

ISSN: 2386-9658

**Constructions de l'étranger en figure du mal.
Récits de voyages hispaniques à la fin du Moyen Age**

*(Constructions of the foreigner as a figure of evil.
Travel narratives in the late Middle Ages)*

JULIA ROUMIER

Julia.roumier@u-bordeaux-montaigne.fr
AMERIBER- Universidad Bordeaux Montaigne

Fecha de recepción: 16 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 26 de noviembre de 2020

Resumen: Lejos del ideal adamita del buen salvaje, los relatos de viajes (siglos XIV-XV) transmiten un florilegio de la propensión xenófoba a construir una imagen demoníaca del extranjero. De su estudio, destacaremos las constantes de una imaginación abundante a través de la cual el etnocentrismo forja la imagen de un enemigo que proporciona el contrapunto necesario a la identidad occidental. Finalmente, esta figura del extranjero maléfico proporciona un espacio para la reflexión sobre las normas sociales a partir de la narrativa de la inversión de valores y de comportamientos transgresores.

Palabras claves: Relatos de viajes. Cartografía. Gog y Magog. Fanatismo. Márgenes.

Abstract: Far from the adamite ideal of the good savage, travel narratives (14th-15th centuries) provide a summary of the xenophobic propensity to construct a demonized image of the foreigner. From their study, we will highlight the constants of an abundant imagination, through which ethnocentrism shapes the image of an enemy providing the necessary counterpoint to Western identity. Finally, this figure of the maleficent foreigner provides a space for reflection on social norms from the narrative of the reversal of values and transgressive behaviors.

Keywords: Travel narratives. Cartography. Gog and Magog. Fanatism. Margins.

Résumé : Loin de l'idéal adamite du bon sauvage, les récits de voyages (14^e-15^e siècles) livrent un condensé de la propension xénophobe à construire une image

JULIA ROUMIER

diabolisée de l'étranger. A partir de leur étude, on soulignera les constantes d'un imaginaire foisonnant, où l'ethnocentrisme façonne l'image d'un ennemi fournissant le contrepoint nécessaire à l'identité occidentale. Au final, cette figure de l'étranger agent du mal fournit un espace de réflexion sur les normes sociales à partir de la mise en récit de l'inversion des valeurs et de comportements transgressifs.

Mots clefs : Récits de voyages. Cartographie. Gog et Magog. Fanatisme. Marges.

1. Introduction : rencontre ou confrontation avec l'étranger ?

On peut en toute quiétude parler mal de celui dont la malignité a toujours été au-dessus de tout le mal qu'on pourrait en dire (Flori 1992: 216).

Loin de l'idéal adamite qu'on prête au bon sauvage à partir de la toute fin du XV^e siècle, les œuvres médiévales livrent un condensé de la propension xénophobe à construire une image diabolisée de l'étranger. La confrontation à l'altérité serait fondamentale à la pratique du voyage, comme l'indique Paul Zumthor : "Le voyage met en œuvre notre capacité à franchir une limite pour affronter une altérité" (1993: 167). C'est un affrontement, un processus d'opposition sans nécessaire acceptation de l'autre. Motivés par la curiosité, le déplacement réel et l'expérience du monde permettraient-ils d'échapper à ce biais conflictuel ?

A la fin du Moyen Âge à une plus grande ouverture à l'Autre succède ensuite un progressif repli de la Chrétienté, se renforçant à partir de la deuxième moitié du XV^e siècle :

Dès le XIV^e siècle un nombre considérable d'Occidentaux avaient conscience que le monde contenait aussi des montagnes et des mers, des animaux et des peuples, des coutumes et des croyances presque incroyablement différentes du monde familier qui les entourait. Il ne peut s'agir d'une pure coïncidence si cette période nous a laissé des preuves de l'émergence de l'idée qu'il pourrait aussi exister une pluralité de religions de par le monde (Fletcher 2003: 109).

Un ensemble d'événements à partir du XIII^e siècle convergent pour créer un contexte de peur dans l'Occident chrétien : les invasions mongoles qui déferlent jusqu'en Europe, l'ampleur des conquêtes musulmanes, l'échec des Croisades, la perte de la Terre Sainte. Tous ces événements imposent la perception de la faiblesse de la Chrétienté et provoquent, en conséquence, la multiplication des représentations de l'étranger en ennemi¹. À cela s'ajoute la découverte du poids démographique de l'Asie, de la force militaire et de l'avancement technologique orientaux. Le sentiment de supériorité des Européens est remis en cause.

L'étranger est une altérité intimement associée au mal : dans *El Libro de las maravillas* de Mandeville (Rubio Tovar 2005: 299-300), le narrateur explique l'origine des monstres en la liant à l'épisode biblique de la tour de Babel, qui aurait été construite par le fils de Cham, Nembrot ou Nemrod. Cham est le fils de Noé coupable de s'être moqué de son père, dénudé et ivre. Pour cela lui et sa descendance, l'ensemble des Africains, furent maudits (*Genèse* 9: 20-27), condamnés à être l'esclave des esclaves de ses frères. Cette légende a longtemps servi de justification à l'esclavage comme l'a analysé Benjamin Braude, révélant les origines bibliques de la consolidation d'une pensée raciste : "The curse of Ham has constituted one of the standard justifications for the degradation and slavement of the African black; [...] the Sons of Noah have been major cultural symbols used in the complex, long and gradual process of constructing racism in Western society" (Braude 1997: 103; 142).

Le mal est une notion subjective et relative à un bien auquel elle s'oppose. L'étranger recoupe les deux points : c'est une altérité décrite de façon subjective. La dimension légendaire et péjorative des représentations de l'étranger concrétise cette idée de menace dans la figure absolue du mal, de l'Antéchrist et de Gog et Magog. Ces différents acteurs symboliques revêtent une fonction eschatologique et incarnent l'idée d'une menace momentanément suspendue, contribuant ainsi à conforter l'image d'une menace orientale qu'Alphonse Dupront a même qualifiée de "névrose d'époque" (1956: 1342). C'est cette peur de l'autre productrice de textes et d'images, cette xénophobie créative que je propose d'étudier ici.

1.1. *Désir et curiosité : le filtre de la différence*

L'autre est un objet de désir : cette curiosité motive le récit de voyage et son lecteur. Les récits de voyages réels de la fin du Moyen Âge offrent les descriptions de peuples sortant de la tradition érudite. En effet, la confrontation à un étranger

¹ Les chansons de geste ont fortement contribué à la construction et diffusion de la représentation de l'étranger infidèle comme ennemi diabolique (Besnardeau 2007).

JULIA ROUMIER

empiriquement rencontré souligne l'appartenance à une même humanité tout en révélant de fascinantes étrangetés. En réalité, l'écriture du voyage met en scène cet étonnement face à une altérité exacerbée correspondant à l'horizon d'attente du lecteur, l'auteur opère une sélection d'éléments pour fournir la *maravilla* qui fait le sel de ces textes et se focalise donc sur l'étrangeté de l'étranger, son anomalie. Comme l'écrit Francis Dubost :

Sous sa forme objective, la merveille traduit toujours une estimation selon laquelle une norme se trouve transgressée. Le plus souvent à l'écart de Dieu voire contre Dieu [...]. Le dénominateur commun à cet ensemble flou, très hétérogène en tous cas, sera celui de l'altérité (1991: 60).

Motivée par le goût de l'étrange, la description des caractéristiques de l'étranger constitue un trésor ethnographique, auquel toutefois nous ne pouvons accorder une confiance sans recul :

L'exotisme, c'est-à-dire le fait de ressentir une curiosité devant des types humains, des usages étrangers, des habitudes, s'est traduit chez les voyageurs de tous les temps par la notation de ces traits qu'ils estimaient de nature à étonner leurs lecteurs. Or, ce que les hommes du Moyen Age appelaient des merveilles est devenu objet d'intérêt pour les ethnologues de notre époque (Richard 1981: 77).

Mais ne décrire l'étranger que par ses différences, c'est ne pas le penser comme un être propre ; il n'est considéré que respectivement à un être ontologiquement supérieur auquel s'identifie le lecteur, norme ethnocentrée. L'étranger est perçu comme un pas de côté, une anomalie, une marginalité et, donc, une altération d'un modèle supérieur et une perversion, une déviance. Ainsi le jeu des comparaisons rapporte constamment les réalités étrangères à celles connues du lecteur, identifié à la norme. La non-reconnaissance de l'autre comme *alter ego* aboutit à des descriptions caricaturales ou déshumanisantes où étrangeté rime avec perversité. L'écriture réduit l'étranger à un type, une typologie de différences, niant toute individualité et portant l'idée d'une condamnation morale, d'une dépravation comme le souligne Juan Casas Rigall :

Los hombres del Medievo, menos hipócritas, adoptaban abiertamente en sus viajes una óptica etnocéntrica [...]. Un distanciamiento marcadamente etnocéntrico. Por esta causa, muy a menudo, el reconocimiento de la diferencia

lleva asociado una condena moral, especialmente en las consideraciones etnográficas y antropológicas (2003: 27).

Le spectacle de la différence et la volonté de récolter ces traits incitent le narrateur à condamner l'altérité de l'étranger comme une forme du mal. Le récit de voyage ne serait-il alors qu'un catalogue de monstres ? L'identité du voyageur s'affirme dans et par le rejet de l'Autre comme monstre. Le monstre médiéval est empreint d'une forte signification symbolique péjorative :

En los monstruos medievales se concentran y personifican los deseos y temores inconscientes del ser humano. Pero son seres deformes, hijos de lo desordenado, de lo extraño. Y en la Edad Media privaba la asociación del orden con el bien, y del desorden con el mal; San Agustín es claro ejemplo. Por lo tanto, lo monstruoso comúnmente va a adquirir un carácter negativo. Es más, no hay que olvidar otra relación producto del auge del neoplatonismo: lo bello es bueno, mientras que lo feo es lo contrario. Y el monstruo, generalmente, es el prototipo de la fealdad (Von der Walde Moheno 1994).

Ainsi le narrateur du récit qui se targue généralement de l'objectivité de ses descriptions projette bien un cadre idéologique profondément xénophobe.

2. Décrire l'ennemi : regard critique et connaissance stratégique

Si le récit de voyage se distingue d'un texte autobiographique par la priorité accordée à la réalité de l'étranger, cette description reste cependant empreinte de subjectivité. En effet, face à l'altérité, le voyageur applique son système de valeurs. Confronté à l'incompréhension, il peut oublier sa volonté d'objectivité. D'autre part, les mauvaises expériences ont une forte incidence sur la vision du voyageur. Voyons donc comment le mal imprégnant les représentations s'enracine dans le regard porté sur l'autre dans le récit de *La Embajada a Tamorlán*. Ce compte rendu de la mission diplomatique réalisée entre 1403 et 1406 et envoyée par Henri III (1390-1406) à Tamerlan, souverain d'origine mongole et descendant de Gengis Khan, se caractérise par la fidélité au référent décrit². Le

² Les ambassadeurs Pelayo de Sotomayor et Fernando de Palazuelos, partis de Castille pendant l'été 1401, assistèrent à la bataille d'Ankara en 1402 et furent reçus par Tamerlan, le vainqueur de Bajazet, perçu comme une redoutable menace par toute la Chrétienté (López Estrada 2001: 369-374). Ils rentrèrent en Castille, accompagnés par un ambassadeur de Tamerlan, Mohamed Alcagí, et deux captives castillanes, du harem de Bajazet, doña Angelina de Grecia et doña María Gómez.

projet sous-jacent était celui d'une alliance politique permettant de mieux se garantir contre l'islam méditerranéen (Gracia Noriega 2004: 45-55).

La mort de Tamerlan privait brutalement les ambassadeurs de toute protection et plongeait son empire dans la guerre civile. Les avanies, le racket, auxquels sont soumis les ambassadeurs lors de leur voyage de retour leur donnent donc une très mauvaise opinion des peuples rencontrés qui sont à leurs yeux caractérisés par la violence et la fourberie : "Les llevaron furtado y por fuerça mucho de lo suyo [...] y son gente ingeniosa y sutil y nunca dicen aquestos verdad" (Pérez Priego 2006: 199). Les Arméniens sont décrits comme mauvais et voleurs avec une structure de concession qui révèle qu'on n'attend pourtant pas un tel comportement de chrétiens :

Se vieron los dichos embaxadores en grande peligro con los desta tierra e, comoquiera que sean cristianos armenios, son mala gente de mala condición e no dexaron salir a los dichos embaxadores desta tierra hasta que les dieron algo de lo que llevaban (Pérez Priego 2006: 207).

La pénibilité de ce retour marqué par la violence a ainsi pleinement joué dans le portrait laissé par l'auteur des Arméniens.

Au cœur de ce projet textuel réside la demande royale de livrer une description détaillée de ce possible allié qu'est Tamerlan. Le narrateur de *La Embajada* souligne fréquemment son admiration pour l'Empire de Tamerlan, en particulier pour l'efficacité des transports et l'organisation territoriale, donnant ainsi la preuve de sa volonté d'objectivité. Il critique également les violences faites aux voyageurs et le despotisme de ce souverain. Critique subjective et intérêts personnels se mêlent puisque ce qui est en jeu, c'est bien la sécurité des ambassadeurs eux-mêmes : "no avía ya guardas ni quien curasse de los dichos embajadores" (121). Le narrateur critique ainsi le manque d'attention qui met à plusieurs reprises les ambassadeurs en danger. L'objet du récit étant de décrire un potentiel allié, la seule louange de sa grandeur ne peut suffire. Le narrateur dénonce également sa cruauté, sa violence. Ce portrait correspond à la réputation sanguinaire du personnage. Pero Mexía lui-même, dans sa *Vida del gran Tarmolán* (Séville, 1582, f. 6 à 8), cite Tamerlan répondant à un Génois qui lui reprochait sa cruauté : "Je ne suis pas un homme comme les autres, je suis la colère de Dieu et la destruction du monde" (Kehren 1990: 27).

En remerciement, le 21 mai 1403, le souverain castillan envoya une ambassade chargée de transmettre des lettres et des présents à Tamerlan et de raccompagner Mohamed Alcagí.

Voilà donc un souverain tyrannique et violent, image du Diable lui-même, avec lequel il partage une caractéristique physique symbolique : il boite. Les blessures de Tamerlan et l'agression qui en fut la source contribuent à la construction d'une figure légendaire (Pérez Priego 2006: 132). Son infirmité crée l'image héroïque d'un surhomme parvenu à se relever de blessures dont il semblait devoir périr. Mais sa survie est aussi liée à sa capacité à trahir. Plusieurs anecdotes dénoncent le manque d'honnêteté de Tamerlan qui trompe ses adversaires. Perfide, il joue sur les mots et met à mort ses adversaires sans pour autant trahir la lettre des engagements passés avec eux : "El les tenía prometido e asegurado de no fazer sangre en ellos, por ende que él los quería ahogar en aquellos foyos" (Pérez Priego 2006: 83).

Le narrateur indique que l'entreprise d'ennoblissement de Samarcande ne se fait pas sans de gros sacrifices pour la population : déportations, grands travaux à marche forcée, mesures autoritaires prises pour le respect des délais. Quand il décrit les ouvriers travaillant de jour comme de nuit et à qui on jette de la nourriture à même le sol, il les compare à des chiens :

Desi mandava traer mucha carne cozida e echávensela a los que andavan en el foyo desde arriba, como quien la dava a perros, e aún él mesmo con su mano les echava de ella e dava tanta acucia que era maravilla, e aún el señor les hazía a las vezes echar dineros en aquel foyo (Pérez Priego 2006: 173-174).

L'opinion avancée par Lucien Kehren selon laquelle le narrateur de *La Embajada* aurait vu peu de violence ou, du moins, en décrirait très peu (Kehren 1990: 22) me paraît contredite par les multiples allusions à la violence du souverain.

La Embajada rapporte de nombreuses anecdotes prouvant la cruauté et de la violence de Tamerlan. Tout au long de leur chemin, les ambassadeurs découvrent les traces laissées par ces actes de violence : "E desde los ovo mandado tomar, mandó derrocar las dichas iglesias [...]. Porque contrastaron con él, mandoles cortar las cabeças" (Pérez Priego 2006: 87; 96). Tamerlan a réprimé des rébellions dans le sang et le souvenir de ces massacres est maintenu vivace par des tours composées par les crânes des défunts, ce que Jean-Paul Roux a appelé des "minarets de crânes" (1991)³ :

³ On peut en voir une représentation glaçante dans le *Zafarnāme* ou *Histoire glorieuse de Timūr* de Sharaf al-Din Ali-Yazdi (1552) conservé à la British Library : Or. 1359, Iran, f. 389v.

JULIA ROUMIER

Estavan dos torres tan altas como un home podía echar una piedra en alto, que eran hechas de lodo e cabeças de hombres e estavan otras dos torres caídas en tierra. Tártaros blancos [...]. Morieron mas de sesenta mil e las gentes desta ciudad dezían que muchas vezes veían lumbre de candelas de noche encima destas torres (Pérez Priego 2006: 110).

De cette violence extrême témoigne également la crainte que manifeste son peuple à son égard : “la gente de este lugar la mas de ella fuyó por miedo de la hueste del señor” (Pérez Priego 2006: 116). Les scènes de violence ponctuent l’itinéraire suivi par les ambassadeurs qui découvrent la raison de l’effroi exprimé par les populations à l’annonce de leur arrivée, vu les mauvais traitements auxquels les soumettent les hommes de Tamerlan. Pour eux, le nom de diable a remplacé celui d’ambassadeur et ils fuient devant l’annonce de l’arrivée de l’ambassade comme devant le diable lui-même, renversement révélant la relativité de l’étrangeté ; finalement le Diable, c’est l’ambassade castillane :

Davan a foir que parecía que el diablo iva en pos de ellos (...). “Elchi!” que quiere dezir embaxadores, que ya sabían que con embaxadores tenían negro día e assí ivan fuyendo que parecía que el diablo iva tras ellos (119).

Partout, le narrateur constate que Tamerlan et ses hommes inspirent la plus grande peur et il désapprouve cette violence :

Como llegavan a cualquier lugar, venían ante ellos e mayoral y el embaxador del Tamurbec mandava traer viandas e cavallos e homes que les sirviessen e, si tanta aína no lo fazían, dábanles de palos e de açotes, tantos que era maravilla; Si los del lugar donde llegaran, a cualquier hora que fuessen, no traían luego súbito lo que era menester, dábanles tantos palos e açotes que era maravilla. La primera pregunta que les fazían era de palos e de porrazos que les davan tantos e tan si duelo que era maravilla (Pérez Priego 2006: 76; 119).

Les ambassadeurs castillans ayant été absents lors d’un rassemblement, leur guide subit la colère de Tamerlan (Pérez Priego 2006: 144) qui veut le soumettre à une punition présentée comme disproportionnée : il ordonne que le nez lui soit percé afin d’y passer une corde pour le traîner à travers le camp. Ces

démonstrations de violence spectaculaire culminent lors des exécutions auxquelles assistent les ambassadeurs lors des festivités organisées par Tamerlan. La première est celle d'un haut dignitaire au sujet duquel le narrateur indique qu'il s'agissait de l'homme le plus important de Samarcande, coupable d'avoir tiré profit de l'absence de Tamerlan. Le commentaire du narrateur souligne l'effroi que provoque cette exécution d'un homme de confiance de haut-rang :

Mandó el señor hazer muy muchas horcas, por quanto en quellas fiestas que quería hazer, dixo que entendía a unos hazer bien e merced e a otros mandar aforcar. [...] mandolo enforcar e tomar todo lo suyo. E con esta justicia deste gran home fue toda la tierra en gran espanto por quanto era home de quien él mucho fiava (Pérez Priego 2006: 155).

Le narrateur mentionne également comment un autre favori du seigneur propose de l'argent pour échapper à la pendaison. Tamerlan accepte l'argent puis le soumet à la torture afin d'en obtenir davantage et, enfin, le fait exécuter d'une façon particulièrement cruelle : "mandolo atormentar que diesse más e al cabo, desque no pudo de él más aver mandolo enforcar por las piernas fasta que murió" (Pérez Priego 2006: 156).

Les hommes de Tamerlan sont eux-mêmes fréquemment assimilés à des démons : "fazían tan gran ruido así de día como de noche que parecían diablos" (Pérez Priego 2006: 156). Le narrateur accorde un intérêt particulier aux anecdotes sur l'autorité et la violence de Tamerlan, à qui son peuple voue une obéissance absolue. Certains passages peuvent laisser penser à une portée critique, mais c'est surtout l'incarnation du tyran oriental, le mal politique qui fascine l'Occident durablement (Merle 2003).

Disposant d'une plus grande liberté, Pero Tafur manifeste davantage encore critiques et opinions personnelles au cours de sa narration et cela lui permet de décrire et réprover une grande diversité de formes du mal. En effet, *Las andanças e viajes*⁴ n'est pas un rapport diplomatique et il a donc la liberté de répertorier une plus grande diversité de sujets et d'émettre des opinions tranchées. Il émet aussi plus aisément des opinions sur des pratiques dont il n'a pas été le spectateur direct mais qui lui ont été rapportées. Il décrit ainsi avec humour les violences auxquelles donne lieu la succession impériale de Trébizonde, se référant au proverbe tiré de l'Évangile : "donde se cumple el dicho del Evangelio : por la medida que midieres serás medido" (Pérez Priego 2006: 301). Ainsi, avec logique,

⁴ Récit du voyage (1436 à 1439), rédigées après 1455, d'un membre de la petite noblesse né vers 1409 à Séville.

JULIA ROUMIER

le mal répond-il au mal. Il est choqué, d'autre part, par ce que lui rapporte Niccoló dei Conti sur la condition des femmes en Inde et, en particulier, par le sâti, ou sacrifice de la veuve sur le bûcher de son mari défunt, dont il dénonce la non-réciprocité :

Si el varón muere, la muger se ha de quemar con él [...] pero, aunque ella mueriese, no se ha de quemar él, que dizen que la muger fue fecha por servicio del ome e no el ome para el de la muger, e que, si perece lo principal, de lo acesorio no deve fazer mención (272-273).

Infliger à un innocent une peine cruelle, comme il le voit faire au Caire, est aux yeux de Pero Tafur, et non sans raison, “bestial sentencia” (Pérez Priego 2006: 279) : le mal s’incarne ainsi dans la part animale de l’humain. Son interprète lui répond que la surpopulation les oblige à appliquer la justice de la sorte, avec excès et cruauté. L’absurdité de ce monde est telle que les valeurs les plus raisonnables semblent inversées et le voyageur, heurté dans ses convictions, ne peut retenir un ton critique quand il retranscrit les paroles de son interprète : “No solamente nos conviene usar de la justicia, mas de sobrada, cruel e rigurosa justicia nos conviene proveer”.

Les récits de voyages fictifs reprennent cette dimension de blâme des réalités étrangères, en particulier dans la lignée de la tradition des textes anti-islamiques. On trouve ainsi dans le récit de voyage fictif *El Libro del Infante don Pedro de Portugal* (rédigé avant 1471) une condamnation virulente des mœurs des peuples arabes comme une forme inférieure d’humanité. Nomadisme, absence de ville sont perçus péjorativement comme une absence de civilisation. La montagne où ils se réfugient est d’ailleurs un espace fortement connoté comme sauvage et inhospitalier. La nudité qui leur est prêtée et leur alimentation “primitive” (herbes, viande crue) sont les signes de leur sauvagerie, confirmée par les autres négations :

Después nos fuemos a la tierra de los alaraves que no tienen pueblo ni morada conocida e a tiempo cierto se mudan por las montañas a comer de las yervas e de las carnes crudas y andan desnudos [...] aquesta gente que es tan sin razón (Lasmariás 2008: 14).

Cette dénonciation systématique de l’étranger paraît aller à l’encontre de l’idée même du voyage. Et on trouve effectivement l’expression d’un rejet de l’étranger allant jusqu’au dégoût du voyage. L’adjectif “*bestial*” revient d’ailleurs à plusieurs

reprises dans le texte de Pero Tafur pour qualifier les populations lointaines et leurs mœurs dépravées :

E mucho quisiera yo tenerme en estas tierras, más por ser gentes bestiales e por los mantenimientos no ser conformes a mi naturaleza [...] no ay que ver sino gentes destruidas e gastadas. [...] Tanta es la bestialidad e deformidad de aquesta gente que de buena voluntad yo abrí mano del deseo que tenia de ver adelante e tomé la buelta a la Grecia e partí de Caña (Pérez Priego 2006: 307).

À travers le récit qu'il fait de ses voyages à Pero Tafur, Nicolo de Conti essaie de le convaincre de renoncer à son projet de poursuivre son voyage jusqu'à l'Inde. Le voyage est décrit comme une "folie", les étrangers, comme des êtres barbares et vils. Ils ne sont pas raisonnables et, si l'homme est un animal doué de raison, ils ne sont pas humains. Leur bestialité et leur laideur ne sont pas intéressantes et gâchent tout le plaisir du voyage :

En lo que a ti toca, yo te ruego por Dios y por el amor que te he, pues eres cristiano e de la tierra donde yo soy, que no te entremetas en tan gran locura, porque el camino es muy largo e trabajoso e peligroso, de generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor. [...] Después, mudar el aire e comer e beber estraño de su tierra, por ver gentes bestiales que no se rigen por seso e que, bien que algunas monstruosas aya, no son tales para aver placer con ellas. Pues ver montones de oro e de perlas y de piedras, ¿qué aprovechan, pues bestias las traen? (Pérez Priego 2006: 269).

Ici l'étranger est honni pour sa sauvagerie animale, abaissant l'humanité par une forme monstrueuse. Mais, outre ce rejet xénophobe assez radical, qui fonctionne aussi comme prétexte pour le renoncement de Tafur à poursuivre son voyage, le portrait de l'étranger peut prendre une forme plus nuancée et articuler de façon complexe la critique et l'admiration, comme dans le thème de la dévotion.

3. Piété et fanatisme en Orient

La description de la piété des musulmans est un poncif que partagent les récits de voyages et la cartographie qui concordent à souligner la dévotion dont font

preuve, en particulier les pèlerins à la Mecque⁵. Mais, déjà, la mention de ce pèlerinage sur l'atlas Catalan exacerbe la piété étrangère jusqu'à une folie condamnable. En effet, la légende qui accompagne la représentation de la Mecque et du tombeau de Mahomet qui y serait, selon l'auteur, indique que les fidèles s'arracheraient les yeux après l'avoir vu, estimant qu'après cela ils ne sont plus dignes de voir quoi que ce soit : “e dien pus an vista ten preçiossa cossa, que no són dignes de pus veser, e aquí els s'anbaçinan la vista en reverència de Mufumet” (Atlas Catalan, Sud-Ouest ; Llompart, Pujades I Bataller et Samsó Moya 2005: 153 pour la légende ; 137 pour l'image). Le *Libro del Infante don Pedro de Portugal* lui aussi accorde une importance particulière à la description de la Mecque. Elle est l'occasion de décrire une fantaisiste hiérarchie religieuse musulmane et, surtout, de souligner les liens de Grenade avec l'Islam oriental dédié à la destruction des chrétiens “pasedor de las yervas del señor pequeño que es el rey león de Granada, y defendedor de la ley de Mahomad, derramador de la sangre de la cristiandad” (Sánchez Lasmariás 2008: 22).

L'extrême rigueur morale que les narrateurs décrivent chez les populations orientales se retrouve dans presque tous les récits. Avec la légende d'Alexandre s'est en effet diffusé le *topos* des Brahmanes d'une pureté et d'une dévotion absolues.

3.1. *Les pratiques extrêmes de dévotion*

On peut distinguer une gradation dans l'intensité des pratiques religieuses observées par les voyageurs à laquelle correspondrait un éventail de réactions de la part des narrateurs allant de l'approbation à la franche réprobation en passant par une tonalité descriptive et factuelle dépourvue de jugement de valeurs. Le narrateur de *La Embajada* décrit avec une emphase admirative les communautés rencontrées qui font preuve d'une grande piété. Il peut s'agir de païens tout comme de chrétiens orthodoxes dont le narrateur reconnaît la dévotion, en dépit des différences de culte et de dogme :

Otros algunas menguas tienen en la fe, pero son muy devotos e oyen la missa muy devotamente. E los griegos otrosí son gente muy devota, salvo que ha en ellos muchos errores en fecho de la fe. [...] e estas opiniones e otras tienen, pero son gente muy devota e de gran oración (Pérez Priego 2006: 70).

⁵ Voir Saenz López Pérez 2007; Ladero Quesada 2000; Pierre Guichard 2001.

Le narrateur souligne l'extrême dévotion dont est l'objet le tombeau érigé par Tamerlan pour son petit-fils récemment décédé. Les ambassadeurs eux-mêmes sont indirectement porteurs de cette sainteté pour avoir visité ce lieu et, à cette nouvelle, des marques de vénération leur sont rendues⁶. Mandeville développe longuement la description du territoire utopique de l'île de Bragmep dont les habitants vivent dans un respect absolu des préceptes évangéliques (Rubio Tovar 2005: 151). Cet excursus didactico-moral offre aux chrétiens un miroir riche d'enseignements et propre à susciter la repentance pour les comportements immoraux pratiqués par les lecteurs du texte.

De la même façon, Odorico de Pordenone compare la révérence des habitants de Malabar pour leur idole à celle des chrétiens pour le Saint Sépulcre et insiste sur la multitude de fidèles qui se rend à ce lieu en pèlerinage :

Un ydolo de grant maravilla, al qual quatro vezes en el dia todos fazían reverançia grande [...] todas las gentes çercanas e las de lexos tierra a este ydolo concurrian, ansy commo agrant santidad e bien ansy commo los xnos fazen al Santo Sepulcro (Popeanga Chelaru 2007: 84)⁷.

La description que donne Odorico des sacrifices faits par ces fidèles à leur idole présente des pratiques dévotionnelles extrêmes, telles que le suicide rituel. Odorico décrit comment les idolâtres de Malabar vénèrent une immense idole d'or et jettent en masse des richesses dans le lac qu'elle surplombe. Mais ce que détaille avec le plus de curiosité le narrateur du récit est la pratique du suicide rituel auquel se livrent les idolâtres sur le parcours de la statue lors de processions votives. Ils se jettent en foule sous les roues du pesant chariot qui transporte l'idole et, selon le narrateur, à chacune de ces fêtes, mouraient, coupées en deux sous les roues du chariot, environ cinq cents personnes :

⁶ "Un nieto del su profeta Mahomad e dicen que es santo [...]. Es un gran romeraje de ellos [...] dicen que llego a lugar santo. E a los dichos embajadores [...] quando les oían dezir que avían estado en esta ciudad e avían visto esta sepultura besávanles las ropas" (Pérez Priego 2006: 116-117).

⁷ Le frère franciscain Odorico de Pordenone envoyé par le Pape Innocent IV au Grand Khan mongol, commença son voyage vers 1316-1318 et revint en 1330. Peu après sa mort, en 1331, sont constatés des miracles dont témoignent de nombreux manuscrits, ce qui conduisit à sa béatification en 1775. Le *Libro ultramarino* (BNM, Ms 3013, 15^e siècle) contient une traduction castillane de son récit immédiatement postérieure à 1360. Cette traduction marque l'arrivée en Espagne d'un modèle encyclopédique de la description du monde qui favorisa la diffusion des merveilles. Le manuscrit est composé de sept traités dont les six premiers sont la traduction de la *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry (cf. Vitry 1986; Muñoz Jiménez 1996).

Las moças virgines, dos ados, llegan cantando ante el e derribanse por sy mesmas en tierra para que el carro pase sobre ellas e las corte e quebrante por medio delos sus cuerpos e mueran martires por esta manera por el dios suyo. E non menos fazen los peregrinos que aesta fiesta vienien despues de las virgines e ansy, en yendo e viniendo, mueren quebrantados e por medio de los cuerpos cortados de aquel carro quasy quinientos omnes en cada fiesta de aquellas. Cuyos cuerpos despues son quemados diziendo ser santos e por santos son sepultados por que se dexaron morir por el su dios (Popeanga Chelaru 2007: 84).

Cette description reprend le *topos* de la multitude propre aux populations orientales. Le narrateur utilise le vocabulaire chrétien afin d'exprimer la sacralité que reconnaissent les idolâtres à ces actes : les sacrifiés sont considérés comme des saints et des martyrs. Ici le jugement reste toutefois discret, sans condamnation directe, le narrateur se contente de décrire ces événements. Il indique à la suite comment procèdent ceux qui souhaitent se sacrifier en dehors de ces festivités collectives : ils se présentent devant l'idole en chantant et en annonçant leur désir de se sacrifier puis se mutilent avec des couteaux et lancent à l'idole ces morceaux de leur chair qu'ils meurtrissent jusqu'à en périr. Là encore le narrateur n'exprime pas de condamnation claire de ces superstitions païennes lorsqu'il indique que ces personnes sont considérées "martir santo" (85). Le narrateur détaille cependant avec complaisance le sadisme des mutilations.

On retrouve un portrait similaire de pratiques sectaires débouchant sur des actes violents, dans *La Embajada*, pour le village de Delularquente. L'auteur indique que ce nom signifie le village des fous comme pour mieux ridiculiser les pratiques ascétiques auxquelles se soumettent ses habitants :

Un aldea que ha nombre Delularquente, que quiere dezir el aldea de los locos [...] los que de ellos quieren ser religiosos e que las gentes los avían por santos, rápanse las barvas e las cabeças e desnúdanse e desnudos por las calles e al sol e al frío e andan comiendo por las calles e vístense de los paños más rotos que fallan e andan cantando de día e de noche con panderos (Pérez Priego 2006: 88).

On trouve dans le récit de Pero Tafur, lors de son séjour au Caire, une description semblable d'une secte dont les actes de contrition sont, selon le narrateur, assimilables à de la folie. Cette idée est exprimée par un jeu de termes antonymes qui soulignent l'interversion de la raison et la folie ("muéstranse vivir

como locos diciendo que aquella es la sanidad”). La description de leurs attributs par une énumération d'éléments disparates met au jour le ridicule de leur aspect qui ne peut, aux yeux du narrateur, que refléter le ridicule de leur doctrine⁸. Pero Tafur dénonce ainsi l'excès de leur mépris pour les biens matériels et pour leur propre apparence, ainsi que l'agressivité dont ils font preuve à l'égard des chrétiens.

Dans le récit de Pero Tafur, les descriptions les plus hostiles s'articulent sur l'inversion des valeurs et la déraison qu'elle trahit. C'est, en particulier, les cas pour les peuples de Babylone vivant comme des ascètes que Tafur présente comme des fous ayant perdu tout repère, confondant sagesse et folie. On retrouve le même schéma descriptif au sujet des Tartares qui sont accusés, entre autres choses, de confondre la beauté et la laideur : “muéstranse bivar como locos diziendo que aquella es la sanidad [...]; e aun dicen que los más disformes son los más fidalgos” (Pérez Priego 2006: 258; 306).

Mais, c'est surtout dans le récit rapporté des merveilles de l'Inde dont l'entretient Niccoló dei Conti que Tafur développe les descriptions des fanatismes orientaux. Il y dépeint un pèlerinage à un lac dans lequel les fidèles se jettent par dédain de la vie terrestre, pensant ainsi obtenir la gloire. Il narre également une deuxième forme de suicide rituel par décapitation visant davantage une gloire terrestre dont pourraient profiter leurs descendants :

E allí van e se lançan e mueren e dizen que van a la gloria.
Ay otros que, por que de ellos quede fama de fuertes e sus
fijos sean vistos fijos de buenos, fazen un arteficio como de
tiseras de tundidor e meten la cabeça entre la una e la otra
e tirando con los pies júntanse e córtale la cabeça (119).

Le narrateur expose les motivations poursuivies par ces hommes qui souhaitent prouver leur courage par cet acte dont l'absurdité est soulignée par la comparaison avec un objet aussi prosaïque que les ciseaux de tondeurs. Il détaille également la pratique du suicide rituel de l'épouse à la mort de son mari, la coutume funéraire du sâti (272). Niccoló dei Conti, au travers de sa représentation dans le récit de Pero Tafur, se fait lui-même vecteur des pratiques

⁸ “Ay una generación de gentes en Babilonia que se rapan la cabeça e las barvas e las cejas e las pestañas, e muéstranse vivir como locos diciendo que aquella es la sanidad e que por servicio de Dios desprecian el mundo e su pompa, que es aquello que se raparon. E algunos van cargados de cuernos e otros enmelados e emplumados e otros con unas lanzas e linternas encendidas [...] diziendo que andan persiguiendo a los cristianos e a estos fazen gran reverencia los moros. E un día fallé una flota de ellos, e pregunté dónde ivan e dixéronme que a meterse en un fuego con los perros de los cristianos e ver quién se quemaría” (Pérez Priego 2006: 258).

superstitieuses orientales. Il rapporte en effet de la sépulture de saint Thomas des boules de terre aux vertus curatives et en donne plusieurs à Pero Tafur⁹.

Chez Mandeville, il est difficile de distinguer la critique de ces excès et l'admiration devant tant de dévotion. Le narrateur décrit les pénitences que s'imposent ces fidèles indiens et les sacrifices qu'ils font aux idoles en soulignant la violence et la démente de ces martyrs idolâtres qui sacrifient leur vie en se jetant sous les roues d'un char. Il souligne cependant le courage et la piété nécessaire pour s'imposer de telles souffrances en honneur de leur Dieu. Le texte emploie spécifiquement ici le terme de dieu et non d'idole. Le narrateur Mandeville répète avec insistance les termes d'amour et de dévotion, multiplie les références à un mépris du terrestre au profit du céleste qui n'est pas sans rappeler l'idéologie chrétienne et il dénonce même explicitement l'absence de piété de certains chrétiens :

y aquesto fazen ellos por amor de su dios, por gran devoción, por amor de aquel ídolo, deziendo que haziendo aquello tanto más serán más cerca de dios en el otro mundo [...] ellos fazen assí grandes penitencias y grandes trabajos, y se disponen a sufrir muy grandes martirios de sus cuerpos por amor de aquel ídolo, que apenas se fallaría en cristianos quien osasse fazer o sufrir la dezena parte por amor de Nuestro Señor Jesucristo (Rubio Tovar, 268).

Les représentations de ces pratiques barbares et extrêmes jouent ici un rôle ambigu, d'une part un repoussoir effrayant par la description méticuleuse de ces actes violents, et, d'autre part, la cristallisation d'une forme absolue et suicidaire de dévotion. Elle condamne implicitement l'égoïsme, le matérialisme et le manque de piété des chrétiens. La piété étrangère est donc fréquemment caractérisée par ces pratiques extrêmes et nocives. Ces représentations surgissent de la collusion de la légende des Brahmanes dans les récits liés à Alexandre et celle du royaume du Prêtre Jean dont les sujets vivent également en ascètes et dans le mépris des biens matériels.

En opposition au discours laudatif du texte original de Mandeville qui les compare à Job, *El Libro Ultramarino* condamne pourtant l'utopie des Brahmanes. Leur discours moralisant, dans leur lettre à Alexandre, par sa radicalité, permet

⁹ E tienen tanta devoción oy los indianos en él que oy, de allí do está enterrado, toman de la tierra e fazen ciertas pelillas e traénlas siempre en el seno, diciendo que en el artículo de la muerte no pudiendo comulgar que con una de aquellas que coman satisfacen. Él me dio cinco o seis de ellas, las cuales creo que oy las tengo (*ibid.* 276).

une critique de cette volonté d'ascétisme et de mortification extrémiste, privant l'homme du désir et du pouvoir d'apposer sa marque sur le monde (Roumier 2013). La description critique un excès d'humilité et de continence qui pousserait les hommes à ne pas se distinguer des bêtes, à se satisfaire de si peu qu'ils n'entreprendraient rien qui soit digne d'éloge. Le texte dénonce l'excès d'orgueil de ces hommes se voulant sans péché, niant ainsi le péché originel et révélant leur méconnaissance de la révélation chrétienne¹⁰. Les Brahmanes, en dépit de leurs actions vertueuses, pécheraient donc par orgueil en niant la réalité de la nature pécheresse de l'homme.

Ces formes de dévotion outrées jusqu'à la déraison et la violence les plus condamnables, sont propres à provoquer chez le lecteur un émerveillement mêlé d'effroi. L'étranger revêt le rôle d'un espace réflexif permettant d'envisager les déviances à leur paroxysme. Cela se cristallise dans les pratiques entourant la mort où culminent ces dévotions orientales extrêmes.

3.2. *Les rituels funéraires*

Nombreux sont les voyageurs à prêter une attention toute particulière aux rituels funéraires, qui constituent le plus souvent à leurs yeux la preuve de la folie et de l'amoralité des mœurs de nombreux peuples étrangers. Il s'agit généralement de réjouissances suite à un décès, de pratiques cannibales, de la façon de disposer du corps qui diffère de l'enterrement, du rituel de crémation indien et du sâti.

Odorico de Pordenone décrit les rituels funéraires tibétains avec un dégoût explicite. Le narrateur souligne tout d'abord que des musiciens et des jongleurs sont présents lors de la veillée funèbre. Le mort est décapité et la tête remise à son fils qui la cuit et la mange avec ses proches. Le corps des défunts est exposé afin qu'il soit dévoré par les oiseaux. Ceux-ci sont en effet revêtus aux yeux des autochtones de l'identité d'anges venus emmener leurs morts au Paradis céleste :

[...] e commo las aguilas e rraposas e otros animales e aves de semejantes cosas esten usados luego vienen de los montes e de otras partes e cada uno lleva su pieça de aquellas que alli estan puestas para ellos. E quando los omnes que alli estan locos e menos de seso aquesto veen

¹⁰ "Destas cosas ya dichas paresçe quant religiosa mente e segunt ley de natura estos bragmanos biviesen, los quales la Ley Mosaica nin la del Evangelio oviesen oydo sy humill mente se oviesen cognosçido por pecadores segunt el apostol sant Juan dize: sy dixeremos que pecado non avemos, a nos mesmos engañamos e verdad en nos otros non es; a el agua de la verdadera humilldad de la fuente del parayso emanante, en los libros de los gentiles non la fallamos" (f. 98v, BNM, Ms 3013). (Muñoz Jiménez 1992).

dan grandes bozes diciendo: “Ved o parad mientes que omne fue aqueste por el qual los angeles de Dios vien en e ansy lo llevan al Parayso” (Popeanga Chelaru 2007: 138-139).

Ces pratiques sont clairement condamnées par le narrateur comme idolâtres et mauvaises (“Ay una idolatria e costumbre muy mala”) et ceux qui interprètent le rôle des oiseaux comme un signe d’élection divine sont qualifiés par le narrateur de fous et d’imbéciles. Dans sa description des pratiques religieuses indiennes, Pordenone aborde la question des sacrifices humains et les compare aux pratiques occidentales¹¹. Il évoque également la pratique du sâti et souligne que le mari n’est jamais contraint de pratiquer un sacrifice similaire. Le texte d’Odorico est un des rares à préciser explicitement que la femme est brûlée vive et, de plus, l’auteur y emploie presque exclusivement des formulations passives et des adjectivations qui soulignent qu’il s’agit d’une action contrainte et aucunement volontaire (“*constreñido, apremiado*”). La pratique du sâti a exercé une profonde fascination sur l’Occident dès l’Antiquité tardive comme en témoignent les textes de Cicéron (*Tusculanes*, 5, 78) et de saint Jérôme (*Contre Jovinien*, 1, 44) (cf. Gardaz 1995).

L’atlas Catalan constitue un autre témoignage de l’intérêt éveillé par ces pratiques funéraires étrangères. Il donne à voir la pratique de la crémation à laquelle il ajoute trois musiciens qui seraient, selon la légende, chargés d’accompagner le cortège funéraire (Atlas Catalan, Nord-Ouest)¹². Comme en témoignent les récits de voyages, ces musiciens et les réjouissances entourant certaines pratiques funéraires choquaient car ces deux éléments ne concordent pas avec la conception occidentale de l’expression du deuil. La légende de l’atlas Catalan fait ainsi contraster les larmes des parents proches à l’attitude réjouie du reste du cortège. Sur l’illustration de l’atlas Catalan, le corps nu du défunt est placé dans une sorte de chaudron et un homme semble aviver le feu à l’aide d’un bâton : des éléments qui ne font certainement qu’accroître l’horreur de la scène en soulignant un parallèle choquant avec la pratique culinaire. L’atlas Catalan fait également mention du sâti en précisant que ce sacrifice ne se produit que rarement et que les hommes, eux, ne se sacrifient jamais à la mort de leur

¹¹ “Quando alguno muere, quemarlo despues de muerto. E sy tiene muger, juntamente aella queman biva con su marido; e dizen que asy yran enel otro mundo para manjr o fazeer vida con su marido” (Popeanga Chelaru 2007: 81).

¹² “Sapiats que los hòmens e les fembres de aquesta regió quant són morts, ab esturments e ab solaços porten-los a cremar, emperò los parents dels morts ploren” (Llompert, Pujades I Bataller et Samsó Moya 2005: 163).

épouse¹³. Marco Polo fournit une description très précise du rituel du sâti et indique explicitement le sort fait aux femmes qui tenteraient d'échapper aux flammes du bûcher. Il précise bien en effet la cruauté avec laquelle elles sont rejetées contre leur gré sur le bûcher : “e si algunas temen, porque a otras han visto en semeiante caso quexarse e luchar con la muerte desque se han echado, los que allí están las echan aunque no quieren en el fuego” (Rubio Tovar 2005: 136).

Autres formes du mal, Mandeville décrit des pratiques cannibales et une forme d'euthanasie qu'il explique cependant par la volonté d'abrèger les souffrances des malades. Il fournit l'explication avancée par les personnes pratiquant ce rituel mais exprime parallèlement sa condamnation par la répétition de l'adjectif “malo”¹⁴. En dehors de cette introduction péjorative, le narrateur n'exprime pas de commentaire négatif supplémentaire. Plus loin, Mandeville fait par contre preuve d'une plus forte hostilité envers certains rites funéraires du royaume de Riloch¹⁵. Le fils fait préparer le cadavre de son père de façon à ce que le corps soit dévoré par les oiseaux et que les chairs de la tête soient dégustées par les amis les plus proches, “como un queso” dit le texte. Ensuite le crâne sera utilisé par le fils de façon rituelle comme un verre pour honorer la mémoire du défunt. Dans le récit de Pordenone, une pratique anthropophage similaire sur l'île de Duodin est condamnée avec virulence. Ce peuple cannibale demande à l'idole de prédire la mort ou la guérison des malades :

[...] e aun otra costumbre abominable tienen, ca el padre como al fijo e el fijo al padre [...]: sy el padre enferma, luego el fijo va al strolago, es asaber al seçerdote, e dizele ansy: “Yd e preguntad a Dios sy mi padre tiene de morir o ser librado de aquesta enfermedad” (Popenaga Chelaru 2007: 107).

¹³ “Esdevé-sse algunes vegades, mas a tart, que es mullers dels morts se lançen ab los marits al foch, los marits emperò null temps no s'í lançen ab lus mullers” (Llompert, Pujades I Bataller et Samsó Moya 2005: 163).

¹⁴ “Ay gente de muy mala natura y malas costumbres, porque ellos crían grandes perros para afogar a sus amigos cuando se comiençan d'enfermar, porque ellos no quieren que ellos mueran de su muerte natural, pro quanto dizen que sofrirían en ello mucha pena; y como ellos son assí degollados o afogados, ellos se los comen” (Rubio Tovar 2005: 279).

¹⁵ (Rubio Tovar 2005: 339-340). Il s'agirait probablement des îles Andaman sur lesquelles de telles pratiques anthropophages rituelles ont effectivement existé selon les études des anthropologues (Popenaga Chelaru 2007: 98-99).

Si jamais l'idole annonce que le malade est condamné, le prêtre le tue et le découpe en morceaux afin que tous ses proches le partagent en un repas funèbre festif, accompagné de musique. Frère Odorico lui-même se serait opposé à cette pratique alors qu'il séjournait en ces lieux et le texte rapporte l'argumentaire moralisant qu'il aurait prononcé :

E como aquel frayre les reprehendiese diziendo que esto era una grant abhominaçion, ca sy un can fuese muerto ningunt otro can del comeria, mucho menos los omnes razonables devian comer los unos a los otros (Popenaga Chelaru 2007: 99).

Dans d'autres versions, on trouve cet argumentaire développé au style direct mais le traducteur castillan a choisi de n'en proposer qu'un bref résumé. À cette condamnation, les anthropophages opposent leur propre argumentaire selon lequel manger leurs morts leur éviterait la souffrance d'être dévorés par les vers, arguant en dernier lieu que cela leur est imposé par leur Dieu.

Les auteurs de récits de voyages dénoncent donc avec virulence les pratiques et superstitions païennes en général dans un ethnocentrisme revendiqué. Leurs descriptions semblent revêtir à dessein l'étranger de tous les vices et déviances honnis par la Chrétienté. Cette pratique conforte la constitution idéologique d'une image péjorative de l'étranger, naturalisé, objectivé, réduit à une simple déviance : "One way in which propaganda functions is by naturalizing the Other, dressing him in deviations of your own convention to form a travesty we can understand" (Camille 1989: 142). Le domaine du religieux est ainsi un espace clef de la constitution des identités et de la construction idéologique d'un rejet de l'étranger. Cela corrobore l'affirmation de Benedict Anderson selon qui l'usage que Marco Polo fait du pronom "nous", ainsi que sa description d'une religion plus vraie que l'autre, incarne une "*territorialization of faiths*" et le langage du nationalisme (Anderson 1991), terminologie qui paraît applicable aux autres récits de voyages.

L'espace étranger est ainsi polarisé dans l'ensemble des récits de voyages étudiés par l'opposition entre le sacré et l'infamie représentée par les peuples les plus immoraux et hostiles. Leurs pratiques transgressent les tabous occidentaux et incarnent le mal absolu. Les représentations hostiles des formes de piété païennes revêtent donc une importante force d'exclusion. Le rapport de l'étranger à la religion est caricaturé sous les traits de la folie, de l'animalité, de l'excès ou de l'immoral et de l'ignoble. C'est en particulier le cas pour l'anthropophagie, le suicide rituel et l'euthanasie ou sacrifice rituel.

Les auteurs utilisent en général ce portrait défavorable de l'étranger dans une perspective ethnocentrique qui défend implicitement les valeurs de la Chrétienté. La confluence entre l'identité ethnique, géographique et religieuse que représente le terme de Chrétienté est érigée comme modèle face à des pratiques religieuses diverses mais globalement condamnées en une intéressante articulation entre unicité et multiplicité.

4. L'étranger, territoire d'inversion et de transgression

Pour Claude Kappler, c'est bien l'écart différentiel par rapport à la norme de référence qui caractérise l'étranger : "La différence est un sujet d'émerveillement et un gage de qualité. Elle est aussi un des rapports d'antithèse qu'entretiennent notre monde connu et celui que découvrent les voyageurs". Ce monde découvert par le voyage serait donc "un monde inversé" (Kappler 1980: 47) et les représentations de l'étranger construisent un discours sur le sujet voyageur et le système culturel dont il est issu.

Le narrateur de *La Embajada* le souligne, les normes à l'étranger diffèrent et, à la cour de Tamerlan, les hiérarchies esthétiques sont inversées : les cheveux noirs y sont en vogue et les femmes les teignent¹⁶. On trouve une référence similaire dans le récit de Nicolo de Conti rédigé par Poggio Bracciolini : "Mayormente cabellos negros que es color entre ellos más estimado" (Rubio Tovar 2005: 135-136). Selon Marco Polo, les hommes ne naissent pas noirs mais se noircissent volontairement par goût de cette couleur. En effet, la couleur noire serait pour eux la plus belle et celle de leurs dieux. Il s'agit bien de l'inverse du monde occidental chrétien où les diables sont noirs, couleur liée au péché et à la salissure¹⁷.

L'inversion devient plus radicale dans la description par Mandeville des rites scatophiles de Columbum : "con aquella urina en la mañana lavan sus caras, e del tiercol primera mente ponen en medio de la vista en un lugar e despues en amas maxillas e despues en medio del pecho e ansy dizen ellos ser santificados" (Popeanga Chelaru 2007: 81). Ces rites de purification à partir des excréments de vaches sacrées intervertissent le plus vil et le plus sacré faisant de cette urine une perversion de l'eau bénite. Le ton reste objectif mais la description laisse transparaître la condamnation. Cette désapprobation transparaît plus nettement

¹⁶ "Ellos se pagan mucho de cabellos negros antes que de otra color e tínenlos por los fazer negros" (Pérez Priego 2006: 161).

¹⁷ "Los hombres desta tierra son todos negros no porque nacen negro mas para que se tornen bien negros se untan con azeite de ajonjolí, porque quanto son más negros, tanto se tienen por más hermoso; [...] hazen pintar sus ídolos negros y los demonios pintan blancos" (Rubio Tovar 2005: 112).

quand le narrateur précise : “en aqueste regno tienen otra muy mala costumbre” (Rubio Tovar 2005: 81).

Les codes bouleversés sont souvent ceux de l’ordre moral, en particulier la répartition des rôles entre hommes et femmes. Pordenone fournit une première description d’inversion des usages genrés dans la ville de Hus, puis une seconde plus développée à la suite pour celle de la Chaldée. Là, les hommes sont beaux alors que les femmes sont laides. Les hommes filent, se fardent et sont couverts de bijoux, alors que les femmes sont vêtues d’une simple chemise et ne portent aucune coiffure. Le principe de l’inversion est invoqué pour souligner le dérèglement constitué par la répartition inverse des rôles en ce qui concerne la sexualité puisque ce sont les femmes qui courtisent les hommes¹⁸ :

En aquesta tierra son los omnes viejos muy fermosos e alli los omnes filan e non las mugeres [...]; Los omnes son muy fermosos e las mugeres son torpes e feas. Alli los omnes van afeytados asy commo aca van las mugeres afeytadas, e los omnes trahen sobre sus cabeças faxas de oro e con perlas e las mugeres sola mente trahen una camissa corta fasta las rodillas [...] e ansy commo aca los omnes andan tras las mugeres para las enamorar, ansy las mugeres (Popeanga Chelaru 2007: 71).

Odorico décrit également l’inversion des genres régnant à Malabar, “las mugeres beven vino e non los omnes. Otro sy las mugeres raen las barvas e la vista e los omnes non lo fazen” (Popeanga Chelaru 2007: 81), une merveille orientale récurrente. Marco Polo décrit un peuple où les hommes gardent le lit avec le nouveau-né comme s’ils avaient accouché, alors que la femme reprend immédiatement le travail et ne se charge que de donner le sein à l’enfant :

Ca como ella pare luego se levanta e él se echa en la cama, toma la criatura e la abriga como si la pariera hasta cuarenta días, e la muger le sirve. E allí lo visitan los parientes e amigos e vezinos, como si él pariera, e hazen grandes fiestas treinta días (Rubio Tovar 2005: 86).

Les Amazones incarnent le sommet de ce rejet de l’ordre et des valeurs communément acceptées dans l’Europe chrétienne (Sales Dasi 1998). Les descriptions distopiques montrent ces femmes guerrières, rejetant l’institution

¹⁸ Il s’agit là d’une inversion carnavalesque et d’une transgression d’un code courtois qu’on retrouve dépeintes dans de nombreux récits de chevalerie (Heusch 2001: 178).

sacrée du mariage, pratiquant la subversion des rôles sexués qui organisent le monde social. La dimension diabolique de cette inversion est confirmée par leur alliance fréquente avec l'Antéchrist. Elles sont ainsi l'expression du désordre issu du pouvoir pris par les femmes (Dimarco 1991). Mandeville décrit longuement la société inversée des Amazones qui sont, dans cette version, coupables d'avoir assassiné les hommes de tout le royaume par refus de soumission¹⁹. Cette version est beaucoup plus hostile aux Amazones et témoigne de l'effroi causé par cette représentation d'un monde inversé que domineraient les femmes. Les références à l'inversion des valeurs morales sont renforcées par la description de phénomènes indiquant l'inversion des règles de la nature elle-même. Ainsi, Mandeville décrit-il à proximité du royaume des Amazones une source magique dont l'eau s'écoule à l'envers (254), image en mouvement de cette transgression.

D'autres sociétés que les Amazones peuvent incarner l'inversion des normes dans un contre-modèle de société carnavalesque. Mandeville décrit le peuple de l'île de Lamoy dont la nudité est justifiée par le modèle adamique. Chez eux, les femmes ne sont pas mariées, mais communes à tous, car pour elles, refuser un homme serait un péché étant donné que Dieu a ordonné aux hommes de croître et se multiplier (270). Cette liberté sexuelle s'appuyant sur le texte biblique et cette inversion de la morale basée sur des arguments chrétiens ne pouvaient manquer de surprendre. Mais l'inversion s'étend à tous les domaines de la vie civile. Les femmes ne pouvant identifier le père biologique des enfants, elles les remettent selon leur choix à un père qui leur plaît. Tous les biens sont en partage et chacun est ainsi aussi riche que son voisin. Mais à ce tableau, Mandeville ajoute une ombre qui complète logiquement un monde basé sur l'inversion. En dépit de l'abondance de nourriture, ces hommes préfèrent la chair humaine, en particulier celle des enfants que des commerçants leur fournissent. Cette pratique diabolique trouve sa correspondance, et peut-être sa détermination, dans les signes célestes puisque ce territoire est celui, unique, où la Tramontane n'est pas visible, remplacée par une étoile "contraire". Ce terme négatif est d'importance et semble exprimer la clef de ce système d'inversion (271). L'inconcevable est ainsi sanctionné dans l'espace du texte par des caractéristiques péjoratives, rappel des normes que ne saurait enfreindre impunément un homme, chrétien ou non.

Ainsi, ces représentations mêlant réel et légendaire constituent-elles l'étranger en un monde de la transgression et du crime. L'influence prégnante dans ces

¹⁹ "Se ayuntaron ellas y mataron todos los otros hombres de la tierra que avían quedado, porque ellas no querían que todas las mugeres fuesen vencidas como primero eran" (Rubio Tovar 2005: 252).

représentations d'une diabolisation de l'étranger, est à relier directement à la xénophobie croissante de la fin de la période médiévale²⁰.

5. Diabolisation, Antéchrist, Gog et Magog

5.1. Les "hordes" tartares : sauvagerie, multitude et animalité

Dès les premiers voyages, les Européens ne tardèrent pas à tirer des conclusions quant à la taille réduite de l'Occident chrétien. L'Asie apparaissait non seulement comme un territoire bien plus vaste, mais aussi plus densément peuplé. Cette multiplicité inquiétante que transcrit précisément le terme de hordes est un des traits de la barbarie, souvent exprimé par l'hyperbole ou le topos de l'ineffable (*sin cuenta, sin numero*). Ainsi dans *El Libro del conocimiento* une description des Tartares lie les caractéristiques fondatrices de leur légendaire invincibilité, le nombre et la force :

dentro de Tartaria son muchedumbre de gentes sin cuenta e non guardan ningún mandamiento de Dios, salvo non fazer mal a otro. Son gentes muy asentadas e fuertes lidiadores de pied e de cavallo en tal manera que Alexandre no los pudo conquistar (Rubio Tovar 2005: 390).

Il était usuel de dénigrer les peuples païens en soulignant leur nombre indistinct s'opposant aux individualités chrétiennes valeureuses et estimables. Ce déséquilibre numérique servait dans les descriptions d'affrontement, et en particulier les Croisades, à souligner le courage des chrétiens ainsi qu'à dévaluer les victoires de leurs ennemis. En effet, dans la conception occidentale de la valeur, submerger par le nombre un adversaire ne présente aucun mérite. On peut également songer ici à la réponse du démon interrogé par le Christ sur son identité : "mon nom est légion" (Gouiran 1999: 41-50) et en déduire la puissante correspondance entre le nombre et la nature diabolique de ces populations envisagées comme une menace pour la Chrétienté.

Dans cette description outrée des forces prodigieuses dont dispose l'étranger oriental, le mythique prend le pas sur le réel dans des légendes qui cristallisent ces craintes. Les récits de voyages décrivent en particulier avec une fascination inquiète la secte des Assassins. Cette légende basée sur un substrat réel cultive l'idée que l'ennemi trouverait sa force dans un fanatisme qui l'amènerait à ne plus

²⁰ La xénophobie s'est développée au bas Moyen Âge sous l'effet des crises qui ont aggravé les tensions ethniques, des guerres qui ont conféré à certains étrangers un caractère dangereux et de l'essor du sentiment national qui s'est surtout forgé au négatif, contre l'Autre (Martin 1998: 441). Sur l'image négative de l'Autre : Redondo (1993).

craindre la mort. Pordenone développe en particulier une narration expliquant le procédé grâce auquel le vieil homme parvient à construire l'illusion du Paradis : "el Viejo del monte [...] por esta razon los rreyes e prinçipes de Oriente aquel Viejo themian mucho e tribuctos le davan e pagavan" (Popeanga Chelaru 2007: 139-140). Cette anecdote renforce l'idée du fanatisme de ces peuples et de leur comportement suicidaire au combat mais dénonce aussi les illusions mensongères qui leur servent de foi.

La légende d'un ennemi venu d'Orient et paré de toutes les caractéristiques diaboliques culmine avec Gog et Magog et les tribus perdues d'Israël qui leur seraient alliées ou se confondraient avec eux (Fraser 1996). L'ennemi menaçant est tenu à l'écart de la civilisation chrétienne et séjourne dans un Orient lointain. L'assimilation des peuples de Gog et Magog aux Mongols crée une confusion entre différentes figures de l'ennemi. Certaines prédictions affirment que l'Antéchrist trouvera à la fin des temps le soutien des Tartares. L'atlas Catalan à l'extrême Orient représente ainsi l'Antéchrist réalisant un miracle pour convaincre ses adeptes qu'il est bien le deuxième Christ. Il brandit des branches sèches qui portent des fruits (Llompart, Pujades I Bataller et Samsó Moya 2005: 169). À ses côtés, le roi de Gog et Magog est suivi par les troupes armées avec lesquelles il déferlera sur l'Occident ; la légende précise cette menace en l'annonçant au futur²¹.

De son côté, Pero Tafur se fait également le relais de ces représentations topiques de l'étranger comme ennemi redoutable et d'une violence extrême. Bien qu'il ne les ait pas vus, Pero Tafur donne des Tartares la description traditionnelle d'un peuple de guerriers extrêmement endurants et violents :

Los tártaros es gente muy guerrera e son de gran trabajo ellos e sus cavallos e de poco mantenimiento, e dicen que cuando cabalgan así en la guerra, que llevan la carne entre el costado del caballo e los vasos de la silla e no la cuecen más de cuanto allí se cuece. E estos destruyen todas aquellas naciones de cristianos e los traen allí a vender a Cafa (Pérez Priego 2006: 304).

Il reprend le *topos* qu'on pouvait trouver dans le récit de Marco Polo qui se distingue toutefois par l'admiration qu'il professe envers des guerriers si résistants :

²¹ "El gran senyor príncep de Gog i Magog. Apareixerà en temps de l'Anticrist amb molta gent" (Llompart, Pujades I Bataller et Samsó Moya 2005: 169).

Son los tártaros hombres valientes en las armas y duros
para todo trabajo, e sufren hambre e sed, y en la guerra
están a las vezes un mes que no comen otro manjar sino
carne salvaje, que caçan (Rubio Tovar 2005: 58).

Cet éloge des Tartares s'étend à Gengis Khan dont Marco Polo admire l'ascension vers le pouvoir, servie par son intelligence ("Por su buen seso e prudencia" (Rubio Tovar 2005: 65)). Le regard de Marco Polo sur les étrangers se caractérise fréquemment par cette capacité à reconnaître leurs qualités²². Les représentations des récits de voyages hispaniques partagent généralement cette ambivalence dans la représentation d'un ennemi à la fois redouté et admiré, fournissant ainsi une importante information stratégique.

On retrouve une même ambiguïté dans la figure d'Alexandre le Grand, figure tutélaire des voyageurs en quête d'Orient. Le vainqueur des hordes de Gog et Magog les a enfermées au-delà des Portes caspiennes, protégeant la Chrétienté. Au XIII^e siècle, l'assimilation peu flatteuse à Gog et Magog est appliquée aux Mongols, caractérisés, aux yeux des Occidentaux, par la même origine géographique et la même violence. Le regain d'intérêt pour cette légende est alors confirmé par son interpolation dans la lettre du Prêtre Jean peu avant 1221 (Claire-Jabinet 2005) dont on trouve la version castillane dans *El Libro Ultramarino* et dans le récit de Jean de Mandeville (Roumier 2013). Gog et Magog et leur enfermement par Alexandre sont le rappel d'une menace, renforcée par la prophétie de leur alliance avec l'Antéchrist : à l'Est attend un Mal qui finira par se libérer²³. Cette alliance démoniaque est représentée sur l'atlas Catalan par la figure d'un diable ricanant, déployant ses ailes sombres au-dessus du passage que devront emprunter Gog et Magog.

La translation de la légende alexandrine en Espagne a laissé une riche empreinte textuelle mise en évidence par Arizaleta (1999). Le dilemme que pose cette figure à l'Occident médiéval révèle la difficulté à cerner et rejeter le mal. Héros païen intégré à une mythologie chrétienne, Alexandre est perçu comme un occidental riche d'enseignements mais incarne également le péché, l'*hubris* ou *pothos*, excès du désir qui le pousse au voyage et motive sa soif de connaissances et de conquêtes. C'est ce vice même qui entraîne son attitude conquérante face

²² Ainsi, par exemple, si Marco Polo condamne la luxure du roi de Mangi, il admire cependant ses qualités de gouvernant et sa piété : "Este rey de Mangi era muy luxurioso, pero tenía en sí dos buenas partes : una, que mantenía su reino en mucha justicia e paz [...]; la segunda, que era muy piadoso e limosnero para pobres" (Rubio Tovar 2005: 90).

²³ Cf. sur l'atlas Catalan : "Ítem enclou aquí motls diverses generacions de gens qui no dupten a manjar tota carn crua, e aquesta és la generació ab què vendrà Antichrist" (Llompart, Pujades I Bataller et Samsó Moya 2005: 169).

à l'Orient, rappelant la charge maligne présente dans le voyage, excès de *libido sciendi*. Finalement, le voyage lui-même c'est le mal.

5.2. Monstrueuse étrangeté : la prédisposition au mal

Les monstres seraient, selon Mandeville, le fruit des relations ayant uni les descendantes de Nemrod et des démons : “los diablos del infierno a jugar con las mugeres de su generación, en las cuales engendravan diversas gentes : los unos sin cabeças, los otros monstruos con grandes orejas, los otros con un ojo” (Rubio Tovar 2005: 299-300). Cette anecdote lie singulièrement les difformités monstrueuses des peuples asiatiques à la malédiction qui punit leur ancêtre et à l’empreinte d’une influence démoniaque. Ces peuples sont des monstres car ils sont maudits et qu’ils sont mauvais. Le monstre christianisé signifie le péché : sa difformité et son exclusion sur les marges du monde sont les châtements et les signes de son infamie²⁴. Le monstre incarne l’empreinte du diable sur le monde et sa nature est donc essentiellement mauvaise. Cette prédisposition au mal contamine la vision de l’étranger dont les mœurs sont interprétées comme des manifestations de sa nature vicieuse.

La description des hommes étrangers reprend fréquemment cette affirmation leur attribuant une nature essentiellement mauvaise. Les Tartares particulièrement redoutés sont l’objet de nombreuses légendes leur prêtant les mœurs les plus sordides. C’est en particulier le cas des légendes liées aux peuples de Gog et Magog²⁵. Aux Tartares sont donc attribués les pires vices, au point qu’aucun homme de bien ne devrait voyager sur leurs terres :

[...] son gente muy loca y de mala natura [...] y verdaderamente ningún hombre de bien no devría estar en aquella tierra, porque la tierra ni ciudad no son dignas que estén ende [...] e aunque yo no aya estado en esta tierra; todos los tártaros [...] son muy falsos y traidores porque cosa que prometen ellos no la mantienen (193).

Le récit de Mandeville caractérise ces peuples nomades par une nature mauvaise et mélancolique : “son muy malenconiosos y de mala natura” (Rubio Tovar 2005: 193) ; la même expression est appliquée par la suite à des monstres

²⁴ La alteridad del Oriente justifica la otredad de sus criaturas. El lugar del monstruo es Oriente y su esencia, la diversidad. Baltrusaitis señaló la relación entre colocar a los monstruos en los límites de la tierra y la irrupción de monstruos en los marginalia de los manuscritos (Cirlot 1990: 182).

²⁵ On retrouve cette assimilation sur les documents cartographiques contemporains (López Pérez 2005).

sans bouche (285). La folie, la mélancolie, la fausseté et la trahison sont donc les traits moraux les plus propres à exprimer la prédisposition au mal qui caractérise ces étrangers barbares.

Loin de signifier un affaiblissement du sens, le légendaire permet de communiquer un message symbolique : ainsi, dans le *Libro del conocimiento*, voit-on comment les monstres pointent aussi vers une identité réelle. Les blemmyes (f. 66v) et le sciapode (f. 29r) du manuscrit N sont à la fois roux et barbus, choix d'illustration qui ne peut être dépourvu de sens au vu de la charge péjorative attribuée à la rousseur comme attribut des traîtres et félons (Pastoureau 2004: 205). Cette connotation fera étendre cette caractéristique à d'autres catégories d'exclus : hérétiques, juifs et musulmans. L'exemple du sciapode du manuscrit Z (f. 29r) révèle encore plus cette convergence des attributs péjoratifs (monstre mais aussi nu, roux, de profil, les cheveux longs). Sa tête est surmontée d'une forme de corne, qui peut être identifiée comme un chapeau pointu, attribut traditionnel des juifs au Moyen âge, le *pileus cornutus*. Cette convergence des indices d'une présence maléfique calque sur l'étranger une "identité du rejet" (Higgs Strickland 2003: 105).

Les vices constatés chez ces barbares étrangers sont-ils globalement la preuve d'une absence de morale ou d'une atteinte à la morale ? Sont-ils ignorants de toute notion morale ou bien vivent-ils de manière contraire à la morale en l'enfreignant consciemment ? Le terme d'amoralisme conviendrait mieux à cette condamnation de l'étranger barbare, si on considère qu'ils sont dépourvus d'ordre et de règles²⁶. Niccolò dei Conti les décrit ainsi : "generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor" (Pérez Priego 2006: 269) ; et Pero Tafur reprend une expression identique : "aquellos que no han ley ninguna" (Pérez Priego 2006: 270). Les peuples étrangers ne connaissant pas de loi ni de morale, leur comportement s'oppose à tous les commandements divins comme le rappelle *El Libro del conocimiento* : "tártaros e gentes sin ley que non guardan ningún mandamiento de Dios salvo que non fazen mal a otrie" (Rubio Tovar 2005: 385). La seule exception semblerait être le respect de leur propre congénère, règle permettant de conserver la cohésion du groupe.

Même les peuples obéissant à des lois ne sont pas exempts de ces travers. Ainsi, les musulmans ont, de par leur religion, des règles précises auxquelles *El Libro de las maravillas* de Mandeville consacre tout un chapitre (*De la ley de los moros*). On y trouve en particulier une allusion très critique à la polygamie qui serait un commandement de Mahomet, mais la limite que le prophète a imposée n'est pas

²⁶ La distinction peut être faite entre l'absence de sens moral (amoralisme) et la doctrine qui propose des règles de vie différentes ou inverses de celles de la morale courante et particulièrement de la morale chrétienne (immoralisme) (Cf. *Trésor de la Langue Française Informatisé*).

respectée. Les hommes, se laissant aller à leur concupiscence, accumulent les épouses. Si les musulmans ont effectivement des règles régissant leurs mœurs, celles-ci sont viciées dans leurs principes et perverties par les fidèles :

E dizen que Mahoma mandó, según que yo he visto muchas veces en su Alcorán, que cada uno pudiesse aver dos o tres o cuatro mugeres, mas agora se toman ellos fasta nueve o diez mançebas, y cuantas ellos pueden aver. E si alguna de sus mugeres menosprecia a su marido, puédenla lançar fuera de su casa luego y tomar otra muger (Rubio Tovar 2005: 241).

L'absence de loi conduit à de nombreuses attaques contre la morale, en particulier en ce qui concerne les comportements liés à la sexualité : la nudité, la liberté sexuelle, la polygamie, l'inceste mais aussi la violence. Parmi les comportements immoraux, la violence occupe une place essentielle, signe de mœurs fondamentalement mauvaises. Cette violence est spontanée, intense, commune, pratiquée comme un plaisir et irrationnelle. À cela s'ajoute, dans le récit de Pero Tafur, le fait qu'elle reste en général impunie, ce qui choque les voyageurs. Ainsi les Tartares dans la description qu'en fait Pero Tafur : "los que no alcançan tierra de cristianos con quien guerrear, guerréanse los unos a los otros e fúrtanse quanto pueden sin temor de justicia e aun no lo han por mal" (Pérez Priego 2006: 306). Alors que leur désir premier serait de diriger leur violence envers les chrétiens, l'absence de ces derniers les amène à exercer cette violence contre eux-mêmes. Non seulement ils ne craignent pas de sanction mais les actes violents ne sont même pas considérés comme mauvais. L'excès de violence se manifeste aussi par la pratique de la cruauté comme chez ce peuple que décrit *El Libro del Infante* par un superlatif absolu : "estos pineos son la gente más cruel de todo el universo mundo" (Sánchez Lasmariás 2008: 23).

Les auteurs dénoncent fréquemment l'absence de pudeur et la licence sexuelle qui lui est souvent liée. Selon Mandeville, les femmes de Lamoyont ont ainsi pour devoir de ne jamais se refuser à aucun homme. Il s'agit bien d'un cas de morale inversée, pourtant basée sur une citation biblique :

No ay entre ellos mugeres casadas, ante todas ellas son comunes y no reúsan hombre alguno. Dizen que ellas pecarían si reussassen y Dios lo ordenó así y fizo mandamiento a Adán y a todos aquellos que d'él descenderían allí donde dixo: "Creced y multiplicad y

JULIA ROUMIER

henchid la tierra” y aquesta es su costumbre (Rubio Tovar 2005: 269).

Si les femmes sont mises en commun pour tous les hommes, de la même manière la terre est commune à tous²⁷, principe remettant en cause toute notion de propriété. Cette pratique communautaire ne semble pas mériter de critique de la part du narrateur qui paraît indulgent. En effet, il distingue nettement cette pratique d’une autre bien plus répréhensible, l’anthropophagie :

Pero ellos tienen una malvada costumbre: que comen más de grado carne de hombre que de ninguna otra carne [...] allá van los mercaderes y lievan niños a vender, y ellos los compran, y si están gruesos, cómenselos luego; y si están flacos, fazenlo engordar. Y dizen que aquesta es la mejor carne y más dulce del mundo (Rubio Tovar 2005: 271).

L’expression “comen más de grado carne de hombre” revient à plusieurs reprises et renforce l’accusation : ces peuples pratiquent l’anthropophagie par goût et avec plaisir. L’anecdote des enfants, en précisant les conditions pratiques de réalisation, donne du réalisme à la description et permet à l’auteur de noircir le tableau. Plusieurs allusions à l’anthropophagie supposée des peuples extrême-orientaux figurent également dans *El Libro del Infante* :

Y respondió el Preste Juan que no quisiésemos passar adelante, que a tierra podríamos llegar que fallaríamos generación que son sepulturas los hijos de los padres y los padres de los hijos, y los unos comen a los otros, y estos han de ir con el Antecristo (Sánchez Lasmariás 2008: 27).

La formulation renforce l’horreur de ces pratiques en impliquant les liens de parenté, cet autre tabou transgressé ici par la consommation de la chair de ses propres parents. De la même façon, Pordenone condamne avec virulence ce qui lui semble être l’incarnation même du mal :

Los omnes son muy malos ca comen las carnes crudas e qual quier otra inmundicia e suziedad. E aun otra

²⁷ Mandeville puise ici son inspiration dans le récit de Pordenone qui décrit un peuple vivant entièrement nu en raison de la chaleur excessive : “en comun son puestas todas las mugeres de aquesta tierra” (Popeanga Chelaru 2007: 86). L’originalité de Mandeville réside ici dans la justification biblique qu’il prétend être avancée par ce peuple.

costumbre abominable tienen ca el padre como al fijo e el fijo al padre e el marido ala muger e la muger al marido por este modo (Popeanga Chelaru 2007: 97-98).

Le narrateur explique cette pratique par l'intervention du diable qui parle par la bouche de l'astrologue. Ces personnes préféreraient éviter à leurs proches d'être dévorés par les vers, ce qui apparaît comme une tentative de justification rationnelle d'un tel comportement. À cet endroit, frère Odorico intervient pour condamner ces peuples et ce discours apparaît au style direct dans certaines versions. Le texte castillan n'en offre qu'un résumé au style indirect.

La lettre du Prêtre Jean citée à la fin du *Libro del Infante* reprend le *topos* de l'anthropophagie dans la description de Gog et Magog : “y esta gente, de que alguno muere, los parientes lo comen, que dizen que la mejor carne del mundo es la del hombre, y de sus nombres son llamados Got y Magot” (Lasmarías 2008: 28). Les Tartares sont également critiqués dans le récit de Niccolò dei Conti que rapporte Pero Tafur où le summum de l'immoralisme est atteint avec la trahison des liens familiaux :

Sus maldades sus furtos e grandes travesuras que fazen como vender padre a fijo hermano a hermano. E destas cosas e dotras peores acostumbran allí todas aquellas naciones de la Persia [...] tiran la frecha contra el muro e dicen que van asuelto del pecado que cometió (Pérez Priego 2006: 93).

L'auteur décrit ici ces peuples lointains comme des populations pécheresses utilisant un moyen aisé d'absoudre leurs crimes avec la superstition qui leur permet de ne pas expier leurs crimes. Tirer une flèche contre un mur leur suffit pour être libérés du poids de leur crime. Comment ne pas penser ici à la critique du rituel de la confession s'il est pratiqué sans véritable repentance ? À titre d'exception dans cette litanie de peuples liant sauvagerie et amoralisme, *El Libro del conocimiento* décrit un rare peuple d'une primitivité tout de même vertueuse chez qui l'absence de loi est cependant compensée par la volonté de ne pas faire de mal à autrui²⁸.

²⁸ “De gentes sin ley que non guardan ningún mandamiento de Dios salvo que non fazen mal a otri” (Rubio Tovar 2005: 385).

Conclusion

Les procédés de cette discrimination de l'étranger dans les récits de voyages hispaniques opèrent sur deux champs privilégiés : la laideur d'une part, les mœurs de l'autre. Ces représentations de l'étranger en incarnation du mal, marquées par la pensée néo-platonicienne, unissent les dérives morales et l'aspect physique qui en serait le reflet. Dans cette diabolisation de l'étranger combinant les interprétations littérale et figurée du monstre, le sens figuré a progressivement pris le dessus avec l'effacement des créatures mythiques à mesure que les voyages réels se multiplient. Les récits de Pero Tafur et de *La Embajada a Tamorlán* confèrent de la vraisemblance à la critique de la non-humanité de l'étranger, construisant l'image d'un étranger monstrueux par sa laideur et sa barbarie, mais pourtant bien humain. Toutefois, la dimension péjorative de l'étranger et la contestation de son humanité subsistent.

Le comble de la malignité est un espace où règnent les femmes, une insupportable inversion des mœurs. Le récit de voyage permet de réfléchir à la société et ses normes en se faisant le plaisir de la peur : imaginer un univers alternatif où s'incarneraient tous les possibles, le projeter sur les lointains et faire d'eux ce creuset mental expérimental où se joue une réflexion sur la société. La religion excessive des étrangers permet aussi de critiquer le manque d'engagement des chrétiens dans la défense de leur foi. Entre les lignes, on y lit le reproche de division fait à la chrétienté, affaiblie par les luttes intestines et par la Réforme, pour les textes les plus tardifs.

Les marges fonctionnent comme un cadre qui ordonne et délimite la norme. Les monstres sont alors le nécessaire contre-point aux règles qui rappelle leur nécessité et leur fonction. Les marges ne sont pas à l'extérieur, mais donnent du sens, dirigent la lecture et le regard (Williams 1996: 17). Ce rejet du mal dans les marges spatiales permet par contraste l'affirmation de l'identité de l'homme occidental chrétien comme conforme aux valeurs que prône la société médiévale. Les Tartares en particulier incarnent une menace orientale apocalyptique qui cristallise les peurs. La représentation des souverains orientaux en despotes cruels contribue à la force de cette menace. Ainsi, les auteurs des récits de voyages, lorsqu'ils s'attachent à dépeindre le pouvoir étranger et ses ressources matérielles d'une façon détaillée, relaient cette peur de l'étranger et l'amplifient en lui conférant une portée mythique.

L'ethnocentrisme va jusqu'à affirmer une solution de continuité dans les formes d'humanité et le voyageur médiéval voit en priorité la différence : "Instinctivement, il redoute la ressemblance. Il a peur d'être comme l'autre, d'être l'autre" (Zumthor 260). Le récit de voyage ne considère que rarement les mœurs d'un peuple étranger comme une variante humaine, une norme sociale

alternative qui ne soit essentiellement condamnable. La figure de l'étranger est animalisée, diabolisée, dépourvue d'humanité. Son altérité même convertit l'étranger en incarnation du péché, symbolisée par une variété de formes monstrueuses dans lesquelles on ne peut manquer de reconnaître le plaisir de la liberté imaginative, une certaine esthétisation du mal. Le lieu du monstre, c'est en premier lieu l'Orient, et il est ainsi rejeté sur les marges du monde afin de l'exclure et d'en libérer l'humanité. Mais ces espaces marginaux deviennent alors le lieu où s'exprime la fantaisie de l'imagination, où la liberté s'affranchit des normes, en quelque sorte la soupe d'une société trop policée et prédictive.

Références bibliographiques

- ANDERSON, Benedict, *Imagined communities: reflexions on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1991.
- ARIZALETA, Amaia, *La translation d'Alexandre. Recherches sur les structures et les significations du Libro de Alexandre*. Paris: Klincksieck, 1999.
- BEGUELIN ARGIMON, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*. Zaragoza: Pórtico, 2011.
- BESNARDEAU, Wilfried, *Représentations littéraires de l'étranger au XII^e siècle. Des chansons de geste aux premières mises en roman*. Paris: Honoré Champion, 2007.
- BRAUDE, Benjamin, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Periods". En: *The William and Mary Quarterly*, 54, 1997, pp. 103-142.
- CAIOZZO, Anna, "Propagande dynastique et célébrations princières, mythes et images à la cour timouride". En: *Bulletin d'études orientales*, LX, 2012, pp. 177-201.
- CAMILLE, Michael, *The Gothic Idol: ideology and image-making in medieval art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- CASAS RIGALL, Juan, "Libros y lectura de la realidad en los viajes medievales". En: *Ínsula*, 675, 2003, pp. 27-28.
- CIRLOT, Victoria, "La estética de lo monstruoso en la Edad Media". En: *Revista de Literatura Medieval I*, 1990, pp. 175-182.
- CLAIRE-JABINET, Marie-Paule, "La lettre du Prêtre Jean : de la création d'un faux à la genèse d'une utopie". En: Thomasset, Claude; James-Raoul, Danièle (dirs.), *En quête d'utopies*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, pp. 111-134.
- DIMARCO, Vincent, "Amazons and the end of the World". En: Westrem, Scott D. (éd.), *Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination*. New York-London: Garland Publishing, 1991, pp. 69-90.

JULIA ROUMIER

- DUBOST, Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles) : l'autre, l'ailleurs, l'autrefois*. Paris: H. Champion, 1991.
- DUPRONT, Alphonse, *Le mythe de croisade*. Paris: Gallimard, 1956,
- FLETCHER, Richard, *La Croix et le Croissant : le Christianisme et l'Islam de Mahomet à la Réforme*. Paris: Louis Audibert, 2003.
- FLORI, Jean, *La première croisade. L'Occident chrétien contre l'Islam*. Bruxelles: Complexe, 1992
- GARCÍA FLORES, Antonio, "Fazer batallas a los moros por las vecindades del reyno. Imágenes de enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Castilla medieval". En: de Ayala Martínez, Carlos; Buresi, Pascal; Josserand, Philippe (dirs.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos 11-14)*. Madrid: Casa de Velázquez - Universidad Autónoma de Madrid, 2001, pp. 267-291.
- FRASER BECKINGHAM, Charles, *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*. Aldershot: Variorum reprints, 1996.
- GARDAZ, Michel, "La sâti et l'immolation du corps". En: *Religiologiques*, 12, 1995, pp. 111-125.
- GOURAN, Gérard, "Le Sarrasin : du fond de l'enfer aux portes du salut". En: *La Chrétienté au péril sarrasin*, 46, Aix-en-Provence: CUERMA, 1999, pp. 41-50.
- GARCÍA NORIEGA, José Ignacio, "Una misión diplomática: la embajada de Enrique III al Gran Tamorlán". En: *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 53, 2004.
- GUICHARD, Pierre, "Combattants de l'Occident chrétien et de l'Islam. Quelques images sur leurs images réciproques (fin X^e-XII^e siècles)". En: de Ayala Martínez, Carlos; Buresi, Pascal; Josserand, Philippe (dirs.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos 11-14)*. Madrid: Casa de Velázquez Universidad Autónoma de Madrid, 2001, pp. 223-252.
- HEUSCH, Carlos, "L'amour et la femme dans la fiction chevaleresque castillane du Moyen Âge". En: Martin, Georges (dir.), *La chevalerie en Castille à la fin du Moyen Âge. Aspects sociaux, idéologiques et imaginaires*. Paris: Ellipses, 2001.
- HIGGS STRICKLAND, Debrah, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- KAPPLER, Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*. Paris: Payot, 1980.
- KEHREN, Lucien, *La route de Samarkand au temps de Tamerlan. Relation du voyage de l'ambassade de Castille à la cour de Timour Beg par Ruy Gonzalez De Clavijo (1403-1406)*. Paris: Imprimerie Nationale, 1990.

- LACARRA DUCAY, Maria del Carmen, "Las ilustraciones figurativas del manuscrito Z del Libro del conocimiento". En: *Libro del conocimiento*, Zaragoza, 1999.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, "Réalité et imagination : la perception du monde islamique en Castille au cours du bas Moyen Âge". En: Jehel, Georges (dir.), *Orient et Occident : du IX^e au XV^e siècle*. Paris: Editions du Temps, 2000.
- LLOMPART, Gabriel; PUJADES I BATALLER, Ramón; SAMSO MOYA, Julio, *El món i els dies: l'Atlas Català*. Barcelona: Enciclopedia Catalana, 2005.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco, "Fama literaria de Tarmolán en España durante el siglo XV". En: *Studia in Honorem Germán Orduña*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones, 2001.
- MARTIN, Hervé, *Mentalités médiévales XI-XV^e siècles ; deuxième édition corrigée*. Paris: Presses universitaires de France, Nouvelle Clio, 1998.
- MERLE, Alexandra, *Le miroir ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (16e-17e siècles)*. Paris: Université Paris-Sorbonne; Ibérica-Essais, 2003.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, Isabel, "Una traducción castellana de la *Historia Orientalis* de J. de Vitry". En: *Revista de Filología Románica* 13, 1996, pp. 167-180.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, Isabel, *Los libros de viajes en las literaturas peninsulares. Edición del libro ultramarino*. Thèse non publiée, dir. Eugenia Popeanga Chelaru. Madrid: Universidad Complutense, 1992.
- O'DONNELL, Hugo, "El mensaje religioso de la Carta de Juan de la Cosa a través de sus peculiaridades decorativas". En: *Cartografía medieval hispánica: imagen de un mundo en construcción*. Madrid: Real Sociedad Geográfica, Real Liga Naval Española, 2009.
- PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*. Paris: Le Seuil, 2004.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, *Viajes medievales*, vol. 2. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2006, *La Embajada a Tamorlán*, pp.1-210. *Andanças e viajes de Pero Tafur*, pp. 211-379.
- POPEANGA CHELARU, Eugenia, *Los viajes a Oriente de Odorico de Pordenone*. Bucuresti: Cartea Universitară, 2007.
- REDONDO, Augustín (éd.), *Les représentations de l'autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993.
- RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*. En: Génicot, L. (dir.), *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 38. Turnout: Brépols, 1981.
- ROUMIER, Julia, "La figure héroïque d'Alexandre le Grand en Espagne à la fin du Moyen Âge comme modèle du rapport à l'étranger. El *Libro Ultramarino* et *El Libro de las maravillas* de Jean de Mandeville (XIV^e et

JULIA ROUMIER

- XV^e siècles)”. En: *e-Spania*, 15 juin, 2013. Roux, Jean-Paul, *Tamerlan*. Paris: Fayard, 1991.
- RUBIO TOVAR, Joaquín, *Viajes medievales*, vol. 1. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2005.
- SÁENZ LÓPEZ PÉREZ, Sandra, “La representación de Gog y Magog y la imagen del anticristo en las cartas náuticas bajomedievales”. En: *Archivo español de arte* LXXVIII, 2005, pp. 263-276.
- SÁENZ LÓPEZ PÉREZ, Sandra, “La peregrinación a la Meca en la Edad Media a través de la cartografía occidental”. En: *Revista de poética medieval* 19, 2007, pp. 177-218.
- SALES DASI, Emilio J., “California, las Amazonas y la tradición troyana”. En: *Revista de Literatura Medieval* 10, 1998, pp. 147-167.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Encarnación, “Saber a bulto lo que passo: el gran Tamerlán de Pero Mexía”. En: *A civiltà timuride come fenomeno internazionale. Oriente moderno* 76.2, 1996, pp. 265-282.
- SÁNCHEZ LASMARIAS, Elena, “Edición del *Libro del Infante don Pedro de Portugal*”. En: *Memorabilia*, 11, 2008, pp. 1-30.
- VITRY, Jacques de, *Historia Orientalis*. Paris: Klincksieck, 1986.
- VON DER WALDE MOHENO, Lillian, “Lo monstruoso medieval”. En: *La experiencia literaria* (invierno 1993-1994), 1994.
- WILLIAMS, David, *Deformed Discourse: The function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996.
- ZUMTHOR, Paul, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*. Paris: Le Seuil, 1993.