas connu une existence pacifique. Les populations persanes semblent avoir abandonné avec difficulté cette orientation sunnite. Le conflit entre ces deux conceptions de l'islam est mis en évidence dans les récits de Tenreiro et de Mestre Afonso. Leur témoignage contribue ainsi à une meilleure connaissance de l'évolution de l'idéologie safavide en Perse et de ses conséquences sociales sur la population. À Sīrjān (Sa'īdābād), Mestre Afonso note un événement qui illustre les problèmes de diffusion de la religion officielle parmi les Persans.

Aquella tarde forão ha cafila muitos mouros da vila e hũu delles se traou em palavras com hũu turco della porque não quis louuar e bem dizer a ály, e sua seita, e mal dizer a omar e abubacar, e o ouuerão de tratar mal se se nom meterão muitos outros no meio que o apasiguarão, dahi a huũ pedaço foi outro mouro velho arrimado a huũ bordão pregando a todos o mesmo em alta voz, que louuassem e bem disessem a seita de ály, e maldisessem todas as outras. Estes parsios são mais zelozos da sua seita que nenhũs outros mouros ¹⁴⁰.

Mais le grand obstacle à l'expansion safavide ne se trouvait pas dans les territoires conquis par les armées d'Ismā'īl. La source principale des conflits militaires au début du XVI^{ème} siècle se révélait plutôt être la frontière ottomane et la façon dont les sultans d'Istanbul se préoccupaient d'éviter toute influence chiite venant de Perse. En plus de cette rivalité politique, les divergences religieuses entre les deux puissances provoquaient un climat de grande instabilité dans les régions du Kurdistan et de l'Azerbaïdjan, face à l'imposition de la croyance chiite aux populations sunnites et aux persécutions ottomanes des Safavides ¹⁴¹, deux enjeux d'un même conflit. Tenreiro ¹⁴², comme Mestre Afonso, ne considère les raisons de la guerre entre Safavides et Ottomans que d'un point de vue strictement religieux.

[os habitantes de Tabriz] são tão zelozos della [seita de Ali] que como emcomtrão qualquer mouro, ou turco doutra logo lhe pregão prouocamdo a guardar a sua e sobre isto naçerão as mais das diferenças e guerras que ho *xa ismael* teue com ho turco, e as que tem o *xa tamás*, por lhe mandar no tempo de sua prosperidade hũ carapução e huũ liuro em que se

¹⁴⁰ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 148.

¹⁴¹ Tenreiro constate l'ampleur de cet acharnement à Āmid, où il assiste au châtimement réservé aux chiites en territoire ottoman. « Sahia pela cidade aas vezes pera ver as cousas della : e entre algũas que vi em hũa praça : vi enforcados em hũa picota tres, ou quatro carapuções do Suphi, que tomarão & catiuarã os donos delles, por se quererem muito grãde mal hũs aos outros : polas gentes do reyno do Suphi maldizerem em publico dos seus profetas, a que hũ chamão Otumão, e outro Omar Bubaca » (*Itinerario*, chap. XXVIII, fl. 51^r). On y trouve encore une utilisation très libre du terme prophète ; mais les mots de Tenreiro démontrent bien l'importance du reniement des premiers califes, même s'il désigne ces derniers dans le mauvais ordre.

¹⁴² Voir, par exemple, sa description de la défaite du seigneur d'Işfahān (*Itinerario*, chap. VIII, fl. 19).

comtinha a quimta seita ¹⁴³ que elle emtão nouamente seguia, dada por huũ filho de *álly jemrro* do *mahomet*, que confirmaua a do pai e acresçemtava outras muitas cousas, com hũu embaixador pedimdolhe muito que açeitasse aquella sua ley, porque era a melhor, e mais verdadeira que todas, e mal dicesse *adeomár*, e *abu-bácar*, e troixesse aquella carapução como elle fazia, domde lhe naçerão gramdes guerras e differemças e o *xá ismael* foi destruido, e perdeo *caráhemite* e outras cidades e lugares muitos da armenia baixa [...], e todos os que amdão vendemdo polas praças cousas de comer ou de qualquer outra calidade non apregoão o que vendem, fenão, ó, *hally* chamamdo polo seu profeta ¹⁴⁴.

Toutfois, l'observation du chiisme ne se limite pas aux descriptions de Tenreiro et Mestre Afonso en Perse. António Soares retrouve au Liban la secte des « Raffadins » (*Rāfiḏīs*), mais le portrait qu'il en fait s'attache plus aux coutumes qu'aux différences doctrinaires ¹⁴⁵.

III : La représentation des musulmans

a) *Une vision d'ensemble : décrire la diversité*

Jusqu'au XVI^{ème} siècle, la connaissance du monde asiatique se résumait à l'apport de quelques récits de voyage d'une véracité parfois discutable mais devenant pour certains de véritables champions de diffusion culturelle en Europe, à l'exemple des Voyages de Mandeville ou du Livre de Marco Polo. Toutefois, les observations et les nouveaux renseignements rapportés des voyages de découvertes et d'exploration n'étaient pas généralement communiqués immédiatement aux éditeurs. Comme on l'a vu dans le cas des itinéraires, les textes restaient souvent longtemps sous leur forme manuscrite et les informations qu'ils renfermaient demeuraient ainsi pratiquement inédites. Conséquence logique d'un tel phénomène, les livres publiés et dont la vente circule, traitent de sujets d'ordre anthropologique et ethnographique en récupérant une connaissance essentiellement livresque qui fait déjà date.

Margaret Hogden, qui a étudié l'émergence de la littérature d'inspiration anthropologique à la Renaissance, remarque que des ouvrages édités évoquant l'Orient livraient des informations dépassées sur le sujet, ce qui ne les empêchait pas de connaître une remarquable diffusion. Johan Boemus, par exemple, auteur des *Omnium gentium mores, leges, & ritus ex multis*

¹⁴³ Mestre Afonso n'évoque pas les autres « sectes » musulmanes. Si on suit naturellement l'ordre chronologique, et si on inclut l'orthodoxie à l'intérieur de cet ensemble, nous pouvons essayer de reconstituer son cadre de références : *sunna*, *khawārij*, *zaydiyya*, *ismā'īliyya*, *ithnā 'ašariyya*.

¹⁴⁴ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, pp. 193-194.

¹⁴⁵ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fls. 45r-45v et livre VI, chap. I.

clarissimis rerum scriptoris, publiés en 1520, se servait uniquement de sources classiques comme Ptolémée, Josephus ou Hérodote¹⁴⁶. L'enjeu n'était certes pas de divulguer des connaissances actualisées. Cet ouvrage, qui pendant cent ans a connu plusieurs éditions et traductions dans cinq langues, mettait à la disposition du public un ensemble de renseignements sur les coutumes et comportements des populations européennes et asiatiques les plus variées. Étant donné le type de sources consultées, il ne faut pas s'étonner de trouver des désignations géographiques anciennes comme l'Assyrie et la Scythie.

Ce constat soulève plusieurs problèmes. L'un d'entre eux reste la persistance d'une certaine image « décalée » du monde par rapport à la réalité perçue par les voyageurs en Asie et qu'ils décrivent dans leurs récits. Mais ce phénomène est aussi à relier à celui de l'assimilation parfois trop lente de renseignements de nature géographique et culturelle par les sphères érudites de l'époque, qui étaient encore très redevables aux auteurs classiques.

Mais ce qui nous semble également particulièrement intéressant d'analyser, c'est la façon dont ces ouvrages de la Renaissance vont commencer à élaborer tout un modèle d'organisation des objets observés. Ainsi, même si le livre de Boemus reprend des notions anthropologiques trop anciennes pour être considérées comme valables, il démontre un intérêt certain pour le développement de sujets comme le mariage et la vie familiale, l'organisation sociale, la religion, les rites funéraires, les armes et l'art militaire, la justice et les régimes alimentaires¹⁴⁷.

Les itinéraires que nous étudions dans ce mémoire ne peuvent pas être comparés aux ouvrages d'ambition plus large comme les compilations de « coutumes », dont le titre même souligne un rapport direct avec la présentation systématique des différentes populations. Mais cela ne veut pas dire que les auteurs des récits de voyage portugais ne partageaient pas un même intérêt pour la description d'éléments de nature ethnographique dans les pays qu'ils traversaient, suivant une tradition remontant aux récits médiévaux. L'introduction de ce type d'informations contribue aussi à relever la richesse de contenu du texte qui se distingue de la simple accumulation de toponymes ou de références géographiques, caractéristique des « guides » de voyage.

La façon dont les auteurs décrivent les populations musulmanes¹⁴⁸ suit une démarche qui englobe l'évocation de traces culturelles, sociologiques et

¹⁴⁶ Margaret T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971, p. 131 et ss.

¹⁴⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 138.

¹⁴⁸ Sur l'Orient au XVI^{ème} siècle, voir Yvelise BERNARD, *L'Orient du XVI^e siècle à travers les récits des voyageurs français : Regards portés sur la société musulmane*. Paris: L'Harmattan, 1988 ; Alexandra MERLE, *Le miroir ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (XVI^e-XVII^e siècles)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003. Sur l'évolution de l'image des Turcs dans la culture européenne, consulter

économiques. La présence d'un même groupe de critères de description et de classification dans les récits de pèlerinage et les itinéraires d'Inde au Portugal¹⁴⁹, suggère peut-être l'appartenance à une mentalité commune dans la formation intellectuelle de la plupart des auteurs portugais de la Renaissance¹⁵⁰. On peut se demander s'il ne s'agit pas d'une même conception géopolitique appliquée à l'observation des multiples réalités humaines de l'Orient.

Voici la formule employée par Tenreiro et reprise par la suite par Mestre Afonso :

Religion → ethnie → activité économique/moyen de subsistance

♦♦♦ race/couleur ♦♦♦ langue ♦♦♦ vêtements ♦♦♦

Ainsi, dans une culture où la religion professée occupe une place primordiale dans l'identité des individus, il n'est pas surprenant de trouver l'indication de la croyance comme première caractéristique de l'objet, suivie immédiatement de la classification ethnique¹⁵¹. L'activité économique ou le

Robert SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. Nieuwkoop: B. De Graaf, 1967 ; Nancy BISAHA, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2004. La bibliographie sur la représentation des Turcs dans les littératures nationales européennes est très abondante. Albert MAS, *Les Turcs dans la Littérature Espagnole du Siècle d'Or (Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*. 2 tomes. Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1967 ; Paolo PRETO, *Venezia e i Turchi*. Firenze : G. C. Sansoni Editore, 1975 ; Samuel C.CHEW, *The Crescent and the Rose. Islam and England during the Renaissance*. New York: Oxford University Press, 1937 ; Clarence Dana ROUILLARD, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*. Paris: Boivin, [s.d.] ; Frank LESTRINGANT, « Guillaume Postel et l'obsession turque », *Écrire le monde à la Renaissance : quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*. Caen : Paradigme, 1993, pp. 189-223.

¹⁴⁹ Pourtant, on notera ici que le type de description ethnographique utilisé par les auteurs des récits de pèlerinage n'est pas tout à fait semblable à celui des itinéraires d'Inde au Portugal, dans la mesure où ces derniers ont recours à une formule quasi systématique plus ou moins fixée. Pantaleão et António Soares, au contraire, illustrent leurs récits par des observations basées sur les mêmes critères de différenciation anthropologique, mais d'une façon beaucoup moins schématique. De plus, la traversée du Moyen-Orient dans la totalité de son étendue donne l'occasion à Tenreiro et à Mestre Afonso de rencontrer et de décrire des populations très différentes les unes des autres comme les Persans, les Turkmènes et les Kurdes ; ce qui ne se passe pas au cours des voyages en Terre Sainte et en Syrie, où la « palette » humaine est plus réduite.

¹⁵⁰ Dans son « Introduction » à la traduction portugaise du Livre de Marco Polo, imprimée à Lisbonne en 1502, Valentim Fernandes procède à une répartition sociologique très fonctionnelle des populations, à partir de critères d'ordre physique – comme la couleur de la peau – et religieux – musulmans (*mouros*), chrétiens et idolâtres (cf. *O Livro de Marco Paulo. O Livro de Nicolao Veneto. Carta de Jeronimo de Santo Estevam*. Ed. por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1922).

¹⁵¹ Par exemple, « mouros arabios » et « judeus persianos ».

moyen de subsistance, complète naturellement la description. L'emploi de ce schéma s'applique dans une grande partie des exemples, de manière méthodique. On en trouve un exemple au début du texte de Mestre Afonso, lorsqu'il parle de la population de Tizirg (*Thezir*) : « lugar [...] povoado de mouros parsianos gemte pobre que se sustenta de tamaras de palmeiras de que por aly ha muitas de criaçoens de galinhas, cabritos, leites e queijos que vendem aos caminhantes »¹⁵².

Mais cette identification sommaire sous-entend une classification plus large, qui contribue à une meilleure illustration de la caractérisation physique et culturelle de ces populations. L'introduction, dans le discours, de passages au sujet de la peau des individus observés, constitue un élément d'information important dans le portrait à élaborer, et joue un rôle décisif pour la compréhension du public. En d'autres mots, la mention de la race – ou, dans certains passages, de la « caste » – ne sert pas seulement de caractéristique identitaire mais donne au lecteur un cadre anthropologique où placer l'objet. Le recours à l'identification de la race est tellement important que son absence doit être expliquée par l'auteur¹⁵³. Dans la plupart des cas, les gens de peau blanche sont considérés comme beaux. En parlant d'Yazd, Mestre Afonso décrit ses habitants comme des « mouros parsios, muito alvos e gentis homens, e do mais fermoso mulherigo de toda a persia »¹⁵⁴. Ces remarques concernent surtout la population iranienne, dont les traces physiques rappellent celles des Portugais¹⁵⁵, mais peuvent aussi s'appliquer aux gens d'autres ethnies, comme les Turkmènes¹⁵⁶.

Les Arabes, d'une façon générale (*arabios* et *alarves*), sont identifiés comme des personnes de couleur de peau plus sombre, même si la description qu'on en fait les ramène à un niveau plus neutre ou intermédiaire : ils sont qualifiés par Mestre Afonso de « blafards » (*baços*)¹⁵⁷. L'utilisation de

¹⁵² Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 140. L'identification de l'activité commerciale comme source de richesse matérielle, demeurerait un facteur dont il fallait tenir compte, au moins en ce qui concernait la description des populations juives. Voir TENREIRO, *Itinerario*, chap. XXXIV, fl. 59^v.

¹⁵³ « [...] emtemda quem ler este itinerario que todas as vezes que nomeo a gemte de que os lugares são pouoados tacitamente ade emtemder bramca, porque seria proluxidade especificalo em cada lugar » (Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 204)

¹⁵⁴ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 157. Pourtant, Mestre Afonso n'y est jamais allé. Il s'agit probablement d'une observation faite par un de ses compagnons de voyage.

¹⁵⁵ Les commentaires de Mestre Afonso au sujet des Persans sont bien évidents : « [...] aos quais eu não achaua mais differemça de portuguezes que o trato e limgua, porque nas estaturas dos corpos e feçoens de rostos nenhũa differemça tinham » (*Ytinerario*, p. 160).

¹⁵⁶ IDEM, *ibidem*, p. 191. Il faut surtout noter la façon dont les critères de beauté se rapprochent tout naturellement d'une image typiquement européenne. Ce n'est pas par hasard si les femmes de Perse semblent belles aux yeux de Mestre Afonso : elles lui rappellent les Portugaises.

¹⁵⁷ Deux exemples : « Os Arabios sam baços, & os Persianos alvos & bem apessoados » (TENREIRO, *Itinerario*, chap. I, fl. 4^v) ; « [...] mouros alarues baços de cor que tem a limgua arabia » (Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 221).

ce terme n'est pas inédite dans la littérature géographique portugaise de l'expansion. Au XV^{ème} siècle, le mot était employé pour désigner les populations berbères de l'Afrique du Nord, habitant les régions sahariennes.

Bien sûr, l'identification raciale peut également refléter la place qu'occupe chaque ethnie dans une construction psychologique où la couleur désigne un niveau moral. L'épiderme noir accompagne des caractères plus sombres et méchants, et l'emploi de cette caractéristique peut dénoncer une situation dangereuse. Quand la caravane où voyage Mestre Afonso est arrêtée par un groupe de « casta alarue »¹⁵⁸ qui a l'habitude d'extorquer les voyageurs, le fils du chef de la bande est décrit comme un « pretelhão, gordo, e muito mal asombrado »¹⁵⁹. Dans ce cas précis, ce portrait physique correspond à un homme dont le comportement est chargé de caractéristiques négatives.

Autres éléments de caractérisation des individus : la langue et la tenue. Toutefois ces éléments participent également de ce « chaudron culturel » qu'est le Levant de cette période, un endroit où les cultures et les coutumes se mélangent de façon surprenante. À Alep, presque tout le monde utilise la langue arabe et s'habille à la manière turque (*trajo turquesco*)¹⁶⁰. La diversité linguistique non seulement définit les aires culturelles mais démontre aussi la perméabilité linguistique des différentes « nations » orientales. Partout en Syrie, Mestre Afonso trouve une population musulmane pluriethnique, mais dont l'unique idiome reste cependant l'arabe.

Concernant les vêtements, les auteurs en font beaucoup moins référence et ils apparaissent comme un détail relativement discret dans l'ensemble du discours. Les auteurs les décrivent dans peu d'occasions et on les connaît surtout à propos des populations turkmènes et persanes. Pourtant, les habits ne constituent pas toujours un critère de distinction entre les peuples. En Arménie, par exemple, où les frontières sont beaucoup plus fluides et le caractère identitaire des populations difficile à détacher, Mestre Afonso décrit des Arméniens habillés avec des vêtements persans.

L'habillement reste pourtant un facteur important d'identification au Moyen-Orient. Mais la tenue n'était pas seulement nécessaire pour décrire les populations ; elle était aussi décisive pour cacher l'identité des voyageurs. Tenreiro semble avoir été fait prisonnier à cause des vêtements qu'il portait,

¹⁵⁸ L'emploi de la désignation « alarves » correspond, dans la majorité des cas, à des gens d'ethnie arabe, ce qui serait étrange de trouver en plein cœur du pays persan. Mais ce terme est surtout chargé d'une signification négative et la description dont ils sont souvent l'objet rappelle leur réputation de brigandage et de marginalité, du moins, du point de vue de la société urbaine. Comme il s'agit dans ce passage d'une région à peu près désertique – on n'est pas loin du Dašt-i Lūt –, l'auteur aurait employé ce terme pour désigner une population aux coutumes proches de celles des bédouins d'Arabie.

¹⁵⁹ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 156.

¹⁶⁰ IDEM, *ibidem*, p. 251.

des vêtements persans selon toute évidence ¹⁶¹. Mestre Afonso affirme, pour sa part, qu'il s'habillait à l'arménienne pour parcourir la plus grande partie du chemin jusqu'en Syrie, où il espérait pouvoir remettre des habits vénitiens ¹⁶². Quant aux pèlerins en Terre Sainte, leur grande liberté de circulation dans les provinces ottomanes ne leur épargnait pas quelques humiliations causées surtout par leurs vêtements. António Soares raconte avoir été reconnu comme un chrétien occidental par le fils du Pâšâ de Tripoli, qui s'emploie immédiatement à tirer sur sa barbe ¹⁶³.

Un autre élément lié à la reconnaissance de la tenue concerne le port des turbans et leurs couleurs qui identifiaient les orientaux selon leur religion et les distinguaient les uns des autres. António Soares et Mestre Afonso en font mention, mais c'est Pantaleão qui en donne le portrait le plus complet.

Estes Samaritanos ¹⁶⁴ ao presente, [...] trazem os turbãos da cabeça vermelhos [...]. Os Judeos trazem o turbão amarello, o Turco, & o Mouro branco, [...]. Algũs Mouros trazẽ o turbão preto, por mostrarem, que forão em romaria á casa de Meca, & querem, que os tenhaõ em conta de devotos, & seu testemunho val por dous, ou tres testemunhos : outros ha, que trazem o turbão verde, no que mostrão descender da geraçãõ de Mafamede, ou que suas mãys os pariraõ indo, ou vindo da casa de Meca: & estes taes por arrogancia se chamão, filhos de Mafamede ¹⁶⁵.

Les itinéraires portugais du XVI^{ème} siècle distinguent une grande variété de populations orientales. Des Persans, des Turkmènes, des Turcs, des Kurdes, des Arméniens, des Juifs, des Arabes, des Mamelouks ¹⁶⁶. Mestre

¹⁶¹ Pourtant, on aimerait souligner encore les problèmes que le récit de Tenreiro soulève à ce point de la narration. En effet, la description des circonstances de son arrestation à la frontière ottomane n'est pas exempte de toute polémique (cf. Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, « Un rapport ottoman sur Antonio Tenreiro », in *Mare Luso-Indicum*, 3 (1976), pp. 161-173). La référence à des vêtements supposés étrangers peut très bien faire office de prétexte littéraire de la part de l'auteur pour justifier son emprisonnement.

¹⁶² Mestre AFONSO, *Itinerario*, p. 244

¹⁶³ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. V, fl. 51^v. Au sujet de la reconnaissance par les Turcs de la tenue occidentale, voir aussi *ibidem*, fl. 55^v. Pantaleão décrit également la curiosité que les Turcs avaient pour son *sombreiro* (Pantaleão de AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 466).

¹⁶⁴ Il s'agit des *Sāmariyyūn* un groupe religieux du Levant qui est généralement associé au judaïsme.

¹⁶⁵ Pantaleão de AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 455-456. Voir António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, Livre III, chap. II, fl. 44^v. Mestre Afonso affirme que le rouge est la couleur des Kurdes (*Itinerario*, p. 207). En vérité, les couleurs des turbans et leur réglementation se sont légèrement modifiées au cours des siècles (cf. l'article de W. BJÖRKMAN, « Tulband », in *ET*, X, p. 607b). Les « fils de Mahomet » décrits à la fin du paragraphe sont les *sayyids* ou *šarīfs*, les descendants de la famille du prophète, que tous les auteurs des itinéraires distinguent comme des hommes portant des cheveux longs en deux tresses.

¹⁶⁶ TENREIRO, par exemple, va jusqu'à différencier les Égyptiens (*Meceršs*) du reste des Arabes (*Itinerario*, chap. XLVI, fl. 78^v). Notons que cette diversité ethnographique nous est rapportée par les auteurs des Itinéraires. Néanmoins, les Portugais avaient déjà pris contact,

Afonso parle, par exemple, des Hazāras, « são como tartaros, sonis de seita, não tem gramdes cidades, senão pequenas pouoações, mas muitas e muy fertis de mamtimemtos e gados »¹⁶⁷. Les textes portugais distinguent même les minorités religieuses comme les Rāfiḏīs, les Druses, les Jacobites, les Maronites, les Coptes¹⁶⁸. Mais le portrait de ces groupes ethniques ne passe pas seulement par une description physique. Les auteurs y rajoutent tout un ensemble de données d'ordre sociologique, moral et culturel, qui servent à compléter l'identification des différents peuples. Suivons le portrait que Tenreiro nous livre des Jur Kmènes d'Iran.

Estes [...] sam Turquimāis naturaes do senhorio do Suphi : andam sempre em campo em Aduares, trazem hūas tendas brancas redondas de lenço sobre outras de feltro de laã. Viuem per criações de gado muyto & caualllos, he jente branca & ruyua, vestem pano de lenço dalgodão acolchoado com muyto algodão, & hūs roupões esquipados, que lhe dam pollo artelho : no inuerno, os trazem forrados de pelles de cordeyras, & de raposas. As molheres sam fermosas, tecem as alcatifas muyto finas de seda, & sempre andam em Aduares, & cada Aduar terá quinhentas seyscentas tendas, posto que delles tenham menos. Andam em boős caualllos & egoas que criam, & bem armados de arcos, & terçados, ou çamitarras, & escudos de aceyro, nam vsam lanças, se nam em batalhas grandes. Em inuerno &

au début du siècle, avec d'autres populations du Moyen-Orient que les voyageurs, ici étudiés, ne semblent pas avoir connues. Duarte Barbosa, par exemple, parle même des Khurāsānīs (*corações*), qui appartenaient à la garde du roi de Cambaie (cf. Duarte BARBOSA, *O Livro de Duarte Barbosa*. Ed. crítica e anotada por Maria Augusta da Veiga e Sousa; 2 vols. Lisboa: I.I.C.T., 1996-2000, vol. I, p. 190). Voir leur représentation artistique dans *Imagens do Oriente no século XVI. Reprodução do Códice Português da Biblioteca Casanatense*. Introd. Luís de Matos. Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

¹⁶⁷ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 175. L'origine des Hazāras et leur conversion au chiisme constituent encore une énigme pour les historiens de l'Afghanistan. Actuellement, on pense qu'ils sont le résultat d'un mélange de différents groupes turcs avec la population indigène d'extraction persane. La conversion au chiisme duodécimain a probablement eu lieu au cours de plusieurs périodes de l'histoire, mais elle aurait reçu une impulsion plus active au temps de Šāh 'Abbās (cf. Sayed Askar MOUSAVI, *The Hazaras of Afghanistan. An Historical, Cultural, Economic and Political Study*. Richmond: Curzon, 1998). De ce point de vue, la contribution du texte de Mestre Afonso est évidente : à son époque (ou, au moins, juste auparavant), les Hazāras étaient encore réputés de confession sunnite, ce qui soutient la thèse de Mousavi de la « chiitisation » safavide.

¹⁶⁸ Mais il subsiste quelques facteurs d'identification des peuples qu'il convient d'éclairer tout de suite. Cela concerne en grande partie l'usage du mot *Mouro*, terme général pour désigner le musulman, qui renvoie aussi à l'habitant arabe des villes, par opposition à *alarve*, qui sert à nommer l'habitant du désert, le nomade, bref le bédouin. (cf. José Pedro MACHADO, *Influência árábica no vocabulário português*. 2 vols. Lisboa: Edição de Álvaro Pinto ("Revista de Portugal"), 1958, vol. I, pp. 97-102). Mais on doit souligner que *mouro* est largement utilisé par les auteurs portugais en rapport avec la foi islamique, raison pour laquelle ce terme s'applique aux populations d'extraction arabe, indienne ou même indonésienne. D'habitude, le mot *arábio*, qui possède la même origine étymologique qu'*alarve*, désigne plutôt les individus natifs de l'Arabie. Dans le récit de TENREIRO, ces termes semblent se confondre. Voir *Itinerario*, chap. XLII, fls. 74^r-74^v, où le portrait des *arábios* correspond apparemment au comportement des *alarves*.

verão, sempre andão no campo : porque quando neua em hũa parte, se mudam pera outra, onde ha mais temperados áres, em todos os campos, & terras do senhorio do Sufi vimos esta gente ¹⁶⁹.

Une caractéristique des populations orientales islamiques souvent observée par tous les auteurs dans leur description, évoque leur personnalité guerrière ¹⁷⁰. Les habitants de Perse sont décrits comme aimant particulièrement la pratique du tir-à-l'arc. Tenreiro, par exemple, parle de leur « arcos torquiscos » et les qualifient de « grandes frecheyros » ¹⁷¹. Selon le témoignage de cet auteur, ils portent l'arc en temps de guerre comme en temps de paix, et Tenreiro souligne le rôle de Lār dans la fabrication de cette arme offensive. « Nesta cidade se fazem arcos turquescos muy primos & fortes : & por serem taes os leuão pera diuersas partes, onde sam muyto estimados, & dizem hũ arco de Lara, como ca dizemos hũ casco de Milão » ¹⁷². Ce sont des gens qui aiment bien la chasse et toutes autres pratiques sportives liées à l'arc. Tenreiro, toujours, décrit, au campement de Šāh Ismā'īl, une coutume consistant à tirer à l'arc sur une pomme placée en haut d'un mât ¹⁷³.

¹⁶⁹ TENREIRO, *Itinerario*, chap. IV, fl. 12^r-12^v.

¹⁷⁰ Mestre Afonso évoque le caractère belliqueux des habitants de Perse et de Turquie (*turquia*) et les lois imposées arbitrants leurs fréquentes querelles : « nem vy homem de pee que trouxesse mais arma que hũa faca, e este he o costume de toda a persia e turquia, nem huũ que ouuesse briga com outro, porque se as hão, posto que nom são mais que de punhaladas, logo a justiça os manda espancar ambos se o sabe. Somente os de caualo (que são muitos por que os ha na terra e valem muito barato, que daqui vay algũa parte para ormuz e Imdia) trazem traçados que são as suas espadas, que nom cortão mais que de hũa bamda » (Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 168).

¹⁷¹ TENREIRO, *Itinerario*, chap. I, fl. 5^r.

¹⁷² IDEM, *ibidem*, chap. III, p. 9^r.

¹⁷³ IDEM, *ibidem*, chap. XVII, fl. 33^r-33^v. Ce sport est aussi décrit par un auteur anonyme dans un récit intitulé « Viaggio d'un mercante che fu nella Persia », in Giovanni Battista RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*. A cura di Marica Milanese. 6 vols. Torino: Einaudi, 1978-1988, vol. III, chap. 20, pp. 472-474. Voir également Michele MEMBRÉ, *Relazione di Persia (1542)*. Presentazione di Gianroberto Scarcia. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1969, p. 11. Il s'agit d'un exercice militaire turc, qu'on désigne par le terme de *qabāk* (« gourde », en arabe *qar'a*), destiné à la pratique des archers tirant en mouvement sur un objet à une certaine hauteur, une coutume probablement associée à l'origine à l'entraînement pour la chasse. Ce sport, originaire d'Asie Centrale, s'est répandu rapidement dans tout le Moyen-Orient, ayant été extrêmement populaire pendant la première période mamelouke (784-1382), et, bien au-delà du Moyen-Âge, dans les régions les plus orientales. La cible choisie était à l'origine une gourde (qui donnera son nom à l'exercice), mais on a employé par la suite une pomme, une cage à colombes ou un récipient quelconque, toujours à l'extrémité d'un mât ; l'objet pouvait aussi être fabriqué en or ou en argent. Cf. J. D. LATHAM, « Notes on Mamlūk Horse-Archers », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXII (1969), pp. 257-267. IDEM et W. F. PATERSON, *Saracen Archery. An English Version and Exposition of a Mameluke Work on Archery* (ca. A.D. 1368). London: The Holland Press, 1970, pp. 77-78. On pourra voir deux illustrations à ce sujet : le sultan Murād II tirant sur le *qabāk*, d'après un manuscrit du dernier tiers du XVI^{ème} siècle au Musée de Topkapı, à Istanbul (reproduction dans *ibidem*, planche 13) ; exercices à l'Okmeyd, à Istanbul, d'après un manuscrit de la Nationalbibliothek, Vienne (reproduction dans

Le souverain safavide montrait d'ailleurs un grand intérêt pour l'art militaire des Occidentaux. Observant attentivement l'armure de Tenreiro, il lui prend son gantelet ¹⁷⁴. Mais c'était l'artillerie et les arquebuses qui suscitaient la plus vive curiosité de la part des populations orientales. Les fondeurs de canons, très rares à trouver en Orient au début du XVI^{ème} siècle, étaient très prisés par les souverains asiatiques qui commençaient à comprendre l'utilité de cette arme. Les artilleurs des Portugais, en majorité des Allemands, des Flamands et des Italiens, désertaient souvent les armées de l'Estado da Índia pour offrir leur service aux troupes islamiques. Cet intérêt pour les armes à feu est aussi très présent dans les récits de voyage portugais, comme dans ceux de Tenreiro ¹⁷⁵ ou de Mestre Afonso, qui, au début de son trajet, se voit privé de son *espingarda*, volée par des gens de la caravane ¹⁷⁶. Ainsi, le succès généralement attribué aux armées ottomanes s'expliquait surtout par leur utilisation de l'artillerie contre des ennemis qui n'en dominaient pas encore son utilisation, comme les troupes safavides. Ce n'est pas par hasard si les récits de Tenreiro et de Mestre Afonso se réfèrent systématiquement à l'existence de forteresses ottomanes à la frontière, bien équipées en artillerie et en arquebusiers ¹⁷⁷. Le récit de Tenreiro le met encore plus en évidence.

[...] o grã Turco foy sobre o Suphy cõ grãde exercito & passou por este reyno [de Diarbeche – *Diyār Bakır*] que daquele caminho conquistou : & assi tâbem por lhe o Suphi mandar em o tempo de sua prosperidade hũ embayxador per que lhe mandou hũ carapução e hũ liuro em que se continha a ley que então fizera & ricas alcatifas e arcos turquescos mui fortes & certos homens com elles, que os muyto bem armauão, parecendolhe que âtre os Turcos não aueria quem os armasse. Dizem que o grã Turco mandou que atirassẽ com aquelles arcos aquelles que os trazião a hũa barreyra muyto afastada, onde as frechas nãoom podião ja bem chegar, & despoys mandou que viessem algũs Ianiceros com espingardas, & que atirassem a outra barreyra mais longe, & despois desta mostra os despidio dizendolhe que elle o hiria cedo buscar : com aquellas armas, isto me foy dito & contado ¹⁷⁸.

Halil NALCIK, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*. London : Phoenix Press, 2003 [première édition – Weidenfeld & Nicolson, 1973], planche 20).

¹⁷⁴ TENREIRO, *Itinerario*, chap. XVII, fl. 34^r.

¹⁷⁵ On se souviendra de l'épisode du seigneur d'Azu : « [...] perguntádome se sabia eu atirar com artelheria, & cõ espingardas : eu lhe disse que nã. Todauia logo mãdou vir ante de si quatro ou cinco escravos brancos cõ boas espingardas, que mas amostrassem se erão boas, & que as tomasse na mão, & eu lhe disse que erão muyto boas, tornandome a dizer outra vez que estiuessa ali com elle algũs dias, & que veria a guerra que elle tinha com aquellas gentes » (IDEM, *ibidem*, chap. XXVI, fl. 47^r-47^v).

¹⁷⁶ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, pp. 144-145.

¹⁷⁷ Et pourtant ces références à la supériorité turque n'empêchent pas d'évoquer en même temps la peur que les Ottomans aient des attaques des Qızılbaş. Voir TENREIRO, *Itinerario*, chap. XXVIII, fl. 51^v et Mestre AFONSO, qui semble reprendre les mêmes mots, *Ytinerario*, p. 209.

¹⁷⁸ TENREIRO, *Itinerario*, chap. XXVIII, pp. 51^r-51^v.

Les victoires des chrétiens à Malte (1565) et, ultérieurement à Lépante (1571), ont beaucoup modifié l'état psychologique de la chrétienté occidentale. Suite à ces deux événements, la vision négative d'une menace ottomane s'est graduellement dissipée ; non seulement la flotte ennemie n'était pas invincible, mais les forces unies des princes européens avaient réussi à l'endommager considérablement. Ces exploits militaires provoquent alors la chute du mythe de l'invincibilité turque qui avait été jusqu'alors à l'origine d'un certain sentiment d'infériorité présent, par exemple, dans la culture espagnole ¹⁷⁹. Mestre Afonso donne beaucoup d'importance à la victoire chrétienne de Malte. D'après son récit, le climat de suspicion envers les Européens a profondément affecté, du moins dans l'immédiat, la relative tolérance de l'empire dans tout le Levant. Les marchands vénitiens ont même récupéré leurs affaires par peur des Turcs, lesquels fouillaient scrupuleusement les gens qui passaient les douanes ¹⁸⁰. Pourtant, un auteur comme António Soares, qui compare souvent les Turcs aux chiens, dit qu'ils sont couards et doués pour la fuite ¹⁸¹, accusation au demeurant très peu crédible.

Mais la révélation de cet intérêt oriental pour les armes et les techniques européennes s'accompagne, dans tous les itinéraires, de descriptions d'actes de violence observés au Moyen-Orient. Tenreiro évoque les cruautés du Šāh Ṭahmāsp lors de sa montée au pouvoir, au moment où la mission diplomatique de Baltasar Pessoa était à Tabriz.

Veyo noua que ho rey nouo que se chamaua Tamas Soltão, se vinha chegando com ho arrayal pera hūas serras, que estão tres jornadas de Tabriz ao oriente : onde auia muyta erua & boas agoas. E depoyos que alli chegou com ho arrayal, fez tomar conta aos tesoureyros : que forão de seu pay, & pola não darem boa, mandou em algūs delles fazer crueys justiças, & a outros tomar quāto tinhão, assi mesmo elle per sua mão mataua grandes senhores que tinhão culpas ás cutiladas. Acabado de fazer estas cruezas nos homēs, mãdaua trazer Liões & Vssos, & os mataua. E isto tudo fazia por se fazer temer, porque assi ho costumão os senhores mouros destas terras ¹⁸².

¹⁷⁹ Albert MAS, *Les Turcs dans la Littérature Espagnole du Siècle d'Or (Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*. 2 tomes. Paris : Centre de Recherches Hispaniques, 1967, t. I, p. 24. Pour le cas italien, voir Paolo PRETO, *Venezia e i Turchi*. Firenze : G. C. Sansoni Editore, 1975.

¹⁸⁰ Mestre AFONSO, *Itinerario*, p. 261 et ss.

¹⁸¹ « Ho mais certo que achey antre elles he serem naturalmente medrosos, e fugitivos. Fazia lhes eu laa hūa comparação acerca daquelle seu ganir (como cães que são) em a batalha, affirmādolhe que ho fazião cō medo, e por certo que achey antre elles quē me dissesse ser verdade » (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. III, fl. 49^v).

¹⁸² TENREIRO, *Itinerario*, chap. XIX, fols. 39^v-40^r. En vérité, Ṭahmāsp devient roi alors qu'il n'est âgé que de dix ans à peine. Le début de son règne est marqué par des conflits entre les *amīrs* des différentes tribus turkmènes, ce qui explique probablement les événements décrits par Tenreiro (cf. H. R. ROEMER, « The Safavid Period - Ṭahmāsp I », in *The Cambridge History of Iran*. Vol. 6. *The Timurid and Safavid Periods*. Ed. By Peter Jackson and Laurence Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 233).

Les tortures et les peines infligées par les Turcs marquent beaucoup plus les récits des voyageurs. Selon les mots de Pantaleão, « em justiçaem saõ os Turcos muy deshumanos »¹⁸³. Les descriptions très détaillées des châtiments ottomans apparaissent souvent dans le discours des voyageurs¹⁸⁴.

Ce climat de violence inspirait, tout naturellement, une sensation d'insécurité parmi les voyageurs. La peur d'être découvert reste un élément omniprésent dans les récits. Il s'agissait bien sûr d'un *topos* littéraire indispensable à la narration d'un voyage à travers le pays infidèle, mais ce danger semble avoir joué un rôle décisif dans le périple de ces chrétiens occidentaux au Moyen-Orient. La peur d'être soupçonné d'espionnage hantait constamment ces hommes qui avaient conscience du danger qu'ils encouraient.

Le séjour dans le désert ou dans des endroits désolés faisait toujours craindre une attaque des « alarves »¹⁸⁵. Dans tous les itinéraires, il est ainsi très souvent question de justifier le choix d'une route, ou bien de l'emploi d'une escorte armée, de la fuite vers des endroits inaccessibles pour échapper à la menace des brigands du désert qui frappait tout le monde, sans distinction de religion ou d'ethnie. Cette peur des bandits, réputés dans toute la Terre Sainte et au-delà, est devenue un thème très fréquent des récits de pèlerinage. Pourtant, António Soares, qui se vante constamment de ne craindre aucun musulman, parle d'une certaine immunité des religieux chrétiens auprès des « alarves »¹⁸⁶.

Parmi les risques qu'ils encouraient, le fait d'être découvert en train d'écrire un texte en caractères latins représentait un danger considérable. Mestre Afonso, pour sa part, cache son livre de route parmi ses vêtements dans son bagage, pour ne pas être pris. Selon ses mots, la perte de son sac serait beaucoup moins importante que la disparition de son livre, qui lui avait fait courir de nombreux dangers et dont il comptait bien se servir en rentrant au Portugal¹⁸⁷. António Soares, quant à lui, raconte comment il avait été découvert en train de rédiger ses notes sur son petit carnet de voyage.

¹⁸³ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 504.

¹⁸⁴ IDEM, *ibidem*, p. 504. ANTÓNIO SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fls. 46^r-46^v. Selon ce dernier, « Este espectáculo prezão muito, e he pera folgarem como caa hos Touros. Stão ao redor pera que não fuja ».

¹⁸⁵ Le terme semble s'appliquer non seulement aux bédouins arabes mais aussi à tout individu partageant un *modus vivendi* identique, même s'il habite au cœur de la Perse. « Aquella tarde foi ha cafila hũu mouro velho de casta alarue com outro que o acompanhaua, bem armados de suas espadas arcos e frechas que andauam por aquelles campos aleuantados com hũa companhia de obra doutros corenta tambem de caualo, que viuião de roubar os caminhantes » (Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 155).

¹⁸⁶ « Se me responderẽ os Padres que por medo dos Alarues não uão a santo môte [Carmelo] aquy stou eu que andey antrelles, e mais testemunhas são os Padres de monte Syon que nhũ infiel maumethaneo toca em pessoa de penitencia moormemte sendo humildosos » (ANTÓNIO SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. X, fl. 64^r).

¹⁸⁷ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 274.

Vendo eu aqui ã Tripole todas estas superstições que [...] disse dos Mouros, e tãbẽ por screuer ho sitio desta cidade : fuyme a hũ jardim e debaixo d'hũa figueyra de Pharaon não fazia senão screuer cõ caracteres gregos e as palauras ora portuguesas ora castilhanas ora latinas ou italianas (hos quaes liuros oje em dia tenho). Nisto passou hũ janiçero e achoume pergütådome em italiano que escreuia ? Respondilhe que cousas de comer. Tomoume ho liuro, e uẽdo hos caracteres gregos deuho a gregos que ho leessem mas, entendendo meu ardil, tirou do fange, e atiroume aa garganta (como costumão) pera me degolar. Deixeime cayr em terra beijando muytas uezes hos pees daquelle cão que me não matasse. Seus companheyros tinhãolhe mão no braço dizendolhe que era hum mesquinho pera que me queria matar : elle respondia que não era senão spia do grão soltão dos chrystãos. Com quãtos couçes me daua, nũca me quis levantar per hum grãde spaço atee que ho leuarão hos outros indo elle sempre olhådome de traues, e eu jazendono chão sem nũca olhar fito pera elle. Mas tanto que ho perdi de uista leuãtådome muyto presto, fuyme pera casa dando graças a deus ¹⁸⁸.

L'Orient est un endroit malsain et pernicieux ; même les Lieux saints ne peuvent rien contre la corruption naturelle de ses habitants. L'aveuglement issu de la fausse religion qu'ils professent crée une atmosphère propice à la propagation de la peste.

por toda a persia, Armenia e turquia nom fõje ninguem da peste, nem fechão cydades, nem lugares, nem examinão gemte se vem de sospeitosos, como se faz por toda a christamdade, nem se curão quando lhe daa, e dizem que he melhor nom lhe tocar, pelo que morrem casi todos bestialmente, e asi são todas suas cousas outras, que bem correspomdem ha segueira da sua maldita seita ¹⁸⁹.

Cette réaction des Orientaux face à la peste était probablement très répandue puisque António Soares et l'auteur du *Breve tratado e regimento* en parlent également. Les paroles de Mestre Afonso résonnent particulièrement puisqu'il critiquait lui-même avec force, en tant qu'homme de médecine, l'absence de contrôle médical effectif des populations qu'il rencontrait sur son chemin ¹⁹⁰.

La peste, toujours selon Mestre Afonso, se révèle être aussi un instrument au service d'une sorte de contrôle démographique : si la maladie ne s'abattait pas tous les deux ou trois ans ¹⁹¹, les Turcs auraient donné beaucoup plus de travail à la chrétienté ¹⁹². Mais les statistiques sur la mortalité liée à la peste au Caire, pour étonnantes qu'elles puissent paraître aux Occidentaux, ne semblent pas trop affecter l'ensemble de la population égypt-

¹⁸⁸ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. V, fls. 52^r-52^v.

¹⁸⁹ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 231.

¹⁹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 149 et surtout pp. 168-169.

¹⁹¹ « [...] ordinariamente sempre na Turquia ha peste de vij em vij annos : mas de cõtino sempre ficão reliquias » (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. V, fl. 52^v).

¹⁹² Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 257.

tienne. Le même auteur rapporte un dicton turc au sujet de la surpopulation de la plus grande ville d'Égypte : si le monde meurt, on peut le repeupler à partir du Caire ; mais si les Cairotes disparaissent, jamais le monde ne retrouvera sa population ¹⁹³.

Dans tous les récits de voyage que nous étudions, en particulier dans ceux de Pantaleão de Aveiro et d'António Soares, les musulmans sont décrits comme des gens corrompus, aimant l'argent plus que toute autre chose au monde ¹⁹⁴. Pantaleão mentionne plusieurs fois le fait que les « cacizes » ¹⁹⁵, mot que ces auteurs emploient pour désigner probablement les *imāms* des mosquées, sont bien payés par le Grand-Turc ¹⁹⁶. D'une façon générale, les chrétiens sont censés être constamment humiliés par les autorités ottomanes, spécialement les pèlerins qui doivent payer des droits de passage dans les lieux saints ¹⁹⁷.

Cette opposition des musulmans aux chrétiens est assumée presque naturellement par les auteurs. António Soares semble être le plus engagé, de ce point de vue. La dévotion des musulmans est très critiquée, accusée d'être fausse, même quand il s'agit de vénérer Jésus et Marie. Pantaleão, au contraire, loue la curiosité et la révérence qu'ils portent aux cérémonies religieuses chrétiennes et évoque leur adoration de la Vierge ¹⁹⁸. Mais, concernant la pratique de l'islam de manière générale, cet auteur reprend les préjugés et les accusations typiques de la littérature anti-islamique de son époque.

[...] entrarão [...] dous Cacizes velhos aonde estava o Chaus ¹⁹⁹ : & hum delles lhe começou a prègar da maldita seyta de Mafamede, reprendendo o com algum modo de cortesia, porque nos trasia em companhia, & vinha por nossa guarda, sendo nos huns porcos inimigos de Mafamede. E vendo que o Chaus fazia pouca conta das suas palavras, nem se dava por achado dellas, tirou hum delles de hum taleygo hũa cobra muyto grande, grossa, & fea, & começou de lhe fazer medo com ella. O Chaus se agastou sobre maneyra, &

¹⁹³ IDEM, *ibidem*, p. 258. Pour d'autres renseignements au sujet du nombre de victimes de la peste, voir António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. V, fl. 52^v-53^r.

¹⁹⁴ Cf. IDEM, *ibidem*, livre III, chap. II, fl. 44^v. Cette accusation est très souvent orientée vers les Turcs en particulier : « [...] aquella nação mais he inclinada a receber, que a dar » (PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, pp. 450-451).

¹⁹⁵ Cf. José Pedro MACHADO, *Influência arábica no vocabulário português*, op. cit., vol. II, p. 41. On remarquera que le terme *qasīs* en arabe désigne plutôt le prêtre chrétien.

¹⁹⁶ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 249.

¹⁹⁷ António Soares raconte avec émotion la condition misérable d'un moine qui n'avait pas les moyens de payer son entrée à la chapelle du Calvaire. « Perguntado ho Frade começou a chorar e amezquinhar-se que não tinha dinheyro. Leuantouse aquella senhor [sanjaque] e todos seus officiais a dar com paos em ho pobre frade dizendo em italiano spion, spion que era spyra. De maneira que jazemdo em terra cheo de sãgue, ho qual lhe corria da cabeça, boca, e narizes ainda ho não deixauão senão que ho leuasem a prisão que auia de ser queymado uyuo » (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre IV, chap. XII, fl. 91).

¹⁹⁸ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 269 et ss.

¹⁹⁹ Du turc *çā'ūs* (forme moderne *çavuş*), officier de la Porte.

se levantou com muyta ira, & lançando mão de hum pao lhe disse : Sabes tu como vay, dum cão, tomarey a cobra que tu trazes encantada como feitiçeyro que es, & quebrartehey a cabeça com ella: tu cão cuydas, que sou eu minino, que me has de fazer biocos com tuas feytiçarias ? Vendo os Cacizes o Chaus agastado daquella maneyra, & os seus em pè com os alfanges á ilharga, lançarão a fugir com muyta pressa. Elles hidos, o Chaus nos disse [...] : Estes perros dos nossos Cacizes tudo são feitiçarias, senão fora por vos dar turbação, sabey que mo houverão muyto bem de pagar ²⁰⁰.

Comme on peut le constater, les accusations de sorcellerie et de magie imputées à Mahomet ont aussi une certaine répercussion sur les religieux islamiques. Mais il convient de noter l'usage que l'auteur fait de l'exemple des Turcs pour souligner les erreurs de sa propre religion. En fait, Pantaleão a recours plusieurs fois à la même méthode pour censurer les actions ou procédés des chrétiens occidentaux, par rapport à une religion musulmane dont l'auteur considère quelques aspects comme plus acceptables ²⁰¹. Il s'agit d'un *topos* relativement commun dans la littérature européenne de la Renaissance ²⁰².

De même, l'existence de caravansérails, de constructions routières pour l'hébergement des voyageurs et pèlerins, est remarquée par tous les auteurs. C'était un symbole de l'importance que les musulmans attachaient à la miséricorde et à la piété. Pantaleão loue grandement cette institution, surtout pour la comparer aux auberges européennes beaucoup moins propres et agréables ²⁰³. Un autre exemple de la charité musulmane se retrouve dans

²⁰⁰ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 489-490. António Soares parle d'un rituel que les Turcs exécutent pour retracer les pas des esclaves fugitifs et les terrorisent avec des visions accablantes (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. III, fls. 49^r-49^v).

²⁰¹ Voir, par exemple les observations que Pantaleão place dans la bouche d'un musulman qui refuse de boire du vin à cause du ramadan. « Calley-me, sem lhe tornar a resposta, mas dentro em mim fiquey confuso, ouvindo a hum infiel rustico, & ignorante hum dito taõ notavel, lembrando-me, o que ordinariamente se passa entre Christãos, não sómente a noyte, que chamamos do entrudo, mas ainda na santa Quaresma, & na mesma semana mayor, quantos peccados, & maldades se commettem, & quantos Christãos mimosos, & não dos que menos entendem, com qualquer occasião, & muytas vezes sem ella, comem nos taes tempos carne, & em terras, aonde lhe não faltão bons pescados, para satisfazerem sua gulla, por serem ordinariamente mais appetitosos. Pelo que não duvido permitir nosso Senhor virem tantos trabalhos, & açoutes á Christandade: & aos infieis, já que por sua infidelidade lhe não ha de dar a gloria, lhe paga nesta vida com abundancia dos bens temporaes o premio de algũas boas obras, que fazem: & dos Mourros saberem, quam mal os Christãos pela mayor parte guardão seus jejuns, se levantou entre elles o adagio, que dizem. O jejum do Christão, tres dias máos para o seu paõ: dayme hoje bem de comer, que hey de jejuar á manhãa, day-me hoje bem de comer, pois jejuo, day-me hoje bem de comer, que jejuoy hontem » (PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 537).

²⁰² Cf. Geoffroy ATKINSON, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance Française*. Genève: Slatkine, 1969 [rep.]

²⁰³ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 495. António Soares semble être très bien informé sur les actions de bienfaisance. « não acerta peregrino nenhũ em dizer que tem charidade porque theologamemte ella ha d'hyr fundada em deus » (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fl. 43^r).

l'attention qu'ils portent aux pauvres et aux miséreux, et en particulier à ceux qui « andaõ peregrinando pelo mundo, como menos presadores das cousas da terra »²⁰⁴.

b) *Une image de l'empire ottoman*

L'expansion de l'empire ottoman dans les régions d'identité et de culture arabe et persane a beaucoup modifié les rapports entre leurs habitants et les Turcs. Dorénavant, leurs relations se basaient sur une logique de domination, non seulement politique mais aussi économique et sociale. Les voyageurs portugais en Orient se sont rapidement aperçus de cette réalité et décrivent très clairement les tensions et les conflits entre les deux ethnies : Turcs et Arabes sont les deux ennemis de la chrétienté occidentale, mais aussi ennemis entre eux. Tenreiro l'avait déjà remarqué au sujet des Kurdes, qui s'obstinaient à résister aux troupes ottomanes, et aux « alarves »²⁰⁵ ; António Soares l'exprime de manière encore plus évidente. D'ailleurs, les différences entre ces deux populations sont flagrantes et ne passent pas seulement par des critères ethniques : entrain également en ligne de compte le comportement.

Querêse grande mal, e pior hos [Mouros] tratão hos Turcos do que a nos outros : mas onde ho Mouro acha ho Turco sê ser uisto logo ho manda ao outro Mundo. Polo qual hos Mouros desejão que uão hos Chrystãos liuralos dos Turcos, hos quaes tâbem por virem do sangue chrystão, não nos negarião. Quando isso fosse, pois chrystãos ousarey a dizer que vy mais queTurcos. Grande he a cõta que hos Mouros tê co dinhrº, e cõ quãta dilligência ho enterrão como selle os ouuesse de desemterrãr depois. Comê çuiilmemte. Vestem pyor, e andão quasi todos desbragados. Tudo isto he ao contrayro nos turcos. Liberaes, comê como .sres. uestê como Principes, mas não he do seu senão aa custa da barba longa, ou bigodes do Turco. Fingê que guardão a ley de Maffoma, mas na verdade que onde podem aver ho porco aa mão e muito mays ho vinho, ho qual cõprão aos Judeus (que ho fazê cozendo a passa) não lhe perdoão, nê menos ho deixão atee que não fiquem &tc. E quando ho não achão se pode aver a mão agoa ardente, a qual fazê hos mesmos Judeus que de caa forão, bebemna como vinho, e ho vinho como agoa²⁰⁶.

²⁰⁴ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, p. 460-461. António Soares exprime à ce sujet des jugements beaucoup plus négatifs. « Não posso deixar de dizer aqui duas cousas, as quaes elles tem por muyto santas, e em sy Ridiculas. A primreira que se hum sabe a sua seyta bem (a qual não tê outro estudo senão leela) por mais maaos que sejão, tēnos em cõta de santos, e a seus filhos, e netos ainda que não saibão nada, e sejão muyto maaos. A segunda he que també tê por santos aos furiosos, & doudos dizēdo que ãda nelles ho sprito sãto » (António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fl. 44^r).

²⁰⁵ TENREIRO, *Itinerario*, chap. LIV, fl. 85^r-85^v. Cependant il faut souligner que les *alarves*, que les voyageurs portugais associaient naturellement au brigandage (*latrocinio*), n'entretenaient pas de bons rapports avec les Arabes des villes (*mouros*).

²⁰⁶ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre III, chap. II, fl. 45^r.

Le contact avec l'empire ottoman suscitait nécessairement l'élaboration de commentaires au sujet de son organisation et de son fonctionnement. On retrouve omniprésentes dans le récit de ces itinéraires des références aux postes administratifs, à leurs tâches et à leur équivalent dans le système portugais, de façon à ce que l'information soit plus accessible au public. On citera ici le portrait de Pantaleão à ce sujet, esquissé au début de son entrée en Terre Sainte.

De todas estas partes, & Provincias, & em especial do Epiro, Albania, & Macedonia todas as pias de baptizar são obrigadas cada hum anno a dar certas crianças de tributo ao Grão Turco, as quaes elle manda criar com muyto cuydado, & diligencia, & doutrinar na bruta, & maldita seyta de Mafamede, & instruir em todas as boas artes de cavallaria, & a pelejar com toda a maneyra de armas, & estes são os que chamão Genizaros, & nelles principalmente consiste toda a força do Graõ Turco, porque cõ elles faz guerra a todo o mundo, & delles se serve em particular no governo, assim da Corte, como em o de todos seus Reynos: & segundo o esforço, valentia, & virtude de cada hum, lhe dá pelo tempo os officios, honras, & dignidades em todos seus Reynos, & Senhorios, que lhe parece elles merecerem. A hũs faz Baxás, que he dignidade suprema, posto que tambem nestes haja serem aventajados, porque são como Vice-Reys das Provincias, & Reynos, como o Baxá do Egypto, que he muy grande Senhor: & o de Palestina, que comprehende muyta parte de Suria. E destes Baxás ha quatro, que governão a Corte²⁰⁷. A outros faz Sanjacos, que são governadores das Cidades, & seus termos. A outros Berlebis, Chauses, Cabdis, que são como Corregedores, & justiças mōres das Cidades, & assim outros officios muitos de honra, & proveyto, confórme ao merecimento de cada hum. E pelo mesmo tem seus acrescētamentos de hũa dignidade a outra. Nem ha outros alguns Senhores nem estados de Duques, Marquezes, ou Condes, em todos os Reynos do Graõ Turco senão estes, que com serem taõ grandes Senhores, & taõ poderosos, todos são seus escravos, & por esta causa, se não fazem em seus officios, & governos o que devem, os tira, ou manda matar, se lhe parece, sem haver quem lho contradiga. E os que servem fiel, & louvavelmēte, os promove de hũa dignidade pequena a outra mayor, nem dá ordinariamente estes officios, senão por tres annos²⁰⁸.

La description du système administratif ottoman par Pantaleão apparaît plutôt résumée et oublie quelques institutions fondamentales, comme le grand-vizirat et le *divân*, le conseil impérial. D'autres auteurs, comme António Soares et l'anonyme du *Breve tratado e regimento* nous livrent plus d'informations. Ce dernier soulève certaines questions concernant les difficultés rencontrées au sein du pouvoir ottoman et les conséquences du désintérêt du sultan à prendre les affaires en mains propres. Mais ce qui semble

²⁰⁷ Il s'agit des pages des quatre chambres de la Porte : la « chambre privée », le Trésor, l'office (*kilâr*) et la « chambre de campagne » (cf. Halil NALCIK, *The Ottoman Empire, op. cit.*, p. 80 ; Gilles VEINSTEIN in Robert MANTRAN (dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris : Fayard, 1989, p. 177).

²⁰⁸ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, chap. III, p. 13-14.

l'intéresser le plus, c'est l'application de la justice dans l'empire. Se plaignant de la grande quantité de brigands dans tout le territoire, il déplore le sort des villages de chrétiens et de juifs tant de fois attaqués.

Nem há reyno de tam pouca justiça em todo mundo como este porque os que ham de mandar matar, soltam se tem que peitar, e aos que ham de soltar matã se tem que lhe roubar [...]. Quis eu escreuer isto aqui, porque sempre ouui dizer em portugual, que nas terras do turquo auia muita justiça, que dormião as fazendas nas ruas das çidades, e que pollos caminhos podiam lançar os dinheiros sem aver quem o leuantase ²⁰⁹.

Selon ce même auteur, l'absence de justice en pays ottoman est à imputer au Grand-Turc ; mais il souligne que le sultan pourrait faire de son empire l'endroit du monde où régnerait le plus de justice s'il était au courant de ce qui se passait ²¹⁰.

António Soares est plus systématique dans son exposé sur l'empire ottoman. Tout comme Pantaleão, il énumère les charges et les postes ottomans, la hiérarchie dans l'armée, le système de *tīmār*, mais insiste sur le thème de l'esclavage. La réputation des Turcs et la peur qu'ils inspiraient étaient associées à la captivité et au système de *devşirme* ²¹¹. Mais on y voyait également le danger que les jeunes européens chrétiens imberbes couraient vis-à-vis de leur capture ou de leur achat éventuels par les Ottomans. Par ailleurs, l'éducation des pages selon leurs critères physiques est un thème auquel l'auteur donne une longue explication.

Aos que são moços manda que hos metão em hũ certo lugar a que chamão serraglio, em ho qual lugar aprendem tudo aquilo de que ão de seruir, mas primeyramente lhe fazem renegar a fee e depois circumcidãnos. Isto feito insinãlhe sua maa seyta. Depois fazēnos despir, e uemlhe todo corpo, e segundo a phisionomia, e liniamentos que lhe achão, onjecturão a inclinação do moço. Se he perra [*sic*] guerra, damlhe hũ arco na mão pequeno e depois outro mayor, e assy uão procedendo atee que são homens. Mas cõtudo, este officio lhe custa muyto caro como errão ho aluo. Estes screuẽ ã ho numero dos solachos que são frecheyros. Outros insinão pera Janiceros, [...] e destes faz ho Turco tambem officiaes e senhores. Mas para que uamos com ho catiueyro por diante, aos moços que tem bom parecer custa lhes a uida porque não lhe dei xão algũa cousa uiril contrafazendo ho que Deus criou Estes moços sem uentura depois que são velhos seruẽ de eunuchos pera guardarem hos outros tão ditosos como elles que tambem agora são guardados, onde guardarem as Comcubinas, ou Cauillos, ou pera seruico da cozinha ²¹².

²⁰⁹ *Breve tratado e regimento*, chap. 11, fl. 47^r-48^r. L'évocation de cet argument n'est donc pas tout à fait anodine, ce qui nous permet de douter de sa véracité.

²¹⁰ *Ibidem*, chap. 11, fl. 49^v.

²¹¹ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre II, chap. III, fls. 48^r-48^v.

²¹² *Idem, ibidem*, livre II, chap. III, fls. 48^v-49^r.

Le harem était un destin cruel et généralement associé à la pratique de l'homosexualité, une des caractéristiques souvent attribuées aux populations orientales.

[...] que se [os Turcos] nos descobrirão sem duvida eramos todos catiuos, feyto escrauos, e os gregos, que avião sido turcos, queimados viuos como hee seu costume; e nos moços não avia remissão porque sem embargo de serem filhos de cepriotos sotomesos ao snório venezeano, como os achão nestas naos ou qualquer outro moço, que lhe parece bem, não o deixão por nhũu caso, e a primeira cousa que buscão, e porque perguntão hee por elles para o uso do nefamdissimo e abominauel peccado a que são muito dados, e destes os mais se fazem turcos como o são muito dados, e destes os mais se fazem turcos como o são muitos que tem tomado, e alguns filhos de fidalgos venezeanos que a sua pouca idade, e medo lhe faz fazer ²¹³.

L'insinuation érotique est très présente dans les récits de voyage. À l'intérieur d'une société polygamique, les références à la luxure et à l'homosexualité ²¹⁴ contribuent à l'élaboration d'une image très condamnable de l'islam et des pays islamiques. À l'intérieur de cette construction, la description de la sensualité féminine occupe une place importante. Tenreiro écrit à propos des habitants du royaume d'Ormuz : « sam todos muyto dados a deleytações, assi em o comer, como em outros apetitos carnaes, principalmente em a luxúria [...]. Sam muyto ciosos das molheres & com rezam, porque sam ellas muyto fermosas, & muyto dadas á sensualidade » ²¹⁵. Pantaleão explique pourquoi il refuse des invitations à passer la nuit chez des musulmans : il évite tout contact visuel avec leurs femmes ²¹⁶.

c) *Destinées individuelles : petite galerie des souverains*

On a déjà parlé de l'apport des itinéraires en termes historiques. Les pèlerinages en Terre Sainte évoquent les monuments des Croisés et la permanence de la mémoire des temps d'Outre-mer. António Soares, par exemple, parle des conquêtes de Saladin au Levant ²¹⁷. Mais les auteurs font aussi de brèves références aux souverains orientaux et à leurs actions dans les différentes régions.

En Iran, les voyageurs retracent la mémoire de quelques souverains asiatiques. Tenreiro mentionne Tamerlan dans sa description de Mayāfāriqīn

²¹³ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 293.

²¹⁴ Selon PANTALEÃO DE AVEIRO, le naufrage de la nef *Quirina* serait un châtiment de Dieu dû à la présence d'hommes « tão peccadores, & pessimos, que o nefando peccado da sodomia, quasi publicamente commettião (*Itinerario da Terra Santa*, chap. XII, p. 57).

²¹⁵ TENREIRO, *Itinerario*, chap. I, fl. 4^v.

²¹⁶ PANTALEÃO DE AVEIRO, *Itinerário da Terra Santa*, chap. XVI, p. 82 et chap. XXVI, p. 148.

²¹⁷ António SOARES, *Itinerario aa casa sancta*, livre V, chap. IV, p. 121^v.

(*Monfarquim*), en évoquant la prise de la ville après un long siège²¹⁸. Mais l'auteur consacre aussi une place plus large à ce personnage.

Dizem os desta terra, & eu lho ouui per vezes, que o gram Tamorlão que veo a ser rey de toda Persia, fora natural desta cidade, & os principios de sua vida, forão leuar récouas: E de recoueiro veyo a ser rey de toda Persia, & catiuo o grã Turco, & deixou grãde memoria de si ã estas partes : porque foy muyto cruel, & nisto se affirmão todos : posto que algũs historiadores da Europa que escreuerão algũa cousa de sua vida contão que foy pastor : mas eu mays me teria com o que estes dizẽ, por ho saberẽ de perto, & tambẽ porque os recoueyros nesta terra sam homẽs de animo & esforço, aparelhados pera acometer qualquer feyto, por grãde que seja : & muyto mays pequeno salto he, de recoueiro daquelles desertos a salteador de caminhos, que de pastor. Como quer que seja, por todos esta muy aueriguado elle ser natural da cidade de Lara : & donde quer que fosse certo foy hũ bravo capitão, mas demasiadamẽte cruel pollo qual os que o virão o cõparão em todo a Annibal Carthaginense. E quam mimoso foy da fortuna em todas as cousas, tanto foy desfavorecido em não ter quem delle escrevesse : Porque de crer he que quem de recoueyro veyo a ser tãmanho Monarca passasse grãdes trances, vsasse de sotis & atentados ardiis, de grãdes valentias, & prudentes conselhos. Mas de todo o processo do sua vida não temos mays que hũas vniversalidades²¹⁹.

La description de Tenreiro est très intéressante. En premier lieu, il insiste sur le fait que ses renseignements ont été pris auprès des Lārīs, ce qui explique son erreur au sujet du lieu de naissance de Tamerlan. D'ailleurs, comme Tenreiro nous le dit lui-même, la connaissance de la vie du souverain asiatique en Occident à l'époque était réduite à seulement « quelques universalités ». Il faut se souvenir que, même si le manuscrit pouvait déjà circuler en Espagne, le récit de Clavijo doit attendre l'année 1582 pour être publié. On ne pense donc pas que Tenreiro eût pu en avoir connaissance. En tous cas, l'auteur reprend, à propos de Tamerlan, le thème de la violence orientale : il le décrit comme un souverain glorieux, « grand capitaine » mais trop cruel²²⁰.

Mestre Afonso, quant à lui, fait plusieurs fois référence à Uzun Hasan, notamment dans sa description du trajet entre Šīrāz et Iṣfahān, mais il commet l'erreur de penser que Šāh Ismā'īl avait pris le contrôle de la Perse après l'avoir battu²²¹. Le voyageur parle encore, à propos d'Iṣfahān²²²,

²¹⁸ TENREIRO, *Itinerario*, chap. XXVII, fl. 48^r. Mestre AFONSO recopie cette référence à Tamerlan dans sa description de la ville (cf. *Ytinerario*, p. 230).

²¹⁹ TENREIRO, *Itinerario*, chap. II, fl. 9^v-10^v.

²²⁰ Sur la vie de Tamerlan, voir Lucien KEHREN, *Tamerlan*. Paris : Payot, 1980 ; Jean-Paul ROUX, *Tamerlan*. Paris : Fayard, 1991.

²²¹ « [...] terras todas habitadas daldeas de gemte parsiana do qual foi amtigamente senhor huũ rei que se chamou *hacân padxa* e *hozûn*, *hacân*, que quer dizer comprido hacân, por ser muito grande de corpo, a quem o xá ismael, pai deste xátamás, tomou o reino » (Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 170-171).

²²² IDEM, *ibidem*, p. 194.

d'Uzun Hasan, de sa cour et de sa résidence ainsi que d'un caravansérail dans une région confiée par le souverain au contrôle d'un seigneur kurde²²³.

On ne saurait trop souligner l'importance de l'oralité comme source des connaissances démontrées par Mestre Afonso, surtout au sujet de la géographie et de l'histoire orientales. Il voyageait en compagnie de Simão Fernandes, un arménien qui avait lui-même parcouru beaucoup de pays, et qui aurait pu l'informer sur les différentes régions qu'ils traversaient. Ceci peut expliquer les quelques références de l'auteur sur les traditions et légendes locales tout comme les erreurs repérables dans son discours. Lorsque Mestre Afonso parle, par exemple de Ġazna, il se réfère au règne d'un « gramde rei que se chamaua soltão mahamude casnevy, da casta do grã tarmorlámgue ». Il s'agit sûrement de Šultān Maḥmūd Ġaznavī, fils de Sabuktigīn, seigneur d'Afghanistan et du Khurāsān à la fin du X^{ème} siècle²²⁴, mais les mots de Mestre Afonso ne contribuent pas beaucoup à nous éclaircir sur la vie du personnage. Le problème, c'est sa mention à la « casta do grã tarmorlámgue » qui semble désigner un souverain issu de la famille de Tamerlan, un descendant. On retrouve, en effet, plusieurs Timourides avec ce même nom – Šultān Maḥmūd²²⁵ – mais personne qui n'ait été en rapport direct avec la ville de Ġazna. Les informations dont disposait Mestre Afonso étaient par conséquent assez confuses.

Le portrait que cet auteur dresse de Šāh Ṭahmāsp mérite aussi quelques commentaires. On a déjà remarqué les références de Tenreiro au sujet de la cruauté qui caractérise selon lui le second souverain safavide. D'une façon générale, les références à Ṭahmāsp sont associées à la caractérisation de son empire, un pays complètement dévasté par la guerre²²⁶ qui ne donne pas du souverain une image positive. L'auteur censure, en termes généraux, son caractère « peu belliqueux » et peu enclin à assurer le maintien de l'empire de son père²²⁷. Dans un autre passage, Ṭahmāsp est implicitement accusé de ne posséder aucun esprit financier pratique, et de ne pas avoir profité des recettes des douanes dans son territoire²²⁸. Dans l'ouvrage de Mestre Afonso, il est aussi associé à une image apocalyptique de la Perse : sa sœur était censée se marier avec l'Antéchrist²²⁹. Mais il faut admettre que le voyageur

²²³ IDEM, *ibidem*, pp. 206-207.

²²⁴ Cf. Clifford Edmund BOSWORTH, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1963, pp. 44 et ss.

²²⁵ Cf. John E. WOODS, *The Timurid Dynasty*. Bloomington, Indiana: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990.

²²⁶ Cf. Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 162 et 181. Selon Mestre Afonso, la ruine de Tabrīz était due à l'absence du souverain (p. 188). Consulter ce que Jean AUBIN a écrit sur ce sujet, en se fondant principalement sur l'ouvrage de Tenreiro, dans « Chiffres de population urbaine en Iran occidental autour de 1500 », in *Moyen-Orient & Océan Indien*, III (1986), pp. 37-54.

²²⁷ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 181.

²²⁸ IDEM, *ibidem*, p. 205-206.

²²⁹ IDEM, *ibidem*, p. 194. Michele MEMBRÉ parle de la situation de Sulṭānim, la sœur de Ṭahmāsp, en des termes différents, ce qui nous laisse penser que Mestre Afonso n'a pas compris

portugais était aussi bien informé de l'histoire récente de la Perse safavide : il raconte de façon détaillée l'affaire de l'exil et de l'assassinat de Bāyazīd, fils du sultan Soliman, à Qazvīn²³⁰. Très symptomatiquement, Mestre Afonso présente la décision de punir la consommation d'alcool en Perse comme la conséquence d'une tentative d'empoisonnement²³¹. En fait, il est connu que la prohibition décrétée par le Safavide était liée à la piété et à la rigueur religieuse du souverain.

IV : Tenreiro, source de Mestre Afonso

Comme nous l'avons déjà remarqué, le récit de Tenreiro soulève de nombreuses interrogations. Ayant été adapté et résumé à partir d'un texte différent, peut-être plus long, il reste une source difficile à comprendre. Qu'il s'agisse des véritables motivations de son voyage, des contacts avec les agents portugais en Orient, ou bien de sa prison à Āmid, plusieurs problèmes se posent quant à la véracité de son histoire et la façon dont tout ces éléments cadrent dans l'ensemble de la narration.

Mais l'ouvrage de Tenreiro demeure le premier récit de voyage à travers le Moyen-Orient à sortir des presses portugaises. Même si l'intervalle entre la rédaction et la publication totalise plusieurs décennies, on ne peut pas douter de l'importance que cette édition a eue pour la société qui l'a vue paraître. À part le cas de Fernão Lopes de Castanheda, d'autres chroniqueurs ont utilisé son œuvre et ont cité son voyage dans leurs propres livres. Mestre Afonso, quant à lui, bien que s'étant servi lui aussi de l'ouvrage, ne le mentionne pas dans son Itinéraire.

Il y a, de toute évidence, beaucoup de points communs entre les textes de Tenreiro et celui de Mestre Afonso²³². Tous les deux décrivent la traversée

complètement l'information recueillie ou qu'il n'a pas su la traduire convenablement. Selon l'auteur italien, Sulṭānim était destinée à être la femme du Macti (*Mahdi*), « descendant de 'Alī et Mahomet », et pour qui le *šāh* avait gardé un magnifique cheval blanc (*Relazione di Persia*, op. cit., p. 29). Voir aussi Kathryn BABAYAN, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, op. cit., p. 302. Ce dernier auteur soulève l'hypothèse selon laquelle Ṭāhmāsp aurait peut-être éloigné sa sœur du mariage dans l'espoir de prendre lui-même la place du mahdī et de se marier avec elle, comme prérogative de son statut. Quoiqu'il en soit, Sulṭānim, qui était très proche de Ṭāhmāsp et a même établi des contacts diplomatiques avec les Ottomans, ne s'est jamais mariée.

²³⁰ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, pp. 194-197. Voir à ce sujet H. BEVERIDGE, « The Memoirs of Shāh Ṭāhmāsp, King of Persia from 1524 to 1576 », in *The Asiatic Review*, 4-8 (1914), pp. 460-472.

²³¹ Mestre AFONSO, *Ytinerario*, p. 167 et 194-197. L'habitude des beuveries en Perse avant son règne est attestée par le récit de Tenreiro, qui décrit l'abus de vin dans les fêtes de la cour safavide. Selon Tenreiro, il s'agissait d'une ancienne tradition des rois de Perse.

²³² Une des choses les plus intéressantes à étudier à propos de ces deux itinéraires, demeure les routes qu'ils prennent à travers le territoire persan. En effet, Tenreiro, dans son premier voyage encadré par l'ambassade de Baltasar Pessoa, circule à travers le Fars vers Iṣfāhān par la route de Lār et de Šīrāz, et continue en direction de Tabrīz. Cette route était une des voies les

du pays persan en direction du Levant, même si Tenreiro avait fait le voyage plusieurs fois par des chemins différents. Leur description de la réalité humaine et physique de ces régions suit, à peu près, les mêmes lignes de raisonnement d'un texte à l'autre. Parallèlement, chaque texte a ses propres caractéristiques, le rythme de la narration n'est pas le même ; les auteurs développent à leur façon les points d'intérêt qui leur semblent importants ; le style littéraire chez Mestre Afonso est beaucoup plus affiné que dans le récit de Tenreiro, où la forme synthétique de la narration paraît le rapprocher du modèle d'un rapport officiel. Et pourtant, Mestre Afonso a copié des paragraphes entiers de son livre, ou du moins, s'en est largement inspiré. Ceci ne veut pas dire que le voyage de ce dernier est moins authentique que celui du premier. Si Mestre Afonso inclut dans son récit des passages d'un autre auteur, il le fait d'une façon ordonnée, suivant la description de son trajet, et en intégrant méthodiquement ces données à l'intérieur d'un discours que lui-même avait établi de manière organisée.

Jean Aubin l'avait soupçonné²³³, Roberto Gulbenkian le savait pour la description des villes arméniennes²³⁴. Mais l'étendue du « plagiat » de Mestre Afonso semble beaucoup plus large. Celui-ci a su, en fait, utiliser des extraits du texte de Tenreiro pour décrire tout son parcours à partir de l'Azerbaïdjan jusqu'en Palestine, c'est à dire, la partie de l'itinéraire que tous les deux avaient en commun. Les passages copiés par Mestre Afonso ont donc été intégrés de façon systématique à l'intérieur de son propre discours, intercalés entre des informations issues de sa propre expérience²³⁵.

Les ressemblances entre les deux textes commencent à peu près au moment où leur parcours devient commun, c'est-à-dire, depuis Kāšān ; mais l'évidence de la copie n'apparaît qu'à partir de Sāva.

plus utilisées en Perse et permettait le commerce de la soie vers le Golfe. Mestre Afonso, par contre, suit un trajet à travers le pays qui échappe aux parcours les plus connus, évitant les villes de Kirmān et de Yazd jusqu'à Kāšān, d'où il prend la route vers l'Arménie. On a l'impression que la périodicité plus ou moins régulière d'une caravane (ce qui s'explique par la présence de l'arménien Simão Fernandes, qui avait beaucoup d'expérience du terrain), renvoie aussi à la pratique de commerces parallèles. Sur le réseau routier de l'Iran, voir Maxime SIROUX, *Caravansérails d'Iran et petites constructions routières*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1949 ; W. BARTOLD, *An Historical Geography of Iran*. Translated by Svat Soucek ; edited with an introduction by C. E. Bosworth. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1984 ; Rudolph MATTHEE, *The Politics of Trade in Safavid Iran. Silk for Silver 1600-1730*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

²³³ Cf. Jean AUBIN, « Pour une étude critique de l'*Itinerário* d'António Tenreiro », *op. cit.*, p. 535 et n.33.

²³⁴ Cf. Roberto GULBENKIAN, « La légende de David de Sassoun d'après deux voyageurs portugais du XVI^{ème} siècle », *Estudos Históricos*. I vol. *Relações entre Portugal, Arménia e Médio Oriente*. Lisboa : Academia Portuguesa da História, 1995.

²³⁵ Nous avons mis en évidence les groupes de mots les plus révélateurs en caractère gras. On a aussi souligné les parties qui apparaissent dans les deux récits à des moments différents.

TENREIRO, chap. XII, fl. 22^v-23^r

Esta cidade de Saba, he muy grande & muy antigua, segundo mostra em seus edificios parece ser edificada por gentios Gregos : está destruyda em muytas partes. Tem ho muro derribado, & assi tem casas grãdes de boôs edificios, porque em os outros edificios dos mouros, não tem telha : porque sam tudo terrados por cima. **He habitada de algũs mouros, gente de pouco trato & laurças por estar situada em comarca muyto esterile onde não ha, senã muita caça & veações, fazẽ os arcos turquescos, que he arma que todos os mouros os mouros costumão, & os mays habitadores sam officiaes delles : Desta cidade vay hũ deserto pera á banda de ponente que vay tér jũto do rio Eufrates & Babylonia, ou Bagadar, chamado assi pollos mouros.**

Mestre AFONSO, p. 177-178

[...] chegamos a hũa mui antiga çidade que se chama *savá*, situada ao sul, não tamanha como com por estar destruida e desbaratada, mas foi mui nobre e grande segundo parecia nos seus edeficios, dis-seram-me que fora edeficada por gregos, cercada de muro de taipas com alguas torres feitas de nouo, e asi muita parte da cidade **pouoada de mouros parsianos de pouco trato e leuranças por estar situada jumto de huãs grandes serras e comarca lui esteril, homde ha muita caça e veações de cujos chavelhos se fazem arcos turquescos, muy usada arma de todos os mouros, de que aqui ha grandes officias.** [...] **Desta çidade vay huũ deserto para o ponemte que vay fenecer e acabar jumto do rio eufrates e babylonia de xb ou xx jornadas [...]**

Les descriptions de Sultāniyya et Miyāna se ressemblent beaucoup. Mais la comparaison des deux textes nous pose un problème : les auteurs place les deux villes dans un ordre géographique différent à l'intérieur de leur récit. Tenreiro affirme avoir visité Miyāna avant d'arriver à Sultāniyya ; Mestre Afonso, à son tour, campe dans un endroit à cinq lieues de Sultāniyya, décrivant malgré tout la ville sans l'avoir vue, et la situant avant Zanjān et Miyāna. En fait, en regardant une carte, on arrive rapidement à la conclusion que Tenreiro a dû se tromper de ville, puisque Miyāna se situe au nord de Zanjān, et Sultāniyya beaucoup plus au sud. Cette question soulève aussi un autre point de désaccord entre les deux récits : Mestre Afonso parle de l'absence d'arbres fruitiers à Miyāna, tandis que Tenreiro mentionne ses nombreux vergers, les comparant à ceux qui existent en Espagne ²³⁶.

TENREIRO, chap. XIII, fl. 23^v-24^r

Mestre Meonaa, he hũa cidade que está **situada junto da dita serra ao loeste : he edificada de tappas francesas**, os habitadores sam mouros, gente branca, todos Turquimāys & Persianos. **Viuem per trato & criações de gados & lauouras, porque**

Mestre AFONSO, p. 183

[...] fomos sol sahido ter ha çidade de meána, pequena pouoação, situada **a loes sudueste, ao lomgo de hũa serra, fabricada das mesmas casas de taipas, e pouoada da mesma gente que viue por trato, criaçoens de gado e lauouras.**

²³⁶ Ce paradoxe demeure énigmatique. Il est vrai que Tenreiro emploie la même formule dans les descriptions de Miŷna et Sultāniyya, ce qui démontre soit la continuité du paysage soit une erreur de rédaction. De toute façon, Mestre Afonso, qui connaissait très bien le texte de Tenreiro, ne suit pas ses renseignements concernant ce facteur en particulier.

tem da banda do Oriente, muy largos câpos & de muytas criações: he terra muyto fria, & de muytas neues, tem muytos pomares de fuyta [*sic*] como em Espanha [...]

Foi antigamente mui grande e de muito nome, **he mui abastada de mantimentos por ter boa comarca para a bamda de leste** homde se fazem muitas searas, e della se prouem outras muitas çidades tem grande criação de vacas e bufaras, [...] frutas não tem nenhũas por nom ter ortas nem pumares, **he mui fria de imuerno e de muitas neues.**

Description de Zanjān :

TENREIRO, chap. XIII, fl. 24^r

Mestre AFONSO, p. 182

Angam, he hũa Cidade muyto antigua, & edificios muyto antigos em muytas partes derribados : **está situada ao nordeste ; & em terra chaã: he habitada de mouros Persianos & Turquimãys,** ha poucos mercadores, & as mays gentes viuem por lauoyras & criações de gados: he terra muyto fertil, & de grande comarca, & de muytas aldeas de lauradores [...].

[...] outra grande e amtiga cidade, tão mal tratada e desbaratada como as outras, chamada *zangón*. **Situada a nordeste em terra chaam, habitada dos mesmos mouros parsianos e turquimaens, ha nella poucos mercadores, os mais viuem per lauouras e criaçoens de gados, por ser muy fertil de grandes comarcas de muitas aldeas de lauradores [...]**

Dans la description de Tabrīz, on note une influence très claire de Tenreiro, et les mots employés sont presque les mêmes. Mestre Afonso a sans doute procédé à un certain bricolage du texte puisqu'il déplace quelques phrases à l'intérieur de sa propre description. Pourtant, il y rajoute beaucoup d'autres informations et synthétise maintes fois le témoignage de Tenreiro.

TENREIRO, chap. XV, fl. 25^v-28^v

Mestre AFONSO, pp. 188-197

Tabriz he muyto grande cidade **situada pera a parte do Occidente antre duas serras que despoys se vão alargando cada hũa pera sua parte .s. hũa pera a parte do norte, & a outra pera a do meo dia: he rasa & sem muro, de muyto nobres casas de pedra & cal & de taypas frãcesas, todas sobradadas & dabobedas, tem poucas janelas somente tem frestas que lhe dá claridade, porque a terra he muyto fria: tẽ nellas vidraças muito ricas & de muytos larços de cores & pinturas. As casas que tem grandes jardins & pumares, dentro tem edificios muy grandes & antigos, he muito apinhoadada em partes onde tem portas pera em ella entrarem & sayrem, que a fazẽ mais forte que o muro. Ha muytas**

He cabeça da armenia alta, a mor e mais rica de todo o reino do xá tamás, situada em xxxviiij grãos e meio a loes noroeste (amtre duas serras, que despois se vão alargamdo hũa para o norte e outra para o sul) em huũ campo raso, nom tem muros, mas he em parte muy apinhoadada com suas portas, que a fazem mais forte, tem algũas casas de pedra e cal, mas as mais são de taipas francezas sobradadas, e feitas dabobadadas. Tem poucas janellas por ser muito fria de inverno, aalem de ser costume dos mouros. **Somente tem frestas com vidraças que lhe dão claridade com algumas pinturas de cores,** tem muitas casas grandes com grandes jardins e pumares tem muitas mesquitas com

mesquitas & alcorões muy altos de câtaría & pedra lauradas, cousa de admiração [...]

A hũa banda desta cidade está hũa cerca muyto grande de grandes pomares & ortas, onde estão as casas do Suphi,

& sam hūs paços muy laurados feytos de alabastro, ou marmore daquella terra muyto fino, & de muytas vidraças ricas. Aredor da dita cerca estam muytos alemos em ordenança postos, & muyto altos & em partes tâques dagoa muyto grandes & bem laurados em que andão Cirnes *[sic]* & passaros de diuersas maneyras [...]

Ha nesta cidade muytas casas de banhos muyto bem laurados, onde se banhão em ho inuerno & verão, com que fazê a jente muytp *[sic]* alua & muyto delicada :

As molheres sam muyto fermosas, & andão muyto bem tratadas, & poucas vezes as honradas saê de casa, & quando saem vão a cauallo nos milhores caualllos que tem, vão caualgadas na sella como homês: ho seu trajo he muyto estreyto nas mangas & recamado nos braços, esquipado no corpo & chegalhe ao bico do pee, aberto por diante pollos peytos até a cimta, & assi as mesmas camisas & pera baixo ceroulas de seda, polla dianteyra lauradas douro & aljofre sobre as quaes calção meas calças de pano descarlata, ou roxo: com çapatinhos muyto delicados de seda e de

seus alcoroens muy altos de cantaria e pedra laurada, com muitos azulejos de gramdeza admirauel [...]

A hũa parte desta çidade esta hũa çerca gramde de muitas ortas e pumares homde era o apousemto do sofi e seus antepassados [...]

Desta maneira estauão estes aposemtos quando eu por aqui passei, destruidos e desbaratados, sem seruirem de nada, e a fortaleza derubada semdo muy laurados dalabastro e de marmore muy fino, com muitas vidraças de marauilhosa obra. Estão derredor desta çerca muitos alemos mui altos postos por ordem, e em algũas partes tamques daogua mui gramdes homde o xatamás trazia cisnes e outros passaros de diuersas maneiras, tudo ja desbaratado e destruido.

Ha nesta cidade muito gramdes banhos que fazem a gemye muy alva e delicada [...].

E' mui abastada de mantimentos de toda sorte, a saber, trigo ceuada, arroz, e muitas carnes, e tudo muito barato [...]
Pollo meio desta çidade vay hũ ribeira de muito boa aogua de que se serue e bebe todo o pouo por canos por todas as ruas por baixo do chão e em sertos lugares tem huns tornos por homde say, no imuerno vem quente e como se descobre se faz caramelo. No verão he esta terra tão quente que costumão guardarem debaixo do chão o caramelo, os ricos mesturão na augua neue que mamdão trazer das serras [...]

As molheres são muy fermosas e muito naturais portuguesas nas feiçãoens e ar dos rostos, as nobres e ricas quamdo saem fora, que he poucas vezes, vão a caualo, caualgão nas cellas como homens ; o seu trajo he estreito esquipado e comprido aberto por diante ate a cimta, trazem siroulas de seda e bramcas muito delgadas lauradas ate baixo cada hũa segundo pode de ouro e aljofar e as outras de seda, e sobre ellas meas calsas de pano descarlata, roxo, ou bramco, com çapatinhos muito delicados de seda, e de couro, e em cima hūs roupoens de mangas istreitas e compridas forrados

couro : e sobre este vestido vestê hūs rroupões esquipados com mñas estreitas & compridas, que andão soltas, sam forradas de arminhos & martas, & doutros forros : na cabeça hūs tramçados com rebuço [...]

He muyto abastada de mantimentos de toda a sorte .s. trigo, ceuada, & arroz, & muytas carnes, & tudo barato [...]

Habitão aqui duas nações de Christãos, e ha boa quantidade delles na terra & hūs delles a que chamã Frangues, estes tem o costume & fee como noos, & sam os mays delles lauradores & officiaes de arte macanica : e outros sam Armenios, que sam os mays delles mercadores grossos, & outros tem trato de fazer vinho, & o vendem escondidamente aos mouros [...]

Polo meyo desta cidade vay hũa ribeira de agoa muyto boa, de que se serue & bebe todo ho pouo, & a leuão por canos per todos [sic] as ruas, por debayxo do chão, onde cada rua tem em certos lugares hūs bocays e fechos de pedra por onde a tirão, quando tem necessidade della. No inuerno vem quente, & como he en cima sobre a terra, em pouco espaço torna caramelo. E no verão he esta terra tam quente que se costuma nella em certas casas debayxo do chão guardarem o caramelo homens que nisso tratão, & vendê em todas as praças eruas ao pouo comũ, & os horrados & ricos mandam trazer neue das serras, & a tem em suas despensas & a deitão em agoa que bebem.

darminhos, martas, cordeiras e rapozas cada hūas como podem, nas cabeças tramsados com rebuços e outras toalhas gramdes[...]

Habitão tambem nesta cidade de tabris algūs christãos framgues lauradores e officiais de artes mecanicas, e armenios mercadores de grossos tratos e cabe-daes, outros fazem vinho que bebem e o vendem escondido aos mouros

Au sujet des populations kurdes, Mestre Afonso reprend les paroles de Tenreiro, en changeant et en actualisant un peu le contenu des informations. Nouveau contraste : Tenreiro met en relief le caractère indomptable et individualiste des Kurdes, tandis que Mestre Afonso parle de leur obédience au Grand-Turc.

TENREIRO, chap. XXI, fl. 42^r

[...] caminhamos com ho rosto ao ponente por teras de grandes & medonhos valles & bosques de azinhais, habitadas destes Christãos Armenios, & Frangues & **mouros, que se chamão Curdis, os quaes sam hũas gentes brancas. Viuem per criações de gados, sam pouco domesticos, e não costumão habitar senão em terras despovoadas de montanhas & serras**, porque não querem ser senho-reados por ninguem

Mestre AFONSO, p. 207

[...] he pouoado de **mouros curdis** dos quais todas estas terras adiamte ate os limites de *caráhemits* tomarão o nome, e se chamão *curdistán*, que quer dizer terras de cúrdis. **São gentes bramcas, viuem por lauouras e criaçoens de gados, pouco domesticas**, valemtes homens e belicosos **habitão sempre em montanhas e serras**, e com darem obediencia ao turco são delle muy bem tratados e tidos em muita comta

Nous pouvons constater qu'entre ces deux passages, il n'y a pas vraiment de copie directe, puisque Mestre Afonso a utilisé les informations prises dans l'itinéraire de Tenreiro pour les insérer dans le récit de ses propres aventures. Entre les deux mentions, le lecteur peut apprendre les légendes sur l'origine du christianisme en Arménie, voir l'évolution de ses développements sur le vénitien qui l'accompagne, connaître encore quelques autres localités rencontrées sur le chemin et vérifier l'échec du système douanier à la frontière safavide-ottomane. Après la description, dans le texte de Tenreiro, des chrétiens de Tabrīz, la narration s'attache aux premiers contacts du groupe portugais avec le Šāh Ismā'īl, à la célébration de la nouvelle année persane, à la fuite de l'ambassade de Baltasar Pessoa et à la décision de l'auteur d'entreprendre son propre voyage en Terre Sainte. Des similitudes existent entre les deux récits, mais ne sont pas faciles à repérer.

A partir de ce moment, chacun des auteurs raconte son voyage mais on y lit un texte presque identique. Tenreiro fait le tour du lac Van sur sa marge septentrionale tandis que Mestre Afonso prend la route qui passe par la ville homonyme, au sud. Ainsi, ce dernier ne suit pas le même parcours, ce qui ne l'empêche pas pour autant de décrire le trajet septentrional à partir de la ville de Vān.

Penchons-nous à présent sur leur description de la ville d'Arjīš :

TENREIRO, chap. XXII, fls. 42^v-43^r

[...] hũa villa, que se chama Argis, que he habitada de Armenios christãos. He de boa comarca, & de muytas aldeas, & lugares, tudo **habitado destes Christãos Armenios**, que estã em mais liberdade, que outro nenhũ lugar atras, & aqui habitã poucos **mouros Curdis**, com que se avẽ muito bẽ os Christãos. A villa **he rasa, & sem cerca**, de bõs edificios e **casas todas terradas por cima**, he terra muyto fria. [...] **Ha em esta terra muyto vinho, &**

Mestre AFONSO, pp. 216-217

[...] hũa grande çydade que se chama argis hũa jornada de *vān* situada ao lomgo do mar **pouoada d'armenios e curdis que os mais viuem por trato a que são muy afeiçoados** [...], **he terra muy abastada de vinho e frutas**, muito algodão e poucas searas por non ter grandes campos, **he rasa sem cerca**, como as outras, **de casas terradas por cima**, tem tambem outro castello reformado pollo turco [...]

muytas fruytas: & lauouras de trigo algũas, & ha muyto algodão. **Os mais destes Armenios viuem per trato, & a elle sam muyto incrinados.** Iũto desta villa está hũ castelete roqueiro, em que está hũ capitã polo Suphi

Même si les mots ne sont pas toujours tout à fait les mêmes, leur emploi reste très proche de ceux de Tenreiro. Nous avons supprimé quelques lignes du premier texte, qui traitent de la tenue persane des Arméniens tout comme de l'utilisation d'un « carapução », semblable au *tāj* des Qızılbaş. Il faut souligner, par contre, que le récit de Mestre Afonso introduit des détails géographiques absents de l'ouvrage de Tenreiro. Il y parle de plusieurs villages de la région, dont ceux de *bandemahi* et de *bargueri*, possédant un *modus vivendi* identique.

La description de la route continue, enrichie de nombreuses informations.

TENREIRO, chap. XXIV, fls. 43^v-43^v

Mestre AFONSO, pp. 217

Aclata he hũa villa situada junto do dito mar **pera a bãda do norte**, edificada de bõs edificios. **Será de quatrocêtos vizinhos Christãos nestoris**, que tem deferença em a ley, & fee dos Armenios. São gêtes brãcas, **viuem per criações de gados & lauoyras dalgodões**. Ha aqui muytos & bõs pumares de maçaãs, que daqui leuão pera a corte do Suphi que tẽ nomeada em aquellas partes, & dizem as maças de Aclata, gabãdoas muyto.

Iunto desta villa está hũ castello roqueiro fraco, & logo **certos edificios muyto altos, & muyto antigos redondos**, & de abobedas muy altas a que elles chamão combeytes: **os quaes dizem em aquella terra que edificou Sâsam, & que daquelle lugar era natural.**

Hũa villa chamada *aglat*, situada **para a bamda do norte**, que amtigamente foi muy gramde e populosa çidade, a qual hũu rei amtigo da armenia chamado *dauit* destruiu, quando lhe os turquimaens conquistarão estas partes e lhas tomarão por se non aproueitarem della, mas com-tudo **sera de trezentos ou quatrocentos vezinhos os mais delles christãos nastoris, que viuem por lauouras dalgadoens e criaçoens de gados**, tem bons edeficios e casas terradas como as outras, **ha nella muitos e bons pumares de maçans que daqui leuão para o xá tamás e côrte do turco, que tem nomeada por aquellas partes, e se dizem maçans de aglat** como nos dizemos peros delRei, pareçemse muito com elles, e tem emcelemte sabor.

Esta junto della hũu castello roqueiro com certos edeficios redomdos dabobadas muy altos e amtigos, dizem que forão feitos por samsam que foi daqui natural

Par la suite, Mestre Afonso paraît s'inspirer nettement de la description de Tenreiro, avec quelques altérations cependant.

TENREIRO, chap. XXIV, fls. 44^r-44^v

Mestre AFONSO, 217-218

Desta vila nos partimos com o rosto ao occidête, & andamos hũa pequena jornada, & fomos dormir a hũa aldea de Christãos, que he **edificada debaixo do chão**, pola terra ser muito fria em demasia, em o inverno & verão ha sempre muyta neve, polo que dentro em as casas tẽ o gado consigo, & quãdo neua não vay fora : & a mayoa [*sic*] parte do ãno nã se pode por ella caminhar com neve, pelo que (os tempos atras me disserão) que **andauão em este mar hũas barcas grandes que tomauão ar** [*sic*] **carregas ás cafilas**, & as passauão ate esta aldea, **por rezão que as bestas não podião caminhar com ellas por amor da muyta neuue**. [...] Em esta aldea habitão Christãos gentes brancas, antre os quaes anda hum genero delles trabalhadores, que sam como ca os ratinhos : os quaes tẽ hũs engenhos de paos, com travessas & taboas de hũa parte, que tem o assento como padiola, & os paos de hũa parte sam revoltos pera cima como rabiças de arado, sobre o que põe hũ costal, e o homẽ com os braços pera tras pegão nos ditos paos, & vão arrojando pola neve, & pera nella não atolar emburulhã muyto pano de burel. [...] & desta maneira ganhã sua vida os que morão nesta aldea, que se chama Ataduana raua [...]

[...] **deste aglat caminhamdo para o occidemte se vay a hũa aldea** pouoada darmenios de casas como choças **feytas debaixo do chão por ser muy neuosa de imuerno e verão**, e por isso se faz aquy a pousada sendo muito pequena jornada, quamdo se non pode arribar a betlíz, porque aas vezes **tem neçessidade de passarem estas neves as cafilas em barcas que por aqui haa** com homens que disso viuem, **porque as bestas non podem caminhar por ellas**, asi nesta aldea como em outros muitos lugares dos passados **se recolhe o gado nas casas com a gemte polla muita frialdade** [...]

Comme on peut le constater, Mestre Afonso prend les termes de Tenreiro et les adapte à son discours. Lorsqu'il parle d'un endroit qu'il ne connaît pas, il préfère résumer les paroles de Tenreiro, en cherchant à organiser l'information à sa façon. Il ne copie pas véritablement le texte ; il choisit d'utiliser les expressions les plus importantes en les répartissant dans son discours avec une signification parfois différente. Dans l'extrait ci-dessus, Mestre Afonso finit par adapter de manière trop synthétique les mots de Tenreiro, en changeant considérablement leur sens originel. En occultant de mentionner, par exemple, l'emploi de ce moyen de transport – cette sorte de luge appelée *carchoy* –, Mestre Afonso affirme volontairement que les habitants du village gagnent leur vie en faisant traverser le lac Vãn aux caravanes sur des barques.

Il parlera de ces « *asnos de pau* » dans le paragraphe suivant, en racontant ce qu'il aurait vu lui-même en quittant les rives du lac de Van. Mestre Afonso veut témoigner d'une expérience personnelle mais sa description, une fois encore, semble inspirée de celle de Tenreiro.

Derredor deste campo [de *rahuá*] ha muitas pouoçoens e lugares darmenios e curdis, e quando neste tempo querem caminhar de huns para outros ou cafilas, o fazem em huns emgenhos de pao que para isso amdão ally nos quais pasa a gemte e fazendas e as levão homens ha sirga arrojando por cima da neue que cos grandes ventos se aperta e conjella e se faz dura que pode correr por cima ajudandosse elles tambem com imburilharem nos pees muito pano por non atolarem. São feitos com trauessas e taboas de hũa parte que ficão como padiolas e os paos são revoltos para cima

La suite des deux itinéraires continue de présenter beaucoup de ressemblances. Voyons leur description de Bitlîz :

TENREIRO, chap. XXV, fl. 45^r

Mestre AFONSO, p. 222

Bytaliz he hũa vila **situada âtre duas serras ao occidête edificada de muyto bõas casas de pedra & de taypas francesas & de terrados : he de mil & quinhentos vezinhos, todos pela mayor parte Armenios christãos gentes brâcas. Tẽ o traje & vestido ao costume de Persia. Aqui morão em mays liberdade que os atras, & tẽ suas igrejas mais pubricamente que elles. Viuem os mais de trato & mercadorias, & os outros per criações de gados & lavoyras**

[...] hũa cidade que se chama *betliz*, **situada aloeste amtre duas serras edeficada de muito boas casas** e edeficios de taipas françeças, terradas por cima, sera de mil e quinhentos vezinhos todos polla mor parte armenios, que vistem o traje ao modo parsiano como em todos os lugares passados, **viuem com mais liberdade que os de tabris, e tem suas igrejas mais pubricas, os mais viuem por trato de mercadarias, outros por criaçoens de gados e lauouras**

La ressemblance entre les deux textes est saisissante : on les dirait calqués l'un sur l'autre. Pourtant, ce qu'ils disent par la suite n'est pas de la même nature. Tenreiro évoque sommairement l'obstination du seigneur kurde de la ville à toujours résister au Grand-Turc, alors que Mestre Afonso parle plus largement de la forteresse et des événements historiques plus récents. Dans ce dernier cas, il a actualisé l'information de Tenreiro. Dans d'autres cas, il la « corrige » à son goût.

TENREIRO, chap. XXV, fl. 45^r-45^v

Mestre AFONSO, p. 224

[...] a terra he muyto montuosa & de serras, onde não tem caminhos nẽ entradas, por onde nella possam entrar exercitos. Atraues desta vila pera a banda do norte hũa jornada pequena de caminho está o reyno dor Gurgis, que sam Christãos em terras montuosas & de

[...] he terra muy montuosa de serras sem caminhos nem emtradas por homde possão emtrar exersitos. Atraues della pera a bamda do norte hũa pequena jornada esta o reino dos gúrgis christãos gemtes bramcas sugeitos ao turco.

serras : **sam gêtes brancas** & ruyuas como Ingreses. Tê lingoagem per si, & os seus liuros em caldeo tinha auia pouco tempo guerra com os Turcos [...]

Sur la description d'Arzan :

TENREIRO, chap. XXVI, fl. 46^v et 47^v

Azu he hũa vila **de quinhentos ou seyscêtos vezinhos Christãos Armenios**, situada em hũ alto. **He de bõs edificios, tê a lingoa como os de atras & vestido : he senhareada por outro señor mouro Curdi**, que os muyto fauorece, & leyxa viuer em sua liberdade pubricamête, & assi ter suas ygrejas, & vsarem de seu custume & ley. Em esta comarca desta terra habitão hũas gentes que **sam mouros que chamão Curdis, & se auê muyto bẽ com os Christãos Armenios**, em que ha deferença das lingoas [...]

Junto desta vila em hũ castelete antigo me disserão que **estaua hũa lança, & hũ escudo de Sansam.**

Mestre AFONSO, pp. 226-228

Estáa situada a nordeste em hũu alto, **hee de bons edeficios** de casas de pedra e taipas françasas sobradadas, terradas por çima, **de quinhentos ou seissentos vezinhos, a mor parte armenios christãos** (que todos o são e dão obdiencia ao sancto padre posto que se non especifique cada vez que se fala nelles) **que tem a lingua e trajo como os de atras**, viuem por lauouras e criaçoens, e alguns por trato os quais **são bem fauorecidos do senhor da terra, e os deixa viuer em sua liberdade, e ter pubricamente suas igrejas, e usar de seus costumes e ley**, e dalguns mouros **curdís, de que ha muitos polla comarca desta terra, que se avem bem com os armenios, e se emtemdem, posto que tem algũa differença na lingua [...]** Toda a comarca desta cidade que he gramde se chama *sansón*, tomado o nome, asi do gram poder e forças deste rei que sempre aqui residia, como por **estar em hũu castelete antigo junto della hũa lamça e escudo de samsam.**

Le travail de Mestre Afonso sur le texte de Tenreiro est évident : il a développé une partie de l'information, en rajoutant des « formules » utilisées antérieurement, et en supprimant les répétitions caractéristiques de cet auteur. Entre les deux moments de son texte, Mestre Afonso insère des paragraphes sur l'histoire de l'Arménie et quelques événements survenus à la caravane avec laquelle il voyageait.

Sur la description de Mayyāfāriqīn :

TENREIRO, chap. XXVII, fls. 48^r-48^v

Mestre AFONSO, p. 230

Monfarquim he hũa cidade situada em fim da Armenia baixa ẽ terra chaã antiga, **cercada de muro de cantaria laurada, por muytas partes derribado**. Disserãme que **fora dos Gregos, & assi o parecia, por ter nobres edificios** & mosteiros & igrejas, que estauão sem telhado, & tinham dentro ricos moymentos com letreiros de letras gregas, & em as paredes imagẽs dos apóstolos, & outros sanctos, pītados de muy finas tintas, & de ouro, que se ainda muyto bem enxergauão. Ali me disserão que **a destruyra o grão Tamorlão, & que a teuera muytos dias cercada** : em o qual tempo mandara fazer diante de hũa porta pera a parte do leuante hũ alcorão que ahi estana. Esta cidade está quasi desabitada, & tem poucos moradores, os quaes sam Christãos Iacobitas [...].

A traues desta cidade pera a banda do norte, me disserão aquelles Christãos Iacobitas, de que toda aquella comarca he pouoada, **que estaua hũa ermida de nossa Senhora, em que fazia muytos milagres**.

Sur la description d'Āmid :

TENREIRO, chap. XXVIII, fl. 49^r-50^r

Mestre AFONSO, pp. 233-234

Caraemite he **hũa cidade como cabeça de reyno** muy notavel ẽ aquellas partes. he de grande comarca situada jũto ao rio Tigris **pera a bāda do norte, cercada de muy notaueys muros, & barbacaãs, & edificios de grāde admiração**. Os muros sam muy altos & muy largos, de cantaria & torrejados de muy altas & fermosas torres : & todos andã muy inteiros & sãos : disserãme que **fora dos Gregos. As casas de dẽtro não sam da maneyra dos muros : & sam edificadas de edificios modernos de taypas francesas** : que agora vsam os mouros. [...]

Nace dentro nella a hũa parte hũa fonte muy abundāte de agoa, de que corre hũ boõ ribeyro, **que a atravessa : em que ha muytas casas de moynhos & banhos : ha dentro grandes pumares de todas as**

[...] hũa muy amtiga cidade **cercada de muy forte e largo muro de camtaria**, bem atorrejado **quebrado já e roinado por muitas partes** que se chama *murfağúm*, pouoada darmenios, Jacobitas, e mouros curdís, pouca gemte segumdo sua gramdeza, por estar muita parte della destruida. **Foy edificada por gregos e assy o parecia na nobreza de seus edeficios, destruioa o gram tamorlamgue temdoa primeiro muito tempo cercada**.

Para a bamda do norte desta çidade pouco espaço estaa hũa hermda de nossa senhora homde se fazem muitos milagres.

Hee esta **çidade como cabeça de reyno** a quall e toda sua comarca tomou o gram turco ao sofĩ pai deste xá tamás. **Está situada sobre hũu momte para a bamda do norte, cercada de muy notaveis muros e barbacans, edeficios muy altos e largos de camtaria e atorrejados de muy altas e fermozas torres, todos muy imteiros e sãos, foi edeficada por gregos, as casas de dentro são de taipas e as ruas muy estreitas e çujas**. [...]

Nasçe a hũa parte della hũa fonte de muita aogua que ha atrauessa, com que moem muitos moinhos, tem muitas casas de banhos e gramdes pumares de todas as aruores de fruitos como na

aruores de fruto como em estas partes. Será esta cidade de quatro mil vezinhos todos Christãos Iacobitas, & Nastoris, & outros de outro costume que se chamão Dustimaria: que quer dizer em nossa lingua, amadores de sancta Maria: todos gentes brancas: falão lingoa Arábia: & assi ha Turcos, & doutras nações. He senhoreada polo grã Turco, onde tem hũ Baxaa por gouernador della com grande guarnição de gente de pee, que elles chamão geniceros: espingardeyros, & sam escrauos do grã Turco, filhos de Christãos, dos reynos que ora possue por nossos peccados. E assi polla comarca della, que he muy fertil, & abundosa de todos os mâtímêtos a saber: trigo, ceuada, carnes & frutas, & criações de egoas & caualllos, em que ha muytos lugares e aldeas habitados destes Christãos & Turquimães [...]

nossa europa, seraa de quatro ou cimco mil vezinhos, armenios, jacobitas, nastorís, distimarias, que se dizem amadores de samta Maria todos christãos, gentes brancas que falão a lingua arabia e asi ha turcos e turquimaens, e alguns judeus naturais da terra, e outros que vão com suas mercadorias.

Hee senhoreada pollo gramde turco homde sempre estaa hũu paxá com gramde soma de geniseros espingardeiros, que são escrauos do turco filhos de christãos dos reinos que senhorea. Tem grande comarca muy fértil e abastada de todos os mamtimemtos, carnes, frutas, e criações de egoas e caualllos, em que ha muitos lugares e aldeãs destes christãos e turquimães.

Tout comme auparavant, Mestre Afonso reprend une grande partie des expressions de Tenreiro, mais cette copie l'oblige à changer légèrement le texte. Entre-temps, le récit de Tenreiro continue sur sa prison et son voyage sous le contrôle des Turcs. Mestre Afonso, à son tour, décrit les procédures de douane de la ville et les risques qu'il encourt dans ce lieu ainsi que les autres petits endroits qu'il croise sur sa route, jusqu'à Urfa.

TENREIRO, chap. XXX, fl. 54^r

Urfa he hũa **cidade cercada de muro muyto antigo, & ã muytas partes derribado**: foy grande cidade, segundo parecia pollas cercas & muros que estauã destruidos, & derribados em muytas partes. **He habitada de Christãos lavradores: está situada pera o poente, jũto de hũa serra, que se chama a serra negra: que em sua lingoagem, se chama caradaga.** Pousamos em casa de hum Armenio Christão mercador rico, que nos agasalhou muyto bem. Este Christão Armenio me disse, que em **aquella cidade estaua o forno, onde forã metidos os tres moços, Sidrac, Misac, & Abdenago**, em ho tẽpo dos filhos de Israẽl: segũdo conta a sagrada escriptura

Mestre AFONSO, p. 240

Esta çidade de *urfá* he muy gramde, mor que *cara hemite*, e muito mais amtiga, **çercada de muro amtigo de cantaria**, bem atorrejado **roinado por muitas partes**, feita e fabricada por nembrot, situada para a bamda de loeste jumto de hua serra que em lingua turquesca se chama *cará dag*, que quer dizer serra negra. Hee habitada darmenios e poucos turquimaens **os mais delles lauradores**, senhoreada pollo gram turco, cujo pay a tomou ao soltão chaory que a senhoreaua [...] Nesta çidade esta o forno homde **forão metidos os tres moços sidrac, misac, abdanagó.**

Les ressemblances semblent moins frappantes dans ce passage. Les deux auteurs suivent un modèle de description similaire, ce qui n'aide pas beaucoup à l'analyse.

TENREIRO, chap. XXX, fl. 54^v-55^r

Beria [...] **está situada pera a parte do oriente, pegada com ho rio Eufrates, he cercada de muy fortes muros, & pella banda do leuante, & do poente tem ho rio. Seraa de mil & quinhêtos, ou dous mil vezinhos, mouros e Christãos, que todos tem lingoa Arabia.**

Desta cidade pera a parte do leuante está hũ deserto que atrauessa a mayor parte de Persia, & vay ter jũto de hũa cidade, que se chama Hispayão, que ja atras tenho dito : & até jũto desta cidade sohia a senhorear ho Sufi, toda as terras que atras ficã : & ho grã Soldão sohia a senhorear todas as que auante contarey. E todas agora senhorea ho grã Turco. **He de muyto boa comarca, & de muitas aldeas & câpos, tudo terra chaã, & abastada de muytos & bõs mantimentos : & assi tambem de fruytas muyto boas, como as ha em estas partes.**

Mestre AFONSO, pp. 243-244

Estaa situada sobre hũa rocha **para a bamda deleste, pegada co rio eufrates** que ao longo della passa, pola bamda da terra **hee cercada de muy forte muro** de camtaria, e pola do rio de muitas casas da mesma camtaria fundadas e fabricadas demtro naogua que a fazem mais forte que muro. As casas de demtro são de pedra e barro e de taipas terradas por cima, as ruas muy estreitas, çujas e mal calçadas, **sera de mil e quinhentos ou dous mil vesinhos destes christãos** armenios e turquimaens, **que todos tem a lingua arabia.**

[...] **para a parte do levante desta çidade se faz hũ deserto que atravessa a mor parte da Armenia alta, e persia e vay ter jumto da çidade de spaõ de que atras fica tratado,** que hee quatro jornadas de caixão, ate esta çidade tomou o turco todas as terras atras ao xá ismael. **Hee muito boa comarca e de muitas aldeas e campos abastada de muitos e bons mantimentos e frutas como as nossas [...]**

La description de Mestre Afonso des bateaux qui traversent l'Euphrate – un passage de cette histoire commun aux deux textes – présente trop de différences avec celle de Tenreiro pour être considérée comme une copie.

Sur la description d'Alep :

TENREIRO, chap. XXXI, fl. 55^r-56^v

Calepe, hũa cidade muy grande, & muy nomeada em aquellas partes como cabeça de reyno, situada pera a parte do Oriente. He muyto antiga, cercada de muro. Será de dez ou doze mil vezinhos, mouros & Christãos, hũs que se chamão Nistoris, & outros Maronitas, & outros Iacobitas : & judeus. E algũs diferentes

Mestre AFONSO, p. 248, 250, 252, 258-259

He muy gramde rica e muy nomeada naquellas partes como cabeça de reino, situada para aparte do oriente cercada de muro fraco, sera de dez ou doze mil vezinhos, mouros e christãos, asaber, armenios, gregos, **nastoris, jacobitas,** que se dizem surianos, **maronitas [...], todos diferentes em algũas cousas da fé e seri-**

em a fee, todos naturaes da terra, gētes brancas, que tem a lingoa Arabiga

Pollo meyo della passa hũa ribeyra dagoa de que se serue toda a cidade.

Aa entrada de hũa porta, que está pera a banda do norte, está hũa sepultura que tem os mouros & Christãos em grãde veneraçã. Os Christãos dizem que he de S. Iorge : & os mouros lhe chamão outro nome.

He de muito grande trato, & de muito boa comarca & fertil de mantimētos .s. trigos , ceuadas, carnes, azeyte & vuas, & todas as mays fruytas, como cá em grande abastãça, tirando castanhas : esta comarca está pera a banda do poente, porque pera a banda do leuante não tem mais que mea jornada de terra pouuada de aldeas & lauradores, & toda a mays terra ao diante pera ho leuante, he deserto terra desabitada per onde vem as cafilas de Baçoraa, que contratam em esta cidade [...]

senhoreada pollo gram Turco em que estaa de contino hũ Baxaa, com boõ exereito de gente de Turcos de cauallo em hũ castello & hũa fortaleza que tem muyto forte. Dentro na cidade, está outro capitão com trezentos Geniceros, que sam escravos do gram Turco, que não dá obediencia a este Baxaa pollos ter o grã

monias, mouros arabios, turcos, e turqui-maens gemtes brancas que todos tem a lingua arábia ; muitos judeos [...]

He de muy boa comarca, fertil de mantimentos, trigos, ceuadas carnes, azeites, e muy fermosas azeitonas como as cordovis, uvas, e todo genero de fruitas como as nossas em grande abastamça, e isto para a bamda de ponemte, que para a de leuante nom tem mais que mea jornada de terra pouuada daldeas de lauradores e tudo o mais adiamte he deserto por homde vão e vem cafilas que comtratão com baçorã.

Passa pollo meio della hũa gramde ribeira dagua de que toda se serue, esta nella comtino huu paxá com bom excercito de gemte de caualo, e em hũa castello que tem muy forte, demtro na mesma çidade outro capitão com trezentos geniseros espingardeiros, que nom obedescem ao paxá, e isto costuma o turco em todas suas fortalezas por os ter por mais leais [...]

Ha emtrada de hũa porta da çidade que esta para a bamda do norte [...] esta hũa sepultura com hũa hermida que os christãos e mouros tem em grande veneração, dizem alguns que hee de são Jorje, mas segundo os amtigos da terra nom hee se não dum mouro parsiano

Turco por mays leays : porque este ho seu custume [...]

Fora desta cidade pera ho poente, ou meyo dia estaa ho poço dos liões, onde esteue Daniel Propheta

Fora desta cidade obra de duas legoas para a bamda do loeste, esta o poço dos liöens homde esteue o profeta Daniel.

Sur la description de Ḥamā :

TENREIRO, chap. XXXII, fl. 57^r-57^v

Mestre AFONSO, 265-266

Amaa he cidade muyto antigua, cercada de muito bom muro, situada pera a parte d'Oriete, **habitada de Christãos Maronitas & algũs Gregos; tẽ a lingoa Arabiga** : está em terra de boa comarca & antre duas serras, a saber : hũa que estaa pera a banda do leuâte & a outra do poête : em que ha de espaço de hũa a outra hũa jornada de caminho, que he terra chaã & habitada de Christãos, & muitas aldeas & povoações, delles que viuem per lauouras & criações : sam gentes brancas, que se chamaõ Maronitas, e Nastoris [...]

[...] muy gramde e amtiga cercada de muito forte e fermosa muralha de câtaría, bem atorejada, [...] mas tudo ja muy destróido e desbaratado. Situada para a bamda do norte **ẽ terra de boa comarca, ẽtre duas serras hũa para leste e outra para loeste hũa jornada de hũa ha outra de terra cham, habitada de muitas aldeas e pouoações destes christãos nastoris e maronitas, que viuem por suas lauouras.** Hee esta çidade pouuada de pouca gemte em cõparação de sua gramdesa, e do que parecia aver sido, a saber mouros arabios gemte baça, muitos christãos armenios, **nastoris, maronitas, e alguns gregos** e asi de judeus naturais da terra, **todos gentes bramcas que tem a lingua arabia,** tem hũu sãjaque posto polo turco [...] della me disserão que fora são Paulo natural

Desta cidade me disserã que era sam Paulo.

Sur la description de Damas, Jéricho, Safed et Ramla (que Mestre Afonso n'a pas visité) :

TENREIRO, XXXIII-XXXV, fls. 58^r-61^v

Mestre AFONSO, pp. 267-270

A cidade de Damasco he muyto grande & muy notauel cidade, & mui grosso pouo, como cabeça de Reyno. Tem em si muytas cercas & diuisoẽs de edificios & paredes, hũs chegados a outros, & de muytos pumares antremetidos polla cidade. [...]

He terra muyto viçosa dagoa, & de muytos aruoredos, aciprestes, & alemos, & de aruores de espinho, terra de muyto trato. Os habitadores sam Christãos & mouros que tem a lingoa Arabiga. Seraa de sete, ou oyto mil vesinhos, & tambem ha judeus da mesma nação, & gentios

Hee muito gramde e notauel çidade e de muy grosso pouo, como cabeça de reino, tem muitas çercas e edeficios diuididos e paredes, huns chegados a outros e de muitos pumares plamtados e emtremetidos polla çidade. Hee muito viçosa daoguas de muitos aruoredos, açiprestes, alemos, e de aruores despinho, e fertil de muitos mâtimentos como na nossa europa.

que se chamão çamoris, **& vem aqui tratar Venezeanos, que de contino nella estão, he fertil de mantimentos, como em estas partes, & na sua comarca, de que está cercada pera a bāda do poente, que sam terras chās, & de muytas aldeas duas jornadas & mea de caminho pera ho poente, & mar meyoterraneo**, onde se vão meter os rios que per ella passam, he senhoreada pollo grā Turco, & tem nella hū Baxaa, com muyta gente de caualllo, & assim hūa fortaleza muito forte, que mandou fazer o grā Soldão ao modo, & feyção de Europa. **Em esta cidade me disserão, que se começaua a terra sancta [...]**

chegamos a hūa pouoação de mouros edificada de edificios modernos sobre outros que parecião ser muito antigos, **& de pedraria laurada, & de cantaria : & tudo destruydo & derribado** : que despoys me foy dito per hū judeu espanhol que **aquella fora a cidade de Hierico [...]**

Cafete he hūa villa situada em hū alto, & vem descendo com os edificios, & casas pera hū vale, he de edificios modernos, & de taipas & pedras, & de terrados. **Seraa de mil vezinhos mouros Arabios, & judeus Espanhões, gentes muyto pobres : porque a terra não he de trato**

Ramala he cidade [...] junto do mar mediterraneo : metida pera o sertão duas ou tres legoas : de caminho do dito mar : onde estaa hūa pouoaça com hūa torre, em que desembarcão, os peregrinos, que vão a Ierusalem em Romaria. He habitada de mouros Arabios, está situada em terra chaã hūa pequena jornada de Ierusalē pera a parte do poente

Em hūa comarca de que estaa çercada para a bamda de ponente que são terras chans e de muitas aldeas, duas ou tres jornadas pera o ponente e mar mediterranio. [...]

hee señoreada pollo grā turco homde esta sempre hūu paxá com muita gemte de caualo ã hūa fortaleza muy forte que tem. Desta çidade se começa a terra sancta, **hee de muito trato, sera de sete ou oito mil vezinhos mouros e christãos, que todos tem a lingua arabia, e judeus naturais da terra, e muitos mercadores venezeanos que cõtino nella estão [...]**

Estaa jumto desta lagoa hūu lugar de obra de coremta ou L.^{ta} vezinhos mouros arabios, gemte bramca, a que os peregrinos, que vão a jerusalem pagão tributo, que dizem que foy a çidade de jericó, homde estão muitos edeficios de pedraria e câtaria laurada, tudo destruido e derrubado.

[...] *safét* que hee galilea estaa situada em xxxij graos, em çima da serra, e vem desçemdo para hūu valle, **sera de mil vezinhos mouros arabios, e judeus** naturais da terra, **espanhois** e portuguezes, **gentes pobres por a terra nom ter nhūu trato nẽ comercio.**

[...] Ao lomgo do mar de tripoly para o ponemte vão a çidade de rāmala, que esta duas legoas polo sartão em a prouincia de Judea em xxxij graos e hūu terso, **homde esta hūa torre, e hua pouoação habitada de mouros arabios, homde desembarcão os peregrinos que vão a jerusalem** de tripoli por mar que nõ querem ir por terra, que se chama jáfo em xxxij graos e meo, **hūa jornada de jerusalem para a parte do ponemte**

En conclusion, il faudra remarquer quelques aspects importants. Mestre Afonso utilise le récit de Tenreiro de manière quasi systématique à l'intérieur de son propre texte, particulièrement lorsqu'il s'agit de la description des villes et des populations sur le trajet entre l'Azerbaïdjan et la Palestine. Dans la plupart des cas, Mestre Afonso adapte les observations de son prédéces-

seur en les intégrant dans son discours, mais souvent après de légères altérations, voire des corrections. Malgré tout, on y trouve parfois des extraits de texte intégralement copiés. Les données statistiques sont clairement reprises à Tenreiro, même si plusieurs décennies séparent les deux voyages. L'ordre des descriptions n'est pas toujours le même : Mestre Afonso distribue dans le corps du texte les informations recueillies de manière subjective. Il reprend, de façon encore plus évidente, les observations de Tenreiro concernant surtout les endroits que, lui-même, n'a pas visités, comme les villes palestiniennes de Safed, Ramla et Jaffa (même Tenreiro n'a probablement pas vu cette dernière). Quant à l'ensemble des renseignements oraux récupérés par Tenreiro – l'ouï-dire –, Mestre Afonso les insère souvent dans la description comme des réalités perçues.

Conclusion

Pour résumer, les itinéraires terrestres portugais à travers le Moyen-Orient du XVI^{ème} siècle constituent tout un univers d'informations essentielles à une meilleure compréhension de la mentalité de l'époque et des dynamiques parallèles à l'Estado da Índia. Ils démontrent non seulement un usage régulier des routes iraniennes-ottomanes comme ils transmettent une connaissance des différents trajets disponibles et des durées (estimées) de voyage de chacun d'entre eux. Mais, par-dessus tout, les récits portugais apportent une certaine vision des peuples rencontrés au long du parcours, de leur constitution physique, de leur coutume, et surtout, de leur religion.

Bien sûr, les auteurs et leurs récits ne sont pas toujours comparables ; chacun décrit différemment les objets observés selon leur propre raisonnement et leur cadre de référence. De ce point de vue, chaque texte porte sa marque. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas les regrouper en fonction de leur forme littéraire ou du type d'informations rapporté. Ainsi, Tenreiro et Mestre Afonso forment un duo différent des récits d'António Soares et de Pantaleão de Aveiro. Les deux premiers textes résultent d'un voyage de nature éminemment géostratégique : il s'agissait de connaître les chemins les plus courts entre Ormuz et le Levant, de manière à pouvoir rapporter des messages urgents d'un point à l'autre. Mais le rapport des événements et l'observation des coutumes des populations faisait aussi partie de ces missions de renseignement (on dirait presque d'espionnage, ce qui est très présent dans tous ces récits). D'une certaine façon, ces deux textes sont très semblables : ils suivent à peu près le même style de description ; ce qui ne nous étonne pas, étant donné le « plagiat » d'Afonso sur le texte de Tenreiro. Mais la narration du premier est beaucoup plus développée et riche que celle du second, qui parfois se rapproche grandement du simple rapport officiel.

Les récits de pèlerinage d'António Soares et de Pantaleão correspondent, de leur côté, à une tradition littéraire très différente. Leur objectif ne se concentre absolument pas sur l'observation attentive des trajets routiers

mais avant tout sur une description de la Terre Sainte et de ses habitants. Au contraire des itinéraires de Tenreiro et de Mestre Afonso, les livres de pèlerinage sont centrés sur le thème de la visite de Jérusalem comme pratique de dévotion et de piété, ce qui influence beaucoup la narration des circonstances du voyage et les rapports avec les populations orientales, qu'elles soient chrétiennes, juives ou musulmanes. Cela explique l'attention donnée à la description des coutumes et croyances des différents groupes religieux de la Palestine. Cela explique également leur insistance sur la nécessité de convertir juifs et musulmans, tâche primordiale dans le récit d'António Soares. En fin de compte, il s'agit plus d'un voyage spirituel que matériel.

Le petit livre du *Breve tratado e regimento* peut être placé quelque part entre ces deux types de récit. Une grande partie de son contenu reste encore à dépouiller plus exhaustivement.

La caractérisation de l'islam chez ces auteurs suit de très près leur formation personnelle et, par conséquent, le genre littéraire dans lequel leurs ouvrages s'insèrent. Les récits de pèlerinage consacrent naturellement beaucoup plus de place aux questions d'ordre théologique. Mais le récit d'António Soares est le seul à établir un exposé systématique de la biographie de Mahomet et des premiers temps de l'islam, d'après des sources chrétiennes orientales. Quoique encore très dépendante d'une tradition médiévale critique de la religion musulmane comprenant tout un ensemble de thèmes polémiques, la description de Soares des rituels et procédures, des piliers de l'islam et des coutumes associées s'appuie sur une source beaucoup plus fiable. Bien sûr, même si son récit reste fondamentalement bien documenté, il n'en renferme pas moins un certain nombre de préjugés, bien plus que dans celui de Pantaleão. Tenreiro, peut-être à cause de son style « journalistique », évite le discours moralisant ce qui n'est pas le cas de Mestre Afonso, lorsqu'il inclut dans son texte des histoires et des légendes issues des différents peuples d'Orient.

D'une manière générale, les récits ici étudiés n'échappent pas à un discours encore très redevable à une tradition anti-islamique du Moyen Âge, et présentent, comme tels, des éléments qu'on pourra facilement associer à la littérature contemporaine des autres nations européennes. Il est donc absolument essentiel de procéder à une lecture critique des ouvrages littéraires originaires des autres pays occidentaux, de manière à trouver la place de la contribution portugaise dans l'ensemble culturel européen. Mais, au-delà de la découverte d'un *trend* discursif très significatif, il faut bien placer ces sources à l'intérieur d'un cadre beaucoup plus large, et qui dépasse le simple genre de la littérature de voyage. C'est seulement par le biais de ce processus d'interprétation et de comparaison qu'on pourra trouver des données suffisamment systématiques pour pouvoir établir une première synthèse globale de la présence du monde islamique dans la culture portugaise de l'expansion.