Thèse de Doctorat

Alice KADRI

Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université de Nantes
sous le label de L'Université Nantes Angers Le Mans

École doctorale : Sociétés, Échanges, Cultures

Discipline : Histoire médiévale
Spécialité : Histoire de l'Espagne
Unité de recherche : *CRHIA*

Soutenue le 14 novembre 2015

Mudéjars et production en aljamía (XV^{e} siècle)

Édition et étude du manuscrit d'Ágreda (Esc.1880)

Tome I

JURY

Rapporteurs :	**Pascal BURESI**, Directeur de Recherche, CNRS **Araceli GUILLAUME-ALONSO**, Professeur des Universités, Université Paris-Sorbonne
Examinateurs :	**Frédéric ALCHALABI,** MCF, Université de Nantes **Amaia ARIZALETA**, Professeur des Universités, Université de Toulouse II – Le Mirail **Marie-Sol ORTOLA**, Professeur des Universités, Université de Lorraine
Directeur de Thèse :	**Christine MAZZOLI-GUINTARD**, MCF-HDR, Université de Nantes
Co-directeur de Thèse :	**María Jesús VIGUERA MOLINS**, Catedrática, Universidad Complutense de Madrid

REMERCIEMENTS DE THÈSE

Bien que physiquement ils ouvrent la thèse, ces remerciements sont la conclusion personnelle de ce travail de recherche qui m'a longuement tenue en haleine. C'est une fois le point final des conclusions scientifiques dessiné que l'on mesure à quel point ce long cheminement solitaire a été tout du long accompagné de beaucoup de marques de bienveillance et d'amitié ; comme autant d'encouragements qui rendent la course de fond moins rude.

En premier lieu, je ne peux que penser à mes directrices, Christine Mazzoli-Guintard et María Jesús Viguera Molins, qui ont toujours manifesté beaucoup d'attention à mon travail et ont très gentiment calmé mes inquiétudes en me montrant une grande confiance. Je sais le luxe que cela représente d'avoir ainsi été épaulée, et je les en remercie très sincèrement.

La Casa de Velázquez mérite également des remerciements nourris, pour m'avoir accordé 2 bourses de recherche d'1 mois et une année en tant que membre scientifique. Au delà de l'institution, mes pensées reconnaissantes vont aux directeurs Jean-Pierre Etienvre et Michel Bertrand, aux directeurs des études Daniel Baloup, Stéphane Michonneau et Laurent Callegarin, ainsi qu'à tous ceux qui font vivre ce lieu de recherche depuis l'accueil jusqu'à la bibliothèque, pour leur prévenance tout en sourires.

Sans la consultation des fonds d'archives, ce travail de recherche n'aurait été que peu de choses, c'est pourquoi je remercie chaleureusement le Père José Luis del Valle Merino pour m'avoir facilité l'accès au manuscrit Esc.1880, ainsi que les bibliothécaires du Palais Royal de Madrid, de la Bibliothèque Nationale d'Espagne, du CSIC, de l'AECID et de l'université de Nantes.

Je remercie également le Directeur de Patrimonio Nacional, Ángel Balao, ainsi que la responsable de la restauration des livres Teresa Martín, pour m'avoir permis de consulter le rapport de restauration interne du manuscrit Esc.1880.

L'accueil de la ville d'Ágreda a été des plus chaleureux, et je n'oublie pas la sollicitude de M. le Maire – Jesús Manuel Alonso Jiménez – et de l'archiviste municipale María Ángeles Alonso pour m'avoir fait accéder à la documentation dont disposait la ville.

À l'heure de ces remerciements, je voudrais également mentionner tous les chercheurs dont le contact, souvent amical, et les commentaires pertinents ont permis de me faire progresser dans mes réflexions et dans le métier de chercheuse. Parmi eux Ana Echevarría et les membres du groupe de recherche *Mudejares y Moriscos de Castilla*, Nuria Matínez de Castilla, François Déroche, María del Carmen Hidalgo Brinquis et les membres de l'IPCE, Linda Jones et les membres du groupe de recherche sur les sermons, Juan Carlos Villaverde, Pablo Rozá Candas, Touria Tomasi, Xavier Cassasas, Olivier Brisville-Fertin, Jean-Pierre Molénat, Gabriel Martínez-Gros, John Tolan, Élise Voguet ; que ceux dont j'oublie le nom veuillent bien m'excuser.

Je remercie également chacun des membres du jury, Mmes. et MM. Frédéric Alchalabi, Amaia Arizaleta, Pascal Buresi, Araceli Guillaume-Alonso, Marie-Sol Ortola, qui en acceptant cette tâche ont accepté de se plonger dans un univers qui n'était pas tout à fait le leur.

Enfin, le travail de thèse a donné lieu à de beaux moments d'amitié, particulièrement avec Alexandra, Julie et Emmanuelle, avec les membres de l'association Dîwân et ceux de la casa de Velázquez ; de beaux moments de complicité aussi en famille (railleries fraternelles, sourire paternel amusé, élucubrations généalogico-morisques...), particulièrement avec ma mère qui a chaussé ses lunettes pour m'épauler et a patiemment relu ce que j'écrivais : un très grand merci à tous !

Mes derniers mots iront enfin à... ma thèse, sans qui je n'aurais sans doute pas passé l'été 2011 à prendre des cours d'arabe, ce qui m'aurait fait manquer l'une de mes plus belles rencontres, Fran.

Ce travail est dédié à toutes ces personnes, et à tous ceux qui, même sans être cités, m'ont accompagnée au quotidien ; j'espère que ce travail sera digne de ce qu'ils m'ont apporté.

Si nous avons fait de vous des peuples et des tribus, c'est en vue de votre connaissance mutuelle. (*Coran*, XLIX.13).

Yā 'Alī, qüanḏo verná sobre la persona qüarenta ḏías que no se asentara con los sabios, muérese su coraçón porque la cencia es repartimiento ḏe los coraçones. (*Calanda L528*, f.108r).

Introduction

Déjà en licence, la nouvelle de l'existence de manuscrits en langue espagnole rédigés en caractères arabes – dont on découvrira plus tard qu'ils recevaient le nom de manuscrits aljamiados – nous avait fascinée, peut-être car elle remettait en cause des équations aussi simples que {langue espagnole = alphabet latin} dérivant de l'origine latine de l'espagnol. Les cours de linguistique nous avaient certes enseigné que, depuis Saussure, le signe linguistique est arbitraire, mais soudainement cet arbitraire prenait corps. Et même si les professeurs de dialecte égyptien, nous faisaient prendre le cours en alphabet latin – de peur qu'on ne maîtrise pas suffisamment l'alphabet nouveau –, le brusque renversement de perspectives venait questionner une série de pratiques quotidiennes et de conceptions du « normal ». Pourquoi choisir un alphabet plutôt qu'un autre ? quel sens avait ce changement et quelles connotations supposait-il ?

Dans les premiers temps d'initiation, la lecture de tout ce qu'avait écrit Álvaro Galmés de Fuentes sur le sujet s'imposait, car il s'agissait de la figure contemporaine la plus emblématique des études aljamiadas. Avec lui et ses proches disciples, l'on apprenait que les manuscrits aljamiados étaient l'œuvre des morisques, ces musulmans péninsulaires convertis de force au christianisme au XVI^{e} siècle, qui malgré leur baptême continuaient de pratiquer l'islam en secret, tentant de préserver la religion de leurs ancêtres et tout leur héritage culturel. Mais l'Inquisition rôdait, et ces nouveaux convertis – qui ne l'étaient qu'extérieurement – devaient se cacher s'ils voulaient continuer de cultiver la foi d'Allah. La résistance secrète s'organisait, les nouveaux-chrétiens employant divers stratagèmes pour dissimuler leurs intentions véritables, afin de combiner une apparence extérieure chrétienne et une foi intérieure musulmane. Dans ce contexte, l'usage de manuscrits aljamiados et de cette curieuse combinaison de langue espagnole et d'alphabet arabe, était vu comme l'action de morisques aragonais hispanophones qui sauvaient les apparences : comme en islam, l'arabe est la langue sacrée et à certains égards magique, sa perte constitue un problème car elle empêche d'avoir accès au texte originel du Coran et de bénéficier des bienfaits des paroles coraniques et des prières ; à défaut d'apprendre l'arabe, les morisques ont cherché à conserver une partie de cette sacralité en préservant la graphie. À partir de ce cadre théorique principal, tracé dans les grandes lignes, les recherches ont expliqué que la langue des manuscrits aljamiados ne correspondait pas à celle des textes chrétiens du XVI^{e} siècle, et qu'elle était la marque d'une identité islamique revendiquée qui ne

s'assujettissait pas aux canons de l'Espagne chrétienne, jusque dans le vocabulaire ou la syntaxe[1]. L'étude des textes aljamiados était l'occasion de mettre en lumière tout ce que les morisques devaient à la tradition arabo-islamique, pour les inscrire dans la continuité des Andalousiens[2]. En fait, l'idée que les textes aljamiados étaient une manifestation culturelle morisque de préservation de l'identité musulmane, face aux attaques inquisitoriales et étatiques, conditionnait en grande partie l'approche des manuscrits aljamiados, où se développait une dialectique de la différence d'essence et de la résistance communautaire de la minorité opprimée. Puis, dans notre parcours, est arrivé le manuscrit arabe 1880 de la Bibliothèque de l'Escorial (dorénavant Esc.1880 ou manuscrit d'Ágreda), dont l'étude minutieuse a profondément remis en cause ces lectures précédentes et a finalement dicté les axes de notre travail de recherche.

Au moment de commencer la consultation du manuscrit Esc.1880, le projet était d'étudier un manuscrit aljamiado-morisque auquel personne n'avait consacré une attention complète. Pourquoi celui-ci plutôt qu'un autre manuscrit inédit ? on s'aventurera à répondre « par un hasard bienheureux » vers lequel nous ont conduit nos directrices. Initialement, le projet était donc d'éditer un manuscrit littéraire aljamiado, dans une approche historique, c'est-à-dire qu'en s'inspirant des travaux sur les mentalités médiévales[3], on considèrerait le manuscrit comme un objet culturel portant les traces de son contexte de production, du paysage mental de ses concepteurs mais également de ses destinataires. L'écriture de tout ouvrage dépend en effet des connaissances de son auteur, et de la sélection des contenus qu'il opère parmi elles pour traiter un propos déterminé et s'adapter à des destinataires idéaux qui le guident pendant la rédaction. Or, alors que nous nous lancions dans l'autopsie du codex et de ses textes, une découverte allait tout bouleverser : le manuscrit Esc.1880 n'était pas morisque comme le disaient les catalogues et les travaux de recherche précédents, mais mudéjar[4]. En reculant de presque 100 ans, le contexte que l'on se proposait d'éclairer changeait radicalement car, contrairement aux morisques, les mudéjars étaient autorisés à pratiquer leur foi musulmane et à vivre selon leurs règles au sein de l'*aljama*. Toute la problématique de la résistance culturelle d'une minorité opprimée par les institutions inquisitoriales, comme moteur de création des manuscrits aljamiados, s'évanouissait. Retournant à la bibliographie, l'on constatait que la production en aljamía des mudéjars est un sujet inédit, car la majeure partie des manuscrits aljamiados sont décrits

[1] Voir les travaux d'Álvaro Galmés de Fuentes et de l'École d'Oviedo.

[2] Dans notre travail, on utilisera le terme « andalousien » – proposé par J.P. Molénat –, pour traduire l'espagnol *andalusī* 'd'al-Andalus'.

[3] MARTIN, H., 1996 et 2001.

[4] « mudéjar(s) » est employé dans ce travail avec le sens technique de 'musulman(s) péninsulaire(s), vivant sur des terres gouvernées par les chrétiens et autorisé(s) à pratiquer sa foi'. Bien que sa pertinence soit discutée (et discutable) car les sources emploient d'autres termes, tels que « moro » ou « muçlim », son utilisation se justifie comme terme scientifique, particulièrement pour mettre en évidence la différence de condition qui les distingue des morisques. (Voir ECHEVARRÍA, A., 2008, p.48).

comme ayant été composés au XVI[e] siècle ; et même lorsqu'il est fait allusion au célèbre mufti et *alfaquí* mudéjar de Ségovie 'Içā Jābir – considéré comme l'introducteur du système aljamiado dans la péninsule Ibérique –, les sources aljamiadas mobilisées sont tardives (seconde moitié du XVI[e] siècle et après)[5]. Aussi, exceptée la publication d'une poignée de documents notariés en aljamía datant du XV[e] siècle[6], le phénomène est-il pour ainsi dire inexistant dans la bibliographie. La question qui se posait alors tenait au caractère exceptionnel ou non de notre manuscrit : si la bibliographie ne parle pas de manuscrits aljamiados mudéjars, est-ce parce qu'ils n'en existent pas (ou peu) ? ou est-ce le fruit de lectures erronées ou partiales (telles que celles dont a fait les frais Esc.1880) ? Le premier chapitre de notre travail constituera donc un voyage au cœur des études aljamiadas (si tant est qu'elles existent), pour comprendre pourquoi les manuscrits aljamiados sont globalement considérés comme étant morisques. Les racines de cette perception semblent se forger dès le XIX[e] siècle, où l'on constate tout le poids idéologique qui a pesé sur les textes en aljamía, dont l'étude restait fortement liée aux débats historiographiques sur l'essence de la nation espagnole ; par la suite, c'est un attrait d'ordre romantique pour les minorités opprimées qui résistent, qui semble avoir prévalu. Pour notre travail, la question de la datation des manuscrits aljamiados devenait cruciale pour éviter l'écueil idéologique ; ce sera tout l'objet de notre deuxième chapitre d'établir solidement que le manuscrit Esc.1880, découvert à Ágreda (Soria), est un manuscrit mudéjar, composé et utilisé au XV[e] siècle. Et pour avancer sur ce terrain à peine débroussaillé de la datation, nous multiplierons les focales, les outils et les comparaisons, pour adopter la position la plus objective et argumentée possible.

La suite de notre travail s'aventure dans le texte, ou plutôt dans les textes, puisqu'Esc.1880 est un recueil. De ce fait, le travail se décompose en deux temps : chaque texte sera d'abord envisagé indépendamment pour en comprendre la genèse et la portée dans la production en aljamía ; puis, c'est le sens du recueil que nous chercherons à percer. Bien que dans cette deuxième partie nous entrions dans les textes et la littérature, c'est avec un esprit historique et pragmatique que nous les aborderons. Pour chaque texte, nous essaierons en effet de retrouver le contexte de lecture, mais surtout nous chercherons à situer chaque texte dans une chaîne de transmission textuelle (depuis les éventuelles sources arabes, jusqu'aux copies aljamiadas tardives), où chaque variante est une actualisation du copiste qui nous renseigne sur ce qu'il sait ou ne sait pas, ce qu'il juge utile ou pas, ce qu'il ne comprend pas, ce qu'il ne dit plus comme cela... (chapitre 3). De la sorte, on cherchera autant à faire revivre le texte comme composition littéraire, que comme témoignage historique d'une relecture effectuée dans un certain contexte[7]. Une fois les textes présentés, l'on s'attachera

[5] WIEGERS, G., 1994.

[6] HOENERBACH, W., 1965 ; VIGUERA MOLINS, M.J., 1982b ; LABARTA, A., 1988.

[7] Pour cette analyse, on se fonde sur les recherches philologiques portant sur la figure du copiste comme auteur telles que SEGRE, C., 1976 ; CASTILLO LLUCH, M., 2006 ; CANFORA, L., 2012.

à considérer l'ensemble, pour comprendre les raisons d'une telle réunion et l'utilité que pouvait avoir ce recueil pour ses propriétaires (chapitre 4). Notre hypothèse est qu'il s'agissait d'un recueil de textes de cérémonie ayant appartenu à l'imām d'Ágreda car les indices d'oralité et le soin apporté à la présentation des textes pour qu'ils soient lisibles sont particulièrement accusés. La comparaison de la sélection des textes avec une variété d'autres recueils aljamiados renforcera d'autant plus cette hypothèse, en mettant en évidence ce que n'a pas retenu Esc.1880, les silences affinant la délimitation de la cohérence thématique du recueil. Ce dernier chapitre sera également l'occasion de s'interroger sur la relation entre aljamía et arabe, qui nous conduira à faire l'hypothèse que les mudéjars d'Ágreda devaient évoluer dans un contexte au moins partiellement bilingue.

L'édition du manuscrit Esc.1880 (partie III) occupera enfin le deuxième tome de ce travail, accompagnée d'un large matériel critique (variantes textuelles, textes inédits complémentaires, glossaires, annexes). L'objectif est d'établir le texte de ce manuscrit, tout en fournissant tous les éléments textuels qui permettent de comprendre la place de ce recueil et de chacun des éléments qui le composent au sein de la production en aljamía. Les critères d'édition sont expliqués en préambule, notamment pour justifier la présentation inédite du texte en version « bilingue », confrontant une version paléographique en caractères arabes et une version éditée en caractères latins.

En maniant de concert les outils du philologue, de l'historien et du spécialiste en manuscrits, l'objectif de ce travail de recherche est de contribuer au renouvellement de l'approche des manuscrits aljamiados, en mettant l'accent sur les processus de datation (datation absolue ou relative) et sur une approche en contexte(s) (contexte de la production en aljamía mais aussi contexte historique). De la sorte, l'on pourra sortir d'une approche approximative et homogénéisante[8], et approcher avec plus de finesse la réalité historique des mudéjars (et des morisques) dont sont porteurs ces témoignages de première main.

[8] Cf. PERCEVAL, José María, « Todos son uno. La invención del morisco que nunca existió », Actas 'La expulsión de los moriscos', Fundación Bancaja, Madrid, 1998.

PARTIE I – L'ABSENCE DE PRODUCTION ALJAMIADA MUDÉJARE, UN EFFET D'HISTORIOGRAPHIE ?

« Les morisques » est un sujet qui passionne les historiens, professionnels comme amateurs, depuis deux siècles au moins ; et la bibliographie produite à leur sujet est longue. Le succès de cette thématique provient sans doute en partie du halo de mystère qui enveloppait les nouveaux-chrétiens, que les vieux-chrétiens disaient crypto-musulmans. L'idée de la tromperie hante les esprits ; les morisques furent donc envisagés dans la plupart des études à l'aune de l'État : étaient-ils ou non intégrés dans la société ? leurs relations à l'État et à l'Église étaient-elles sincères ou feintes ? etc. Les documents de première main, écrits par les morisques et pour les morisques, manquaient pourtant. Lorsque les manuscrits aljamiados furent déchiffrés, il apparaissait que si l'on voulait connaître la vie intérieure et intime des morisques, c'était vers ces sources nouvelles et hybrides qu'il fallait se tourner[9]. Morisques et aljamía se voyaient associés. Oui, mais si les morisques utilisaient des manuscrits aljamiados, est-ce que tous les manuscrits aljamiados étaient morisques ?

Si l'on consulte les catalogues de manuscrits aljamiados, la majeure partie des volumes sont désignés comme appartenant au XVI[e] siècle[10] ; l'une des plus grandes expositions de manuscrits aljamiados jamais organisées, s'intitulait *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*[11]; et la consultation du portail bibliographique Rebiun (qui interroge tous les catalogues des bibliothèques espagnoles) donne les résultats suivants : pour [*morisco aljamiado*] 220 résultats, pour [*mudejar aljamiado*] 23 résultats. La différence est écrasante, surtout si l'on compare avec : [*morisco*] 3203 résultats, [*mudejar*] 1986 résultats[12]. Les faibles résultats de [*mudejar ajamiado*] ne découlent donc pas directement d'une faiblesse des études

[9] Cf. les travaux sur l'aljamía du XIX[e] siècle.
[10] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1998 ; SAAVEDRA, E., 1978 ; RIBERA, J, ASÍN, M., 1912.
[11] MATEOS PARAMIO, A. ; VILLAVERDE AMIEVA, J. C. (eds.), 2010.
[12] http://rebiun.crue.org/ [consultation le 2 septembre 2015].

mudéjares qui, même si elles sont plus restreintes que celles sur les morisques, se sont énormément développées ces dernières années[13].

La création de la modalité aljamiada, c'est-à-dire les premières apparitions de manuscrits en langue espagnole écrits en caractères arabes, a été datée du XV^e^ siècle car les plus anciens témoignages remontent à cette époque, et le célèbre alfaquí mudéjar de Ségovie, ʿĪçā Jābir, fut considéré comme l'introducteur à grande échelle du système[14]. Malgré le rôle prépondérant que semblent avoir joué les mudéjars, les publications le reflètent de façon très pâle. Certains historiens, spécialistes des mudéjars, s'en inquiètent d'ailleurs, trouvant cette absence douteuse[15].

On se propose donc dans cette partie d'examiner la construction disciplinaire des études aljamiadas, afin d'évaluer comment ont été pris en compte les mudéjars tout au long de leur développement et afin de comprendre si leur absence est due à une réalité ou à un oubli. Si l'on en croit les paroles du professeur d'Histoire et d'Archéologie, Gonzalo Ruiz Zapatero, « *uno de los indicadores de la madurez de una disciplina científica es, sin duda alguna, la existencia de una buena historia de su construcción disciplinar* »[16] ; personne ne s'y étant attelé pour les études aljamiadas (malgré leurs 200 ans passés d'existence), il devenait urgent de prendre la mesure des développements de la discipline.

Dans un second temps, c'est le ré-examen d'Esc.1880, qui nous occupera, afin d'ancrer dans le temps (mudéjar ou morisque) ce manuscrit aljamiado connu, mais ayant fait l'objet de datations douteuses.

---

[13] ECHEVARRÍA, A., 2008 ; *Simposio Internacional de Mudejarismo, X. 30 años de Mudejarismo : memoria y futuro* (*1975-2005*), Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2007; RUZAFA, M. (coord.), 2002.

[14] WIEGERS, G., 1994.

[15] ECHEVARRÍA, A., 2008, p.62.

[16] RUIZ ZAPATERO, Gonzalo, « Introducción », dans DÍAZ ANDREU, M., *Historia de la arqueología. Estudios*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2002, p.15.

CHAPITRE 1. LES ÉTUDES ALJAMIADAS, UNE CONSTRUCTION DISCIPLINAIRE FORTEMENT LIÉE AUX MORISQUES

I. La découverte d'une curiosité (XIXe siècle)

Balbutiements d'une découverte

Après les décrets d'expulsion de 1609 et 1614, les manuscrits aljamiados suivirent parfois les Morisques dans leur exil, mais restèrent bien souvent protégés dans les cachettes imaginées par leurs propriétaires lorsque l'Inquisition menaçait. Sagement installés dans des niches à l'abri des regards, les manuscrits restés sur le sol ibérique attendaient patiemment d'être découverts, et c'est au gré de travaux dans des maisons privées que les maçons mirent au jour ces témoignages de temps passés. Si quelques volumes apparurent au XVIII[e] siècle, la plupart d'entre eux furent sortis de leur retraite au XIX[e] siècle, avant d'être rejoints par une poignée d'autres découverts au XX[e] siècle. Parallèlement, le labeur des premiers érudits arabisants en quête de manuscrits au Maghreb ou dans les salles de vente contribua à alimenter encore davantage la liste des manuscrits aljamiados connus[17]. Pourtant, l'étude des manuscrits aljamiados ne fit pas immédiatement suite aux découvertes, car avant d'entreprendre étude ou édition, il fallait commencer par identifier et comprendre ces étranges écrits.

En Europe, l'inventaire raisonné des fonds arabes des bibliothèques débuta au XVIII[e] siècle, mais la description des manuscrits aljamiados est plus tardive car il donna du fil à retordre aux érudits qui s'y attaquaient. Le cas du maronite Miguel de Casiri (1710-1791) est aussi connu qu'éloquent : à son arrivée à l'Escorial pour cataloguer les manuscrits arabes de la bibliothèque royale, il fut pris au dépourvu devant les manuscrits aljamiados et laissa alors, en tête de volume, des notes qui trahissaient son désarroi telles que

[17] On recense aujourd'hui environ 200 manuscrits aljamiados, auxquels il faut ajouter les inscriptions marginales et les feuillets mobiles qui permettent presque d'atteindre les 300 témoignages aljamiados. RUIZ BEJARANO, Bárbara, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, [thèse de doctorat inédite, dirigée par L.F. Bernabé Pons], Université d'Alicante, 2015, pp.509-588.

« *Male scripsisti quia non intellixisti, non enim est lingua hebraica, sed arabico-mogrebensis, sive Mauritana* »[18]. D'autres érudits firent également fausse route, et les pages de garde conservent la trace d'interprétations parfois fantaisistes : hébreu[19], persan[20], berbère, signes cabalistiques, etc.

Dès le début du XVIII[e] siècle, pourtant, des hommes de lettres tels que le Suédois Johan Gabriel Sparwenfeldt ou le Hollandais Adriaan Reland identifièrent correctement la combinaison langue espagnole/alphabet arabe ; et bien que ces quelques allusions occupaient une place dérisoire dans de vastes publications[21], elles ne passèrent pas totalement inaperçues des cercles savants. Ainsi, l'ouvrage de Reland (1676-1718) connut plusieurs traductions (anglaise, allemande, hollandaise)[22], avant que David Durand[23] n'en donne une traduction « libre » – *i.e.* augmentée et remaniée par ses soins – qu'il complète par une pièce inédite en aljamía qu'il traduit en français et sur laquelle il insiste lourdement[24]. Puis, au cours de la traduction de la *Confession de foi des Mahométans*, Durand égrène toutes les deux pages environ, des

---

[18] BNE5302.

[19] « Se encontraron estos escritos hebreos » (BNE5302), note datant de la découverte du manuscrit.

[20] « No lo entiendo, es Persiano » (BNE5301), note de l'arabisant espagnol Faustino de Muscat y Guzmán alias Faustino Borbón (1740-1812).

[21] Au sujet du manuscrit n°2 : « Codex scriptus lingua hispanica, sed literis Mauritanicis in certa كبتل *Capitula* divisus. Charta tenuis est, & bibula, ut plerunque non nisi una facie scripturam, eamque fatis rudem & informem admiserit. In 4:to. Argumentum libri in frontispicio annotatum est manu Nobiliss. Legatoris, hoc modo: *Extrait de l'Alchoran en langue Espagnolle* [*sic*]*, lettre de Fess & Marocco tres ordinaire et mal peinte. Mais rare en son especе comme l'autre* », suivi d'une contextualisation erronnée. Au sujet du ms. n°3 : « Codex alius ejusdem generis, meliori charta, in 4. Cui ad calcem haex adscripsit Nobiliss. Dn. Sparfwenfeldius: "*Extrait de l'Alcoran, ou livre de la loix* [*sic.*] *Mahometane, escrit en Espagne en lettre Arabe, & langue Andalouse. À Tunis ce 26 d'Octobre 1691*" » (SPARWENFELDT, J. G., 1706, pp.2-3).
A la fin de l'ouvrage de Reland, le ms. n°30 de l' « Index codicum orientalium manuscriptorum » issu de la bibliothèque d'Henri Sike – professeur d'hébreu de l'Université de Cambridge –, est décrit comme suit : « Manuscriptum Hispanicum de religione Mohammedica, sed charactere Arabico consignatum, quod totam religionem Mohammedicam uberrime exponit. Hujus admirandi moris specimen hoc habe " ترتد شاغند دالش ارتكلش كا تد بوان مسلم اشتا ابلغد ا كرار انتار بر فا " i.e. *Tratado segondo de los articlos, que todo buen muslim esta obligado à creer y tener por fe.* » (RELANDUS, H., 1717).

[22] RELAND, A.; DURAND, D., 1721, p.X de la « Préface du Traducteur ».

[23] David Durand (1680-1763) est un ministre français, posté en Hollande après avoir séjourné en Espagne lors de campagnes militaires.

[24] « Mais il y a une pièce dans ce Recueil, qui n'est pas dans l'édition latine, & dont il faut que je vous dise un mot. C'est ce que j'ai nommé, la Confession de foi des Mahométans, parce qu'elle s'arrête uniquement à leur croyance. Elle est en original espagnol, mais en caractères arabes, dans la Bibliothèque Publique d'Amsterdam. C'est delà qu'on nous en a envoyé une copie, à mesure que nos Éclaircissements s'imprimoient : il a fallu la traduire en François & la commenter, comme l'ouvrage de quelque Espagnol Renégat ; je l'ai fait de mon mieux & avec toute la fidélité qu'on exigeoit de moi. C'est un présent que je vous fais & qui doit vous rendre mon édition plus recommandable, parce que c'est une pièce très-curieuse en elle-même, très-exacte sur la Doctrine en question et remplie de moralitez d'autant plus agréables qu'elles sont courtes, & que d'ailleurs elle n'a paru, que je sache, dans aucun ouvrage public. M. Reland en a bien cité quelques lambeaux dans ses Remarques ; mais il semble que c'était plutôt pour picquer notre goût que pour satisfaire notre appétit. A présent vous l'avez toute [sic] entière, lisez-la, & ne manquez pas d'en faire votre profit. » (RELAND, A.; DURAND, D., 1721, « Préface », pp. XXXV-XXXVI).

commentaires sur la qualité de renégat ou d'apostat de l'auteur, ne rappelant qu'en fin d'ouvrage que « les Mahométans avaient autrefois possédé une partie de l'Espagne »[25].

En Espagne, Casiri comprit finalement que les caractères arabes avaient également servi à écrire la langue espagnole ; ainsi, en 1763, au moment de décrire les volumes découverts à Muel (Saragosse), il écrit à propos des deux premiers volumes de son catalogue : « *están escritos en lengua castellana alterada y corrompida con caracteres arábigos con tal artificio que uno que no sabe este secreto creerá ser otra lengua desconocida. Es muy difícil leerlos y mucho más entenderlos, por estar ligadas las palabras y escritas con solas letras consonantes* »[26]. Cependant, comme ce catalogue inédit était destiné à un usage interne, le savoir de Casiri au sujet de l'aljamía n'a dû se transmettre qu'à petite échelle, probablement par voie orale. Quelques temps plus tard, l'Espagnol Pablo Lozano y Casela (1749-1822), arabisant et bibliothécaire du Roi, communiqua dans une courte note du prologue de son livre *Paráfrasis árabe de la Tabla de Cebes* (1793)[27] l'existence de manuscrits aljamiados dans les fonds de la Bibliothèque Royale, révélant les erreurs d'interprétation qui avaient été commises jusque-là ; et pour aider à l'identification de ce type de manuscrit, il copiait le début d'un manuscrit qu'il faisait suivre de sa translittération en caractères latins[28].

Le XVIII[e] siècle a donc été le théâtre des premières identifications du phénomène ; mais cette étape n'a été que balbutiante car les arabisants qualifiés qui identifièrent les écrits aljamiados s'y intéressèrent à peine, publiant tout juste quelques lignes ou une note de bas de page dans des ouvrages de vaste ampleur. Quant à Durand, si fier de faire connaître un texte curieux, il méconnaissait complètement l'arabe comme il l'avouait lui-même[29] et basa sa traduction sur une transcription en caractères latins qu'on lui avait envoyée d'Amsterdam, ce « on » n'étant jamais identifié. La première graine des études aljamiadas était semée, mais

---

[25] RELAND, A.; DURAND, D., 1721, p.286.

[26] Catálogo de los códices arábigos manuscritos que he reconocido de orden de Su Magestad, que Dios guarde, comunicada por el Excelentísimo Señor Don Ricardo Wall en 24 de marzo de este año, Madrid, 4 de abril de 1763, BNE-A, BN caja 1/4. Cité dans GARCÍA-ARENAL, M. ; RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 2010, p. 638.

[27] Lozano y Casela, P., 1793.

[28] « [...] En la Real Biblioteca de S. M. existen también muchos códices en Castellano antiguo con caracteres árabes, algo difíciles de leer, por estar llenos de palabras árabes castellanizadas, y otras puras, sobre todo las correspondientes al rito y ceremonias, y que pueden engañar á los poco cautos, ó poco versados en este linaje de escritos, teniéndolos por Persianos, ó Turcos, por cuya razón ha parecido, aunque sea excediendo los límites de una nota, copiar aquí algunas líneas, que puedan servir de muestra, tanto del modo de escribir en castellano, como de la conmutación de las letras, que no suele ser muy constante. En uno de ellos, escrito en papel, en 4°, que trata de varias batallas, y está en el Est. X, 250, dice así en la pág.I: [*copie du texte aljamiado en caractères arabes vocalisés*] Que en caracteres nuestros dice de este modo: "Racontó Mohammed Ebn Ishak radia Allah anho (complázcase Dios de él) que él dixo la hora que tornó el mensagero de Allah salla Allah aleihi guasallam (haga salutación Dios sobre él) de la batalla del Mostalak ayudado vencedor, y era, que habían muerto hombres y cativado capitanes, y mataron setenta hombres, y cativáron setenta hombres, y fue en el cativerio, y en la suma de ellos Okbat Ebn Moith, maldígalo Dios, y era el mas aborresiente del mensagero de Dios salla Allah aleihi guassallam &c. » (LOZANO Y CASELA, P., 1793, note 4, pp.III-IV).

[29] « J'ai retranché absolument toutes [les notes] qui ne regardoient que l'arabe, que je n'entends point » (RELAND, A.; DURAND, D., 1721, p.XI de la "Préface du Traducteur").

il faudrait attendre la fin du XVIII[e] siècle pour que les manuscrits aljamiados commencent à être déchiffrés de façon plus détaillée et que leur contexte de production soit mieux cerné, car jusqu'alors les érudits parlaient d'apostats ou de renégats oubliant ou méconnaissant totalement l'existence des mudéjars et des morisques.

1. Sacy et Conde : les premières descriptions du système (1795-1830)

La question du « découvreur » de l'aljamía a été souvent discutée, et c'est tour à tour à l'arabisant espagnol José Antonio Conde (1766-1820), à l'orientaliste français le baron Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838), à son disciple Pascual de Gayangos (1809-1897) ou encore au consul anglais J.P. Morgan qui se sont vus attribués les honneurs[30]. Le consul Morgan, tout d'abord, fut envoyé une vingtaine d'années en Tunisie, et il rencontra à Testour des descendants de morisques expulsés qui parlaient encore l'espagnol de leurs ancêtres. L'étonnement passé, Morgan se procura là un manuscrit rédigé en 1603 par Muḥammad Rabadán, poète originaire de Rueda del Río Jalón[31], dont il publia une traduction anglaise sous le titre *Mahometism fully explained*[32] à son retour en Angleterre. Le livre reçut un écho favorable et fut rapidement traduit en latin et en français[33] ; pourtant Morgan ignorait tout des « véritables » manuscrits aljamiados – *i.e.* ceux qui maniaient alphabet arabe et langue espagnole – puisque celui qu'il avait acquis en Tunisie employait les caractères latins, comme souvent chez les descendants de morisques exilés.

Concernant Pascual de Gayangos, plusieurs publications antérieures à sa naissance détaillent le système aljamiado, ce qui le place hors compétition. Reste alors à trancher entre les deux derniers prétendants : J.A. Conde et A.-I. Silvestre de Sacy. En 1797, Sacy confiait dans un article du *Journal des Savants*[34] qu'au moment

---

[30] Les écrits de chacun de ces candidats étant connus, on ne s'explique pas très bien la confusion qui règne encore au moment de distribuer les lauriers. Ainsi, Menéndez Pelayo se prononce en faveur de Gayangos (« El descubrimiento (bien puede decirse así) de esta singular literatura no es el menor entre los innumerables servicios que a la erudición española prestó el inolvidable D. Pascual de Gayangos, a quien acompañaba en estas aficiones el ameno y castizo escritor D. Serafín Estébanez Calderón », MENÉNDEZ PELAYO, M., 1925, p.62), tout comme récemment G. Martínez-Gros (MARTÍNEZ-GROS, G., 2000, p.59). En faveur du consul anglais, on trouve A. Galán, reprenant la position de M. Manzanares de Cirre (« No es éste el lugar para discutir si el excónsul inglés puede considerarse el fundador de los estudios aljamiados, o por el contrario el mérito debe atribuirse a Conde o a don Pascual de Gayangos [...] aunque según la "tesis" aquí mantenida tal honor habría de recaer sobre el cónsul Morgan, la discusión erudita se plantea entre una mayoría que considera el verdadero impulsor a don Pascual de Gayangos – lo que en buena medida es cierto – y la posición de los que sostienen que fue Conde el primero en estudiarla, como MANZANARES DE CIRRE, M., *Arabistas españoles del siglo XIX* », GALÁN SÁNCHEZ, Á., 1991, p.86).

[31] Il s'agit d'une version versifiée du *Libro de las luces* ; le mansucrit est décrit dans le catalogue de Saavedra (ms. n°LXVIII) et aujourd'hui entreposé à la British Library (ms. Harley 7501).

[32] MORGAN, J., 1723.

[33] MONROE, J., 1970, p.109.

[34] SILVESTRE DE SACY, A.I., 1797 (NB : l'article fut publié le 16 germinal an V soit le 5 avril 1797), traduction espagnole dans OCHOA, 1844, pp.6-21.

d'aborder le ms. 290 de la Bibliothèque de St-Germain-des-Prés[35], il avait pensé être en présence d'un manuscrit écrit dans une langue africaine ou malgache. Comme dans sa correspondance, on découvre une lettre très détaillée sur les textes en aljamía de J. A. Conde, datant de fin 1797[36], il était tentant d'interpréter l'article de Sacy comme un aveu d'incompréhension résolu par la missive de l'arabisant espagnol, plus éclairé en la matière. C'est une idée qui court depuis le début du XIX[e] siècle jusqu'à nos jours[37]. Pourtant, si on relit attentivement l'article du *Journal des Savants*, on constate que Sacy avait parfaitement identifié la nature du manuscrit sur lequel il se penchait, étant donnée la description assez longue et précise qu'il en propose[38], et que les comparaisons avec des langues africaines ou malgaches ne correspondaient qu'à ses premières hypothèses de travail, bien vite réfutées :

> « Depuis que les manuscrits de Saint-Germain-des-Prés ont été réunis à la bibliothèque nationale, j'ai examiné ce volume avec plus d'attention ; j'en ai même transcrit quelques lignes pour les comparer avec des manuscrits de Madagascar, parce que je soupçonnais que la langue dans laquelle il est écrit pouvoit être celle des Madécasses : mais je n'ai pas tardé à reconnoître que cette langue n'étoit autre chose que de l'espagnol écrit en caractères arabes. »[39]

La lettre de Conde ne venait donc pas dissiper une mauvaise interprétation, mais conforter Sacy dans sa découverte, en lui rapportant l'existence d'autres manuscrits similaires en Espagne. Quant à Conde, les preuves de son incontestable érudition sur le sujet sont peu nombreuses, elles se limitent aux quelques notes marginales laissées sur les manuscrits[40] et les lettres échangées avec d'autres orientalistes, à l'instar de celle envoyée à Sacy en 1797. Sacy est donc l'auteur du premier article décrivant méthodiquement l'aljamía.

Pour faire le tour de cette question qui a agité les historiens, on peut enfin se demander qui le premier a découvert le phénomène, sans considération de publications ; mais de nouveau Conde ne parvient pas à

---

[35] Cette description intervient au moment où le manuscrit rejoint les collections de la Bibliothèque Nationale. En effet, suite à l'incendie de la Bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, Sacy est tenu de dresser le catalogue des manuscrits épargnés qui viennent augmenter le fonds de la BNF.

[36] Lettre datée du 17 octobre 1797 (voir BARRAU-DIHIGO, L., 1908).

[37] ESTÉBANEZ CALDERÓN, S., 1955, tome II, p.307; ROCA, P., 1898, p.30 ; repris tel quel par MANZANARES DE CIRRE, M., 1968, p.480, puis mot pour mot dans MANZANARES DE CIRRE, M., 1972, pp.76-79 ; LÓPEZ-BARALT, L. 1995, p.198; CALVO PÉREZ, Julio, *Semblanza de José Antonio Conde,* Diputación Provincial, Cuenca, 2001, pp.152-158; DOMÍNGUEZ PRATS, A. B., 2006. Voir également dans VILLAVERDE AMIEVA, J.C., 2012, pp.164-166 le témoignage de l'Académicien Francisco Antonio González (1773-1833) qui voit en Conde "el descubridor".

[38] Après une série d'observations sur la syntaxe (mésoclise pronominale au futur), la graphie (emploi du *tašdīd*, voyelles d'appui), la phonologie (correspondance lettre-son) ; Sacy identifie les parties du manuscrits, 30 pièces : il leur donne un titre, indique les pages occupées, et en fait parfois une description qu'il accompagne de citations ; il édite enfin trois textes (les deux premiers sont extraits de conseils de voyage pour se rendre d'Espagne en Turquie, et le dernier fait allusion aux cinq anges qui sont envoyés au défunt juste après sa mort pour l'accompagner tout au long des différentes phases de l'enterrement) qu'il fait suivre d'une traduction en français.

[39] SILVESTRE DE SACY, A.I., 1797, pp.205-206.

[40] En correction de la note de Casiri, précédemment citée : « Peor es la corrección del Sr. Casiri, pues no es arábico-mauritana, sino castellana. J. A. C. » (BNE 5302).

prendre l'ascendant sur son collègue, tant il semble que les deux arabisants eurent accès aux manuscrits aljamiados au même moment. Conde fut nommé bibliothécaire de la Bibliothèque Royale en 1795 et c'est à partir de ce moment qu'il consulta les collections, consacrant le plus clair de son temps aux manuscrits arabes[41] ; et Sacy a examiné le manuscrit de la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés lorsque les fonds ayant réchappé de l'incendie ont rejoint la Bibliothèque nationale, c'est-à-dire qu'il a pu le consulter à partir de 1795 puisque le transfert des collections a eu lieu entre décembre 1795 et février 1796[42].

En somme, même si l'histoire aime à identifier des Champollion, l'hypothèse d'une découverte simultanée reste la plus probable, d'autant plus si l'on considère le dynamisme et la grande érudition de Sylvestre de Sacy et de Conde, associés au climat d'échanges qui régnait entre la France et l'Espagne à cette période[43]. C'est d'ailleurs ce qui découle d'un document de travail de Conde :

> El sabio orientalista de Francia Silvestre de Sacy, halló un manuscrito en la Biblioteca de París, que había pertenecido á la de San Germán de los Prados, y le tuvo al principio por comentario alcoránico en lengua de los madagascares, y después felizmente entendió que era lengua española en caracteres arábigos, y observó con erudita diligencia las equivalencias y estilo del alfabeto morisco: esto *al mismo tiempo* que yo me ocupaba en examinar estos manuscritos de la Real Biblioteca y le comuniqué mis observaciones acerca de esta literatura.[44]

Quoiqu'il en soit, Sacy est le seul à avoir publié des articles sur la production aljamiada[45] ; et considérées comme des références bibliographiques essentielles, ses notices du *Journal des Savants* sont fréquemment citées tout au long du XIX[e] siècle[46] car ce sont elles qui ont permis la connaissance du phénomène. Conde, lui, transmit son savoir par sa seule correspondance privée et en laissant ses élèves l'observer, Francisco Antonio González rappelant avoir vu Conde lire des manuscrits aljamiados. Néanmoins, Conde n'a pas dû enseigner l'aljamía à ses disciples puisque dans son rapport sur l'*Utilidad que podría traer a nuestra historia la lectura y el reconocimiento de muchos códices escritos en castellano con caracteres árabes* (1816), F.A. González est incapable d'en dire grand'chose ; aussi intéressant soit-il pour faire connaître l'existence du

---

[41] ROCA, P., 1903a, p.381 et ROCA, P., 1903b, p.339.

[42] L'incendie de la bibliothèque de Saint-Germain eut lieu le 19 août 1794 et « c'est le 4 floréal an III que le Comité d'Instruction publique décida le transport à la Bibliothèque nationale, rue de la Loi, des manuscrits de Saint-Germain-des-Prés et en chargea les citoyens Poirier et Sacy. [BNF, ms. fr. 20843, fol.42] » (FRANÇOIS, M., 1957, p.333).

[43] Conde maintenait un lien particulier avec la France, sa condition d'*afrancesado* lui valut d'ailleurs d'être banni de l'Académie Royale des Lettres (Real Academia de la Lengua) au retour de Ferdinand VII sur le trône.

[44] Extrait d'une étude de J.A. Conde, conservée à la BNE (je cite par ROCA, P., 1904, p.38 et c'est moi qui souligne).

[45] À ce titre, il est intéressant de signaler que c'est grâce à Sacy que les connaissances de Conde furent diffusées, puisque Sacy cite dans sa seconde notice les éléments que Conde lui avait fournis dans son courrier.

[46] GAYANGOS, P., 1839, p.67 ; E. de Ochoa au moment de présenter les deux manuscrits hispano-arabes de la BNF indique en note qu'il ne fait que traduire la notice de Sacy (OCHOA, E., 1844, pp.6-21 et particulièrement p.6) ; TORNBERG, C.J., 1849, p.250 (référence à l'article de Sacy lors de la description des mss. 385 et 386) ; MÜLLER, M.J., 1860, p.242.

phénomène aljamiado, ce rapport restait un document très pauvre en informations à l'aune des articles de Sacy ou des lettres de Conde[47].

Heureusement pour les manuscrits aljamiados, en plus de publier sur le sujet, Sacy sut insuffler à ses étudiants l'envie d'explorer cette production et c'est ainsi que Pascual de Gayangos, l'un de ses élèves, lui emboîta bien vite le pas dans cette voie, pour devenir le premier spécialiste de la question et imprimer les premiers grands axes de la recherche en la matière.

2. Pascual de Gayangos : premiers jalons et promotion européenne (1830-1860)

Pour les études aljamiadas, Pascual de Gayangos est une figure-clé car il est le premier à avoir décrit et replacé dans son contexte la production en aljamía et il l'a fait savoir aux intellectuels de l'époque. Profitant de ses multiples attaches européennes[48], Gayangos a multiplié les visites des bibliothèques et la consultation de manuscrits, tout en entretenant des contacts étroits avec les érudits de l'époque, arabisants ou non (Sacy, Conde, Ticknor et Estébanez, entre autres[49]). Considéré comme le fondateur de l'école moderne d'arabisants espagnols[50], on peut également le considérer initiateur des études aljamiadas.

Les manuscrits aljamiados : des sources pour l'histoire des « musulmans d'Espagne »

« Language and Literature of the Moriscos » (1839) est un article en anglais de Gayangos qui marque le point de départ des études aljamiadas parce qu'il constitue la première vue d'ensemble sur la production aljamiada : Gayangos présente l'ensemble des manuscrits alors connus (Bibliothèque Royale d'Espagne, BNF, British Library) en s'arrêtant sur le *Poème de Yuçuf* et le poème du *Discurso de la luz* de Muḥammad Rabadán dont il propose des extraits traduits. Le système graphique et quelques remarques linguistiques accompagnent la présentation, reprenant et complétant les *Notices* de Sacy. Enfin, et surtout, pour la première fois, les documents aljamiados sont envisagés comme des documents rédigés par des musulmans

[47] Selon Miguel Asín, il ne fut pas publié faute d'éléments précis (VILLAVERDE AMIEVA, J.C., 2012, p.162 et pp.177-182).

[48] La mère de Gayangos, Francisca Arce de Retz, d'origine française, s'installa à Paris en 1823 après la mort de son mari de crainte des représailles absolutistes. Le jeune Gayangos partit avec elle et entra quelque temps plus tard à l'*Ecole spéciale des langues orientales vivantes* pour étudier l'arabe littéral avec Sacy (pendant 3 ans). À Paris, Gayangos rencontra une jeune Anglaise, Frances Rebell dite « Fanny », qui devint son épouse et qu'il suivit à Londres.

[49] cf. *Lettre à Ochoa*, du 17 avril 1839 (dans ROCA, P., 1898, pp.31-32).

[50] « Aunque don José A. Conde sea el iniciador de los estudios árabes en España, se puede decir que don Pascual de Gayangos es el verdadero fundador de la moderna escuela de arabistas. Es el primero que forma discípulos, que imparte entusiasmos por esos estudios, que es seguido y continuado por un grupo de jóvenes a los que él da el impulso » (MANZANARES DE CIRRE, M., 1972, p.83). « Si a Conde le corresponde la categoría de pionero de los estudios árabes con carácter científico en España, a Pascual de Gayangos le corresponde ser el introductor de los mismos en la Universidad española » (LÓPEZ GARCÍA, B., 2011, p.41).

de la péninsule Ibérique ou par leurs descendants exilés. Dans cet article qui devait être un compte-rendu critique de l'*Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne* de Louis Viardot[51], Gayangos s'écarte de son objectif initial (de ce livre, il ne parle pour ainsi dire pas) et entreprend plutôt de dénoncer les lacunes des traditions historiographiques précédentes qui, partisanes, se laissaient guider par des positionnements idéologiques au moment d'aborder les questions d'al-Andalus et des morisques, ce qu'il juge très contreproductif pour la connaissance historique.

> With so many obstacles thrown in the path of investigation, we cannot be surprised if the records we possess of the Arabic dominion in Spain are uncertain and incomplete ; but our astonishment is certainly great when we consider that a race, sprung from the Arabs, distinguished from them by few peculiarities, and whose history almost reaches to our own times, should be enveloped in so much obscurity and confusion. Indeed, the accounts we have of the Moriscos [...] were either written under the influence of an inquisitorial priesthood, or intended to show the necessity and expediency of their expulsion more than to describe their manners and customs. [52]

Gayangos prône alors une approche plurielle de l'histoire, où historiens, philologues et voyageurs[53] travaillent ensemble, et où la source principale doit être la source de première main. Le manuscrit ne doit pas servir à établir une simple chronologie de faits mais son étude doit permettre d'appréhender la vie d'un groupe dans toutes ses modalités (coutumes, vie religieuse, organisation juridique, langue, etc.). Et c'est très habilement que Gayangos réalise la promotion de la production en aljamía en présentant les manuscrits aljamiados comme les sources de première main des morisques, c'est-à-dire des sources qui permettent de se connecter directement aux « Arabes d'Espagne » et non plus par le prisme déformant des écrits inquisitoriaux.

> If we have taken so much pains to examine the origin, the nature, and the productions of this department of literature, until now completely overlooked, it is under the impression that considerable advantage may be derived from it. It will, such is our opinion, throw great light on the history of those times; give us a clearer insight into the customs of the Arabs and their social life, a matter still of great doubt and uncertainty, enable us better to understand their legal system [...] and finally suggest many philological remarks respecting the formation and structure of the Spanish language [...].[54]

---

[51] VIARDOT, Louis, *Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*, 1ère édition, Paulin, Paris, 1833.
[52] GAYANGOS, P., 1839, p.66.
[53] Le terme « voyageur » (*traveller*) désigne les savants, militaires, ministres dépêchés à l'étranger qui achètent des manuscrits pour alimenter collections personnelles et/ou gouvernementales, qui recensent l'existence de monuments, ruines, inscriptions, etc. Ce personnage est en quelque sorte l'ancêtre de l'archéologue ou du chercheur de terrain.
[54] GAYANGOS, P., 1839, pp.94-95.

Conformément à ce plaidoyer pour la lecture des textes, Gayangos s'attelle à l'édition de textes aljamiados. Son choix s'arrête sur deux traités juridiques – des textes essentiels pour comprendre l'organisation d'une communauté – et en 1853, paraissent les *Leyes de Moros* et la *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna* d'Īçā Ǧebir, éditions qu'il accompagne d'un glossaire des mots difficiles employés en aljamía, le premier du genre[55]. Guidé par ce qu'il sent comme une nécessité de faire connaître les textes, Gayangos prend le parti de « normaliser » l'espagnol aljamiado pour le rendre compréhensible : il corrige les erreurs d'accord, déplace certains segments dans la phrase, navigue entre les leçons de plusieurs versions... produisant des éditions extrêmement lisibles mais qui souffrent de ne pas voir signalées les interventions de l'éditeur. Cette relative normalisation de l'espagnol va de paire avec une vision du système de correspondance entre lettre arabe et lettre espagnole plus rigoureusement organisé que ce qu'il n'est réellement[56].

À travers les publications de Gayangos, on perçoit sa conviction au sujet du caractère espagnol des morisques, dont les manuscrits en aljamía offraient la synthèse des « deux nations péninsulaires »[57]. Pour Gayangos, la découverte des manuscrits aljamiados permet d'espagnoliser les « Arabes » de la Péninsule et d'en faire des « musulmans d'Espagne ». Défendant cette idée, il s'emploie à faire inscrire la littérature aljamiada au panthéon de la littérature espagnole[58], et l'hispaniste Ticknor, qu'il convainc, ajoute trois poèmes aljamiados dans son *Histoire de la Littérature Espagnole*[59], un ajout loin d'être anodin puisqu'il assurera une belle publicité au phénomène aljamiado et aux textes choisis en particulier.

« Espagnol en caractères arabes » ou « aljamía » : quelle dénomination ?

Lors de la découverte des manuscrits aljamiados qui offraient cette curieuse combinaison d'alphabet arabe et de langue espagnole, il a fallu trouver un mot pour désigner cette « chose » nouvelle. Parler de « manuscrits arabes » n'était pas satisfaisant, puisque cette formule ne rendait compte que de l'allure extérieure (écriture et mise en page) mais pas de la langue employée. Or le choix d'une dénomination

---

[55] GAYANGOS, P., 1853.

[56] Gayangos le veut harmonieux et l'organise de façon parfaitement symétrique : comme le « e » se différencie du « a » par l'ajout d'un *alif* , le « u » se différencierait du « o » par l'ajout de la voyelle longue *wāw* , alors qu'en réalité aucune solution systématique n'existe pour différencier le « o » du « u ».

[57] GAYANGOS, P., 1839, p.75.

[58] « Let any one compare a sonnet of Garcilaso, the Petrarch of Spain, with the true Morisco romances, and he will soon perceive the immense advantage which, in point of simplicity and feeling, these small compositions possess overt the vest contrivances of the Castilian poets » (GAYANGOS, P., 1839, p.83) ; « On the whole, the merits of the composition, although not of the first order, are by no means inferior to those of the *Poema del Cid* or the *Milagros de Berceo* » (GAYANGOS, P., 1839, p.90).

[59] TICKNOR, M.G., 1856 (4ème tome). L'appendice H *Poésies inédites* comprend le « Poema morisco aljamiado de José el patriarca » (pp.247-275), le « Discurso de la luz » (pp.275-326) et un « Poema anónimo en alabanza de Mahoma » [ms. RAH-T18] (pp. 327-330).

précise est d'autant plus important à un moment où l'on entreprend de cataloguer les fonds des bibliothèques, si l'on veut que les notices rédigées soient exploitables. Dans un premier temps, les appellations sont descriptives pour rendre compte de la double caractéristique des manuscrits : Sparwenfeldt, Reland, Sacy et Conde parlent de « manuscrit espagnol en caractères arabes »[60], bien qu'avec le temps Sacy ait cherché des formules plus concises telles que « manuscrit arabico-espagnol » ou « manuscrit maure-espagnol »[61].

Il faudra alors attendre 1839 et l'article « Language and Literature of the Moriscos » de Gayangos pour qu'émerge pour la première fois un nouveau terme, tiré des manuscrits en question : *aljamía*[62]. Dans cet article, « *aljamía* » apparaît aux côtés d'expressions explicatives, et la délimitation est la suivante : les manuscrits sont « espagnols en caractères arabes » ou « hispano-mauresques »[63] et l'*aljamía* est la langue de ces manuscrits, définie comme : « a mixture of Arabic and Spanish, partaking more or less of the first of these two languages, according to the time and place where the work was written »[64]. Sans doute pour limiter les hispanismes dans un texte rédigé en anglais, Gayangos n'introduit alors que le substantif « aljamía » ; mais dès qu'il rédige en espagnol il a également recours à l'adjectif « aljamiado/a ». Ainsi dans une lettre adressée à E. de Ochoa (datée du 17 avril 1839), il fait référence aux « poèmes aljamiados », et plus tard, dans son introduction à l'édition des *Tratados de legislación musulmana*, il évoque les « nombreux mots aljamiados dont le texte était plein et qui rendaient sa lecture difficile »[65].

L'*aljamía* était alors considérée comme un espagnol plus ou moins arabisé employé à l'oral, comme cela transparaît de la définition qu'offrent les dictionnaires des XVIII[e] et XIX[e] siècles qui insistent sur le caractère communicationnel de cette langue :

> ALJAMÍA. La lengua o idioma que para entenderse en sus tratos y comercios hablaban los Arabes que estaban en España con los Christianos españoles. (*DRAE*, 1726)
>
> ALJAMÍA. s. f. antiq. La lengua árabe corrompida, que hablaban los moros en España. Esta voz, según Tamarid en su Compendio de vocablos arábigos, significa junta de muchas lenguas, y es formada del artículo *al*, y del nombre *aajamia*, que el P. Alcalá trae por equivalente. *Arabum lingua vitiata, aut corrupta*. (*DRAE*, 1770-1791)

---

[60] « Codex scriptus lingua hispanica, sed literis Mauritanicis » (SPARWENFELDT, J.G., 1706, p.2) ; « Manuscriptum Hispanicum de religione Mohammedica, sed charactere Arabico consignatum » (RELANDUS, H., 1717).

[61] BARRAU-DIHIGO, L., 1908, p.260; puis SILVESTRE DE SACY, A.I., 1799 et 1827.

[62] Bien que Conde ait employé l'expression "lengua aljamiada" dans des documents de travail personnels (une synthèse sur la littérature aljamiada, qui ne sera publiée qu'un siècle plus tard dans ROCA, P., 1904, pp.35-38), il ne semble pas l'avoir diffusée puisque ni *aljamía* ni *aljamiado* n'apparaissent dans ses correspondances, notamment avec Sacy.

[63] GAYANGOS, P., 1839 : « books written in Spanish with Arabic letters », « Mauro-Hispano manuscripts ».

[64] GAYANGOS, P., 1839, p.92.

[65] ROCA, P., 1898, p.31 et GAYANGOS, P., 1853, p.3.

> ALJAMÍA. s. f. ant. La lengua árabe corrompida, que hablaban los moros en España. *Arabum lingua vitiata, aut corrupta*. || Nombre que daban los Moros a la lengua castellana. *Hipana Lingua*. (*DRAE*, 1803-1869)

La publication de la *Suma de los principales mandamientos* offre à Gayangos l'occasion de présenter le mot « aljamía » dans son contexte, puisqu'Īçā Ğebir nous apprend en préambule que « compendiosas causas [le] movieron a interpretar la divinal gracia del alcorán de lengua arábiga en *alchamía* », l'éditeur reprenant alors en note la définition du *DRAE* :

> ALCHAMÍA O ALJAMÍA (اللعة العجمية) : así llamaban los moros nuestro romance castellano, y moro aljamiado al que lo hablaba.

Et quelques pages plus loin, dans le glossaire :

> ALJAMÍA : la lengua de los agemes ó cristianos (عجمية)[66]

Gayangos est donc le premier à trouver un terme unique pour baptiser ces textes ; mais si le terme d'aljamía n'était pas un néologisme mais un mot directement tiré des textes, il restait à s'accorder sur la définition précise du terme et ce qu'il recouvrait. Gayangos, tout comme le Dictionnaire de l'Académie, ne retient que le versant oral sans considération des solutions graphiques adoptées dans les manuscrits (alphabet, mise en page). En effet, le terme étant nouveau, Gayangos l'utilise avec parcimonie, avançant avec précaution pour l'installer. Malgré cela, les arabisants (et les érudits) espagnols adoptent rapidement ce terme et commencent à parler de « manuscrit aljamiado ». Initialement, un manuscrit aljamiado est un manuscrit en langue aljamiada (*i.e.* en langue espagnole plus ou moins arabisée), mais par association d'idées, l'expression « manuscrit aljamiado » en vient à désigner des manuscrits en langue espagnole écrits au moyen de l'alphabet arabe. Le mot « aljamía » couvre alors un champ sémantique plus large, puisqu'il ne désigne plus seulement une langue parlée mais intègre la dimension graphique (l'emploi des caractères arabes) de la langue écrite.

En revanche, chez les chercheurs non-espagnols, la situation est un peu différente, sans doute car il leur faut être plus pédagogique et plus explicite lorsqu'ils décrivent ces manuscrits particuliers, produits dans un contexte souvent inconnu de leurs lecteurs, et aussi parce qu'ils préfèrent éviter d'employer un mot étranger (un hispanisme d'origine arabe). Aussi, Allemands, Anglais, Français et Italiens continuent bien souvent d'avoir recours à des formules descriptives tout au long du XIX[e] siècle et au début du XX[e] siècle[67], et tarderont un peu plus avant de finalement adopter ce nouveau mot.

---

[66] GAYANGOS, P., 1853, p.247 et p.434.
[67] BERBRUGGER, A., 1855 ; MÜLLER, M.J., 1860 ; STANLEY, H.E.J., 1868.

En conclusion, le travail de Gayangos est fondateur pour l'étude des manuscrits aljamiados, car il a jeté des jalons méthodologiques forts : il a inscrit la production aljamiada dans le contexte péninsulaire post-al-Andalus, il a indiqué l'intérêt historique de ces sources de première main et leur a trouvé un nom ; puis, il a entrepris de publier (ou de faire publier) des éditions de textes aljamiados. Parallèlement, c'est sans relâche qu'il communiquait avec enthousiasme ses connaissances (correspondance privée, enseignement, publications en plusieurs langues et en association avec des chercheurs d'autres disciplines), ce qui a assuré une grande publicité au phénomène dans les cercles érudits[68]. C'est ainsi qu'il ne manqua pas d'instruire son ami, Serafín Estébanez Calderón surnommé « el Solitario », un écrivain romantique qui cultivait les thèmes mauresques, au sujet de l'arabe et des manuscrits aljamiados, au fil d'une correspondance nourrie, tout aussi amicale que lettrée, où les deux hommes s'échangeaient des références bibliographiques et se commandaient l'achat de livres[69]. Et lorsqu'en 1848, Serafín Estébanez Calderón prononça un discours à l'Ateneo de Madrid pour inaugurer la chaire d'arabe, c'est pétri de ses discussions enthousiastes avec Gayangos qu'il choisit d'évoquer la littérature aljamiada, dans laquelle il voit les Indes de la littérature espagnole à découvrir[70].

De plus, l'écho produit par les travaux de Gayangos et sa communication assidue avaient dû largement contribuer à faciliter les intuitions des chercheurs qui, bien que ne disposant pas des références bibliographiques précises, parvenaient à rapidement identifier la combinaison lettres-arabes/langue-espagnole qui quelques décennies plus tôt donnait tant de fil à retordre. C'est le cas du Français Louis-Adrien Berbrugger (1801-1869), conservateur de la Bibliothèque d'Alger, qui publie une notice de présentation d'un manuscrit découvert au Maghreb dans une langue inconnue et qu'il parvient à déchiffrer comme étant de l'espagnol écrit en caractères arabes, avec l'aide de son collègue le baron de Slane[71].

---

[68] « Gayangos [con sus artículos…] puso en moda la literatura aljamiada" (MENÉNDEZ PELAYO, M., 1925, p.62, n.2) ; « Unfortunately he did not pursue this line of research, leaving it to his successor Saavedra […], but to him belongs the merit of having made *Aljamiado* literature known to the world » (MONROE, J., 1970, p.72).

[69] Parmi ses écrits, on compte un recueil de 19 poèmes regroupés sous le titre de *Letrillas moriscas*, un roman intitulé *Cristianos y moriscos,* des poèmes où est célébrée une Andalousie empreinte de l'héritage andalousien (*La galera mora, Soneto al Alhambra, Xarifa, Alarde de la ciudad de Málaga, A la ciudad reina de Andalucía, etc.*). Voir ESTÉBANEZ CALDERÓN, S., 1955 (particulièrement tome I).

[70] « El que quiera entrar por regiones desconocidas sin dejar de ser españolas, hallando fuentes inagotables de ideas nuevas, de pensamientos peregrinos y de maravillas y portentos semejantes a *Las mil y una noches,* no tiene más trabajo que el abrir, por medio de las nociones del árabe, las ricas puertas de la literatura aljamiada. Ella es, por decirlo así, las Indias de la literatura española, que están casi por descubrir y que ofrecen grandes riquezas a los Colones primeros que las visiten » (ESTÉBANEZ CALDERÓN, S., 1955, tome II, p.307).

[71] BERBRUGGER, A., 1860 (Article initialement publié dans la revue *Akhbar* en 1855 sous le titre « Une langue perdue retrouvée »). À partir des années 1840, les trajectoires du baron William Mac-Guckin de Slane (1801-1878) et d'Adrien Berbrugger ne cessent de se croiser. En 1840, sur la demande du ministre de la Guerre, Berbrugger envoie en France plusieurs parties de l'*Histoire des Arabes et des Berbères* de Ibn Khaldūn pour que De Slane, en charge de la traduction de l'ouvrage, puisse les intégrer à son travail (voir "Chronique (nov.-déc. 1840)", dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*,

Berbrugger semble ignorer l'existence des travaux de Gayangos, mais rien n'est moins sûr pour De Slane, arabisant posté à Paris, et ancien élève de Sacy tout comme Gayangos. Enfin, la grande habileté de Gayangos a également été de savoir tisser un lien entre ces documents curieux qu'étaient les manuscrits aljamiados et le débat brûlant qui animait le XIX[e] siècle au sujet de la légitimité (ou non) de l'expulsion des morisques. Pour les arabisants espagnols qui défendaient l'hispanité de l'islam péninsulaire, s'occuper des textes aljamiados permettait d'avoir de nouveaux arguments pour justifier leur thèse.

2.1 Le succès auprès des arabisants amateurs et du grand public (1860-1905)

Le débat historiographique du XIX[e] siècle autour des musulmans péninsulaires

Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, les textes aljamiados piquent l'intérêt des arabisants et du grand-public, et si la personnalité exceptionnelle de Gayangos y est pour beaucoup, les mouvements coloniaux qui se déploient alors vont engendrer des questionnements historiques où les morisques occupent une bonne place. Après l'expédition de Napoléon en Égypte, la conquête d'Alger par la France, l'Europe (re)découvrait l'Orient ; Grenade, l'Andalousie, les Maures, l'Inquisition suscitent alors un vif engouement chez les artistes romantiques[72]. D'autre part, dans l'Espagne du XIX[e] siècle, s'installe un climat d'instabilité politique lié à la perte des colonies américaines – qui conquièrent irrémédiablement leur indépendance –, ce qui engendre un questionnement anxieux autour du concept de nation, de ce qu'est l'Espagne et l'*Homo hispanicus*, auquel s'ajoute une interrogation de plus en plus lancinante sur les raisons de la décadence politique espagnole, à mesure que l'Empire se réduit à peau de chagrin. Les philosophes et historiens se mettent à chercher la clef des maux dans l'Histoire du pays, et l'une des périodes qui capte l'attention est une période qu'on ne retrouve pas dans la trajectoire des autres pays européens : al-Andalus ou la présence d'une population musulmane en Péninsule. L'étude des musulmans, maures ou arabes d'Espagne émerge ; traversée par de multiples questions (le caractère espagnol préexistait-il à l'arrivée des contingents arabo-musulmans, fallait-il considérer les morisques comme des Espagnols, etc.), elle débouche presque toujours sur une prise de position sur l'expulsion des Morisques.

---

t.II, 1841, p.199). Quelques temps plus tard, De Slane est envoyé par le ministre de l'Instruction Publique en mission scientifique en Afrique pour examiner les bibliothèques algériennes ; et après avoir consulté la collection algéroise réunie par Berbrugger, De Slane ajoute à son rapport un catalogue abrégé des manuscrits de la Bibliothèque d'Alger (voir MAC GUCKIN DE SLANE, William, *Rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique ; suivi du Catalogue des manuscrits arabes les plus importants de la bibliothèque d'Alger et de la bibliothèque de Cid-hammouda à Constantine*, Impr. Dupont, Paris, 1845). Enfin, en avril 1856, le Gouverneur Randon crée une société savante, la *Société historique algérienne*, dont le Président et le vice-Président furent respectivement Berbrugger et De Slane.

[72] C'est à cette époque que, entre autres, W. Irving écrit ses populaires *Contes de l'Alhambra*, ou que les romantiques français (Hugo, Chateaubriand, Balzac, etc.) s'emparent largement de cette thématique.

Pour Gayangos, on l'a dit, les Morisques constituaient une synthèse des peuples de la Péninsule et furent victimes d'une oppression injuste qui culmina avec leur expulsion. Le débat historiographique qui s'entamait s'articulait schématiquement autour de deux positions adverses : les conservateurs-traditionalistes rejetaient l'influence arabe sur la nation espagnole considérant que les morisques étaient avant tout musulmans, donc alliés des Turcs, ennemis de la Couronne et de la « race » hispano-chrétienne ; quant aux libéraux-progressistes (dans la lignée de Gayangos), ils considéraient que l'influence culturelle avait été totale[73] et réciproque.

Le degré d'hispanité des musulmans péninsulaires était alors la question cruciale. On note d'ailleurs que quelle que soit la position adoptée dans le débat historiographique, les musulmans n'étaient pas assimilés aux autres peuples du Croissant (Turcs, Égyptiens, etc.) puisqu'ils n'étaient pas appelés « Arabes » mais « Arabes d'Espagne », ou le plus souvent « Maures » (*moors* en anglais)[74] comme pour souligner une différence de nature ou de civilisation[75]. En effet, pour les libéraux, la distinction Arabe-Maure traduit l'hispanité grandissante des musulmans péninsulaires ; et de cette idée, naîtra la formule « Espagne musulmane » qui a tant marqué l'historiographie. Pourtant, la plus ou moins grande hispanisation des andalousiens et de leurs descendants apparaît intimement liée, au XIX^{e} siècle, à l'idée que s'en fait l'historien qui parle. Les sources documentaires – et la production aljamiada en est un bon exemple – sont mises au service d'une certaine vision de l'histoire et parfois de considérations idéologiques personnelles. Le cas de l'arabisant Serafín Estébanez Calderón, par son outrance, est exemplaire : libéral modéré à tendance monarchiste, furieusement hostile aux Français, Estébanez Calderón adopte une position à géométrie variable. Envisagés au sein de la Couronne, les Morisques étaient pour lui des ennemis et une menace pour la patrie, mais dès lors qu'ils permettent d'écorner le travail d'arabisants français, Estébanez Calderón en fait de doctes traducteurs espagnols, les premiers à avoir formulé le Coran dans une langue romane :

> [Son] muy importantes los datos [...] que prueban la connivencia en que los moriscos estaban con los enemigos de nuestra patria para dañarnos y comprometer la integridad de nuestro país, cosa que explica, si no disculpa del todo al todo la terrible medida que se tomó contra ellos. [...]

---

[73] MONROE, J., 1970, pp.82-83.

[74] « Espagne » dans DIDEROT, Denis ; LE ROND D'ALEMBERT, Jean (éds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des métiers*, Briasson-David-Le Breton-Durand, Paris, 1751, (t.V, p.953) ; CIRCOURT, Albert (comte de), *Histoire des Mores mudéjares et des Morisques, ou des Arabes d'Espagne sous la domination des chrétiens*, 3 tomes, Dentu, Paris, 1846.

[75] Lorsque les deux termes sont employés, « Arabe » désigne les premiers musulmans de la Péninsule, ceux de la Conquête, guerriers chevaleresques venus d'Orient, et « Maure » désigne les habitants de la Péninsule, citadins et raffinés. C'est par exemple le cas dans GAYANGOS, P., 1839 ou dans le livre de Louis Viardot dont le titre est éloquent : *Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*. Sur ce sujet, voir MARTÍNEZ-GROS, G., 2000, p.61.

> Por último, señores, el empeño que han tenido y tienen todavía muchos orientalistas y sabios de Europa de traer el Alcorán a un idioma vulgar y conocido y que revele todas las bellezas y todos los defectos de ese libro sublime y absurdo a un tiempo, que puso en peligro al mundo de verse esclavizado a sus fallos y preceptos, no podía conseguirse con la perfección que se apetece, sin recoger y coordinar las traducciones de cada sura y de cada aleya que poseemos en nuestras bibliotecas interpretadas por doctores y alfaquies peritos en el árabe y en el español [...]. Si Sale y Kassimisrki [sic] hubieran sospechado siquiera la existencia de estas interpretaciones, acaso no hubieran publicado sus respectivas traducciones del Alcorán sin consultar primero los copiosos fragmentos que nosotros poseemos de interpretaciones semejantes.[76]

Dans ce contexte, la littérature aljamiada, tout en piquant la curiosité des romantiques qui y voyaient un motif curieux et une belle source d'inspiration exotique[77], éveilla l'intérêt des érudits et penseurs qui cherchaient à élucider la question de l'identité de la nation espagnole en prenant place dans un débat historiographique plus vaste. Petit à petit, les textes aljamiados gagnaient à la fois les différents lieux de savoir : les cercles de réflexion, l'université[78], les revues scientifiques mais également la presse de vulgarisation et des livres grand-public.

2.2 L'essor de l'arabisme et la timide percée des textes aljamiados dans le champ historique

À l'aube du XIX[e] siècle, l'histoire d'al-Andalus restait à écrire et tout était à faire ; pour l'arabisme espagnol qui s'attelait à la tâche, le chantier était vaste : numismatique, archéologie, étude des inscriptions, catalogages des manuscrits, édition et traduction de sources arabes, etc. Parti-pris de l'époque, l'écriture de l'Histoire accordait une place prépondérante à la chronologie des événements, se focalisant davantage sur le pouvoir et sur les grands (les rois, les Cours, les grands poètes, les grands penseurs, etc.). Avec l'avènement des libéraux au pouvoir (surtout des libéraux-progressistes), l'enseignement de l'arabe s'installe plus solidement dans la Péninsule : une chaire d'arabe s'ouvre en 1843 à l'Université Centrale de Madrid et Gayangos rentre d'Angleterre pour l'occuper, puis une autre à l'Université de Grenade. Parallèlement, des Sociétés savantes se créent, publiant dans leur revue sources inédites et textes de recherche[79] ; et l'Académie

---

[76] ESTÉBANEZ CALDERÓN, S., 1955, t.II, p. 309.

[77] « Son numerosísimos e interesantes por extremo los [libros] que versan sobre los usos y costumbres del pueblo vencido, y la manera con que vivían entre los cristianos antes de la expulsión; sus pronósticos, sus profecías, los sortilegios de que usaban, sus cantares y todos los pormenores de su existencia, revelados en tales documentos pueden dar entretenimiento al curioso, y materia de gran novedad para los noveladores y escritores de costumbres, pudiendo separarse del camino trillado de la imitación francesa » (ESTÉBANEZ CALDERÓN, S., 1955, t.II, p.309).

[78] La chaire d'arabe de l'Ateneo de Madrid fut occupée par Gayangos (1836-1837) et par el Solitario (de façon discontinue entre 1837 et 1849), et Gayangos fut professeur d'arabe à l'Université de Madrid de 1843 à 1871.

[79] L'arabisant Francisco Fernández y González (1833-1917), par exemple, fonde en 1860 à Grenade la *Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente* et la collection *España Árabe.* Il y prévoit la publication d'œuvres arabes-clés, et publie

Royale d'Histoire encourage les travaux innovants liés à al-Andalus en récompensant en l'espace de dix ans trois travaux portant respectivement sur les Morisques, les Mudéjars et les Mozarabes[80].

L'étude sur les morisques que prime l'Académie n'est pas rédigée par un arabisant, mais par un intellectuel – Florencio Janer – passionné de littérature et portant un grand intérêt aux archives et aux documents anciens[81]. Aussi, dans son ouvrage sur les morisques, ces deux axes ressortent nettement : le gros du travail de Janer consiste à éditer quelque 150 documents historiques, et l'introduction qui les précède correspond plutôt à une mise au point chronologique et régionale[82] narrée dans un style emphatique qui n'est pas sans rappeler les écrivains romantiques. L'absence de formation arabisante de Janer et son intérêt pour les documents d'archives le conduit à ne traiter que des sources établies par l'État, et à discuter les relations des morisques à l'autorité mais surtout la décision de l'expulsion. La littérature aljamiada ne fait que deux apparitions minimes sans être présentée, soit associée aux manuscrits arabes dont le nombre serait « exorbitant » pour démontrer le refus clair d'intégration des crypto-musulmans, soit pour indiquer l'étiolement culturel chez les morisques au regard des gloires passées de leurs ancêtres andalousiens[83].

L'autre livre primé par l'Académie d'Histoire qui nous intéresse ici est celui portant sur les Mudéjars de Castille. Rédigé par Francisco Fernández y González, un philologue et historien arabisant, professeur à l'université, l'ouvrage opère le tournant méthodologique préparé par Gayangos : comme il l'annonce en introduction, il utilise des documents élaborés par les mudéjars et par les chrétiens qui les observent, c'est-

---

d'ailleurs en 1862, dans la *Revista ibérica de ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública* (tome III), un « Plan de una Biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la historia de la literatura arábiga en España ».

[80] Florencio Janer reçoit le prix de l'Académie en 1857 pour sa *Condición social de los moriscos de España* (JANER, F., 2006) ; Francisco Fernández y González en 1865 pour son *Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española* (FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., 1866) ; Francisco Javier Simonet, en 1867, pour son *Historia de los Mozárabes de España* (bien qu'il ne fut publié que trente ans plus tard).

[81] Florencio Janer (1831-1877) s'est formé en droit et a intégré différentes administrations espagnoles, avant d'entrer dans le corps des archivistes et bibliothécaires en 1861. Sa passion pour les lettres le rend tour à tour contributeur assidu de journaux « éclairés » provinciaux, éditeur de textes littéraires médiévaux espagnols et historien. Cf. CABELLO CARO, María Paz, « Los comienzos de la Administración de Patrimonio a través de la biografía de Florencio Janer (1831-1877) », *Patrimonio cultural y derecho*, n°11, 2007, pp.77-106.

[82] BUNES IBARRA, Miguel Ángel (de), 2006, p.13 [introduction à JANER, F., 2006].

[83] « El afán con que el pueblo converso procuraba eludir toda fusión y amalgama con los cristianos viejos, desoyendo las predicaciones y burlando cuantas restricciones se le imponían ; el exorbitante número de libros árabes y aljamiados que con secreto divulgaban entre sus familias sarracenas, eran motivos harto poderosos para acreditar la existencia de la fe muzlímica » et « La Filosofía, la Medicina, la Astronomía y la Jurisprudencia solo fueron patrimonio de algunos moriscos ancianos que no quisieron despojarse del recuerdo de sus antiguas glorias, trasfiriéndose de unos en otros los conocimientos humanos en el silencio de sus estudios, por medio de manuscritos aljamiados que todavía se conservan. El genio oriental no brilló de nuevo en la Península [...] » (JANER, F., 2006, p.72 et p.75).

à-dire un éventail de textes en arabe, en latin et en *romance*[84]. Fernández y González se distingue en essayant de balayer tous les aspects de la vie de la communauté mudéjare (chronologie des événements, organisation de la communauté, pratiques culturelles, etc.), en s'appuyant sur la consultation de sources très diverses auxquelles il fait précisément référence en note de bas-de-page. Poursuivant l'objectif de décrire dans le détail la vie des mudéjars en soupesant des sources variées, Fernández y González traite des textes en aljamía, et bien que le sujet soit évoqué rapidement, c'est la première fois qu'il est intégré dans un ouvrage historique et qu'il est considéré comme un des éléments qui permettent de statuer sur le « caractère national » espagnol des Mudéjars[85]. Fernández y González édite en annexe des documents non-littéraires en aljamía (ou qui mêlent arabe et aljamía)[86], en les présentant de façon « bilingue » (texte en caractères arabes suivis de leur traduction et/ou lecture en espagnol). Comme le soulignait M. García-Arenal en préambule de la récente réédition de ce travail, Fernández y González n'avait pu tirer profit de toute la documentation qu'il exhumait faute d'études secondaires ; or c'est exactement ce qui se produit avec ces précieux documents en aljamía, car bien qu'ils fassent apprécier les usages linguistiques au sein de la communauté mudéjare, l'absence d'un commentaire qui les mettrait en valeur les fait se perdre dans la masse documentaire.

3. L'entourage de Gayangos et la fièvre éditoriale

La révélation de l'existence de manuscrits en langue espagnole rédigés au moyen de caractères arabes par les musulmans péninsulaires soumis à un pouvoir chrétien était un élément nouveau et d'importance pour aborder la vie et la situation des mudéjars et des morisques. Pourtant cette nouvelle matière peine à faire son entrée dans les études historiques pour des raisons idéologiques car l'approche des minorités religieuses se fait par le prisme des relations avec les autorités religieuses ou étatiques, mais surtout parce qu'on méconnaît encore le contenu de ces curieux manuscrits et qu'il est difficile de parler de quelque chose dont on ignore les contours. Cependant, le sujet intrigue et intéresse, et l'enthousiasme de Gayangos parfois relayé publiquement par ses proches – comme Estébanez Calderón – excite la curiosité en Espagne comme à l'étranger.

[84] Fernández y González était très proche de son collègue arabisant Gayangos, comme on le perçoit dans les chaleureux remerciements qu'il lui adresse en introduction, pour lui avoir distribué ses conseils et lui avoir permis l'accès à sa bibliothèque personnelle si riche (FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., 1866, pp.6-7).

[85] FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., 1866, pp.237-239.

[86] FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., 1866, Documents justificatifs : XCI (p.436), XCIII (p.438) et XCVI (pp.441-442).

Les chercheurs étrangers et la poésie

Dans la première moitié du XIX[e] siècle, l'école d'arabisants espagnole est encore un peu chétive[87] ; l'on doit donc l'édition de textes aljamiados – exclusivement des poèmes – à des étrangers sans doute encouragés par les publications de Gayangos qui incluaient ces textes parmi les meilleurs classiques castillans médiévaux. C'est ainsi qu'en 1860, Marcus Joseph Müller (1809-1874) livre une édition de trois compositions aljamiadas en vers, tirées de l'actuel manuscrit arabe 1880 de l'Escorial[88]. Pour ce grand orientaliste allemand, ce travail devait s'apparenter à une récréation entre deux travaux de plus grande envergure[89] ; néanmoins il est particulièrement intéressant pour les études aljamiadas car il ouvre la réflexion sur les critères de présentation à adopter. Müller pense que la translittération parfaite (1 lettre arabe = 1 lettre latine) est abusive, car elle entrave la lecture en faisant adopter des graphies éloignées de celles en usage aux XV[e] et XVI[e] siècles. Il transcrit donc *agua* plutôt qu'*awa*, et place en exposant les voyelles épenthétiques pour que les mots soient faciles à reconnaître sans défigurer ce qui apparaît dans le manuscrit original (il écrit donc *g[a]rande*). D'autre part, en philologue rigoureux, il approche les particularismes linguistiques en établissant des comparaisons avec des textes espagnols de la même époque tels que le *Cancionero de Baena* (XV[e] siècle), les vocabulaires de Pedro de Alcalá (1495-1505) ou la *Celosa de sí misma* de Tirso de Molina (1620) et en puisant dans la dialectologie andalousienne pour expliquer certaines « déformations ». Pourtant, peut-être parce qu'il fut publié en allemand et loin d'Espagne, cet article n'a rencontré que peu d'audience malgré la richesse de son contenu et de ses réflexions ; et si le texte édité est parfois cité, ses propositions méthodologiques sont largement ignorées durant tout le XIX[e] siècle et il faudra attendre le début du XX[e] siècle pour les voir émerger.

Quelques années après Müller, c'est au tour de H.E.J. Stanley de publier un autre texte poétique aljamiado, *El Discurso de la luz* de Muḥammad Rabadán[90]. Contrairement à celle de Müller, cette édition n'est pas l'œuvre d'un philologue mais d'un Lord anglais cultivé passionné d'Islam, d'Espagne et d'Orient[91]. Lord

---

[87] Au début du XIX[e] siècle, la seule chaire d'arabe de la Cour digne de ce nom est celle des Études Royales du Collège Impérial de San Isidro de Madrid. Créée en 1770, elle disparaîtra en 1835, un an à peine après l'assassinat du jésuite Juan Artigas (1803-1834), professeur reconnu. (voir PAZ TORRES, M., 1994, pp.XVII-XVIII).

[88] MÜLLER, M.J., 1860.

[89] Marcus Joseph Müller était un chercheur qui se consacrait à l'œuvre d'Averroès. En 1859, il venait de publier l'édition de trois traités contenus dans le manuscrit Esc. ar. 632 qui constituait le premier tome de sa *Philosophie und Theologie von Averroes*, et il allait se lancer dans l'écriture du second volume : la traduction en allemand de ces trois traités (qui paraîtrait de façon posthume, en 1875). Voir DERENBOURG, H., 1884, tome I, p.435-440.

[90] Accepté en 1866, l'article fut découpé en six parties qui parurent entre 1867 et 1873 pour s'adapter aux normes de publication de la revue, avant de paraître en un volume (*The poetry of Mohamed Rabadan of Arragon*, St Agustin, Hertford, s.a.).

[91] Henry Edward John Stanley (1827-1903) ou Lord Stanley à la mort de son père, en 1869, lorsqu'il devient Baron de Stanley of Alderley, troisième du nom, est un membre de la Cour de Londres, diplomate anglais converti à l'Islam et

Stanley n'est pas non plus arabisant, il se base d'ailleurs sur le manuscrit en caractères latins qu'avait traduit en anglais le consul Morgan, en se proposant d'offrir le texte en langue originale afin de pallier les lacunes d'une traduction très insuffisante. L'introduction (pp.1-4) est sommaire : elle ne précise pas quels sont les critères d'édition (tout laisse à penser que l'orthographe a été normalisée selon la norme du XIX^{e} siècle), ne dit rien du phénomène aljamiado en général mais pointe du doigt l'intéressante question de l'écriture des mots arabes en caractères latins. Quant aux notes de bas-de-page, elles sont peu nombreuses et servent généralement à expliciter les arabismes en donnant l'étymon arabe et la traduction en espagnol moderne.

Après les publications de traités juridiques par Gayangos, l'intérêt pour les œuvres littéraires en aljamía s'ouvre avec la poésie. Peut-être les chercheurs espéraient-ils de belles surprises ou y voyaient-ils un art supérieur à la narration, à moins qu'il ne s'agisse tout simplement d'une coïncidence : Müller étudiait des manuscrits de l'Escorial et s'est donc penché sur le seul manuscrit aljamiado de l'Escorial, et Lord Stanley qui s'enthousiasmait pour l'Afrique et les manuscrits en espagnol, s'est intéressé à un manuscrit de la British Library écrit par un musulman hispanophone de Tunis. Quoiqu'il en soit, avec ces deux publications, une nouvelle phase dans les études aljamiadas s'ouvrait, une phase d'édition presque fébrile qui visait à dévoiler les contenus de la production en aljamía où les textes littéraires allaient remporter tous les suffrages, et où l'important est de communiquer le texte plus que de l'analyser (malgré des nuances selon les éditeurs). Probablement encouragés par l'intérêt européen que suscitait al-Andalus, et grâce aussi au développement de l'arabisme en Espagne, des arabisants espagnols se plongent dans les manuscrits aljamiados et multiplient à partir de 1875, les éditions dans une sorte de fièvre éditoriale. Leur travail va être essentiel pour faire connaître la production en aljamía, étant donné le volume de textes qu'ils vont déchiffrer et les canaux de diffusion employés. Contrairement à Müller, philologue aguerri qui publia dans une revue universitaire de haut-niveau qui exigeait donc une certaine problématisation et une certaine mise en perspective de la pratique éditoriale choisie, on constate que les arabisants espagnols qui vont se consacrer à l'étude de l'aljamía sont, soit des arabisants amateurs (tels Eduardo Saavedra ou Francisco Guillén Robles), soit de brillants arabisants, professeurs d'université ou appelés à l'être, en début de carrière (c'est le cas notamment de Julián Ribera). Dans un cas comme dans l'autre, la figure de Gayangos veille ; et les disciples d'adopter la façon d'éditer du maître et de se placer dans son sillage dans la façon d'envisager la production en aljamía.

---

marié à une Espagnole. Son intérêt pour l'histoire de l'Afrique et de l'Orient le conduit à traduire de nombreux ouvrages de voyageurs espagnols et portugais; et son intérêt pour l'islam et les manuscrits de la péninsule Ibérique, le rapproche de Gayangos. Lord Stanley précise dans sa traduction d'Antonio de Morga *The Philippine Islands, Moluccas, Siam, Cambodia, Japan, and China, at the close of the 16th Century* que Gayangos lui a fourni des références bibliographiques ; parallèlement, le *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* qui publie l'article de Lord Stanley comptait P. de Gayangos parmi ses membres honoraires.

Eduardo Saavedra : l'édition de contes et le discours de réception à la RAE (1878)

En tant que disciple de Gayangos, Eduardo Saavedra a rapidement connaissance de l'existence de l'aljamía[92], et il se lance dans la publication de deux contes extraits de manuscrits de son « docte maître et cher ami » Gayangos : *La historia de los amores de Paris y Viana* (1876) et *El baño de Zarieb* (1881). Jusqu'à présent, la littérature en prose n'avait pas été étudiée, il s'agit d'un terrain vierge qui ne demande qu'à être exploré. *La historia de los amores de Paris y Viana* est une histoire dont les précédents européens (provençal, catalan, italien) étaient connus, l'article débute donc par un rappel des versions existantes. Saavedra présente ensuite le manuscrit aljamiado, et se concentre sur les critères d'édition : la transcription se veut fidèle, sans pour autant entraver la lecture ; et l'orthographe retenue cherche un juste milieu entre celle des textes morisques et chrétiens[93]. Comme le manuscrit aljamiado est lacunaire, Saavedra fait appel aux autres versions romanes pour combler les manques, et en profite pour appeler les philologues romanistes spécialistes de ce récit médiéval populaire à déterminer quelle est la place de la version aljamiada dans l'arbre généalogique de celui-ci et sur quelle version se sont appuyés les morisques pour établir la leur. L'invitation était lancée mais elle ne sera pas suivie, et il faudra attendre encore longtemps avant que les textes aljamiados n'intègrent des *stemma*-s. Saavedra conclut enfin son article sur quelques remarques historiques devant servir à dater le manuscrit et à déterminer ses conditions de réalisation.

Après ce premier travail plutôt riche en pistes de recherche, l'édition de *El baño de Zarieb* s'avère moins fournie en questionnements. Après une courte introduction sur la provenance du manuscrit, Saavedra cite son article précédent pour présenter ses critères de transcription. À la suite de l'édition annotée, Saavedra tente d'identifier les personnages historiques présents dans l'histoire et relève les éléments du texte qui

---

[92] Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912) est un brillant touche-à-tout. Ingénieur des Ponts et Chaussées (*Caminos y Puertos*) et architecte, il manifeste très tôt un goût prononcé pour l'Histoire, et suit les cours d'arabe dispensés par Gayangos. Aussi, parallèlement à sa carrière dans les Travaux Publics, il poursuit des recherches sur l'Histoire de la Péninsule (périodes romaine et musulmanes) et rédige une *Descripción de la Vía Romana entre Uxama y Augustóbriga* qui lui vaut d'être considéré comme un des premiers archéologues espagnols, une édition partielle du *Livre de Roger* du géographe andalousien al-Idrīsī (*La geografía de España de Idrisi*, 1881) et une étude intitulée *Sobre la invasión de los árabes en España* (1892). La qualité de son travail lui ouvre les portes de plusieurs Académies Royales (il entre à celle d'Histoire en 1861, des Sciences exactes en 1869 et de la Langue en 1878).

[93] « Para escribir con nuestros caracteres usuales lo que puso el morisco con los árabes, he tenido especial cuidado en conservar la correspondencia que en aquel tiempo se guardaba entre uno y otro género de escritura tanto por moriscos como por cristianos, con lo cual la transcripción resulta casi con la ortografía entonces usada, con pequeñas alteraciones que no he estimado útil apurar, principalmente respecto del uso de la *b* y la *v*, representadas ambas por la misma letra árabe, así como en lo tocante á unión de palabras, que he desligado para hacer mas llana la lectura. Con igual intento he añadido los signos ortográficos y prosódicos; y las palabras, ó sílabas, que en los desperfectos del original he suplido, guiándome por restos de vocales ó de rasgos, van marcadas con letra cursiva. La correspondencia con los folios del original aparece señalada al margen. Para mayor claridad en el hilo de la narración, suplo en breve extracto la sustancia de los huecos del manuscrito » (SAAVEDRA, E., 1876, p.34).

renseignent sur la vie quotidienne des Cordouans et sur l'architecture urbaine de Cordoue (présence et usage de bains, existence d'une place *Qurayshí*, etc.).

Entre ces deux publications, il est une œuvre de taille : son discours lors de sa réception à la Real Academia Española, dans l'après-midi du 29 décembre 1878, qu'il choisit de faire porter sur la littérature aljamiada, la classant, de fait, dans les lettres espagnoles[94]. Tout au long de son étude, Saavedra cherche alors à tempérer ce qui pourrait apparaître comme trop curieux[95] et s'applique à établir le plus grand nombre de passerelles entre les musulmans aljamiados et le monde chrétien : l'appétence aljamiada pour les contes chevaleresques et merveilleux était un trait commun avec les chrétiens castillans, les hadiths forment une sorte d'« Histoire Sainte », le Mancebo de Arévalo – auteur de la *Tafsira* et du *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* – connaissait le grec et le latin et était très influencé par le christianisme[96]. Saavedra insiste également sur la réminiscence de sources occidentales dans les contes aljamiados citant le cas du *Recontamiento del Rey Alixandre*, de la légende de la *Doncella de Arcayona* héritière en certains points du *Libro de Apolonio*, du conte du *Baño de Zarieb* qui bien qu'écrit selon le style des histoires des *Mille et Une Nuits* ne porte pas l'empreinte du religieux, et de *Los amores de París y Viana* qui tire son origine d'un petit roman provençal très en vogue. Pour le nouvel académicien, cela constitue la preuve que mudéjars et morisques ne vivaient pas repliés sur eux-mêmes et savaient apprécier les productions contemporaines. La conclusion, sous forme de question rhétorique, est on ne peut plus claire :

> ¿Y cómo no se había de aficionar á ellas una gente [los moriscos] que, al modo de sus antecesores mudéjares, se iba ya fundiendo y amalgamando con la masa general de los españoles, tomando sus hábitos y participando de sus ideas? [97]

La dernière partie du discours de Saavedra est consacrée à la poésie, laquelle sert à défendre la même thèse : l'hispanité des mudéjars et morisques. La poésie aljamiada est présentée comme entretenant une forte intertextualité avec la poésie et le roman espagnol produits à la même époque. Ainsi, l'auteur aljamiado connu comme le « Refugiado de Túnez » s'avère être un grand connaisseur de Lope de Vega, plusieurs compositions poétiques sont rapprochées des plus grandes poésies médiévales (El Arcipreste de Hita, Villasandino, etc.) ; quant à Muḥammad Rabadán, il est abondamment cité pour ses images élaborées qui

---

[94] Saavedra débute d'ailleurs son allocution en précisant que, aussi modeste soit ce sujet, la production en aljamía fait bel et bien partie du « grand catalogue de la littérature nationale » (SAAVEDRA, E., 1878, p.6).

[95] Au moment, par exemple, d'aborder le pourquoi de la combinaison langue espagnole – caractères arabes, il relève d'autres cas comme le judéo-espagnol ou l'arabe en caractères hébreux, comme pour normaliser le phénomène.

[96] On a plus tard démontré que le *Sumario…* était entièrement tiré de l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis (FONSECA ANTUÑA, G., 2002), mais qu'en revanche, le Mancebo, contrairement à ce qu'il affirmait ne connaissait ni le grec, ni le latin (HARVEY, L.P., 1978).

[97] SAAVEDRA, E., 1878, p.29.

sont interprétées comme une preuve de sa maîtrise de la langue et des références classiques[98]. Pour Saavedra, seule une pratique répétée de l'art de la versification avait pu rendre possible la création de véritables joyaux d'expressivité[99], concluant d'ailleurs face à la diversité métrique que les morisques choisissaient la longueur des vers en fonction de leur objectif (par exemple, des vers courts incisifs, pour des textes critiques). Et malgré certaines légèretés grammaticales ou lexicales dues à des calques de l'arabe (soit parce que les auteurs aljamiados pensaient en arabe, soit parce qu'ils se basaient sur des originaux arabes), l'influence de la littérature chrétienne reste manifeste dans toute cette littérature « musulmano-castillane »[100].

Dans ce discours de réception à l'Académie Espagnole, Saavedra offre une présentation de la littérature aljamiada précisément illustrée qui révèle une consultation approfondie des manuscrits aljamiados connus, tous genres confondus, publiés ou inédits. Néanmoins, il n'échappe pas au lecteur moderne que ce discours n'est pas une simple présentation : il dépasse la seule question de la production aljamía et constitue davantage une prise de position, presque un plaidoyer. Avec ce discours, Saavedra cherche à convaincre que littérairement, les textes aljamiados font partie des lettres espagnoles et qu'historiquement, les manuscrits aljamiados sont une source de première main pour qui cherche à connaître les mudéjars et les morisques :

> Tampoco se levantará ya de su tumba la literatura aljamiada; pero la larga y poco amena tarea de exhumar sus cenizas no debe servir tan sólo para alimentar la curiosidad erudita, como ligero pasatiempo. El cuadro que de esa literatura muerta he deseado poner ante vosotros, hace ver como *pintados por sí mismos* a los musulmanes españoles.[101]

De la consultation des manuscrits, Saavedra déduit que les morisques empruntaient le chemin de l'assimilation (ils parlaient espagnol, n'étaient pas polygames, ne refusaient pas les représentations physiques de la nature, etc.) ; par conséquent, il ne s'appesantit pas sur la condamnation de l'expulsion des morisques (jugée de « cruelle amputation ») et achève son discours sur une exhortation à l'étude de la littérature aljamiada qui rend visible l'interpénétration de deux mondes – et de deux langues –, qui se fécondèrent l'un l'autre. La littérature aljamiada se trouve en plein cœur du débat historiographique du XIX^{e} siècle qui enflamme l'Espagne.

L'écho du discours de Saavedra va être considérable. Tout d'abord, lors de la publication du discours, Saavedra ajoute un index de tous les manuscrits aljamiados connus, qu'ils appartiennent à des

---

[98] Il désigne, par exemple, le soleil par l'expression « luz febea » (*lumière de Phébus*).
[99] SAAVEDRA, E., 1878, p.43 et p.50.
[100] « Me importa más ahora para poner de manifiesto cómo la literatura muslímico-castellana, en el dilatado período de su desarrollo, vino á recibir todas las formas de la cristiana » (SAAVEDRA, E., 1878, p.51).
[101] SAAVEDRA, E., 1878, p.54. (C'est moi qui souligne).

bibliothèques publiques ou à des fonds privés (particulièrement la collection de son maître, Gayangos). Même si la description n'est pas parfaite comme il s'en excuse en préambule, l'index passe en revue 134 manuscrits avec des informations assez détaillées pour chacun d'eux[102], ce qui lui a valu de devenir rapidement un outil précieux et une référence incontournable. Voilà pour la postérité scientifique à long terme ; cependant, il convient de signaler qu'en son temps le discours de Saavedra a connu un retentissement inespéré, au-delà même des cercles spécialisés car l'homme qui prononça le discours de réponse fut Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), l'un des hommes politiques les plus influents et importants de la Restauration. Entrer à l'académie était déjà un fait remarquable, mais cette fois, la presse en parla plus que de coutume ! Les journalistes se pressèrent pour assister à la cérémonie afin de pouvoir en livrer le compte-rendu dès le lendemain, mais l'affluence fut telle que d'aucuns durent se contenter de suivre l'événement de l'extérieur et comme il s'agissait semble-t-il de *the place to be* les rédactions préférèrent publier des articles vides plutôt que pas d'articles[103].

Si Cánovas del Castillo concentre toute l'attention, les journalistes rapportent cependant les grandes lignes du discours de Saavedra avant de s'attacher à celui du ministre-historien, lequel ne fait jamais allusion à la littérature aljamiada et préfère justifier par une série d'éléments historiques (et jamais littéraires) le fait que

---

[102] « Un Catálogo completo, razonado y sistemático, con un estudio de los originales árabes de cada libro, y extractos y análisis de su contenido, es obra que me han impedido, primero mis ocupaciones y después mi estado físico; pero confío que no faltará quien pueda emprenderla, si no alcanzo algún día la satisfacción de llevarla á cabo » (SAAVEDRA, E., 1878, p.103).
Pour chaque manuscrit, Saavedra donne : son lieu de conservation, sa côte, des indications de taille (in folio, in 4°, in 8°), le nombre de pages, voire le nombre de lignes par pages, de façon aléatoire des indications sur les aspects remarquables (couleurs, reliure, qualité du manuscrit, lacunes, etc.) et un aperçu du contenu (les titres des différentes pièces qui composent le manuscrit, nom de scribe et date lorsqu'il y en a).

[103] "¡Qué interesante discurso estará leyendo el señor D. Eduardo Saavedra! decíamos en la antesala de la Real Academia Española, ante la puerta del salón, obstruida de curiosos: sólo sabemos que trata de la literatura aljamiada, y que el Sr. Saavedra es competente y dirá cosas muy buenas. Un aplauso nos indicó que había concluido de leer el académico cuya recepción se celebraba, y entonces, á pesar de las malas condiciones acústicas del salón, y no obstante los murmullos y conversaciones de los convidados que no veían sino el colgante de lámpara y los cuatro candeleros del recibimiento, ni oían sino el petitorio inútil de discursos de los que hacían antesala; gracias á la voz sonora del señor Cánovas del Castillo, pudimos oír algunas palabras, completar algunas frases del discurso de contestación y comprender que se hacían apreciaciones históricas nuevas y atrevidas. [...] Creímos oír vagas alusiones á la política moderna y á las cuestiones sociales y religiosas del día [...] ¿Qué sería hoy España si no hubiera lanzado de su seno el elemento musulmán, dada la tenacidad en sus creencias de las sectas expulsadas entonces? Esto nos pareció escuchar en las entrecortadas frases que llegaban á nuestros oídos, y por cierto que la cuestión hace meditar. [...]
Pero volviendo al discurso del Sr. Cánovas, comprendimos, por el animado lenguaje de algunos demócratas á quienes no habían agradado algunas afirmaciones, y por la impresión incompleta que nos hicieron formar algunos ecos de la lectura, que será muy elogiado y combatido, desentrañándose su intención y exprimiéndole toda la sustancia. Quisimos procurarnos un ejemplar, pero en la Academia sucede como en aquella reunión donde se acababan los sombreros nuevos á las once. Los ejemplares desaparecen con tanta rapidez, á pesar de encastillarse el portero en una especie de mostrador para distribuirlos, que en vano piden el libro las señoras. Hemos llegado a sospechar que siempre el que llega primero se lleva todos los discursos. Hasta en el Palacio de la Lengua se sufre la tiranía de las manos." (*Ilustración española y americana*, 30 déc. 1878)

Philippe III et le Duc de Lerma n'avaient eu d'autre solution que d'expulser les morisques car on ne pouvait être à la fois maure et espagnol[104]. L'ensemble de la presse souligne le caractère hors-sujet de la réponse[105], mais l'allocution marque les esprits. Sans qu'on sache vraiment pourquoi, la figure de Cánovas est associée à la littérature aljamiada, et le fait qu'il rédige plus tard une biographie sur son beau-père, Serafín Estébanez Calderón, el Solitario, ne fera rien pour arranger les choses. De plus, avec le développement d'une presse d'opposition et satirique qui passe au crible l'action politique de cet homme de premier plan[106], le terme « aljamiado » devient très en vogue pour le critiquer[107]. Le mot « aljamiado » devient si populaire que son acception se modifie. De façon courante, il en vient à désigner quelque chose d'arabisant ou d'abscons, faisant d'*aljamía* un presque équivalent d'*algarabía*.

Parallèlement à cette évolution sémantique qu'on constate dans la presse, la définition du terme « aljamía » dans le *Dictionnaire de la Real Academia Española* se modifie, certainement sous la houlette du nouvel académicien Saavedra. Le mot, jugé « vieux » depuis l'édition de 1770 du *Dictionnaire*, perd cet attribut dans l'édition de 1884 et sa définition se précise.

> ALJAMÍA. f. ant. La lengua árabe corrompida que hablaban los moros en España | Nombre que daban los moros a la lengua castellana. || En Andalucía, Aljama. (*DRAE*, 1869)

> ALJAMÍA. (del ár. العجمية, *alachemía,* la extranjera.) f. Nombre que daban los moros a la lengua castellana. Hoy se aplica especialmente a los escritos de los moriscos en nuestra lengua con los caracteres arábigos. (*DRAE*, 1884)

En conclusion, l'œuvre de Saavedra est un jalon important dans les études aljamiadas car il a contribué à faire largement connaître le phénomène en choisissant de parler de l'aljamía lors de sa réception à la Real Academia Española. L'évolution de la définition du terme « aljamía » dans le dictionnaire espagnol de référence en est la preuve la plus flagrante, mais il profita également de son statut pour présenter à ses

---

[104] SAAVEDRA, E., 1878, p.99.

[105] « El discurso del Sr. Cánovas, escrito en forma correcta y castiza, no produjo, sin embargo, muy agradable efecto al auditorio, a pesar de que le componían, en su mayor parte, amigos de aquel hombre político. Sin duda debía atribuirse esto a las extrañas teorías que mantiene el discurso, y a que es más propio de la Academia de la Historia que de la de la calle de Valverde » (*La mañana*, 31 déc. 1878, n°890).
À propos de Cánovas del Castillo : « Su oración académica de ayer es un brillante alarde de erudición y una muestra de vigor en la crítica racional y desapasionada. Sólo tiene un defecto: el de haber cambiado el local donde se celebraba el acto. Por mucha relación que exista entre la historia y la literatura, el discurso de ayer sólo se roza con las atribuciones de la Academia Española en que está escrito en bueno y castizo castellano; por lo demás, la Academia de la Historia podía reclamarlo para sus memorias » (*El Imparcial*, 30 déc. 1878).
« En cuanto al del Sr. Cánovas del Gastillo, hay mucho que decir: por de pronto, equivocó los papeles, y en vez de escribir para la Academia de la Lengua trabajó para la de la Historia » (*La Ilustración católica*, 7 janv. 1879, n°25).

[106] Cánovas del Castillo, on l'a dit, est un personnage politique très important puisque c'est lui qui invente et met en place le système du *turnismo*, une alternance politique arrangée.

[107] Voir Annexe.

collègues académiciens les nouvelles publications sur le sujet, lesquelles étaient ensuite relayées par la presse. Si le travail de Saavedra est très marqué par sa volonté farouche de démontrer l'hispanité des morisques et de faire accepter la littérature en aljamía en dehors du cercle restreint des arabisants, ses contributions n'en demeurent pas moins solides et efficaces, et ses mains tendues vers la philologie romane et l'histoire-archéologie sont de belles propositions de pistes à explorer.

Francisco Guillén Robles et l'approche folkloriste de ses *Leyendas moriscas*

Après Saavedra, l'autre arabisant à avoir marqué les études aljamiadas, est Francisco Guillén Robles (1846-1926). Guillén Robles passa sa vie entre sa ville natale, Málaga, à laquelle il était très attaché, et Madrid[108]. Son arrivée à Madrid, en 1883 après avoir été nommé Bibliothécaire à la section des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, marque un tournant dans ses recherches, puisque Guillén Robles délaisse l'histoire locale et se consacre désormais aux manuscrits aljamiados ; Gayangos lui donne accès à sa collection personnelle et Saavedra le guide dans ses lectures.

De la consultation de divers manuscrits, Guillén Robles tire ses *Légendes morisques* (1885-1886)[109], trois volumes recueillant des hadiths aljamiados, genre sur lequel personne ne s'était encore penché. La publication est annoncée dans la presse[110], Eduardo Saavedra présente l'ouvrage à l'Académie d'Histoire[111], et la *Revista Contemporánea*, une des plus prestigieuses revues culturelles de l'époque, publie des comptes-rendus très élogieux pour chacun des tomes[112]. Ces contes exemplaires à peine publiés, Guillén Robles se replonge dans les manuscrits aljamiados et, deux ans plus tard, il livre un nouvel ouvrage qui s'inscrit dans

---

[108] Après des études supérieures à l'Université de Grenade, où il suit les cours d'arabe de José Moreno Nieto, Guillén Robles gagne la capitale en 1868 pour terminer ses études de Droit à l'Université Centrale et rejoindre sa future épouse. Malheureusement, celle-ci décède en 1870, et dès 1871, Guillén Robles rentre à Malaga où il s'installe comme avocat. Son travail lui laissant du temps libre, il s'engage dans la vie politique et culturelle de Malaga et entame des recherches historiques. Après la publication en 1873-1874 d'une *Historia de Málaga y su provincia*, saluée par la critique académique, Guillén Robles continue de se consacrer à l'histoire de sa ville pour livrer une de ses œuvres phares : *Málaga musulmana* (1880-1883), présentée à la RAH par Saavedra en avril 1883. En 1881, Guillén Robles représente l'Espagne au V[e] Congrès des Orientalistes de Berlin et obtient une bourse pour visiter les fonds arabes de plusieurs bibliothèques européennes, en lien avec l'Espagne (*La Correspondencia de España*, 2 août 1881, n°8533).

[109] GUILLÉN ROBLES, F., 1885-1886.

[110] Le tome I est annoncé dans *El Liberal* (28 déc. 1885, n°2399), avec le détail des contes publiés et la mention d'un prologue érudit et éclairant ; et *La Época* (8 janv. 1886, n°12022) souligne le grand service que l'auteur a rendu à la littérature et à l'histoire.
Le tome II est annoncé dans *El Liberal* (7 déc. 1886, n°2741) ; *la Correspondencia de España* (15 mai 1886, n°10280) relaie les remerciements de la RAH pour la réception de ce deuxième tome, et quelques mois plus tard inclut ce livre parmi les nouveautés littéraires avec le commentaire suivant : « todos estos libros son el asunto de los círculos literarios y la conversación de las personas de buen gusto » (*Correspondencia de España,* 31 oct. 1886, n°10449).

[111] La Correspondencia de España, 21 nov 1885, n°10105.

[112] La *Revista contemporánea* publie un compte-rendu pour chaque tome ; pour le tome I dans le n°244 (30 janv. 1886, p.219), le tome II dans le n°257 (15 août 1886, p.332), et le tome III dans le n°276 (30 mai 1887, pp.444-445).
Le quotidien d'information *La Época* publie également un compte-rendu très positif des trois tomes, rédigé par Juan Pérez de Guzmán (n°12385, 14 janv. 1887, p.2).

la continuité des *Leyendas moriscas* : les *Leyendas de José, hijo de Jacob, y de Alejandro Magno* (1888) qui recueille deux contes longs (la *Leyenda de Yuçuf* et le *Recontamiento del rey Alixandre*). Ce volume, contrairement aux précédents, n'est pas publié à Madrid mais à Saragosse sous l'égide de Faustino Sancho y Gil, comme si l'Aragon s'emparait d'un sujet qui le concernait[113]. Conséquence directe de cette publication excentrée, l'écho est moindre ; néanmoins *La España moderna,* revue littéraire de premier ordre, publie un compte-rendu de plusieurs pages très positif, rédigé par la célèbre romancière et essayiste Emilia Pardo Bazán. Pour cette dernière, outre le fait que Guillén Robles sauve de l'oubli une partie de la littérature nationale digne d'un grand intérêt, cet ouvrage est important car il marque une attitude active des Espagnols dans la conquête de leur passé plutôt qu'une attente passive des éventuelles leçons étrangères[114]. Pardo Bazán adoube la production en aljamía au sein des lettres nationales, et par ses remerciements envers l'éditeur, elle souligne toute l'importance de ce travail pour écrire l'histoire du pays ; une position plutôt rare sous la plume d'un non-arabisant, qui s'explique peut-être par les similitudes qui pouvaient exister entre une folkloriste galicienne et, en quelque sorte, un folkloriste aljamiado.

Guillén Robles s'inscrit dans la continuité du travail accompli par Gayangos et Saavedra, tout en se rapprochant du travail des folkloristes, à la fois pour justifier l'édition de légendes populaires et pour justifier des critères d'édition pensés pour le large public. Dès les premières pages de son introduction, Guillén Robles présente la ligne historiographique folkloriste qui cherche à révéler les « croyances et penchants » des nations pour mieux les comprendre et donc mieux les connaître. Sa réflexion sur l'écriture de l'histoire et les sources de l'histoire, quoique succinctement résumée, s'appuie sur les travaux alors récents de chercheurs français qui recueillaient contes traditionnels et même « littérature » orale[115] ; et Guillén Robles fait de la publication des cours récits aljamiados un des seuls moyens d'accéder à l'intimité et au paysage mental de cette ancienne société[116].

---

[113] Faustino Sancho y Gil (1850-1896) était Docteur en Droit et travailla à l'Académie de Législation et Jurisprudence de Madrid. Député aragonais aux Cortès, il fut l'un des fondateurs de l'Ateneo de Saragosse, où il s'occupa de la section Littérature avant d'en assumer la Présidence.

[114] « Ofrecen, pues, ambas obras [*la Leyenda de José* y la de *Alejandro Magno*] particular interés por su contenido; porque dan a conocer el lenguaje usado, las creencias e inclinaciones de una parte del pueblo español; porque en ellas se hallan voces sumamente expresivas y giros dignos de ser conocidos y aun conservados; porque nos revelan cierta parte de la literatura patria, apenas conocida entre nosotros, antes de que cualquier extranjero venga a ponérnosla de manifiesto, motejándonos á la vez, como suelen con harta y deplorable frecuencia, por nuestro olvido y abandono » (*La España moderna,* janvier 1889, pp.183-186).

[115] Sont cités, par exemple, le folkloriste breton Luzel, les orientalistes René Basset et Guillaume Spitta-Bey ou l'égyptologue Gaston Maspero (GUILLÉN ROBLES, F., 1885-1886, t.I, pp.9-10).

[116] « Muchos han narrado los varios sucesos de los moriscos; muchos han discutido la justicia y la conveniencia de su expulsión; pero contados son los escritores que penetraron en su vida íntima para revelarnos lo que creían y lo que sentían, cómo pensaban, cómo vivían; pocos son los que han traído a su proceso, abierto hace cerca de cuatro siglos, y aún no fallado en definitiva, documentos propios de los vencidos, y muchos menos los que han estudiado a éstos más en sus obras, que en las de sus implacables enemigos » (GUILLÉN ROBLES, F., 1885-1886, t.I, pp.10-11).

Guillén Robles entreprend ensuite de dresser une présentation d'ensemble des légendes aljamiadas, mais si celle-ci abandonne l'enthousiasme débordant presqu'aveuglé de Gayangos ou Saavedra, elle manque de rigueur philologique car Guillén Robles n'envisage pas la production aljamiada par rapport au contexte d'une minorité des XV^e^-XVI^e^ siècles qui n'est pas au pouvoir, mais à l'aune de textes espagnols qui n'ont rien à voir, composés dans la capitale par les plus grands auteurs espagnols du XIX^e^ siècle[117]. Engagés de la sorte, les jugements ne pouvaient qu'être assez négatifs[118] mais, plus gênant, ils reflétaient davantage les goûts littéraires de Guillén Robles que les mentalités des morisques[119].

Concernant les critères d'édition, notre archiviste choisit de transcrire les mots selon leur « orthographe moderne »[120] et d'ajouter la ponctuation. Les ajouts et remplacements se font entre parenthèses (sans distinction), les arabismes sont traduits dans le texte et mentionnés en note de bas-de-page ; quant à certaines formules rituelles qui ponctuent la narration (les eulogies, le verbe *decir* qui introduit les parties d'un dialogue), elles sont supprimées, Guillén Robles jugeant que leur « répétition rend bien pénible la lecture »[121]. L'édition est résolument tournée vers la divulgation pour un plus large public au prix de quelques sacrifices pour le philologue, et les critères choisis s'ajustent donc à ce parti-pris. D'ailleurs, par rapport à ce qui a été écrit auparavant, l'analyse est moins profonde et moins étayée par des citations ou des références bibliographiques. Le style de Guillén Robles est aussi très emphatique et marque des jugements de valeur pas toujours justifiés, tantôt très positifs, tantôt moins[122]. Quant au christianisme de Guillén

---

Le fait de faire des documents aljamiados des documents d'histoire est une notion défendue avec force quelque temps plus tard par l'historien Juan Pérez de Guzmán, dans le compte-rendu qu'il fait des trois tomes des *Leyendas moriscas*, lequel abonde dans le sens de Guillén Robles (voir *La Época*, 14 janv. 1887, n°12385, p.2).

[117] F. Guillén Robles cite, par exemple, *A buen juez mejor testigo* et *Margarita la tornera,* deux compositions en vers inspirées de la légende, écrites par José Zorrilla (1817-1893) (voir GUILLÉN ROBLES, F., 1885-1886, t.I, p.12).

[118] « Sobre todo domina en [estas leyendas] una credulidad excesiva ; lo maravilloso llevado a exagerados extremos, lo sobrenatural dominándolo todo, el *Deus ex machina* perennemente en acción. [...] Por otra parte, se advierte en estas leyendas bastante oscuridad en el lenguaje ; torpeza ruda en el empleo de algunas partes de la oración [...] ; hipérboles exageradísimas, a veces monstruosas ; suma sencillez en los procedimientos literarios, llevada hasta la puerilidad ; reiteración enfadosa de metáforas, y frecuentemente monotonía en los medios de exposición y en los accidentes del relato » (GUILLÉN ROBLES, F., 1885-1886, t.I, pp.12-13).

[119] Sans perdre de vue que parmi les légendes espagnoles du domaine chrétien, toutes n'étaient pas rationnelles, bien construites et énoncées dans un style élégant et recherché (on renverra pour s'en convaincre à la lecture des *Contes espagnols* recueillis par Paul Sébillot).

[120] « Moderne » doit manifestement être compris comme 'de l'Âge Moderne' (*Edad Moderna*), à savoir la période comprise entre le Moyen-Âge et l'époque contemporaine.

[121] GUILLÉN ROBLES, F., 1885-1886, t.I, p.18.

[122] Les morisques sont envisagés positivement et Guillén Robles sait leur trouver quelque qualité d'expression (« giros llenos de viveza » (p.13), « voces muy expresivas, dignas de ser conservadas » (p.13)); cependant de façon générale, au moment de juger la production aljamiada, il la juge plutôt sévèrement : « bastante oscuridad en el lenguaje » (p.13), « reiteración enfadosa de metáforas » (p.13), des textes qui semblent des « brouillons » de traduction (p.15), etc.

Robles, il est assez apparent dans la présentation des hadiths[123] – même s'il tend à s'effacer dans l'introduction des volumes 2 et 3 – et, surprennamment, les sources mobilisées pour expliquer les légendes sont toutes des réfutations du Coran. Cependant, l'objectif de l'éditeur étant de s'adresser au plus grand nombre, son style peu mesuré et les allusions à ses convictions chrétiennes faisaient peut-être partie d'une stratégie d'écriture visant à gagner le lecteur non-spécialiste pour mieux l'emmener ensuite en *terra incognita*. Ajoutons que le fait que Guillén Robles passe en revue chacune des légendes en paraphrasant et glosant le texte (vol.I), en présentant la figure de Muḥammad entre personnage historique et figure littéraire (vol.II) et les personnages de l'Islam après Muḥammad (ʻAlī, ʻUṯmān, etc.) (vol.III) confirme cette volonté de prendre le lecteur par la main pour le guider sur des sentiers peu rebattus[124].

Guillén Robles n'était pas un philologue aussi rigoureux qu'un Müller ou même qu'un Gayangos, il était plutôt archiviste, c'est-à-dire qu'il était animé par l'envie d'exhumer et de communiquer des textes anciens méconnus, et s'intéressait peu aux problèmes de méthodologie éditoriale ou historique. Par conséquent si le catalogue des manuscrits arabes et aljamiados de la BNE qu'il réalise en 1889 reprend idéalement l'index de Saavedra en le complétant et en organisant l'information selon un patron rationnel[125], notre bibliothécaire fait preuve de moins de précisions dans sa présentation des textes aljamiados puisqu'il concentre toute son attention sur les morisques et oublie que les mudéjars avaient les premiers copié des manuscrits en aljamía. De fait, le choix du titre *Leyendas moriscas* est révélateur ; et l'ajout, en fin d'introduction des *Leyendas de José y de Alejandro Magno,* d'un témoignage de l'Inquisiteur Juan Martín Figuerola qui raconte ses assauts verbaux répétés pour convertir les morisques – texte qui complèterait le regard intérieur que fournissaient les textes aljamiados édités –[126], finit d'attribuer la propriété de l'aljamía aux morisques. Malgré une production sur la littérature aljamiada concentrée, à cause de sérieux problèmes ophtalmiques, sur une dizaine d'années à peine – les années 1880 –[127], l'influence de Guillén Robles fut conséquente par le volume

[123] « las viejas creencias mahometanas, combatidas reciamente por el superior criterio evangélico », « coloqué primero las [leyendas] que tratan de Jesús, por la veneración que merece nuestro Redentor », etc.

[124] L'esprit est le même dans le volume des *Leyendas de José, hijo de Jacob, y de Alejandro Magno* – dont l'introduction reprend telle quelle une bonne part du prologue des *Leyendas moriscas* (tome I) –: chacun des textes est longuement résumé et glosé, avec quelques commentaires sur les différences et ressemblances qui existent avec le *Poema de Yuçuf* (édité par Gayangos plusieurs années auparavant).

[125] Les rubriques sont les suivantes, toujours dans cet ordre : auteur, titre, support (papier, parchemin), taille du module d'écriture, nombre de lignes par page, incipit et explicit, nombre de feuillets, commentaires diverses (foliation, notes marginales, reliure), description du contenu.

[126] GUILLÉN ROBLES, F., 1888, p.LVII.

[127] En avril 1889, il est élu à l'Académie Royale d'Histoire (RAH), sur proposition du peintre et écrivain Madrazo et de ses amis fidèles et compagnons d'étude, Gayangos et Saavedra (*La Correspondencia de España*, 21 avr. 1889, n°11342, p.3). Malheureusement, Guillén Robles souffre de problèmes de vue : la consultation des manuscrits lui provoque d'horribles migraines ophtalmiques. Il renonce au poste d'académicien et abandonne la Bibliothèque Nationale pour le Museo de Reproducciones Artísticas, musée dont le directeur n'est autre que le gendre de Gayangos, Juan Facundo

de textes révélés. À titre d'exemple, dès 1893, l'arabisant de l'École d'Alger René Basset (1855-1924) publia un article sur la légende du *Château d'or et du Combat de Ali contre le dragon*[128] dans lequel il procédait à l'analyse contrastée de différentes versions de la légende (deux versions arabes et une version aljamiada) pour laquelle il se fonde sur l'édition de Guillén Robles[129]. Basset précise également que son manuscrit principal (BNA1103) « renferme d'autres légendes traitées également en aljamiado »[130] qu'il énumère en les localisant dans le manuscrit algérien avant de faire référence à celles dont Guillén Robles avait édité une version.

En réalité, en recourant à des arguments folkloristes très en vogue à l'époque pour justifier son entreprise d'éditer des textes populaires d'une minorité, mais aussi et surtout par la somme de travail effectuée, Guillén Robles donnait le sentiment qu'il existait une littérature aljamiada et pas seulement quelques textes épars de-ci de-là. En concevant ces anthologies, il construisait une cohérence à cette production qui devenait difficile à ignorer, ce qui lui permet sans doute d'adopter des jugements assez critiques d'un point de vue stylistique et littéraire ; contrairement à Saavedra qui devait convaincre de l'intérêt et de l'importance d'une production en aljamía encore méconnue (et jusqu'à un certain point fantasmée), Guillén Robles est libéré de cette contrainte car les quatre volumes d'anthologie produits sont une preuve suffisamment manifeste de l'importance de cette littérature (il recueille une quarantaine de légendes). L'œuvre de Francisco Guillén Robles va très durablement marquer les esprits et l'étude de la production en aljamía, à la fois concrètement en rendant accessible (tant intellectuellement que pécuniairement[131]) les textes auprès d'une large audience et en méritant de nombreuses citations, et plus inconsciemment en affermissant l'idée d'une production aljamiado-morisque ; tant et si bien que ses anthologies ont mérité plusieurs rééditions notamment une édition fac-similé réalisée en 2009 par l'Université de Grenade.

Almonacid de la Sierra (1884) et la naissance de l'École de Saragosse autour de J. Ribera (1887-1904)

Jusqu'en 1884, les collections de manuscrits aljamiados avaient été composées par petits arrivages, un à un ou éventuellement en petits lots, à force d'écumer les salles de vente et de voyager à l'étranger pour les collections privées, et à force d'une patience docile pour les bibliothèques nationales qui accueillaient les manuscrits issus des rares découvertes nationales et des legs de généreux donateurs. La découverte d'une collection complète de manuscrits – dans leur milieu – à Almonacid de la Sierra en juillet 1884 a donc

---

Riaño. Malgré le changement, sa santé ne s'améliore pas, et en 1901, il regagne son Andalousie natale et parvient à se faire nommer à la Bibliothèque Universitaire de Grenade.

[128] BASSET, R., 1893.

[129] Dans cet article, Basset offre l'édition du texte arabe de la légende du *Château d'or*, la traduction en français du texte arabe puis celle de la version aljamiada, qu'il annote çà et là.

[130] BASSET, R., 1893, p.5.

[131] Les volumes des *Leyendas moriscas* étaient vendus quatre pesetas l'un.

constitué un événement exceptionnel. L'histoire de cette découverte est très connue, mais en voici malgré tout les grandes lignes : en juillet 1884 donc, lors de travaux dans une vieille maison d'Almonacid de la Sierra, les maçons mirent au jour un grand nombre de manuscrits et d'outils de reliure dans une grande niche en bois dissimulée derrière une cloison. Ignorant leur valeur, ils les laissèrent à l'extérieur, avec les gravats, à la merci des intempéries et des enfants qui trouvèrent très amusant d'arracher et de brûler les pages. Le lendemain ou le surlendemain, le Père Fierro, des *Escuelas Pías* de Saragosse, a vent de cette découverte et achète les quelques volumes qu'on lui présente. Immédiatement averti, le recteur de l'Université de Saragosse, Pablo Gil y Gil, se rend sur place et acquiert parfois difficilement les manuscrits épargnés[132]. Suite aux transactions, la découverte est annoncée un peu partout, même si on ne savait pas encore de quoi il était question puisque les manuscrits n'avaient pas encore été étudiés[133].

À Madrid, le brillant arabisant Francisco Codera (1836-1917) apprend la nouvelle et part examiner les manuscrits, environ 140 pour la collection de Gil y Gil et 25 pour celle des Pères des *Escuelas Pías*. Il rédige alors un rapport sur ces manuscrits et le présente devant la Real Academia de la Historia. Le laps de temps est très court, comme il le souligne lui-même, puisque sa présentation a lieu trois mois après[134]. Au cours de son allocution, il revient sur les conditions de découverte de ce « gisement », et émet l'hypothèse qu'il s'agissait du magasin d'un libraire. Citant quelques titres d'ouvrages, des dates et des noms d'auteurs, il tente de définir les genres prédominants, et insiste sur l'intérêt de ces manuscrits pour qui voudrait étudier la dialectologie aragonaise des XV^{e}-XVI^{e} siècles[135]. Codera prie enfin le Gouvernement d'acquérir les manuscrits découverts et surtout de redoter l'Université de Saragosse d'un enseignement de l'arabe[136] pour que les Aragonais puissent étudier les manuscrits aljamiados qui se trouvent sur leur sol sans avoir à

---

[132] Face au vif intérêt que les manuscrits éveillaient chez les universitaires, les propriétaires qui n'en avaient fait que peu de cas jusqu'à présent, ne voulurent plus les céder qu'à prix d'or.

[133] *La Correspondencia de España* (24 juill. 1884, p.3), *La República* (26 juill. 1884, p.3), *Lau-buru : Diario de Pamplona* (30 juill. 1884, p.3), *La Discusión* (3 août 1884, p.3) publient tous ce même entrefilet: « Dice el *Diario de Zaragoza* que varios albañiles descubrieron uno de estos días, al derribar una casa de Almonacid de la Sierra, más de cien códices árabes, guardados en sacos y en muy buen estado de conservación, habiéndose salvado la mayoría de éstos del fuego (que era el destino que les dieron aquellos trabajadores) merced á algunas personas ilustradas que se apercibieron del importante hallazgo ». Quant au *Bulletin de la Real Academia de la Historia*, il indique dans sa section « Noticias » : « Nuestro Correspondiente en Zaragoza, D. Francisco Zapater y Gómez, ha dado noticia del feliz hallazgo de *centenares* de códices, acaecido recientemente en la villa de Almonacid de la Sierra, distrito de la Almunia, cerca de Cariñena. Gran parte de estos manuscritos son árabes » (*BRAH*, t. V, n°2, août 1884, p.65)

[134] « No me ha sido posible examinar detenidamente, leyendo por completo, como hubiera sido de desear, cada uno de los muchos volúmenes aljamiados, que he podido ver: y por cierto que sólo así podría tener seguridad de que no me hubiera pasado desapercibido quizá lo más importante » (CODERA, F., 1884, p.276). La découverte a lieu en juillet 1884, et la présentation le 3 octobre de la même année.

[135] « En la palabra *medecinar* se nota la influencia del dialecto de las últimas clases sociales, como sucede en el título del manuscrito contenido en el número 6, que dice: *«esta es pereicación bendita para monestar á las gentes cuando sallen a ruegar:»* de aquí es que estos manuscritos aljamiados, sin pretensiones literarias, pueden servir para fijar el estado de la lengua en el punto en que se escribían » (CODERA, F., 1884, p.275).

[136] F. Codera avait occupé la chaire d'arabe de l'Université de Saragosse de 1869 à 1873.

recourir à des spécialistes venus de loin et qui à cause de raisons logistiques ne peuvent approfondir l'étude. Les arabisants aragonais seraient d'ailleurs, d'après lui, plus à même d'étudier la production en aljamía étant donnés les nombreux aragonaisismes de la langue. Cette présentation, publiée dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia*, est largement annoncée dans la presse qui par conséquent relaie publiquement la demande d'ouverture d'une chaire d'arabe à Saragosse[137]. Le Gouvernement semble avoir été sensible aux arguments de Codera, et Julián Ribera (1858-1934) est reçu *Catedrático de árabe* à l'Université de Saragosse en mai 1886 et prendra ses fonctions en 1887 à un poste qu'il occupera jusqu'en 1904.

Suite à la découverte des manuscrits d'Almonacid et avec l'arrivée de Ribera à Saragosse, la géographie des études aljamiadas se modifie. Jusqu'alors elles étaient concentrées à Madrid, autour des disciples de Gayangos : Saavedra, Guillén Robles et même Codera[138] ; mais dès 1887, la passation de pouvoir s'opère très rapidement. À peine installé, Ribera se révèle très actif pour améliorer l'enseignement de l'arabe et il publie en 1888, avec le concours de Pablo Gil y Gil et Mariano Sánchez, un manuel de textes aljamiados pour faciliter l'apprentissage de l'alifat[139], et les *Leyendas de José y de Alejandro Magno* (1888) de Guillén Robles sont publiées à Saragosse. De façon générale, Ribera s'emploie à valoriser les études arabes tout en les ancrant fortement en Péninsule et en Aragon. À propos des conférences solennelles de Ribera sur les bibliothèques et l'enseignement en al-Andalus, M.J. Viguera Molins déclarait :

> Elige dos temas que prestigian sus estudios, al brindar un panorama cultural tan brillante como ofreció el andalusí en ambos aspectos del saber y su transmisión, constantemente por él aludido además como « español », todo ello conceptualmente por él creído y estratégica o conscientemente elegido, también, para mostrar el interés de unos estudios arabistas en sí minoritarios, que él procuraba proyectar vinculándolos con España y con un sentido constructivo de los modelos permanentes que ofrece la Historia, con evidencias pedagógicas y bibliófilas que no podían dejar del todo indiferentes a su público universitario.[140]

Or cette attitude et cette stratégie sont visibles tout au long de son parcours. Ainsi, au moment de la création de la *Colección de estudios árabes*, l'œuvre choisie pour ouvrir la collection est un texte poétique en aljamía inédit, *Las coplas del peregrino de Puey Monçón* (1897)[141] : quoi de plus espagnol et de plus joliment

---

[137] *La Correspondencia de España* (11 oct. 1884, p.4), *La Iberia* (11 oct. 1884, p.3), *La Época* (12 oct. 1884, p.3), *El Día* (11 oct. 1884, p.3), (*La República*, 11 oct. 1884, p.3).

[138] En 1878, le suisse Heinrich Morf, tout jeune docteur en philologie romane, se rend en Espagne pour copier à la BNE des manuscrits en espagnol médiéval. De ce séjour, il tirera son édition fac-similé en caractères arabes du *Poema de José* (MORF, H., 1883), dont les épreuves avaient été corrigées par Codera (BARRAU-DIHIGO, L., 1904, p.553).

[139] À propos du manuel (GIL Y GIL, RIBERA, SÁNCHEZ, 1888), voir ci-après la partie « L'aljamía : support d'enseignement de l'arabe ». Pour plus de détails sur ses actions et questionnements pédagogiques, liés à la réflexion menée par l'*Institución de Libre Enseñanza*, voir VIGUERA MOLINS, M.J., 2007 (bibliographie complète de Ribera, et renvois bibliographiques).

[140] VIGUERA MOLINS, M.J., 2008, p.XXVI.

[141] PANO Y RUATA, M., 1897. Le texte édité est extrait d'un manuscrit d'Almonacid (actuel CSIC-J13).

écrit pour faire valoir la qualité de manuscrits en caractères arabes ? Ce choix résonne également comme une déclaration d'intention car l'étude est orientée vers les moments de l'Histoire culturelle où islam et chrétienté se rencontrent, le fil rouge des recherches de Ribera. D'ailleurs, M. Pano y Ruata qui signe l'édition des *Coplas* expose cette perspective sans équivoque lorsqu'il définit l'aljamía :

> Eso que llamamos aljamía es en las letras algo así como el estilo mudéjar en el arte: producto de dos civilizaciones que después de luchar siglos y siglos para alcanzar una de ellas la supremacía, vienen por fin á penetrarse y á tomar una de otra aquellas partes que la respectiva ley no rechaza ni prohíbe. (p.25)

L'édition des *Coplas* s'apparente à un grand commentaire de texte linéaire où les données apportées par le texte sont comparées à ce que disent d'autres sources, textuelles ou monumentales, ou sont simplement des prétextes à entamer des digressions sur l'islam et Muḥammad pour les condamner sans appel[142], mais Pano y Ruata, homme de lettres aragonais et partisan catholique fervent, est un homme très en vue à Saragosse ce qui offre une grande visibilité (locale) à ce volume. Destinée au grand public, la collection est néanmoins adoubée par de grands noms de l'arabisme en convoquant la mémoire de Gayangos à qui elle est dédiée, et en requérant de Saavedra qu'il signe le prologue du premier numéro[143].

À titre personnel, Ribera écrit peu sur la littérature aljamiada. Après le manuel de textes aljamiados, il prononce une conférence intitulée « Supersticiones moriscas » à l'Ateneo de Saragosse (1898-1899), qui s'appuie essentiellement sur un manuscrit[144]. En revanche, il est extrêmement présent pour les chercheurs qui ont besoin d'informations sur les manuscrits d'Almonacid et sur la production en aljamía en général, et

---

[142] Morceaux choisis : « Parecía que ya no podía quedarle nada más que ver á nuestro alhichante, cuando extrema sus entusiasmos hasta decir que vio... "la luz del Anabí que subía fasta el cielo". Y no era esto poco ver tratándose de un hombre como Mahoma, entre cuyas hazañas, cuéntase toda clase de horrores é imposturas » (p.204), « Nadie puede librar de la afrenta de impostor á Mahoma, que hacía hablar á Dios para adquirir autoridad, y forjar leyes impuestas á los demás » (p.205), « No pueden leerse ciertos pasajes del famoso libro de los musulmanes, sin que la vergüenza sonroje el rostro, al observar el impúdico cinismo con que semejante hombre hacía á Dios juguete de sus pasiones, pretendiendo transformar en religión, los más repugnantes vicios; en moral, la más degradante sensualidad » (p.206), « Bien podemos decir que el fundador del Islamismo no fué un creyente, fué un impostor » (p.209). Critique de cet article et de son parti-pris catholique dans BIGOT, H., 1916.

[143] La *Coleccción de Estudios Árabes* abrite sept volumes, publiés entre 1897 et 1903. Destinée au grand public, elle contrebalançait l'entreprise de Codera destinée aux spécialistes, la très érudite *Bibliotheca Arabico-Hispana*, créée en 1882 à Madrid puis transférée à Saragosse.

[144] RIBERA Y TARRAGÓ, J., 1928, pp.493-528. Il se base sur le manuscrit CSIC-J22 qui contient *El libro de las suertes* et *El libro de dichos maravillosos*. Dans cette conférence, il rapporte le contenu de ces deux traités, l'émaillant d'exemples pittoresques (comme manger un pois chiche invisible pour devenir invisible). Cependant, Ribera fait de cette conférence un prétexte pour sensibiliser à la question de l'éducation. Il établit très tôt un parallèle entre les morisques dont le niveau culturel était très bas avec les paysans contemporains. Les superstitions des uns et des autres sont similaires et sont vues comme caractéristiques des populations rurales ayant reçu peu d'éducation. Sa conclusion, métaphorique, est alors la suivante: il faut instruire les paysans, car les superstitions sont comme la mauvaise herbe, à force de l'éliminer, elle disparaît et les rares pousses qui s'aventureraient seront faciles à arracher. Quant aux mauvaises herbes qui poussent dans les fossés sans abîmer les cultures, laissons-les car leurs jolies fleurs naturelles confèrent à la campagne toute sa poésie. L'éducation, la pédagogie et la culture populaire allaient être ses grandes sources d'intérêt lors de ses années à Saragosse (voir les sommaires de sa *Revista de Aragón* (1900-1905)).

à travers sa correspondance, on le découvre prompt à offrir des renseignements aux arabisants qui le contactent, particulièrement dans les premières années à Saragosse[145].

L'École de Saragosse s'organise donc autour de la personnalité de Ribera mais aussi de son brillant disciple Miguel Asín Palacios (1871-1944) qui obtiendra la chaire de Langue Arabe de l'Université Centrale de Madrid en 1903, précédemment occupée par Codera. L'amitié et la complicité intellectuelle de Ribera et Asín s'observent dans leur longue et étroite collaboration académique et dans la même préoccupation de mettre en avant l'hispanité d'Al-Andalus et les influences réciproques entre Islam et Christianisme[146]. Le fait qu'Asín soit à la fois prêtre et professeur d'arabe était déjà un indice de son intérêt pour les points de contact, et son œuvre-phare sur les influences musulmanes chez Dante le confirmera. Le thème de prédilection d'Asín s'était porté sur les philosophes d'al-Andalus, son chemin ne croisa que très ponctuellement celui des études aljamiadas ; et le silence que l'on observe sur la production en aljamía dans *La Revista de Aragón* (1900-1905) atteste du peu d'intérêt personnel que Ribera et Asín portaient à ce domaine, qu'ils réservaient plutôt à leurs étudiants encore trop peu avancés en arabe[147]. Mais si Ribera et Asín, à titre personnel, ont préféré traiter d'autres sujets que la question aljamiada, ils ne la considéraient pas en soi sans intérêt puisqu'en favorisant la publication d'édition et en répondant avec sollicitude aux questions d'autres arabisants sur les manuscrits d'Almonacid, ils ont été deux acteurs essentiels de ces recherches en tant que précieux intermédiaires.

---

[145] En 1888, Daniel Ramón Arresese y Duque, professeur d'arabe à l'Université de Séville, le remercie pour la réception de textes aljamiados qu'il pense utiliser pour composer un livre de textes ; Pascual Meneu fait de même depuis Tanger ; quant à Saavedra, il évoque avec lui la possibilité de rédiger un nouveau catalogue de textes aljamiados. Voir MARÍN, M.; PUENTE, C.; RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 2009, p.475 (lettre de Arresese y Duque, 9 oct. 1888), p.562 (lettre de Meneu, 15 nov. 1888), p.590 (lettre de Saavedra sur un éventuel nouveau catalogue aljamiado, 29 oct. 1888).
Quelques années plus tard, c'est au tour de l'arabisant David Lopes (1867-1942) de solliciter des informations puis de le remercier de la réception de textes aljamiados à peine dix jours plus tard ! Lopes confie alors à Ribera son projet de publier un livre sur l'aljamía portugaise (projet qui se concrétisera l'année suivante, en 1897). Voir MARÍN, M.; PUENTE, C.; RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 2009, p.543 (lettre de demande d'informations sur la littérature aljamiada, 28 fév. 1896 ; suivie d'une lettre de remerciement, 9 mars 1896).

[146] La réponse au discours de réception à l'Académie Royale de la Langue (janv. 1919) d'Asín fut assurée par J. Ribera qui commença par ces mots : « Los lazos de cordial amistad que me unen con el Sr. Asín y la comunidad de aficiones arábigas han debido ser motivos principales para que el señor Director me honrara con el encargo de contestar al nuevo Académico y darle la bienvenida en nombre de la Corporación » (RIBERA TARRAGÓ, J., 1919, p.389).

[147] Créée à l'initiative de Ribera (en tandem avec son collègue Ibarra, professeur d'histoire à l'université de Saragosse), la revue avait pour objectif de mettre à l'honneur l'Aragon. L'étude des manuscrits aljamiados d'Almonacid aurait parfaitement pu y trouver une place, mais il n'en est rien. Ribera y développe des réflexions sur la société et la pédagogie, semblant préférer le format du livre pour les questionnements disciplinaires ; Miguel Asín, fidèle collaborateur, s'intéresse presque exclusivement au XIII^{e} siècle et à la philosophie ; et Francisco Codera, contributeur assidu, s'intéresse à différents sujets andalousiens sans dépasser le XIII^{e} siècle et à diverses questions de société. Sur la question aljamiada, on compte seulement un compte-rendu chaleureux et détaillé de M. Asín au sujet du travail de R. Menéndez Pidal sur le *Poema de Yuçuf* (*La Revista de Aragón*, t. III, n°2, fév. 1903, pp.157-158), et dans la section « Noticias », la reproduction illustrée d'une page en aljamía découverte à Belchite, assortie d'un commentaire très succinct qui invite les lecteurs à signaler tout document de ce type qui serait découvert (« Amuleto morisco », *La Revista de Aragón*, t. I, n°6, juin 1900, p.191).

Hommage à Codera (1904)

En 1902, Francisco Codera décide d'abandonner son poste de professeur à l'Université de Madrid et de partir à la retraite. L'histoire raconte, ou du moins les « Beni Codera » racontent, qu'il préféra partir pour laisser sa place à Asín, qu'il trouvait plus brillant et donc plus méritant pour ce poste[148]. Les collègues de Codera, arabisants et autres, se mettent alors en branle pour lui offrir un hommage de qualité[149]. La participation massive de chercheurs étrangers à cet *Hommage*[150] donnait à voir une École d'arabisants espagnols dynamique et rayonnante ; et la collaboration internationale assura ensuite une diffusion qui dépassait le strict cadre des frontières espagnoles, faisant de cet hommage un véritable événement scientifique.

La production en aljamía trouve sa place dans ce recueil d'« études d'érudition orientale », sous une forme qui confirme la tendance relevée précédemment : les « vrais » arabisants se consacrent à Averroès, à l'œuvre de Conde, aux manuscrits arabes, à la linguistique arabe, à l'histoire d'al-Andalus, etc. ; et la production aljamiada est traitée par Pablo Gil y Gil, doyen de la faculté de Saragosse, qui de son propre aveu ne sait pas lire les manuscrits aljamiados n'étant pas arabisant, et par Mariano Pano y Ruata dont on a dit qu'il était un homme de lettres aragonais occupant de hautes fonctions culturelles à Saragosse et qui s'avérait être un arabisant amateur. Par conséquent, l'article de Gil y Gil consiste en une description succincte des manuscrits aljamiados d'Almonacid qu'il avait acquis en 1884, description que l'on doit aux étudiants de Ribera venus les consulter et en répertorier le contenu, Miguel Asín en tête. Les quarante manuscrits envisagés sont décrits de façon très sommaire, plus encore que dans l'*Index* de Saavedra, le but étant avant tout d'en donner un aperçu, et probablement de mettre à l'honneur ce fonds aragonais tout en permettant au doyen de l'université de participer à l'*Hommage* de Codera. Le deuxième article – signé Mariano de Pano y Ruata, Président de l'Ateneo de Saragosse – consiste en une édition du *Recontamiento de*

---

[148] RIBERA TARRAGÓ, J., 1919, p.397.

[149] Eduardo de Hinojosa, collègue de Codera, en apprenant la décision de Codera de se retirer, proposa à Ramón Menéndez Pidal de composer un recueil d'études en hommage à l'illustre futur retraité, et Menéndez Pidal, enthousiaste, se tourna vers Ribera pour qu'il s'en chargeât tout en lui faisant une série de recommandations pour assurer la qualité de l'ouvrage. Ribera s'attela à cette tâche de grande ampleur, et contacta Eduardo Saavedra pour qu'il soit « Directeur d'honneur » de cet *Hommage* parce qu'une longue amitié l'unissait à Codera et que Saavedra avait beaucoup de relations, dans le monde académique et au-delà. Saavedra prit son rôle très au sérieux et suivit de près l'avancée de l'entreprise, échangeant de nombreuses lettres avec Ribera. De son côté, Ribera, épaulé entre autres par Asín, choisit les contributions, les corrigea et participa à leur mise en page avec l'imprimeur.
Le projet de publication est annoncé dans la presse en avril 1903, dans *La Época* (22 avr. 1903) et *El Imparcial* (20 avr. 1903). Puis à sa sortie, *La Revista contemporánea* (n°129, 15 juill. 1904, pp.505-506) offre un article très élogieux sur Codera dans lequel figure la liste des contributeurs de l'*Hommage* ; *El imparcial* (25 sept. 1904) publie un compte-rendu de Mariano de Cávia, l'un des plus grands journalistes de l'époque, très détaillé et favorable. Et la publication est également annoncée dans : *La Lectura* (sept. 1904, p.243), *La Lectura dominical* (1 oct. 1904, p.12), *La Revista de archivos, bibliotecas y museos* (1. oct. 1904, p.81), *Gente vieja* (15 oct. 1904, n°119, p.11).

[150] *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado, con una introducción de Eduardo Saavedra*, Mariano Escar, Saragosse, 1904. Sur ce point voir MARÍN, M.; PUENTE, C.; RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 2009, pp.174-181.

Almicdād y Almayāsa[151]. L'introduction est brève et reprend l'idée d'une production aljamiado-morisque instillée par Guillén Robles. Les critères d'édition sont les mêmes que ceux qu'avait suggérés Saavedra pour les *Coplas,* qui privilégient la lisibilité (malgré le caractère érudit de la publication) ; en revanche, les commentaires qui apparaissent en note de bas de page sont objectifs et constituent une bonne présentation de la littérature aljamiada (usages graphiques, particularismes linguistiques, etc.).

Enfin, on a évoqué le rôle essentiel de Ribera dans la diffusion des textes aljamiados comme intermédiaire ; or à l'occasion de la composition de l'*Hommage* à Codera, un échange de courrier avec l'arabisant Pascual Meneu nous permet de le voir noir sur blanc, en particulier dans une lettre du 31 janvier 1903 :

> En cuanto a lo del homenaje a D. Francisco, podrías tú escoger algún cuentecito inédito, aljamiado, de los q. pueda haber en la Biblioteca Nacional. Eso no es difícil y sería tal vez de buen efecto, sin meterte en muchas historias, transcribiéndolo cuidadosamente y eligiendo uno que merezca ver la luz pública. Si yo estuviera por ahí, iría contigo a ayudarte.[152]

Ces courtes lignes sont finalement très denses, car elles révèlent parfaitement la façon dont a été envisagée l'aljamía pendant le XIX[e] siècle (et même après) : éditer un texte aljamiado est facile et donc destiné aux arabisants en formation – ou à ceux qui doivent écrire un article mais n'ont pas beaucoup de temps à y consacrer – ; les textes doivent être transcrits consciencieusement mais les étudier n'est pas un impératif ; l'« édition » se fait en choisissant un texte dans un manuscrit et en le copiant, sans confronter différentes versions.

4. L'aljamía : support d'enseignement de l'arabe.

À plusieurs reprises, déjà, on a perçu un lien étroit entre aljamía et enseignement de l'arabe, dans le contexte espagnol. Pour un Espagnol, apprendre l'arabe se décompose en deux temps : apprendre l'alphabet arabe et apprendre la langue arabe. Aussi, chez plusieurs professeurs d'arabe, l'idée a germé qu'en donnant des textes en aljamía aux étudiants, on ciblait l'un des deux apprentissages : celui de l'alphabet. En Espagne, naissent donc les premières éditions fac-similés de manuscrits aljamiados, éditions sans transcription qui trouvaient leur place dans des manuels d'apprentissage de l'arabe.

Comme souvent, le premier à avoir cette idée est Gayangos, qui en 1847, écrit un petit manuel – *Principios elementales de la escritura arábiga y modelo de lectura* – dans lequel il inclut des extraits du *Recontamiento*

[151] Le court récit est extrait du manuscrit CSIC-J13, le même d'où il avait tiré les *Coplas del alhichante de Puey Monçón*.
[152] P.522, dans LÓPEZ GARCÍA, B., 1993. A propos de cet *Hommage*, voir les lettres 11 et 12 dans leur ensemble (pp.521-522).

de Alixandre[153]. D'autre part, en Espagne, al-Andalus était vu comme prioritaire pour les arabisants (qui délaissaient l'Orient), l'apprentissage de l'arabe était donc très lié à l'histoire d'al-Andalus et les grammaires arabes produites par des Espagnols incluent un chapitre sur l'aljamía. Ainsi, la *Gramática de la lengua arábiga* (1872) de José Moreno Nieto, une des premières grammaires arabes en espagnol, présente le système aljamiado en annexe au chapitre premier qui traite des lettres et de leur prononciation[154]. Figure un tableau de correspondance entre lettre arabe et son espagnol, puis un extrait du *Poema de Yuçuf* en caractères arabes accompagné d'une transcription.

Quelques années plus tard, après la découverte d'Almonacid, Ribera et ses collègues aragonais publient *Colección de textos aljamiados* (1888), un manuel qui reproduit des textes aljamiados, tels qu'ils apparaissent dans les manuscrits[155]. L'objectif est d'offrir aux lecteurs et étudiants, un support pour apprendre à lire l'alifat rapidement, avec des lectures graduelles et de nature différente (contes, lettres privées, etc.). Les textes ont été adaptés (dans les premiers textes, les arabismes ont été remplacés par les mots espagnols correspondants) ; mais les structures calques de l'arabe ont été maintenues car, selon l'auteur du prologue, apprendre à lire avec des textes aljamiados permettrait à l'étudiant de se familiariser avec des tournures qui seraient ensuite rencontrées en arabe. Ce manuel n'est pas destiné aux seuls étudiants d'arabe, il se veut également un manuel pour ceux qui s'intéressent à l'aljamía, pour les bibliothécaires, et pour tous les curieux, l'idée étant que l'alphabet arabe devienne suffisamment connu pour leur épargner le funeste sort de la mauvaise identification voire du feu de cheminée, en cas de découverte. Les textes sont donc donnés dans leur alphabet original et non en transcription, mais surtout les auteurs des copies lithographiques ont reproduit dans la mesure du possible les caractéristiques paléographiques : cartouches, couleurs, trait fin ou épais, etc. Pour la première fois, on pouvait savoir à quoi ressemblait physiquement un manuscrit en aljamía, sans être un proche de Ribera ni un bibliothécaire de la BNE. Permettant de mesurer l'ampleur de la production tant d'un point de vue générique que formel, l'ouvrage est abondamment salué par la critique[156] et devient pendant près de trente ans le « catéchisme d'initiation de tous les arabisants espagnols »[157].

---

[153] Alors qu'il s'agissait d'élaborer des manuels de langue par l'Université espagnole pour l'Université espagnole, les demandes de subventions n'aboutissent pas, et Gayangos fait reproduire l'ouvrage en 1861 à ses propres frais. L'un de ses étudiants (Luis Ramírez y la Guardia) rapporte que Gayangos répartissait gratuitement l'ouvrage à ses élèves (*Boletín histórico*, t.III, n°3, mars 1882, p.46).

[154] MORENO NIETO, José, *Gramática de la lengua arábiga*, Impr. Rivadeneyra, Madrid, 1872, pp. 45-49.

[155] Gil y Gil, P. ; Ribera, J. ; Sánchez, M., 1888.

[156] Voir par exemple, le compte-rendu de Roque Chabás : « Fácil cosa es ahora imponerse en la lectura del aljamiado en todas sus fases, y esta colección se puede mirar como una paleografía arábigo-española. Victoria ha sido para el nuevo catedrático de árabe [*i.e.* Julián Ribera] conseguir, al año de instalado en Zaragoza, la publicación del libro que nos ocupa, para lo cual ha sido preciso, que catedrático y discípulos escribieran en la piedra litográfica los caracteres

Enfin avec la découverte du gisement d'Almonacid de la Sierra, les arabisants se trouvent face à une importante collection de manuscrits à cataloguer, et la production en aljamía va de nouveau servir de support d'enseignement. Lorsque les manuscrits étaient propriété de Gil y Gil, les étudiants de Ribera allaient les consulter et rédigeaient de courtes descriptions, celles qui ont permis à Gil y Gil d'écrire son article « Los manuscritos aljamiados de mi colección » en recensant ce qu'avaient noté les étudiants. À la mort de Gil y Gil, non sans quelques péripéties, les manuscrits arabes et aljamiados furent rachetés, en juin 1910, à sa veuve par la *Junta para Ampliación de Estudios*, grâce à l'entremise de Ribera, d'Asín et de Mariano de Pano. Les professeurs d'arabe Asín et Ribera demandent alors à leurs étudiants de réaliser les notices des manuscrits voyant là une belle occasion de « se faire la main », et se contentent de chapeauter l'opération[158].

Plus facile que l'arabe, l'aljamía sert, en Espagne, d'étape intermédiaire dans l'apprentissage. La production aljamiada n'est pas envisagée comme un sujet auquel on se consacre entièrement pendant toute une carrière, elle semble davantage associée aux premiers temps de l'apprentissage de l'arabe ou ensuite à une distraction, quelque chose qui présente quelque intérêt sans requérir beaucoup d'efforts. Cette façon d'envisager l'aljamía explique sans doute pourquoi en certaines occasions, elle était également employée comme langue cryptée entre professeurs d'arabes, comme un jeu d'initiés[159].

5. Diffusion et vulgarisation

Après le travail de Gayangos, la seconde moitié du XIX[e] siècle correspond à un moment où la production en aljamía va connaître une grande diffusion à la fois auprès des cercles arabisants mais également auprès des collègues d'autres disciplines et du grand public. Les arabisants continuent leur communication séductrice en produisant des éditions de petits contes, susceptibles de divertir et d'intéresser le plus grand nombre, et la curiosité suscitée par la production en aljamía les y encourage d'autant plus. La seconde moitié du XIXe siècle se caractérise donc par une dynamique de diffusion du savoir qui ne s'opère pas par des canaux de

---

arábigos. [...] Sabemos que se ha adoptado el libro para texto en todas las cátedras universitarias de España y que todos los sabios arabistas de Europa han felicitado á sus autores. Por nuestra parte aplaudimos hasta no poder más » (*El Archivo*, t.III, n°4-5, nov. 1888, pp.118-119).

[157] « Asociado [Ribera] con el propietario de los códices, D. Pablo Gil, y con su amigo D. Mariano Sánchez, idea y lleva a cabo (improvisándose, para ello, obrero litógrafo) el publicar una selecta *Colección de textos aljamiados*, precedida de un prólogo y cartilla, debidos a su pluma, que ha sido durante treinta años algo así como el catecismo iniciador de todos los arabistas españoles, a la vez que el instrumento divulgador entre los profanos de esta pintoresca y curiosa literatura de los moriscos » (ASÍN, M., 1928, pp.XXVI-XXVII).

[158] C'est le jeune Cándido Ángel González Palencia qui se charge de l'examen des manuscrits aljamiados (RIBERA, J. ; ASÍN, M., 1912).

[159] Manuela Marín rapporte qu'en 1939, Miguel Asín et Emilio García Gómez échangeaient des lettres en aljamía pour échapper à la censure qui régnait lors de la Guerre Civile (voir MARÍN, M.; PUENTE, C.; RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 2009, p.266, où elle reprend les propos de P. Sáinz de Rodríguez, *Testimonio y recuerdo*, p.44). De même, Pascual de Gayangos signait parfois sa correspondance « بشكوال » (voir par exemple, BNE mss/22664/85).

très grande érudition, mais plutôt par l'envie d'une communication au plus grand nombre. En plus des ouvrages auxquels nous avons déjà fait référence, ce sont donc les *Histoires de la littérature espagnole* et surtout la presse qui vont rendre possible la connaissance du phénomène. Revers de la médaille, cette diffusion grand-public qui s'axe essentiellement sur la mise au jour d'histoire mais pas tant sur leur étude va contribuer à cantonner la production aljamiada à une curiosité sans réelle profondeur historique, une sorte de prolongement de la littérature fictionnelle romantique.

Premiers pas dans les Histoires de la littérature espagnole

Les controverses historiographiques autour de l'idée de nation espagnole ne sont pas le propre des historiens, et à leur manière, les spécialistes de la littérature sont investis de ces questionnements et cherchent à faire la lumière sur le caractère espagnol en s'appuyant sur les œuvres littéraires ; naissent alors des histoires (critiques) de la littérature espagnole. Très liée à l'histoire événementielle, cette nouvelle discipline obéit à une logique assez similaire : dérouler le fil ininterrompu de l'Histoire contenant les événements les plus illustres, pour dévoiler cette essence persistante à travers les âges qui fait l'essence de la nation. Ces histoires de la littérature ne pouvaient plus être conçues comme les simples recueils de textes qui existaient précédemment, car la dimension idéologique était soudainement plus importante ; et dans ce contexte, le choix des auteurs et des extraits était crucial pour expliquer une dynamique globale et n'avait rien d'anodin.

Pour l'américain George Ticknor, auteur de la première histoire de la littérature espagnole de ce type[160], la littérature espagnole débute avec *Mio Çid*. L'idée est claire : l'Espagne, chevaleresque et chrétienne, s'est construite dans l'opposition aux différents « envahisseurs »[161] et la présence arabo-musulmane d'al-Andalus n'avait eu qu'une influence minime, parfumant d'une saveur exotique les créations castillanes. Puis, pour José Amador de los Ríos qui s'emploie lui aussi à représenter une Espagne flamboyante et victorieuse, le voyage commence au temps de l'empire romain (Sénèque, Isidore de Séville, etc. sont faits Espagnols). Amador de los Ríos insiste d'ailleurs particulièrement sur la continuité latinité-hispanité avant d'user, au

[160] Chez Tiknor, la volonté de faire le portrait du « caractère espagnol », du « génie espagnol » s'observe très nettement à la lecture de son ouvrage (ces expressions y figurent de façon répétée), mais également à la lecture de sa correspondance personnelle puisque dans une lettre à Sir Charles Lyell, il confie : « For a great many years I have been persuaded that literary history ought not to be confined, as it has been from the way in which it has been written, to persons of tasteful scholarship, but should be made, like civil history, to give a knowledge of the *character of the people* to which it relates. » dans *Life, letters, and Journals of George Ticknor*, J. R. Osgood and co., Boston, 1876, Vol. II, p.253.

[161] Ticknor à propos de *Mio Çid* indique que « tiene éste [el poema del Cid] todo el colorido y carácter nacional del país » (vol. I, p.16) insistant ensuite sur la "pureté" du poème peu "contaminé" par des caractéristiques arabo-musulmanes: « Todo [el Poema] es original y singularísimo, a la par que nacional, noble y cristiano : respira por do quier el verdadero espíritu español, según le representan las antiguas crónicas, en medio de las victorias y desastres de las guerras con los mahometanos ; encontrándose en él muy pocas huellas de la influencia de la lengua arábiga, y ninguno de los rasgos e imágenes de la poesía oriental » (vol. I, p26).

moment d'envisager al-Andalus, d'une vision racialisée et hiérarchisée assez caricaturale (chrétiens hispanophones vainqueurs vs. musulmans arabophones vaincus). Par conséquent, la place de la production en aljamía dans de tels ouvrages n'allait pas de soi, car bien qu'en langue espagnole, elle offrait des thématiques essentiellement musulmanes qui risquaient de difficilement s'insérer dans la description de l'esprit national que projetaient les auteurs. D'autre part, l'écriture de l'histoire littéraire réclamant de sélectionner des faits significatifs, les historiens de la littérature auraient pu décider d'ignorer l'existence des textes aljamiados s'ils avaient jugé que leur importance était mineure voire anecdotique ; ce ne fut pourtant pas le cas, peut-être car il était difficile de passer sous silence un sujet si à la mode. De plus, Gayangos dans l'ombre veillait au grain, puisque c'est à lui qu'on doit la présentation de l'aljamía et l'édition du *Poème de Yuçuf* dans l'ouvrage de Ticknor[162]. Cette présentation n'apporte rien de bien nouveau, c'est symboliquement qu'elle est importante car la présence d'un texte aljamiado dans une *Histoire de la littérature espagnole* revenait à introniser cette production au rang de littérature espagnole. Le large succès rencontré par l'ouvrage de Ticknor, très rapidement traduit en espagnol, en allemand et en français, et plusieurs fois réédité en anglais[163], garantira aux textes en aljamía leur place dans ces nouveaux panthéons de l'hispanité.

À la suite de l'ouvrage de Ticknor, la littérature aljamiada à travers le *Poème de Yuçuf* apparaît assez longuement chez Amador de los Ríos. En tant que premier Espagnol à rédiger une *Histoire critique de la littérature espagnole*, comme il aime à le rappeler en introduction, l'enjeu national est pour lui primordial : il lui faut construire un récit national (brillant) à travers la littérature[164]. Le curieux écart en domaine aljamiado, c'est-à-dire en terres musulmanes, pour ce philologue enclin à exalter la latinité et la chrétienté, n'allait pourtant pas entrer en dissonance avec le reste de l'œuvre ; il lui permettait d'affirmer un peu plus la supériorité du « peuple chrétien » « impérial » sur les Andalousiens et leurs héritiers car selon lui,

[162] Ticknor précisait dans son *Histoire…* qu'il avait été en contact avec Conde et Gayangos, et à propos de ce dernier il disait, au-delà de la question aljamiada, que ses contributions étaient le plus grand encouragement et la plus grande aide dans cette entreprise d'exploration de la littérature espagnole. (Voir *Life, letters, and Journals of George Ticknor*, J. R. Osgood and co., Boston, 1876, Vol. II, p.246).

[163] Publié en 1849, le livre paraît en espagnol en 1851-1857 grâce à la traduction de Gayangos et Vedia qui l'annotent abondamment. En 1852 paraît la version allemande (traduite par N. H. Julius) et en 1864, la version française, réalisée par J.G. Magnabal qui inclut les commentaires de Gayangos et Vedia. L'édition anglo-américaine, elle, compta pour le seul XIX^{e} siècle, au moins 4 rééditions.

[164] Précisons seulement qu'au seuil du livre on découvre une dédicace initiale, très chaleureuse, adressée à la Reine, représentante de l'État et de la nation, puis le premier tome s'ouvre sur une citation, une question provocatrice comme une offense (« Qu'a fait l'Espagne pour la littérature ? »), question dont Amador de los Ríos s'efforcera de démontrer l'invalidité pour redorer le blason de la littérature nationale.

l'utilisation par les Morisques de la langue espagnole était un juste tribut qu'ils versaient aux vainqueurs chrétiens, une façon de leur démontrer leur soumission[165].

Les livres de Ticknor et d'Amador de los Ríos devinrent très rapidement des références ; par conséquent, dès qu'un professeur se lançait dans l'écriture d'une nouvelle *Histoire* ou d'un nouveau *Manuel de littérature espagnole*, il mettait à profit ces travaux, de telle sorte que le *Poème de Yuçuf* et la littérature aljamiada ont fait leur apparition dans une foule d'ouvrages à forts tirages (car accompagnant les étudiants toujours plus nombreux)[166]. Rançon de la gloire, les présentations du phénomène aljamiado se répètent dans les mêmes termes d'un livre à l'autre. De plus, l'évocation constante et presque exclusive du *Poème de Yuçuf* donnait le sentiment qu'il s'agissait du seul spécimen ou que toute la production en aljamía ressemblait à ce *Poème*.

La présence du phénomène aljamiado dans ces anthologies de littérature espagnole faisait sortir cette matière du giron exclusif des arabisants, mais jetait également un éclairage différent sur le sujet. Les textes aljamiados présentés exclusivement en graphie latine médiévale étaient abordés selon une lecture hispanique où l'on peine parfois à retrouver les liens avec l'Islam : le *Poème de Yuçuf* est associé aux plus grandes œuvres de la poésie en *cuaderna via*, et les commentaires linguistiques visent les particularismes régionaux[167]. L'hispanisation de l'objet – voire la castillanisation – est d'autant plus grande lorsque le discours national/nationalisateur qui sous-tend la rédaction d'un volume d'histoire de la littérature conduit à gommer les arabismes afin que les textes trouvent plus facilement leur place aux côtés des textes

---

[165] AMADOR DE LOS RÍOS, José, *Historia crítica de la literatura española* (*vol. III*), Impr. J. Rodríguez, Madrid, 1863, pp.367-387, et en particulier : « *El Poema de Yusuf*, hijo en su fondo de la tradición bíblico-mahometana, y fruto natural en sus formas de la influencia ejercida por el pueblo cristiano sobre las razas sometidas á su imperio, nos advierte por último hasta qué punto y bajo qué condiciones llegaron los mudéjares á cultivar durante el siglo XIII el habla española, siendo digno de tenerse en cuenta el escaso número de voces originariamente arábigas que en el referido monumento encontramos. » (p.387) et « Inclinábanse los vasallos mudéjares, olvidada su lengua nativa y consignadas sus propias leyes en el idioma de sus dominadores, á formular también en el mismo sus inspiraciones poéticas, pagando este tributo de respeto á la cultura castellana. » (pp.367-368).

[166] Parmi les plus connus, amplement réédiés et traduits : GIL Y ZÁRATE, Antonio, *Manual de literatura. Resumen histórico de la literatura española*, Boix, Madrid, 1844, pp.15 ; FERNÁNDEZ-ESPINO, José, *Curso histórico-crítico de la literatura española*, Séville, 1871, pp.80-83 ; FITZMAURICE-KELLY, James, *A history of Spanish Literature*, W. Heinemann, Londres, 1898, pp.19-20 ; GINER DE LOS RÍOS, Hermenegildo, *Manual de literatura nacional y extranjera, antigua y moderna*, V. Suárez, Madrid, 1899, pp.7-8 ; SANVISENTI, Bernardo, *Manuale di Letteratura Spagnuola*, U. Hoepli, Milan, 1907, p.17 ; MÉRIMÉE, Ernest, *Précis d'histoire de la littérature espagnole*, 1908, pp.44-45 ; etc.
Quant aux forts tirages, ils s'expliquent car dans l'Espagne du XIX[e] siècle, conjointement au développement du système éducatif, les cours de « Littérature Espagnole » étaient de plus en plus nombreux parce que l'État libéral y voyait une opportunité de véhiculer et de réaffirmer les valeurs de l'esprit national (voir PÉREZ ISASI, Santiago, « La historiografía literaria como herramienta de nacionalización en España (1833-1939) », *Oihenart. Cuadernos de Lengua y Literatura*, XXV, 2010, pp.267-279).

[167] L'ancrage régional marqué des textes aljamiados est peut-être ce qui leur a permis d'intégrer les Histoires de la littérature espagnole de la fin du XIX[e] siècle, parce que c'est un moment où, prenant conscience de la diversité linguistique qui règne en Espagne notamment avec l'émergence des mouvements culturels galiciens et catalans, les auteurs des anthologies textuelles essaient d'intégrer cette variété (ROMERO TOBAR, Leonardo, « Entre 1898 y 1998: la historiografía de la literatura española », *RILCE. Revista de Filología Española*, 15-1, 1999, pp.30-31).

« conventionnels ». Même si les romanistes étaient peu versés dans les thèmes arabo-musulmans, leur approche de l'aljamía sous l'angle linguistique renouvelle les débats. Jusqu'alors en effet, la majorité des arabisants s'appliquaient à repérer les points de contact entre islam et chrétienté, entre littératures arabophone et hispanophone, pour intégrer al-Andalus à l'Histoire de l'Espagne ; et les textes aljamiados étaient utilisés pour démontrer l'assimilation progressive des musulmans péninsulaires et des morisques. En revanche, les romanistes sont loin d'être si enthousiastes et comme un précédent à la controverse d'Américo Castro et de Claudio Sánchez-Albornoz, Marcelino Menéndez Pelayo prend le contre-pied des arabisants et livre la plus virulente contradiction quant à l'appréciation des textes aljamiados au regard de l'histoire : dans le chapitre qu'il consacre à la production aljamiada des morisques dans son *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882) qui examine l'histoire de l'Espagne à travers le prisme de la littérature, Menéndez Pelayo développe un point de vue inédit selon lequel malgré le génie artistique de quelques uns comme Muḥammad Rabadán, la littérature aljamiada n'a aucun intérêt esthétique et son seul attrait est historique et social :

> En su fondo, la literatura aljamiada no tiene interés estético, sino de historia y de costumbres. Y a nosotros nos sirve para sacar una consecuencia algo distinta de la que por remate de su docto trabajo pone el Sr. Saavedra. [...] Para nosotros, por el contrario, es no pequeño indicio de que la asimilación era imposible el que tan poco como eso tomaran en tiempo tan largo, puesto que en sus libros es árabe y muslímico todo, excepto la lengua, y jamás aciertan a salir del círculo del *Alcorán,* ni olvidan una sola de sus antiguas supersticiones, antes procuran inflamarlas y avivarlas en el alma de sus correligionarios, no reduciéndose en puridad a otra cosa toda la literatura aljamiada, bastante a probar por sí sola que los moriscos jamás hubieran llegado a ser cristianos ni españoles de veras y que la expulsión era inevitable.[168]

Dans cet exemple, le postulat de départ volontairement catholique et continuiste (déroulant le fil de l'histoire depuis l'empire romain jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, en passant par les Wisigoths et en esquivant al-Andalus), est très perceptible et oriente idéologiquement les commentaires émis au sujet de la production en aljamía. Même si toutes les évaluations ne seront pas aussi négatives et tranchées, il faut néanmoins reconnaître que les histoires de la littérature peinent à faire trouver sa place à cette production islamique espagnole, et c'est tantôt l'aspect islamique tantôt l'aspect hispanique qui est favorisé (négligeant l'autre aspect) selon la sensibilité du romaniste qui écrit. Malgré cela, ces chercheurs en littérature questionnent la valeur de cette production, ce qui avait le mérite d'ouvrir une nouvelle ère d'analyse des textes après celle presque mécanique d'édition-transcription, même si les questionnements se heurtent

[168] MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2^{e} éd. Augmentée, V. Suárez, Madrid, 1911, p.246-247.

souvent à la partialité de l'approche et à des simplifications qui entachent le raisonnement, comme le fait de n'envisager la littérature aljamiada que comme un fait morisque.

La presse grand public (1850-1890)

La presse en Espagne se développe de façon considérable au XIX[e] siècle, avec la propagation des idéaux libéraux[169]. La Loi Gullón sur l'imprimerie (1883) entérine une liberté de ton croissante et facilite par la même occasion la naissance de nouvelles publications, et c'est ainsi que dans le dernier tiers du XIX[e] siècle, la presse s'établit solidement et se diversifie. À côté des journaux nationaux et de la presse politique, on compte dorénavant des journaux régionaux et une presse d'information « pure » qui se dégage des prises de position partisanes et se borne à accumuler les faits, l'ancêtre en quelque sorte des agences de presse. Grâce à cette presse d'information – dont *La Correspondencia de España* et *La Época* sont deux figures de proue –, les événements qui se déroulaient dans les institutions officielles comme la Real Academia Española, la Real Academia de la Historia ou l'Ateneo de Madrid étaient annoncés ou commentés, et toutes les dernières parutions d'ouvrages étaient recensées.

Toujours au XIX[e] siècle, l'enseignement en Espagne est moins développé que dans d'autres pays européens, et le taux d'analphabétisme reste élevé ; mais l'école se déploie progressivement quittant doucement le giron de l'Église et, conséquence logique, le vivier de lecteurs s'étoffe, d'autant que les femmes accèdent au savoir à cette époque[170]. De plus, afin de diminuer l'influence de l'Église dans la société, les libéraux investissent les mères de famille de l'éducation de leurs enfants ; des revues culturelles voient alors le jour pour les aider dans cette tâche. Véritables vecteurs d'éducation au sein des foyers, ces revues tentent de capter l'intérêt de leurs différents membres : elles sont donc souvent illustrées et les sujets abordés sont divers. La devise du *Semanario Pintoresco Español* est éloquente, *« popularizar entre la multitud aquellos conocimientos útiles o agradables »*, des sciences, aux lettres, en passant par les arts ; le sous-titre du journal barcelonais *El mundo ilustrado* l'est tout autant, « *biblioteca de las familias: historia, viajes, ciencia, artes,*

[169] L'intervention de Napoléon en 1808 fait se multiplier les pamphlets, les gazettes de toute sorte, et marque le point de départ de la liberté d'impression et d'expression. Le règne de Ferdinand VII constitue une parenthèse, un retour au contrôle étatique, mais à sa mort, Isabelle II accède au trône avec l'aide des libéraux et, avec elle, le « quatrième pouvoir » s'installe dès les premières années de son règne (1833-1843). La presse se libère donc de la main-mise de l'État et devient un instrument d'expression politique, parfois de propagande, les journaux faisant état des débats politiques virulents qui animaient les différents camps (libéraux progressistes, libéraux modérés, carlistes et tous les autres). En 1883, la loi de Sagasta sur l'Imprimerie (Ley Gullón) supprime la censure et légalise une grande variété d'imprimés (affiches, périodiques, écrits, brochures, livres). (DELGADO IDARRETA, José Miguel, « La prensa : fuente historiográfica », *Investigación humanística y científica en La Rioja : homenaje a J.L. Fernández Sevilla y M. Balmaseda Aróspide*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2000, pp.245-255).

[170] Citons entre autre la création de l'Ateneo Artístico y Literario de Señoras (1868), de l'Escuela de Institutrices (1868) et de l'Asociación para la Enseñanza de la Mujer (1870). Cet accès au savoir culmine, symboliquement, en 1916, lorsque Emilia Pardo Bazán devient la première femme Professeur des Universités (*Catedrática de Literatura neolatina*, à l'Université Centrale de Madrid).

literatura ». C'est donc dans ce type de publication culturelle à destination d'un large public mais de bon niveau que les auteurs des premiers articles concernant la littérature aljamiada choisissent de publier[171].

Avec le temps, les intellectuels et les universitaires font naître des périodiques, souvent mensuels, qui leur permettent d'évoquer des sujets de façon plus approfondie. Germe de la presse scientifique, ces revues laissent moins de place à la fiction et au divertissement, et veulent faire état de l'activité intellectuelle des plus brillants esprits. La littérature aljamiada prend place dans ces prestigieuses publications par le biais de comptes-rendus ou d'allusions au sein d'articles plus généraux. C'est ainsi que *La Revista Contemporánea* accueille le compte-rendu de chacun des tomes des *Leyendas moriscas* de Guillén Robles[172] ; et dans *La España Moderna*, grande revue littéraire de la Restauration, c'est un compte-rendu élogieux signé Emilia Pardo Bazán qui fait connaître les *Leyendas de José y Alejandro Magno*[173]. La revue est également le lieu pour revenir sur la dérive que subit le mot « aljamiado » dans la langue courante, le célèbre publiciste E. Gómez de Baquero pointant du doigt l'expression « aljamiada germanía » employée par Pidal pour en dénoncer l'impropriété et rétablir la définition du terme « aljamiado », qui de plus en plus était employé dans le sens d'"obscur, abscons' [174].

Le cas de *La Revista Meridonial* est un peu différent, car son ambition n'est pas nationale (encore moins internationale comme les deux précédentes) mais locale. Fondée à Grenade, elle entretient un lien fort avec les professeurs de l'Université ; la revue n'est pas pour autant appelée à devenir le moyen de diffuser les recherches universitaires les plus récentes, mais davantage à faire le point sur un sujet donné, de vulgariser. L'arabisant Emilio Lafuente Alcántara propose alors un article intitulé « Literatura aljamiada » pour le premier numéro. Éliminant dates, noms et sources, il trace à grands traits les circonstances d'apparition de

---

[171] Le discours de réception d'Estebánez Calderón à l'Ateneo est publié par le *Semanario Pintoresco Español* (n°46 et 47, 12 et 19 nov. 1848), une revue qui parvient à atteindre les 6000 abonnés. Florencio Janer publie dans *El Museo universal*, revue héritière du *Semanario Pintoresco,* et dont la devise était « *periódico de ciencias, literatura, artes, industria y conocimientos útiles, ilustrado por los mejores artistas españoles* », un article sur les Morisques dans lequel il évoque les manuscrits aljamiados (1 avr. 1860) et une courte note sur le contenu des manuscrits aljamiados BnF n°208 et 290 (23 déc. 1860). Saavedra publie *El baño de Zariab* dans *El mundo ilustrado* (SAAVEDRA, E., 1881).

[172] *Revista contemporánea,* 30 janv. 1886 (pour le tome I) ; 15 août 1886 (pour le t. II) ; 30 mai 1887 (pour le t. III).
La *Revista contemporánea*, illustre journal de la Restauration, publiait des traductions en espagnol d'ouvrages européens clés, des études en sciences humaines, son but étant de « fondre en une unique publication de caractère international, toutes les manifestations de la culture », en privilégiant « l'examen, l'analyse et la discussion » afin d'atteindre l'excellence (*Revista Contemporánea*, n°1, 15 déc. 1875, p.3). Elle intégrait également des notes bibliographiques, les sommaires des publications les plus importantes.

[173] La España moderna, janv. 1889.

[174] « Tampoco me parece exacto, ni de buen gusto, llamar *aljamiada germanía* a las traducciones de obras filosóficas extranjeras. Aljamiada y germanía son dos palabras que, como vulgarmente se dice, rabian de verse juntas. La germanía no es aljamiada, no se escribe con caracteres arabigos, ni es castellano. Y la metáfora no puede ser más impropia, porque por malo que sea el lenguaje de las traducciones a que alude el Sr. Pidal, ni es jerga de gitanos o rufianes, ni está escrito con signos árabes. » (*La España Moderna*, 1 juill. 1895, pp.135-136).

l'aljamía et présente brièvement quelques manuscrits connus dont il tire quelques citations[175]. Un article sans nouveauté, mais qui remplit parfaitement sa mission de divulgation auprès d'un lectorat non-spécialiste grâce à une exposition claire et agréable à lire. Dans la même veine, la revue *Alhambra* qui intégrait des articles concernant les arts et lettres, des critiques d'ouvrages, mais également des critiques de spectacles, des légendes locales et traditionnelles, des morceaux de musique et des dessins à broder, fit paraître une courte note bibliographique sur les *Coplas del alhichante de Puey Monçón*[176], et un article inspiré par le *Hadith del baño de Zarieb* qui reproduit le passage qui mentionne directement Cordoue[177]. Celui-ci, non signé, se justifiait certainement par l'écho qu'il pouvait rencontrer chez les Grenadins qui venaient de voir la destruction des bains arabes de leur ville.

Les revues scientifiques des conservateurs d'archives (*RABM* et *el Archivo*)

Au XIX[e] siècle, se développent conjointement enseignement supérieur et structures qui recueillent objets et documents historico-culturels (*i.e.* bibliothèques, musées, archives)[178] et ces deux mondes marchent main dans la main : bibliothécaires et professeurs d'université étaient souvent d'anciens camarades de classe, et les échanges étaient d'autant plus étroits que la tendance historiographique qui dominait était celle d'un retour aux sources non-traduites. Quelques uns des grands titres de la presse scientifique du XIX[e] siècle émanaient donc de conservateurs dont l'objectif premier était de valoriser les fonds dont ils étaient responsables ; et dans ces publications destinées à un public lettré, cultivé voire spécialiste, on communique les découvertes (bibliographiques, épigraphiques, numismatiques, etc.), on informe du travail des uns et des autres et on assure un travail de veille scientifique.

L'un des plus anciens titres et des plus marquants est sans conteste la ***Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (*RABM*)**, revue du *Cuerpo Facultativo de Bibliotecarios, Archiveros y Anticuarios*, qui fut créée en 1871. La vie de cette revue se découpe en trois périodes (1871-1878 ; 1883 ; 1897-1979), chacune d'elle correspondant à une évolution de la revue vers plus d'ouverture et de scientificité[179]. La direction de Vicente

---

[175] L'article est, à peu de choses près, une reprise allégée et en espagnol de l'article de Gayangos « Language and Literature of the Moriscos » (GAYANGOS y ARCE, P., 1839), complété grâce à la lecture de TICKNOR, M. G., 1851-1856, t. IV et GAYANGOS Y ARCE, P., 1853.

[176] *La Alhambra*, 15 janv. 1898, p.470.

[177] « De cómo se construía un baño en tiempos árabes », *La Alhambra*, n°166, 15 fév. 1905, pp.49-51.

[178] Le Musée du Prado est officiellement créé en 1809, inauguré en 1819; le *Museo Provincial de Bellas Artes* (devenu plus tard le Musée National de Sculpture) voit le jour en 1842; le Musée Archéologique de Madrid, en 1867 ; le Musée National de Reproductions Artistiques, en 1877. Les Archives Historiques Nationales (*El Archivo Histórico Nacional*) sont, elles, créées en 1866.

[179] Initialement dédiée au *Corps des Bibliothécaires*... la revue était bimensuelle et recueillait les nouvelles qui concernaient plus ou moins directement ce corps de métier (nominations, décisions royales, fonctionnement des bibliothèques en Espagne et à l'étranger, achat de collections, etc.). Afin néanmoins de ne pas se transformer en bulletin interne, elle accueillait également des travaux originaux appelés « articles doctrinaux » et des questions-

Vignau, à partir du tome IV (1874), marque une évolution notable de la revue : les objectifs et les inspirations sont plus clairs, et la revue devient un outil scientifique sans ligne idéologique partisane ni religieuse, où chacun peut y exprimer ses conclusions[180].

Dans cette revue, les études arabes apparaissent seulement dans les colonnes dédiées aux questions-réponses[181], à l'exception d'un petit article intitulé « Colección de recetas en árabe y en aljamiado » rédigé par le directeur en personne et publié en 1874. Cet article consiste en l'édition en caractères arabes, puis en caractères latins, suivie d'une traduction en castillan, d'un petit texte tiré d'un manuscrit appartenant à Gayangos. La recette éditée n'est pas très compréhensible, et Vignau n'apporte pas plus d'informations. Un point a cependant retenu notre attention : dans le titre de son article Vignau utilise l'expression « en aljamiado » quand habituellement on trouvait « en aljamía ». Vignau n'explique pas ce qui a motivé ce choix, peut-être était-ce dû à la langue du document qui était une sorte de latin romanisé ou de roman latinisé et « aljamiado » signifierait alors 'ce qui présente les/des caractéristiques de l'aljamía', 'ce qui a l'aspect de l'aljamía' ; à moins qu'*aljamiado* (pris comme substantif) et *aljamía* ne soient devenus synonymes comme *árabe-arábigo*, et dans ce cas il s'agirait de la première occurrence de cet usage qui rencontrera un franc succès en français notamment.

Cette question de terminologie est d'ailleurs intéressante car quelques mois auparavant, un lecteur de la revue avait demandé quelle était la différence entre « aljama » et « aljamía », et quel était le sens de chacun de ces mots[182]. L'illustre arabisant Francisco Codera répondait deux mois plus tard en ces termes :

> La palabra *aljamia* [...] se deriva del adjetivo femenino العَجَمِيَّة Aláchamiyyah, *bárbara,* sobreentendiéndose *lengua:* de este modo designaban los árabes a las lenguas que no eran la suya, asi que *ajamia* significa unas veces la lengua persa, otras la griega, y entre los Árabes que tratan de las cosas de España en los tiempos antiguos, el latín y el castellano después de su aparición, haciéndose a veces mención de dialectos especiales, añadiendo a la palabra *aljamia* los nombres de Zaragoza, Valencia y Aragón. Según Dozy, los españoles daban

---

réponses envoyées par les lecteurs portant sur la Diplomatique, la Bibliographie et l'Archéologie. Avec le temps, voyant le grand nombre d'abonnements des curieux et le peu de soutien des membres du *Corps des Bibliothécaires...*, la revue diminue la section consacrée aux nouvelles officielles et développe les autres sections.

[180] Dans le *Prospecto* du t.IV (1874), la revue se situe dans la continuité de plusieurs revues espagnoles et étrangères : *El Averiguador – correspondencia entre curiosos, literatos, anticuarios, etc*, elle-même héritière de *Notes and Queries – Medium of Inter-Communication for literary men, artists, antiquaries, genealogists, etc.* (Londres, 1849) dont la devise était « When found, make a note of », *Historical Magazine - and notes and queries* (Boston, 1857), *De Navorscher* (Amsterdam, 1861), *L'Intermédiaire des Chercheurs et Curieux* (*Notes and Queries* français) (Paris, 1864), *L'indicateur de l'Archéologue et du Collectionneur* (Paris, 1872). Et au sujet de l'absence de ligne idéologique, voir, dans *RABM*, t.IV, n°13, 15 juill. 1874, la mise en garde de la une qui prévient que la revue n'est pas responsable des opinions des auteurs des articles publiés.

[181] Codera et Vignau étaient les principaux auteurs des réponses aux questions dès qu'il s'agissait d'élucider l'étymologie d'un mot espagnol d'origine arabe. L'arabisme était dans les trois premiers tomes plutôt limité à des questions d'ordre lexical.

[182] *RABM*, t.IV, n°2, 31 janv. 1874, p.29

> la denominación de *ajamia* al castellano corrompido y mezclado de palabras árabes que empleaban los moriscos : no la hemos visto en esta acepción. (*RABM*, tome IV, n°6, 30 mars 1874, p.95)

Codera, comme son maître Gayangos avant lui, insistait sur le caractère oral de l'aljamía et ne prenait pas en compte le système graphique employé. La réponse de Codera se place également d'un point de vue de lexicographe arabe et il ne prend pas en compte le sens spécifique que le terme va acquérir en Espagne et en espagnol, ce qui explique ses réserves à l'encontre de la remarque de Dozy : Codera qui s'occupait essentiellement d'histoire politique jusqu'au XIII[e] siècle et très peu d'histoire culturelle, semble ne pas s'être souvenu qu'Īçā Ğebir utilisait le mot « aljamía » pour désigner la langue dans laquelle il écrivait son traité[183]. Cette réponse ayant eu lieu avant le discours d'entrée de Saavedra à la RAE (1878), il faut peut-être voir là l'explication de cette petite lacune[184].

La revue disparaît ensuite en 1878 pour reparaître en 1883. L'évolution amorcée sous la direction de Vignau se voit confortée, et cette renaissance s'accompagne d'une reconnaissance officielle qui lui permet de mobiliser plus de moyens et d'augmenter le nombre de pages de la revue[185]. Bien qu'elle doive relayer l'ensemble des actualités officielles concernant le *Corps des Bibliothécaires...*, dans les faits la revue accorde une place toujours plus importante à la recherche, privilégiant l'édition de textes, les articles historiques, les descriptions de fonds bibliographiques ou d'objets archéologiques et les notes de lecture, plutôt que les questions-réponses[186]. Cette deuxième période ne durera cependant que le temps d'une année, la revue s'éteignant de nouveau après la parution du numéro de décembre 1883. On constate donc que le phénomène aljamiado a davantage été traité comme une thématique populaire et curieuse puisque les chercheurs qui s'y sont consacrés ont préféré publier dans des périodiques grand-public ; et la *RABM* en revanche qui s'érigeait en publication toujours plus scientifique n'a récolté que deux mentions très anecdotiques. L'aljamía y a certes fait son apparition, ce qui prouve qu'il s'agissait d'un sujet plutôt en vogue, mais le traitement assez superficiel qui lui a été réservé le cantonnait dans son statut de curiosité historique et littéraire.

---

[183] Oubli d'autant plus curieux que Gayangos avait édité le texte (GAYANGOS, P., 1853).

[184] Voir également VIGUERA MOLINS, M.J, 2004, sur l'activité de recherche de Codera. Ses centres d'intérêt étaient si distants de la production en aljamía, qu'il n'écrira rien sur le sujet et c'est seulement ponctuellement qu'on le voit prêter main forte à un de ses collègues chercheurs en aidant à une transcription ou une relecture.

[185] On passe de deux tirages par mois de 16 pages chacun pour la première période, à un exemplaire par mois de 48 pages pour la deuxième période.
J. F. Riaño, président du *Corps des Bibliothécaires...* et responsable de cette renaissance, insiste dans le premier numéro sur les missions officielles mais surtout scientifiques qui incomberont à la revue, avec les exigences que cela suppose (Voir *RABM*, tome IX, n°1, 31 janv. 1883).

[186] La « Sección oficial y de noticias » qui contient les nouvelles officielles continue d'être la première mais fond comme neige au soleil : dans le premier numéro, elle n'occupe plus qu'une page à peine (sur 48).

Quelques années après l'arrêt de la RABM, naît une autre publication d'importance, la revue ***El Archivo* (1886-1893)**. Créée en mai 1886 par le Père Roque Chabás, lorsqu'il fut nommé conservateur aux archives de Valence, elle est moins connue que la *RABM* du fait de son ancrage plus local, mais cette revue va jouer un vrai rôle pour les études arabes et aljamiadas. Initialement sous-titrée « Revista literaria semanal », la revue change son sous-titre en 1890 pour « Revista de ciencias históricas », entérinant ainsi un changement de ligne éditoriale qui laissait davantage de place à la recherche et à la valorisation du patrimoine bibliographique et archéologique. D'ailleurs, cette même année, et alors que les rentrées d'argent sont maigres, Chabás acquiert des casses de grec, d'hébreu et d'arabe pour rendre la revue toujours plus précise et rigoureuse[187] : *El Archivo* devient l'une des seules revues espagnoles en mesure de reproduire en version originale des citations en arabe. Dans cette configuration si bien disposée, les thèmes andalousiens occupaient une part non négligeable dans les colonnes d'*El Archivo* dès le début. Julián Ribera semble avoir activement épaulé le fondateur, ami et compatriote valencien, puisqu'il était l'un des contributeurs les plus assidus[188] et que les membres de son entourage scientifique (les arabisants Saavedra, Meneu, Danvila, Pons, Simonet, etc.) alimentent régulièrement la revue. De plus, l'actualité des arabisants espagnols figure toujours en bonne place, régulièrement richement illustrée[189].

Naturellement, les textes aljamiados font rapidement leur apparition : Roque Chabás entame le bal avec l'édition d'une nouvelle version du hadith « El Baño de Zarieb », plus complète que celle établie par Saavedra qui avait eu accès à un manuscrit lacunaire[190]. L'influence de Ribera se fait sentir car Chabás utilise un manuscrit d'Almonacid (et non un manuscrit madrilène de la BNE ou de la collection Gayangos). Puis, Chabás après avoir affirmé la « grande prédilection de la revue pour tout ce qui touche aux Maures »[191], poursuit dithyrambique sur l'intérêt de l'aljamía pour l'apprentissage de l'arabe et sur les mérites du manuel de Ribera (*Colección de textos aljamiados*, 1888) d'où il tire le texte du *Baño de Zarieb* affirmant qu'une

[187] Voir *El Archivo*, t.IV, n°1, janv. 1890, p.1.

[188] D'après l'index de RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, B., 2003, *El Archivo* publia plus de 250 articles (lorsqu'un article a été découpé en plusieurs parties pour la publication, nous ne l'avons compté qu'une seule fois) rédigés par 79 contributeurs, avec en tête des auteurs les plus prolixes : Chabás, qui signa 84 articles, et Ribera, qui en signa 18. Le reste des auteurs ne publia jamais plus de 8 articles, se contentant le plus souvent d'une ou deux contributions.

[189] L'élection de Ribera comme correspondant de la RAH est annoncée sur la première page, ornée d'un liseré d'arabesques (t.I, n°41, fév. 1887). Plusieurs illustrations servent d'ornement de la une, par exemple : « Las inscripciones arábigas de Simat » (t. IV, n°3, mars 1890), « Inscripciones arábigas de Elche » (t.IV, n°6, juin 1890).

[190] CHABÁS, R., 1889.

[191] « Como habrán visto los habituales lectores de nuestra Revista, tenemos grande predilección por lo que se roza con los moros : tiene esta conducta explicación fácil. Es una época relativamente cercana, que á pesar de haber informado nuestra lengua y costumbres, es sin embargo más desconocida para nosotros, que la antigua civilización de griegos y romanos » (CHABÁS, R., 1889).

semaine suffit pour apprendre à lire l'aljamía[192]. De nouveau, l'édition de textes aljamiados revient aux arabisants amateurs, Chabás mettant en scène son propre apprentissage ; néanmoins, malgré les apparences, le directeur de *El Archivo* se montre rigoureux et assortit son édition d'une étude[193]. Les critères de transcription sont exposés brièvement ; comme ses prédécesseurs espagnols Chabás privilégie la lisibilité du public, arguant que les caractères spéciaux qu'il a vu parfois, rendent les transcriptions inintelligibles et que ces précisions sont inutiles pour les arabisants[194]. Chabás veut également « refléter l'espagnol de l'époque », mais si l'intention est louable et séduisante, dans les faits il s'agit plutôt d'une affirmation un peu creuse : aucune date de composition n'est avancée, donc de quelle période parle-t-on ? et l'on pourrait également se demander de quel espagnol il s'agit : celui des lettrés ou des gens peu cultivés ? celui de la Cour de Tolède ou celui d'Aragon ? si tant est que l'espagnol aljamiado coïncide effectivement avec celui des contemporains chrétiens... L'analyse du conte que développe ensuite Chabás est intéressante car elle s'appuie sur l'édition précédente de Saavedra pour l'actualiser en réaffirmant l'exactitude de certaines observations, ou en corrigeant certaines autres grâce à la lueur de la version plus complète du conte qu'il manipule. Chabás profite également de l'occasion pour récuser l'hypothèse qui fait des textes aljamiados des traductions d'originaux arabes du seul fait qu'ils présentent des arabismes[195], et il propose de voir dans le *Baño de Zarieb* une création originale parce que selon lui en l'absence de preuves (*i.e.* des sources originales identifiées) il suggère de ne pas appliquer cette idée de façon systématique à tous les textes. En fait, au-delà des discours convergents, les liens amicaux de Chabás avec Ribera et avec Pablo Gil y Gil – propriétaire de

---

[192] « La publicación de la *Colección de textos aljamiados*, que se debe á la iniciativa de nuestro querido amigo y colaborador D. Julián Ribera, debe señalarse con piedra blanca. La dificultad, que arredraba á los que empezaban el estudio del árabe, ha sido vencida: una semana basta para aprender bien á leer aljamiado; desde éste al puro árabe no hay más que un paso. El que suscribe este artículo habla por ciencia propia: intentó descifrar los caracteres arábigos, y hoy puede presentar una muestra con la novelita cordobesa, cuyo título encabeza estas líneas y que en dicha colección empieza en la página 97 concluyendo en la 114 » (CHABÁS, R., 1889).

[193] Le même texte est édité un an et demi plus tard, dans *Boletín del Centro Artístico de Granada*, n°91, 31 oct. 1890, pp.9-14, avec pour seule « introduction » cette note finale, en bas de page : « Esta leyenda forma parte de la interesante *Colección de textos aljamiados*, publicada en Zaragoza por D. Pablo Gil y D. Julián Ribera. La trascripción es debida á un distinguido socio del Centro » (p.14). Bien que cet anonyme cite l'édition précédente de Saavedra, il semble méconnaître les travaux d'édition plus récents. De plus, il n'offre ni présentation ni analyse du conte ; quant à la transcription, elle est bien moins rigoureuse que celle de Chabás (critères de transcription fluctuants particulièrement avec les noms propres, ajout des accents grammaticaux aléatoires, omissions).

[194] « Hemos de intento huido de signos convencionales ni otros enredos, que hemos visto con disgusto en otras partes. Con ésto solo se consigue hacer ininteligibles las transcripciones aljamiadas para el público, sin utilidad para los arabistas. Por ésto hemos adoptado un sistema ortográfico sencillo, con el cual creemos se refleja bien la época del escrito. Para su mayor inteligencia hemos añadido alguna letra, palabra ó explicación, pero sin quitar nada del original. Hemos tenido cuidado de encerrar estas añadiduras con paréntesis, para que se sepa no encontrarse en el original » (CHABÁS, R., 1889).

[195] Pour justifier son propos, Chabás évoque le cas du Mancebo de Arévalo très imprégné de culture chrétienne mais dont la langue foisonne d'arabismes ; or la recherche récente a démontré que l'œuvre du Mancebo de Arévalo était très largement inspirée de Thomas A. Kempis (voir FONSECA ANTUÑA, G., 2002).

la majorité des manuscrits d'Almonacid – font de Chabás un membre de l'École de Saragosse décentralisé à Valence : leur dynamique d'étude est commune, mêmes problématiques et même enthousiasme[196].

L'année suivante (1890), Julián Ribera rédige un article sur les cérémonies funéraires des morisques dans lequel il rapporte l'existence de documents aljamiados sur les rituels qui entourent la mort, bien qu'il ne tarde pas à émettre de fortes réserves car « *nuestros moriscos* [...] *solían ser tan malos traductores los que en tales asuntos metían la mano, que sus traslados son, por lo regular, una pura algarabía : hay que gastar gran dosis de paciencia para sufrir su lectura* »[197]. Pour justifier ses dires, Ribera compare deux traductions d'un passage de la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī ; or celle réalisée en aljamía est beaucoup plus difficile à saisir que celle réalisée par les interprètes de l'Inquisition, car la syntaxe et le lexique aljamiados n'obéissent pas à la norme castillane classique d'où ce sentiment, au premier abord, d'être face à du charabia. Ribera cite donc peu de textes aljamiados pour étayer son article, et il fournit plutôt la copie d'une lettre de l'Inquisition de Valence qui cite *in extenso* des chapitres de livres morisques se référant aux cérémonies funéraires. Roque Chabás, nouveau chantre de l'aljamía, complète cet article en publiant immédiatement ensuite un sermon aljamiado sur le jugement dernier[198] qui sert d'illustration documentaire. Puis quelques mois plus tard (juillet 1890), Pablo Gil y Gil y va de sa contribution, en publiant la « transcription »[199] des *Coplas del alhichante de Puey Monçón*. Le texte est livré sans apparat critique, sans commentaires, presque sans introduction, peut-être pour ne pas trop dévoiler les recherches en cours de Pano y Ruata qui, préparant la publication de ce texte, avait prié Gil y Gil de lui réserver la primeur sur certains aspects[200].

Malgré toutes les qualités de la revue et bien que Chabás se soit jeté corps et âme dans cette entreprise, la situation préoccupante de la trésorerie aura raison de la publication et, dans le dernier numéro du tome VII (déc. 1893), Chabás se voit obligé d'annoncer la fin de l'aventure. Une courte vie (1886-1893) pleine d'embûches, sans pour autant déméríter. Si on s'attache au phénomène aljamiado, la revue *El Archivo* a constitué un bel espace de diffusion grâce à l'édition de deux textes importants (un conte cordouan et un vaste poème) et à des articles thématiques qui s'appuyaient sur des sources aljamiadas. *El Archivo* a également su faire naître un espace de discussion en son sein, en faisant intervenir un panel de contributeurs varié qui faisaient état de leurs recherches, sans sacrifier à l'exigence de lisibilité pour capter

---

[196] Chabás conclut son article sur ces mots : « Con esto damos fin a nuestra tarea. Acaso aparezca como atrevido paso dado por nuestra inexperiencia en estos estudios, pero hemos preferido arrostrar esta nota seguros de que, nuestros lectores apreciarán nuestra intención al quererles hacer partícipes de nuestro entusiasmo por el estudio de la literatura aljamiada. »

[197] RIBERA, J., 1890, p.108.

[198] CHABÁS, R., 1890. Les critères d'édition sont les mêmes que ceux qui avaient servi au *Baño de Zarieb*, les termes arabes (ou difficiles) sont suivis d'un synonyme courant ou d'une traduction entre parenthèses.

[199] *El Archivo*, IV-5, mai 1890, p.172.

[200] PANO Y RUATA, M., 1897, p.263-264.

l'intérêt des lecteurs. Les réponses des érudits à leurs collègues ou le courrier des lecteurs sont d'ailleurs de bons indicateurs[201]. Enfin, l'annonce des activités scientifiques des Académies, des découvertes archéologiques, des nouveautés éditoriales – d'où l'aljamía n'était pas absente – permettait de leur assurer une plus large audience[202] et parfois de faire se prolonger les débats[203]. *El Archivo* a donc su combler – dans une certaine mesure – le vide laissé par l'interruption de la *RABM* qui renaît lorsqu'*El Archivo* disparaît.

En 1897, **la *RABM* refait surface**, portée par Marcelino Menéndez y Pelayo, l'un des plus grands érudits espagnols de tous les temps, pour une troisième et dernière période (1897-1979). La revue fait peau neuve : plus scientifique, elle adopte le sous-titre « Historia y ciencias auxiliares » dès 1902 ; plus professionnelle et ouverte, elle se dote d'un conseil de rédaction et fait figurer le nom et la qualité des participants et collaborateurs, parmi eux, des professeurs, des archéologues, des journalistes divulgateurs (*publicistas*) et de nombreux étrangers, professeurs dans les plus grandes Universités ou Instituts européens. Preuve de ce nouveau départ, la numérotation des tomes redémarre. La publication prend de nouvelles proportions : les numéros sont plus fournis (64 pages par mois, en moyenne) et la section comportant les informations internes au *Corps des Bibliothécaires...* sont reléguées en fin de cahier. Le mensuel, par l'ampleur et la qualité de l'information qu'il diffuse, devient très rapidement une référence prestigieuse au sein de la recherche européenne. La nouvelle mouture de cette revue va alors être le théâtre d'un changement d'approche pour les manuscrits aljamiados. D'une part, les arabisants continuent leur labeur de déchiffrage des sources, cherchant à épuiser les ressources. Ils profitent alors de la section « Documentos » pour publier des transcriptions quasiment nues, sans introduction et accompagnées de peu de notes de bas-de-page[204]. Sans doute les auteurs considéraient-ils le phénomène aljamiado suffisamment connu pour ne pas prendre la peine de le redéfinir à nouveau, d'ailleurs le fait que les critères de translittération ne soient pas précisés abonderait dans ce sens. De façon générale, du fait de l'absence de questionnements et de l'extrême maigreur des informations critiques ou paratextuelles apportées[205], il est

[201] Voir notamment la réponse de Chabás à des remarques concernant d'éventuelles erreurs de lecture dans l'édition du *Baño de Zarieb* (*El Archivo,* tome III, n°10, juin 1889, p.239).

[202] Voir par exemple le compte-rendu enthousiaste de *Colección de textos aljamiados* (*El Archivo*, tome III, n°4-5, nov. 1888, pp.118-119).

[203] On notera entre autres la reprise de l'article de Codera sur la différence entre *aljama* et *aljamía* (original dans *RABM*, tome IV, n°6, 30 mars 1874, p.95; reprise dans *El Archivo*, tome I, n°18, 2 sept. 1886, pp.143-144), suivie d'une réponse inédite de Ribera (*El Archivo*, tome I, n°20, 16 sept. 1886, pp.157-158).

[204] L'arabisant Pascual Meneu propose « La bataille de Badri et Honayni » [ms. Gg.105, BNM5337] (MENEU, P., 1903) et l'extrait d'une discussion de réfutation du judaïsme [ms. Gg 75, BNM4944] (MENEU, P., 1904). Luis Gonzalvo y París fait paraître des « fragments aljamiados » [ms. BNM5305 et 5313] (GONZALVO Y PARÍS, L., 1903).

[205] Meneu, par exemple, devant la phrase suivante : « y esto da antender q'ellos no serán erederos de la tiyerra, así como no son, que biyen saben que a oy mil i treziyentos e cuatroziyenlos annos que son en el catiberiyo » fait ce commentaire qui avance bien peu le lecteur : « puede servir esta cita para determinar la fecha en que se escribió el códice » (MENEU, P., 1904, p.63).

clair que ces articles étaient rédigés par des professeurs d'arabe qui disposaient de peu de temps, et pour qui l'important résidait essentiellement dans le déchiffrage et la communication de documents inédits (pour constituer une base préliminaire à de futures études ?).

Comme un premier regard rétrospectif sur l'arabisme, la *RABM* abrite également les biographies de deux chercheurs de référence, celles de Pascual de Gayangos et de José Antonio Conde[206]. Dans ces biographies extrêmement documentées, on découvre alors une part des coulisses du développement des études aljamiadas. Les documents privés de Conde révèlent la nature de ses échanges avec le français Silvestre de Sacy, et deux synthèses assez complètes (l'une sur la littérature aljamiada et l'autre sur le *poème de Yuçuf*) permettent d'apprécier l'état d'avancement des travaux de recherches au début du XIX^{e} siècle. Quant aux extraits de la correspondance de Gayangos (particulièrement avec Estébanez, mais également avec Ochoa), ils sont riches de détails sur la place que ce grand chercheur accordait aux manuscrits aljamiados et sur les liens qu'il entretenait avec ses disciples. Ces deux biographies, sans critiquer les orientations historiographiques ni réfléchir à la construction disciplinaire des études arabes et aljamiadas, marquent néanmoins un jalon car en retraçant avec beaucoup de détails la trajectoire de ces personnages-clés disparus, elle fermait une étape, un cycle de recherche. Inconsciemment ou pas, ce regard biographique était un regard rétrospectif sur le travail réalisé par les arabisants du XIX^{e} siècle, et il laissait présager l'avènement d'une nouvel élan.

Ce nouvel élan pour les études aljamiadas viendra d'une étude sur le *Poema de Yuçuf* (1902) signée de l'éminent philologue romaniste Ramón Menéndez Pidal[207]. Cet article est remarquable tant par la qualité de sa synthèse bibliographique que par les bases méthodologiques très solides et rigoureuses qu'il pose et qui sauront inspirer les études postérieures (réflexion sur les critères de transcription, étude linguistique en prenant en compte la part aragonaise, datation et transmission textuelle, sources et parallèles littéraires). Extrêmement nourri (86 pages), cet article marque un tournant, car pour la première fois, un texte en aljamía n'est pas seulement copié et/ou translittéré, et agrémenté d'une courte introduction, mais est étudié sous toutes ses coutures philologiques. Le *Poème de Yuçuf* qui jouissait déjà d'une certaine popularité du fait de son apparition dans toutes les Histoires de la littérature espagnole deviendra après cela certainement le texte aljamiado le plus connu et le plus étudié. Et en plus des qualités intrinsèques de l'analyse, le rayonnement européen très fort de Menéndez Pidal et de la RABM a offert à cet article une projection inespérée qui l'a converti en référence absolue dans le domaine.

---

[206] Biographie de Gayangos : ROCA, P., 1897 ; 1898 ; 1899. Biographie de Conde : ROCA, P., 1903 a ; 1903 b ; 1904 ; 1905.
[207] MENÉNDEZ PIDAL, R., 1952 (=1902).

II. Une nouvelle étape plus analytique et rationnelle (1902-années 1970)

Durant le XIX[e] siècle, l'étude de la production en aljamía a été très marquée idéologiquement et cela a profondément influencé la façon dont les manuscrits ont été abordés. Les arabisants ont utilisé cette matière à plusieurs fins : utiliser la production en aljamía pour intégrer l'histoire d'al-Andalus dans l'histoire de l'Espagne, notamment en séduisant le grand-public friand d'écrits romantiques, et utiliser la production en aljamía comme support d'enseignement de l'arabe. L'exploitation des manuscrits aljamiados dépendait largement d'autres enjeux que la simple connaissance de ce produit historique et culturel, aussi la production en aljamía fait rarement l'objet de réflexions méthodologiques argumentées ou de mises en perspective problématisées ; c'est au contraire la simplification qui prévalait (tant dans les critères de présentation des textes que dans la restriction du contexte de production aux morisques) ainsi que le déchiffrage haletant et massif. L'aljamía parvient à devenir un sujet à la mode, mais on en sait peu sur ses mécanismes, ses raisons d'être ; et par conséquent, comme elle ne parvient pas à se hisser au rang de sujet scientifique, elle stagne au rang de curiosité.

Le changement de siècle marqué par la disparition des figures arabisantes-clés du XIX[e] siècle[208], et le développement du courant régénérationniste, va alors être l'occasion d'un basculement et d'une nouvelle approche. En effet, suite au *Désastre de 98* qu'a représenté l'indépendance cubaine, l'Espagne aspire à se « régénérer » ce qui se matérialise chez les écrivains par le courant de la *Generación del 98*, et chez les intellectuels par une kyrielle d'essais et d'articles avec l'éclosion d'une presse régénérationniste. La *Revista de Aragón* (1900-1905) et *Cultura Española* (1906-1910), les deux revues fondées par Ribera et Ibarra, en sont d'excellentes illustrations, tant elles reflètent la volonté de rénovation de la société par le biais d'un enseignement renouvelé. Dans ces revues, les figures intellectuelles les plus remarquables de l'époque se trouvaient réunies, tant pour réfléchir à des questions épistémologiques et méthodologiques (comment faire de l'histoire ? l'enseignement de l'histoire en Europe, caractéristiques de ce qui est scientifique, etc.), que pour examiner des questions pragmatiques (comment enseigner ? le difficile accès aux fonds des bibliothèques, etc.). Au fil des pages, se dessinait et se précisait une nouvelle façon d'interroger la science, l'histoire, l'art, la littérature et le monde, où la rigueur et l'interprétation minutieuse des sources prédominaient[209].

---

[208] Dans les années 1890 Guillén Robles se retire dans son Andalousie natale à cause de ses problèmes d'yeux ; Gayangos, la figure paternelle des arabisants, décède en 1897 ; Codera, son disciple, prend sa retraite de l'Université en 1902.

[209] Dès le premier numéro de *Cultura Española*, Ribera n'hésitait pas à railler sévèrement un livre sur l'histoire de la taïfa de Badajoz dont la méthodologie laissait particulièrement à désirer. Le début de sa critique, cinglante, donne le ton : « He aquí un libro que, a mi modo de ver, denuncia claramente una enfermedad, extendida y grave, que padecen

En cet instant d'intense bouillonnement d'idées, les regards se tournent également vers l'étranger pour inspirer et alimenter les réflexions au moment de (re)penser l'université et la recherche, et de tenter de se doter de nouveaux outils institutionnels et méthodologiques. La multiplication des articles comparatistes et la bonne place qu'occupaient les recensions des livres non-péninsulaires en sont des indices très nets ; et sur le modèle d'institutions telles que le *Collège de France* est créée en 1907 la *Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas* (couramment « la Junta »), entité scientifique autonome qui concrétisait les aspirations à entrer dans une nouvelle ère et avait pour vocation de promouvoir la protection de l'enseignement supérieur, le développement des travaux de recherche et aussi les relations universitaires internationales[210]. Grâce au *Centro de Estudios Históricos* (CEH), laboratoire de recherche créé en 1910 au sein de la Junta pour « promouvoir les recherches scientifiques de l'histoire nationale dans tous ses aspects culturels »[211], un souffle d'air frais allait vivifier la recherche espagnole.

Les études aljamiadas bénéficièrent alors de la modernisation de l'approche scientifique. Contrairement aux études désordonnées du XIX^e^ siècle, les études du début du XX^e^ siècle allaient faire plus de place à une démarche systématique où l'analyse permettrait d'appréhender les phénomènes en système (premiers catalogues détaillés, premières études linguistiques rendant compte d'un « état de langue », premières synthèses thématiques). L'évolution est notable et elle se concrétise grâce à deux événements majeurs : l'étude de Menéndez Pidal sur le *Poème de Yuçuf* qui éveilla un vif intérêt chez les hispanistes, et l'avènement d'une nouvelle génération d'arabisants « outillés » qui explorent plusieurs angles d'approche.

1. Les hispanistes, le Poème de Yuçuf et l'étude des langues régionales

1.1 Les hispanistes germanophones autour du *Poème de Yuçuf* : H. Morf (1883) et M. Schmitz (1901)

En 1883, le romaniste suisse **Heinrich Morf** publie un article sur le *Poema de José* dans un volume célébrant les 50 ans de la fondation de l'Université de Zurich[212]. Le volume est publié en Allemagne et en allemand, au milieu d'autres contributions très diverses, mais Morf, conscient de l'intérêt que pourrait éveiller cet article

---

algunos intelectuales : el prurito de escribir acerca de materias que no entienden bien » (*Cultura Española,* n°1, fév. 1906, p.50).

[210] Real Decreto, *Gaceta de Madrid,* 15 janv. 1907, pp.165-167.

[211] Real Decreto, *Gaceta de Madrid*, 19 mars 1910, p. 582.

[212] Pour un aperçu de la biographie et de la carrière universitaire de Morf, ainsi que de la place mineure de cette incursion aljamiada dans son parcours de recherche, voir TRACHSLER, Richard, « Heinrich Morf (1854-1921), le bâtisseur déchu », dans *Portraits de médiévistes suisses* (*1850-2000*). *Une profession au fil du temps*, Droz, Genève, 2009, pp.141-178.

chez ses collègues arabisants espagnols, en fait parvenir une copie à Saavedra un mois à peine après la publication[213], peut-être également à Gayangos qui l'a aidé à se procurer des reproductions[214] et à Codera qui a relu les épreuves de son édition[215]. Ce travail est philologiquement extrêmement rigoureux et l'on sent tout l'impact de la solide formation de ce disciple de Gaston Paris, l'un des pères de la philologie moderne. Au fait de toute la bibliographie existant sur l'aljamía, qu'il cite fort à propos par petites touches, Morf mène une réflexion bien argumentée sur les critères de présentation des textes aljamiados. Pour lui, les éditeurs doivent précisément exposer leurs critères de transcription – soulignant que jusqu'à présent seul M.J. Müller l'a fait – pour offrir des données phonétiques précises, puis il soulève la question de l'orthographe jusqu'alors inédite. En comparant plusieurs versions du *Poème de Yuçuf*, Morf remarque que certains scribes avaient des manies orthographiques : il consent que ces différences formelles n'ont pas beaucoup d'importance en soi, mais il suggère ensuite que leur examen systématique peut montrer qu'elles émanaient dans certains cas de décisions arbitraires de l'auteur, mais qu'elles pourraient aussi être caractéristiques de certaines régions, de certains moments, et deviendraient des critères significatifs pour déterminer la provenance et l'âge de manuscrits isolés[216]. Morf fait alors le choix inédit d'éditer entièrement en caractères arabes le texte du *Poema de Yuçuf*, en se basant essentiellement sur le manuscrit BNE Res.247 (et en recourant à quelques autres versions pour combler les lacunes). De plus, contrairement à Guillén Robles à peu près au même moment, Morf ne touche pas le texte original et rejette ses corrections en notes de fin (p.XIV). Le cœur de ce travail réside dans la grande qualité de l'édition, très fidèle au témoignage choisi, quoique l'introduction est également très riche en questionnements et en réflexions méthodologiques (sur l'intérêt d'étudier l'orthographe, sur les critères de présentation, sur la datation qui doit distinguer moment de l'écriture et celui de la copie).

Conscient que le texte du *Poema de Yuçuf* donnait matière à de plus amples commentaires, Morf annonçait en 1883, un travail complémentaire composé d'une édition en « écriture ordinaire » (*in gewöhnlicher Schrift*) avec les commentaires linguistiques qui s'imposent, à paraître dans la revue *Romanische Forschungen*[217]. Ce travail tardera à paraître, et c'est en réalité Michael Schmitz qui va s'en charger : ce sera l'objet d'un mémoire de recherche soutenu à l'Université de Bonn à l'issue de l'année scolaire 1897-1898[218], qui paraîtra en 1899 chez l'éditeur Erlangen avant de voir le jour en 1901 sous une version augmentée dans la revue *Romanische Forschunger*. Dans cette dernière version – la plus complète – Schmitz produit un long travail

[213] Voir exemplaire conservé à la BNE qui contient la note manuscrite suivante « Herrn Ed. Saavedra / Hochachtungsvoll derdansebarre (?) / Editor / Bern, September 1883 ».
[214] Morf, H., 1883, p.IX et p.XI.
[215] Morf, H., 1883, p.XIV.
[216] MORF, H., 1883, p.XIII.
[217] MORF, H., 1883, p.XIII.
[218] Voir catalogue des bibliothèques allemandes et autrichiennes (http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/).

approfondi et argumenté : il commence par faire le point sur le manuscrit considéré (BNE Gg.101, actuel BNE Res.247) en décrivant l'aspect général ainsi que l'écriture, et en précisant le lieu et le moment de la copie, discutant ainsi les hypothèses des chercheurs précédents ; Schmitz pénètre ensuite dans la littérature passant en revue les variantes de l'histoire et étudiant la langue du poème et le système de versification ; il achève son introduction par une réflexion détaillée sur le système de transcription qui passe par la description de la valeur phonétique de chaque lettre arabe en contexte aljamiado[219].

L'introduction terminée, Schmitz se lance dans la transcription du *Poème de Yuçuf*. Pour Schmitz seule une transcription lisible constitue une édition ; néanmoins comme une telle présentation du texte nécessite de faire une série de choix (issus des observations phonétiques réalisées en introduction) qui éloignent forcément de l'original en caractères arabes, il joint à la « transcription espagnole » et pour les 20 premières strophes une « transcription mécanique » où {1 signe arabe = 1 signe latin} pour que le lecteur identifie les interventions et retrouve grâce à cette version intermédiaire le fil qui unit version originale et version éditée[220].

Parallèlement à la conception de ces éditions de référence, l'école de philologie allemande, dont la méthodologie est alors très solide, commence à regarder les textes aljamiados comme un matériau linguistique à explorer d'un point de vue morphologique, lexical et syntaxique[221]. C'est ainsi que le *Poème de Yuçuf* fait son entrée dans la *Grammaire des langues romanes* de Wilhelm Meyer-Lübke[222], et dans deux articles de Friedrich Hanssen lorsqu'il explore l'usage des pronoms en aragonais et la variété des formes conjuguées selon les régions péninsulaires[223]. Le fait qu'il s'agisse d'un texte en aljamía – donc qui figurait initialement dans une autre graphie – n'est pas mentionné ; sans doute ces linguistes considéraient-ils que

---

[219] Schmitz s'appuie sur les valeurs phonétiques de chaque lettre en contexte arabe, puis affine ses conclusions en considérant la façon dont les noms propres espagnols étaient transcrits par les locuteurs arabes andalousiens (pp.347-349), et en regardant du côté des ouvrages grammaticaux espagnols des XV^e^-XVI^e^ siècles.

[220] Les interventions de Schmitz pour sa transcription espagnole sont minimes et permettent de retrouver une orthographe familière : les mots sont séparés selon l'usage moderne, la ponctuation est ajoutée, les voyelles svarabakhtiques sont mises en exposant (comme chez MÜLLER, M.J., 1860), les semi-consonnes *w* et *y* sont supprimées au milieu d'une diphtongue, <qu/c> est préféré à <k>, <x> à <š>, <ç/c> à <s>, la voyelle *ḍamma* est interprétée soit *u* soit *o*, et la séquence {*fatḥa* + *alif* de prolongation} soit *a* soit *e*. La première strophe donne donc (SCHMITZ, M., 1901, p.357) :

Diśiyêrun śuś fichuś padrê eśunupênśêdêś,	*Dixieron sus fichos: "Padre eso no pensedes,*
Śumuśdiyêz êrmanuś êśubiyên śabêdêś,	*Somos diez ermanos, eso bien sabedes,*
Śêriyamuś taraidurêś êśunududêdêś,	*Seriamos t^a^raidores, eso no dudedes,*
Maś êmpêru śinu buś palazê azêd lukêkêrrêdêś	*Mas empero si no vos p^a^laze, azed lo que querredes.*

[221] MORF, Heinrich, [compte-rendu de GUILLÉN ROBLES, F., Leyendas de José, hijo de Jacob, y de Alejandro Magno, 1888], Literaturblatt für Germanische und Romanische Philologie, XI, 1890, p.34.

[222] MEYER-LÜBKE, Wilhelm, *Grammatik der romanischen Sprachen*, 4 vol., Leipzig, 1890-1902, (voir vol.I, §568).

[223] HANSSEN, F., 1897 et 1898.

cet aspect graphique ne concernait pas leurs préoccupations morphologiques[224], ce qui a pour effet de « normaliser » cette production en l'extrayant de sa (supposée) production morisque qui engendre des interprétations souvent teintées de préjugés[225].

1.2 Ramón Menéndez Pidal, un jalon

Les travaux de Morf et de Schmitz, philologues rigoureux, vont profondément inspirer le travail de Ramón Menéndez Pidal, comme on le voit dans toute la première partie de son article sur le *Poème de Yuçuf* (traitant des manuscrits, de l'écriture, du système graphique et du système de transcription) qui paraît en 1902 dans la *RABM* et qui constitue *grosso modo* la traduction en espagnol, remaniée et légèrement augmentée, de ces publications germanophones. Pas si étonnant vu que Menéndez Pidal n'était pas arabisant, et malgré l'estime qu'il avait pour son professeur l'arabisant Codera qui lui avait fourni une aide bienveillante[226], il restait profondément attiré par la littérature médiévale hispano-chrétienne (les romanceros et la poésie épique) jusque dans ses ramifications les plus tardives, et par la linguistique espagnole. Pour le jeune philologue en poste à l'Université Centrale de Madrid, alors au début de sa brillante carrière[227], l'étude sur le *Poema de Yuçuf* a dû être le moyen d'affûter sa méthodologie et un certain nombre de problématiques, puisqu'on les verra reparaître approfondies plus tard, notamment dans son incontournable étude de *Mío Çid*[228]. Par conséquent, malgré la reprise des résultats des hispanistes

---

[224] Il est possible que ces deux hispanistes n'aient pas beaucoup maîtrisé le sujet et se soient limités à exploiter la matière linguistique. En effet, d'après la bibliographie, Meyer-Lübke semble avoir utilisé une ancienne édition du *Poème de Yuçuf* (celle qui figure dans *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*) ; et Hanssen croit que la production en aljamía est le fait de Mozarabes.

[225] Voir notamment la question des archaïsmes et d'une « langue archaïque », souvent développée mais jamais justifiée (ou mal, ce qui revient au même).

[226] Comme en témoigne le fait que Codera l'ait aidé pour la lecture du texte aljamiado (MENÉNDEZ PIDAL, R., 1952, p.9). Voir également RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, *Humanismo y progreso – Romances, monumentos y arabismo*, Nivola, Madrid, 2002, p.27.

[227] Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), est-il besoin de le présenter, est l'une des grandes figures de l'érudition espagnole, philologue médiéviste, partisan du courant *régénérationnisme*, et fondateur de l'école de philologie espagnole moderne. En 1902, Menéndez Pidal est un jeune professeur de l'Université Centrale de Madrid (depuis 1899), remarqué par l'Académie de la Langue qui lui attribue un prix en 1893 pour une étude de la grammaire et du vocabulaire de Mío Çid (prélude à sa thèse doctorale *Cantar del Mío Cid: texto, gramática y vocabulario* (3vol.) qu'il présentera en 1912), il a "seulement" publié *La leyenda de los Infantes de Lara* (1896), un livre où l'étude de la transmission de la légende lui fait formuler l'hypothèse d'une transmission traditionnelle de caractère oral, anonyme et fragmentaire – une hypothèse qu'il s'appliquera à approfondir dans ses travaux postérieurs –. L'année 1902 marque en revanche le début d'un essor académique croissant, puisque Menéndez Pidal entre cette année à l'Académie de la Langue (RAE), en 1910 il est nommé à la tête du *Centro de Estudios Históricos* de la *Junta*, et parallèlement il compose quelques uns de ses plus grands livres : *Manual elemental de gramática histórica española* (1904), *El dialecto leonés* (1906), *La epopeya castellana a través de la literatura española* (1910), *Cantar del mío Cid: texto, gramática y vocabulario* (1908-1912), *Orígenes del español* (1926).

[228] Le plan de l'article sur le *Poema de Yuçuf* présente de nombreux points communs avec celui qu'il adoptera pour son étude de *Mío Çid* : critique du texte (description des témoignages manuscrits, remarques sur les date et lieu de

germanophones, l'article de Menéndez Pidal constitue un jalon dans les études aljamiadas car il fonde les bases méthodologiques pour mener scientifiquement l'étude et l'édition d'un texte : pour la première fois un texte bénéficie d'une étude complète.

L'article de Menéndez Pidal offre donc un patron d'analyse des textes comprenant la description physique et celle du système graphique, le recensement de tous les témoignages existants suivi de leur contextualisation, l'analyse littéraire du texte édité (avec étude des sources et échos), l'analyse linguistique de l'état de langue, la présentation des critères d'édition et l'édition à proprement parler. Le *Poème* est ainsi envisagé sous toutes ses coutures, ce qui est inédit pour un texte en aljamía. D'autre part, en plus de la méthodologie, Menéndez Pidal va soulever la question linguistique en des termes qui vont durablement laisser leur empreinte dans les études aljamiadas. Pour la première fois, l'état de langue ne fait pas l'objet de remarques éparses mais est présenté en système cohérent (phonologie, morphologie, syntaxe, lexique)[229], et Menéndez Pidal s'arrête longuement sur la réalisation effective des sifflantes puis sur l'influence aragonaise qui transparaît dans tout le poème. Au sujet des sifflantes (pp.44-48), il ne s'occupe pas tellement d'évaluer si les textes aljamiados permettent de documenter le changement phonologique du XVI[e] siècle, il préfère concentrer son attention sur une série de témoignages hispano-chrétiens qui relatent la façon qu'avaient les morisques de prononcer l'espagnol, à partir de quoi il déduit que le [ś] se confondait avec le [š]. Concernant les traits aragonais de la langue du *Poème*, Menéndez Pidal s'appuie sur les travaux de l'Allemand Hanssen sur les pronoms et la conjugaison en aragonais[230], et aussi beaucoup de sa propre consultation du *Poème de Yuçuf* et d'autres textes (*Libro de Apolonio, Leyenda de Alejandro*, etc.) car personne n'avait encore fait le portrait de la langue (ou du dialecte) aragonais(e). Cette étude d'ensemble du langage du poème marque donc un précédent, à la fois pour les chercheurs qui se penchent sur la dialectologie et le dialecte aragonais (tels Jean Saroïhandy ou Manuel Alvar)[231] et pour ceux qui étudient la langue des textes aljamiados (Álvaro Galmés de Fuentes, notamment). Enfin Menéndez Pidal offre un modèle d'édition de texte qui s'appuie sur une double édition – paléographique et critique (avec notes et apparat) – et distille deux remarques intéressantes pour la méthodologie philologique : il estime que sa version du texte est meilleure que celle

composition puis sur la transmission), étude de l'état de langue du poème, une double édition (paléographique et critique).

[229] Ce qui lui vaut les compliments de son collègue arabisant Miguel Asín (« Notas », *Revista de Aragón*, IV, fév. 1903, pp.157-158).

[230] HANSSEN, F., 1897a et 1897b.

[231] Inés FERNÁNEZ-ORDÓÑEZ voit dans cet article l'un des premiers articles – si ce n'est le premier – qui fonde la dialectologie espagnole (voir « Los orígenes de la dialectología hispánica y Ramón Menéndez Pidal » dans VIEJO, Xulio (ed.), *Cien años de Filoloxía Asturiana* (*1906-2006*), Alvízoras & Trabe, Oviedo, pp.11-41).

choisie par Morf car la sienne, bien que très incomplète, est plus ancienne[232] ; et, dans l'édition critique, son choix des critères de transcription est guidé par la notion de réversibilité, c'est-à-dire que l'édition ne doit pas masquer l'original (en lisant la transcription le lecteur doit être capable de retrouver les caractères arabes).

En conclusion, cet article reprend un certain nombre des résultats établis autour du *Poème de Yuçuf* par des hispanistes germanophones, pour qui Menéndez Pidal avait une très grande admiration ; la valeur de cet article réside en grande part dans la compilation, la synthèse et la traduction en espagnol d'une documentation érudite de pointe, peu connue et fragmentée. De plus, considérée dans le contexte espagnol, cette étude est extrêmement novatrice : pour la première fois un spécialiste de la littérature espagnole médiévale s'attaque à un texte *aljamiado* en allant à la source, et entreprend de mener une étude universitaire très rigoureuse (soutenue par d'abondantes références bibliographiques) avec des préoccupations de philologue hispaniste (la langue et les relations avec la littérature hispano-chrétienne). Subitement, la littérature aljamiada abandonne son statut de curiosité populaire, et devient un vrai sujet digne d'étude. Et puis l'aura grandissante de Menéndez Pidal qui va s'affirmer comme référence scientifique, fera le reste du succès de l'article[233]. D'ailleurs, la qualité scientifique de l'article en général et de l'auteur vont faire passer totalement inaperçue une faille de raisonnement. Menéndez Pidal estime en effet que sa copie du *Poème de Yuçuf* a été réalisée à la fin du XIV^{e} siècle ou au début du XV^{e} siècle[234]. Or, peut-être par imprécision et certainement sous l'influence de Guillén Robles et de ses *Leyendas Moriscas*, Menéndez Pidal parle d'auteur et de copiste morisque, alors que les morisques qui sont les nouveaux-chrétiens anciennement musulmans n'apparaissent qu'après les décrets de conversion du XVI^{e} siècle. De plus, pour élucider la question de la prononciation des sifflantes, il recourt à des témoignages qui décrivent la prononciation des morisques et qui datent du XVI^{e} siècle[235], c'est-à-dire postérieur d'au moins un siècle par rapport à la date présumée de la copie. Au-delà de cette erreur, il est surtout intéressant de constater que la contextualisation des textes en aljamía est un point délicat : même en attribuant une date ancienne

[232] « El texto que hora aquí se reproduce, aunque menos completo, es preferible por ser más antiguo y conservar mejor el dialecto aragonés del poeta » (MENÉNDEZ PIDAL, R., 1952, p.7).

[233] L'article fera l'objet en 1952 d'une réédition corrigée et augmentée (notamment avec la reproduction photographique du manuscrit) sous forme monographique, pour inaugurer la *Collection de Philologie* de l'Université de Grenade, dirigée par Manuel Alvar – grand spécialiste de l'aragonais –. Compte-rendu dans *Bulletin Hispanique*, t.VI, n°1, p.84.

[234] MENÉNDEZ PIDAL, R., 1952, p.12 et p.97.

[235] MENÉNDEZ PIDAL, R., 1952, pp.44-48 : le document le plus ancien est la grammaire de Nebrija (1492), puis il utilise les œuvres de André de Resende (1500-1573), Bernardo de Aldrete (1565-1645), Juan de Valdés (1499-1541), Luis Hurtado de Toledo (1523-1590), Lope de Rueda (1510-1565), Ana Caro (1590-1650), Juan de Timoneda (1490-1583).

au *Poème de Yuçuf*, Menéndez Pidal considère qu'il s'agit de l'œuvre de morisques[236] comme si l'aljamía ne pouvait être que le fait des morisques, de la minorité opprimée qui résisterait en écrivant des textes aljamiados. Bien que temporellement Menéndez Pidal indique que la littérature aljamiada a existé avant les morisques, l'idée ne parvient pas à faire son chemin pour que l'on reconnaisse l'activité des mudéjars dans ce domaine. Et allant de paire avec cette préconception que l'aljamía est morisque, la datation des manuscrits et des textes souffre de légèreté. Les arguments invoqués – l'état de langue comme l'aspect physique du codex – semblent souvent servir la conviction de l'éditeur car l'absence d'analyse systématique et statistique empêche de véritablement étayer les hypothèses[237]. Datation et contextualisation s'annonçaient déjà comme les pieds d'argile du colosse aljamiado qui s'élèverait au XX^{e} siècle.

1.3 La langue des textes aljamiados et la dialectologie aragonaise

Menéndez y Pelayo avait soumis l'idée que ces textes rédigés en un autre alphabet pourraient éclairer le changement phonologique que connaît l'espagnol dans la transition du Moyen Âge au Siècle d'Or, mais ce n'est qu'en 1901 que le jeune étudiant américain Jeremiah Ford, dans sa thèse sur les sifflantes en espagnol médiéval, se penche vraiment sur la question[238]. Quoiqu'il réduise ses sources au *Poème de Yuçuf* (dans la version éditée par Morf), il consacre un chapitre sur les informations qu'apporte l'aljamía. De son analyse de tous les termes comprenant des sifflantes, il établit les correspondances entre graphie aljamiada et graphie en espagnol médiéval, avec une intéressante réflexion sur l'usage du *šīn* pour représenter à la fois [ś] et [š] [239]. Le bémol à cette étude, c'est qu'en ne considérant que le *Poème de Yuçuf*, Ford peine à interpréter ce qui s'écarte de la norme qu'il est parvenu à définir, et il imagine alors que le Poème avait d'abord été composé en caractères latins avant d'être copié en aljamía (thèse qu'a ensuite réfutée Menéndez Pidal),

---

[236] « El poema es totalmente árabe por su inspiración y asunto ; fué a todas luces *escrito por y para moriscos*, y éstos es increíble usasen *en el siglo XIV y XV* otros caracteres que los árabes, con que tan apegados estaban aún en el siglo XVI » (MENÉNDEZ PIDAL, R., 1952, p.96, c'est moi qui souligne l'incongruité). Voir également p.37 (« la de la siguiente transcripción, escribíala el morisco que copió el *Yúçuf A* con... »), p.48 (« creo que, para transcribir con fidelidad el *dialecto morisco*, no se debe hacer distinción entre la *x* y la *s* », c'est moi qui souligne), p.98, p.100 (« el poema morisco », « la narración del morisco »), p.101 (« la sosería del morisco »), p.103, p.104, p.116 (« el poeta morisco »).
Le compte-rendu très élogieux de Miguel Asín ne relève pas la confusion chronologique, il salue enchanté la première description de « la habla de los moriscos » (« Notas », *Revista de Aragón*, IV, fév. 1903, pp.157-158).

[237] Voir MENÉNDEZ PIDAL, R., 1952, pp.11-12 (notamment l'assertion, nulle part justifiée, sur le « tinte más arcaico y dialectal que reviste siempre la literatura aljamiada en comparación con la cristiana », p.12). Puis dans l'analyse linguistique, l'auteur ne donne quasiment pas d'éléments de comparaison datés qui permettraient de situer dans une fourchette les traits décrits.

[238] FORD, Jeremiah Denis Mathias, « The Old Spanish Sibilants », *Studies and Notes in Philology and Literature*, vol.VII, Université de Harvard, Boston, 1900, pp.1-182 (chapitre *Aljamía testimony* : pp.158-170).

[239] FORD, J., 1900, p.166.

pour expliquer tous les grains de sable qui enraillent la mécanique idéale comme des translittérations trop fidèles de l'alphabet latin à l'alphabet arabe[240].

C'est finalement un autre public que vont séduire les textes en aljamía : plutôt que les chercheurs en phonétique, ils vont intéresser les linguistiques qui se penchent sur le dialecte aragonais. Au seuil du XX^{e} siècle, la dialectologie aragonaise n'est pas encore une discipline universitaire, l'idée même de l'existence d'une langue aragonaise a des contours très flous, l'histoire de la littérature et de la langue étant profondément marquée par un regard centré sur le castillan[241]. L'apparition de mouvements culturels régionaux à la fin du XIX^{e} siècle, ainsi que l'intérêt qui se développe à cette même époque pour les littératures traditionnelles et populaires, et pour le folklore, provoquent malgré tout une certaine curiosité quant aux variétés romanes péninsulaires autres que le castillan. Le retour aux sources et à la lecture de la littérature médiévale qu'a induit le courant positiviste va également avoir un impact : l'Allemand Hanssen, par exemple, voulant éclaircir la question de la morphologie des pronoms et des temps du passé en espagnol médiéval, délimite clairement des espaces homogènes et présente les résultats de son important dépouillage documentaire région par région (aragonais, navarrais, castillan central, castillan de l'ouest, castillan de l'est, etc.)[242]. C'est ensuite grâce à l'examen linguistique raisonné et ordonné de la langue du *Poème de Yuçuf* que Menéndez Pidal donne à voir un premier portrait de l'aragonais : ce moment est fondationnel pour les études de dialectologie aragonaise, et dorénavant quiconque veut faire une description du dialecte aragonais (ou de l'un de ses aspects) mobilisera le texte du *Poème de Yuçuf*. L'adoubement définitif vient de la main de Jean Saroïhandy, premier spécialiste de l'aragonais, qui après avoir réalisé plusieurs recherches de terrain en Aragon et publié deux rapports sur les parlers pyrénnaïques, consacre en 1904 son attention au texte aljamiado étudié par Menéndez Pidal, dont il dit : « on s'accorde maintenant à reconnaître que les deux manuscrits [du Poème de Yuçuf] sont de provenance aragonaise »[243]. L'article de Saroïhandy visait alors à partir des particularités de langue du Poème de Yuçuf de déterminer où il avait été conçu et à quelle époque. Pour l'aspect géographique, Saroïhandy déploie tout le matériel qu'il a compilé lors de ses investigations en différents villages aragonais pour préciser à partir des variantes qui existent au sein même de l'aragonais, le périmètre restreint d'où devait être issu l'auteur. Menéndez Pidal a ensuite souligné, avec raison, que la méthode n'était pas tout à fait concluante puisque les isoglosses

[240] FORD, J., 1900, p.163 (*agradezco/agradeçco*) et p.167 (*šīn* géminé qui équivaudrait à <ss>).
[241] L'aragonais, le léonais, le bable ou asturien, etc. étaient souvent considérées comme de simple dégénérescences du castillan, jusqu'à ce qu'ils gagnent une forme de légitimité lorsque des livres leur étaient consacrés. Menéndez Pidal a beaucoup fait en ce sens grâce à ses recherches sur les langues régionales (voir sa bibliographie complète sur www.fundacionramonmenendezpidal.org) ou en concevant en 1914 le projet collectif *Atlas Lingüístico de la Península Ibérica* (*ALPI*) dirigé par Tomás Navarro Tomás.
[242] HANSSEN, F., 1897 et 1898
[243] SAROIHANDY, J., 1904, p.183.

qu'avait repérées Saroïhandy dans les années 1890 ne coïncidaient pas forcément avec celles en vigueur entre le XIV[e] et le XVI[e] siècle ; malgré cela, les multiples exemples aragonais apportés par Saroïhandy ainsi que les explications de faits phonétiques propres à ce dialecte, finissent de pleinement intégrer la langue du Poème de Yuçuf dans le territoire aragonais. La question de la datation, comme le reconnaît Saraïhandy, est plus délicate ; étant donné que ses recherches en aragonais avaient été principalement synchroniques, il manquait d'éléments organisés selon une échelle temporelle, et ne pouvait s'en remettre qu'au réexamen de données en grande partie déjà manipulées par Menéndez Pidal. Enfin, l'un des points les plus intéressants de l'article vient certainement de la façon dont Saroïhandy considère les textes aljamiados. Pour lui, les faits de langue qui avaient été considérés comme des arabismes trouvaient en réalité leur explication dans les constructions aragonaises ; Saroïhandy parvient donc à s'extirper d'un certain « préjugé morisque » qui, comme un écho à la situation sociale des morisques, veut voir jusque dans la langue une trame de fond arabe qui rappellerait l'origine arabo-islamique des auteurs avec une langue arabe perdue et une langue espagnole pas totalement maîtrisée car sous influence. La position de Saroïhandy est presque révolutionnaire car pour lui :

> Notre poème, écrit pour les Morisques des Pyrénées aragonaises, lu et copié par eux jusqu'au jour de leur expulsion, ne paraît pas offrir de traces bien marquées d'influence arabe [...]. Toutes les particularités de langage du poème ont dans l'aragonais leur explication ; et c'est en restituant des formes aragonaises qu'on arrive, en plus d'un passage obscur, à retrouver une leçon satisfaisante.[244]

Peut-être ce discours visait-il à défendre sa chapelle en s'accaparant une nouvelle documentation aragonaise ? Quoiqu'il en soit, les chercheurs en dialectologie aragonaise l'ont entendu et l'ont suivi, et ils intègreront de plus en plus les textes aljamiados[245], toujours comme des textes « normaux ». En effet, les particularités linguistiques recensées en aljamía ne seront pas expliquées ou présentées comme particulières du sociolecte d'un groupe religieux, mais généralement comme des variantes dues à la géographie ou à l'époque. Une dernière remarque enfin : il est très curieux de s'apercevoir que si les éditeurs de textes aljamiados ont eu tendance à voir dans l'aljamía une langue archaïque (c'est ce que dit Menéndez Pidal, mais également Álvaro Galmés de Fuentes et ses disciples après lui), les spécialistes du dialecte aragonais n'ont jamais noté de décalage entre les textes produits en Aragon par des chrétiens et ceux produits au même endroit par les auteurs aljamiados. Par conséquent, les spécialistes du dialecte aragonais et les éditeurs de textes aljamiados ont travaillé sur les mêmes sources, mais ont produit des recherches assez éloignées du fait des perspectives initiales : pour les uns, allant jusqu'à oublier la graphie originale, les textes aljamiados étaient des textes aragonais comme les autres ; pour les autres, l'origine socio-religieuse

---

[244] SAROIHANDY, J., 1904, p.192.
[245] Entre autres : UMPHREY, G.W., 1911 ; POTTIER, B., 1947 ; ALVAR, M., 1953 ; GARCÍA DE DIEGO, V., 1990.

des auteurs et des copistes devait se refléter jusque dans la langue et ils traquaient les éléments différentiateurs (archaïsmes et arabismes).

2. L'organisation des arabisants et la symbiose culturelle

Du côté des arabisants espagnols, le succès de la mouvance régénérationniste va modifier la façon d'engager les études arabes et d'aborder les manuscrits aljamiados. La création de la *Junta* et du *Centro de Estudios Históricos* (*CEH*) en 1910 apportait un soutien institutionnel qui les sortait d'une certaine précarité. Ils avaient jusqu'alors employé beaucoup d'énergie pour faire intégrer leur discipline dans les cercles universitaires et académiques, et malgré l'obtention de quelques chaires, ici et là, les étudiants restaient peu nombreux et la recherche fragile car subordonnée à l'initiative personnelle. Même à Saragosse où l'on comptait un petit cercle productif autour de Ribera, les manuscrits arabes et aljamiados d'Almonacid étaient la propriété du recteur de l'Université (qui les avaient achetés à titre privé) et les étudiants qui s'étaient un temps consacrés à l'étude des manuscrits aljamiados, les abandonnaient rapidement[246].

Aussi, lorsque le *CEH* qui devait se charger d'explorer « l'histoire nationale dans tous ses aspects culturels », plaça Ribera et Asín à la tête d'une section chacun (sur 7 en tout)[247], il offrait aux études arabes et andalousiennes une place de choix. De plus, le fait de côtoyer l'élite des chercheurs espagnols d'autres disciplines (histoire, philologie romane, etc.) très impliqués dans le mouvement régénérationniste a également dû influer sur la grande qualité méthodologique que montrent dorénavant les publications.

2.1 Le catalogage précis des fonds ou l'élaboration d'outils de travail performants

À côté de la production d'écrits scientifiques, le *CEH* devait participer à former à la recherche les étudiants les plus brillants, en leur prodiguant un enseignement pratique, sorte de prolongement à la formation théorique dispensée à l'université ; or pour Ribera et Asín, seul le contact direct avec la matière première du chercheur – les manuscrits – pouvait permettre de remplir cette mission. L'une de leurs premières actions

[246] Conscient de l'obstacle que représentait l'Université pour la recherche mais aussi plus généralement pour la connaissance de la langue arabe (à cause du mode de nomination des enseignants, de l'absence de bibliothèque, etc.), Ribera tente de fonder une école d'arabisants, libre et privée, qui aurait son siège à Saragosse; mais malgré le décret de fondation d'un *Centro de Arabistas*, l'École ne verra jamais le jour et c'est la création du *Centro de Estudios Históricos* au sein de la *Junta*, qui permettra de développer quelques unes des activités prévues (formation de nouveaux arabisants et publication de travaux de recherche). (Voir RIBERA, J., « El ministro de Instrucción Pública en la cuestión de Marruecos », *Revista de Aragón*, avr. 1902, pp.265-280 ; « Real decreto disponiendo que el Estado tome bajo su protección el Centro de Arabistas constituído por los discípulos de D. Francisco Codera, y dictando instrucciones para su funcionamiento », *Gaceta de Madrid*, 8 sept. 1904, pp.845-846).

[247] Section 5 « Sources pour l'Histoire de la philosophie arabe-espagnole » et section 6 « Sources pour l'étude des institutions sociales de l'Espagne musulmane ». (Real Decreto, Gaceta de Madrid, 19 mars 1910, pp. 582.).

fut par conséquent de faire acheter par la *Junta* la collection des manuscrits d'Almonacid à la veuve de leur ancien collègue de Saragosse Pablo Gil y Gil, afin d'éviter que la collection ne soit dispersée et afin que chercheurs et apprentis-chercheurs du Centre disposent d'un riche fonds de sources de première main[248]. L'acquisition des manuscrits d'Almonacid par la Bibliothèque de la Junta est un événement important qui modifie profondément la donne puisqu'elle rend l'accès à ces documents plus facile, car ils ne sont plus propriété privée. De plus, rapatriés à Madrid, les manuscrits se trouvent à proximité des deux autres collections les plus importantes (celles de la BNE et de la BRAH), facilitant ainsi les comparaisons.

Pour donner plus de profondeur à l'approche des manuscrits et des textes aljamiados, il fallait pouvoir avoir une idée d'ensemble sur la production pour éventuellement recomposer liens entre différents manuscrits ; or pour ce faire, il fallait avant tout décrire précisément chacun des manuscrits pour aider à repérer ensuite les similitudes ou les particularités, et c'est ce à quoi sert un catalogue. L'index de Saavedra (1878) avait cet objectif de donner un aperçu de l'ensemble des manuscrits connus, mais la découverte d'Almonacid de la Sierra ayant été postérieure à la publication de cet index, toute cette série de volumes se trouvait mise à part ; Pablo Gil y Gil en avait bien proposé une description, mais elle était si sommaire (quelques lignes par manuscrit) qu'elle en devenait peu exploitable. Ribera et Asín publient donc le catalogue des manuscrits arabes et aljamiados de la Junta : ils retracent l'histoire de ce fonds, le présentent et expliquent les critères qui ont présidé à l'élaboration du catalogue, avant de confier le soin à leurs étudiants de rédiger les notices de chacun des manuscrits[249].

Dans l'introduction, Ribera et Asín retracent l'histoire de ce fonds, le présentent et expliquent les critères qui ont présidé à l'élaboration du catalogue. Le catalogage des manuscrits aljamiados revient à « G. » pour Ángel González Palencia[250], bien que dans les faits on constate qu'il fut épaulé par ses camarades de classe Maximiliano Agustín Alarcón (en charge des manuscrits arabes) et Pedro Longás[251]. Chaque notice est organisée en intégrant de façon systématique et ordonnée des informations textuelles (contenu, références intertextuelles), contextuelles (auteur, datation...) et physiques (dimensions, encres, support), faisant de ce catalogue un outil précieux par la qualité des renseignements qu'il apportait.

---

[248] *Memoria correspondiente a los años 1910 y 1911*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid, 1912. p.206.

[249] RIBERA, J., ASÍN, M., 1912, p.X.

[250] Le nom complet d'Ángel Gónzalez Palencia est Cándido Ángel Gónzalez Palencia. Dans ses premières années de chercheur, il signait Cándido Gónzalez, puis par la suite, ce nom disparaît au profit de d'Ángel Gónzalez Palencia, nom sous lequel il a paraphé l'ensemble de ses travaux.

[251] Si M. A. Alarcón signe de son initiale quelques descriptions, la participation de Pedro Longás nous est révélée par le propre Gónzalez Palencia lorsqu'à l'occasion de la nécrologie de Miguel Asín, il revient sur le travail réalisé au sein du CEH (voir GÓNZALEZ PALENCIA, Á., « Don Miguel Asín Palacios (1871-1944) », *Arbor*, 4-5, 1944, pp. 3-30).

Quelques temps plus tard (1915), les deux sections arabes du *CEH* publient une *Miscelánea de estudios y textos árabes*, qui réunit des articles des membres ; González Palencia y poursuit son travail de catalogage en rédigeant les descriptions de quelques manuscrits arabes et aljamiados méconnus de Tolède et de Madrid. Il reprend la description de manuscrits auxquels Saavedra n'avait pu faire allusion que de façon imprécise, pour les corriger et les compléter, sur le modèle des notices conçues par Ribera et Asín.

En somme, le catalogage, premier pas d'une rationalisation méthodique, a occupé une place notable dans l'activité des arabisants du *CEH*. Grâce à des patrons de notice détaillés et rigoureux, les outils de travail élaborés allaient longtemps rester des références, preuve en est que les notices des manuscrits de la *Junta* ont été révisées très récemment (soit un siècle plus tard) restant en partie inédites[252], et que bien après la disparition de la Junta les chercheurs continueront encore longtemps à se référer aux manuscrits comme le « Junta-1 » ou « J.1 »[253]. Enfin, pour le *CEH*, la rédaction de ces catalogues n'était pas une fin en soi qui servirait seulement à s'entraîner, car les descriptions précises de manuscrits devaient devenir les guides incontournables des chercheurs, preuve que le travail de recherche s'envisageait alors différemment et plus solidement qu'au XIX^{e} siècle où la conception d'outils de travail était absente[254].

Le besoin de reprendre des descriptions imprécises s'est aussi manifesté à la même époque en dehors de la Péninsule puisque le Suédois Zetterstéen, dans un article intitulé « *Notice sur un rituel musulman* », réexamine les trois manuscrits aljamiados de la bibliothèque d'Uppsala[255]. La description n'y est pas aussi normalisée que dans le catalogue de la *Junta* ; mais elle apporte de nouveaux éléments jusqu'alors inédits et une édition critique – dans l'alphabet original – des premières pages d'un traité hanafite de pratiques religieuses commun aux trois manuscrits considérés. De plus, face à l'absence de date dans les manuscrits d'Uppsala (comme dans la grande majorité de la production en aljamía), Zetterstéen propose une piste nouvelle pour solutionner ce problème : une « étude de l'orthographe espagnole »[256]. Malheureusement, faute de temps, Zetterstéen ne l'a ni approfondie, ni mise en pratique, mais cette hypothèse de recherche méritait d'être soulevée et soulignait la nouvelle préoccupation des chercheurs pour cerner chacun des manuscrits.

---

[252] Les notices mises à jour (par N. Martínez de Castilla entre 2008 et 2010) n'ont pas été imprimées, mais sont seulement consultables via le catalogue en-ligne de la bibliothèque du CSIC Tomás Navarro Tomás (biblioteca.cchs.csic.es/).

[253] Afin de prendre en compte ces dénominations usuelles et le fait que les manuscrits appartiennent aujourd'hui au CSIC, nous adoptons les formes CSIC-J1, CSIC-J2, etc.

[254] Cet aspect ressort très clairement dans la *Memoria de la JAEIC correspondiente a los años 1910-1911*, lorsqu'Asín indique que les recherches de Pedro Longás sur la *Vida religiosa de los moriscos españoles* se réaliseront « mediante el estudio de los manuscritos aljamiados que forman parte de la Biblioteca de la junta, para lo cual sirve ya de guía el *Catálogo* que se ha publicado como fruto de las tareas de los alumnos de las secciones árabes. » (p.144).

[255] ZETTERSTÉEN, K., 1910.

[256] ZETTERSTÉEN, K, 1910, p.280.

Ailleurs, Jean Cantineau, un arabisant français en poste en Algérie, en reprenant le catalogue de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, découvre un manuscrit insuffisamment catalogué (écrit en arabe et dans « un autre idiome écrit en caractères arabes ») : il l'identifie comme étant aljamiado, le décrit alors avec précision et édite (et traduit) le texte qu'il juge le plus intéressant. Ce texte à très forte valeur documentaire est une *fatwa* du moufti d'Oran envoyée aux Morisques pour leur expliquer la pratique de la *taqiyya* c'est-à-dire comment organiser leur vie musulmane dans la clandestinité[257]. Comme le souligne l'éditeur, ce document qui n'est pas seulement religieux mais présente une forte composante historique éclaire de l'intérieur le phénomène du crypto-islam :

> Jusqu'à présent nous avions eu des renseignements sur la religion morisque surtout par les textes espagnols. Les manuscrits ne nous avaient livré que des formules de prières, de cérémonies magiques et des détails de rites. Ce nouveau texte, qui pourrait bien avoir été la base théologique et casuistique de l'Islamisme en Espagne pendant un siècle, nous révèle le statut religieux des Morisques. D'autre part, il a une portée générale : il nous apprend quelle doit être leur attitude vis-à-vis de la domination chrétienne : ils doivent ruser perpétuellement pour mettre d'accord leur sécurité matérielle avec les exigences de leur conscience : cela confirme, en somme, ce que nous avaient appris les historiens espagnols.[258]

Un catalogage précis des sources aljamiadas et des contenus représentait un préalable essentiel à toute recherche, mais l'important travail des arabisants espagnols en la matière a certainement incité les arabisants d'autres contrées à reprendre les descriptions défaillantes. Dans le catalogue de Ribera et Asín, la datation restait la plus grande difficulté car peu de manuscrits offrent des indications fiables, et la distinction entre date d'écriture d'un texte et date de copie est un concept inexistant. Sans plus d'éléments, tous les manuscrits aljamiados sont attribués au XVI^{e} siècle (plutôt que d'indiquer XV^{e}-XVI^{e} siècles) et la découverte de documents tels que la *fatwa* destinée aux morisques renforçait inconsciemment le préjugé morisque qui enveloppe la production en aljamía.

2.2 Les documents « techniques », la religion morisque et l'influence coloniale

Parallèlement à l'activité de catalogage, les membres du *CEH* éditaient des documents inédits (ou mal édités) et des monographies[259]. Le groupe des arabisants (les deux sections réunies) s'est révélé particulièrement efficace dans cette entreprise car, en l'espace de cinq ans, ils font paraître douze volumes, parmi lesquels le catalogue des manuscrits arabes et aljamiados d'Almonacid, les *Miscellanées* contenant le « petit catalogue » de González Palencia, et également deux monographies entièrement basées sur une

[257] CANTINEAU, J., 1927.
[258] CANTINEAU, J., 1927, p. 16.
[259] Real Decreto, *Gaceta de Madrid,* 19 mars 1910, p.582 (particulièrement art.2.1).

documentation aljamiada. Il est vrai que les éditions proposées par les arabisants du *CEH* ne s'astreignent pas aux mêmes contraintes que R. Menéndez Pidal : la simplification graphique voire les retouches textuelles ou la traduction, sont régulières et ne sont pas mentionnées (ni en note, ni ailleurs), ce qui forcément leur a fait gagner un temps fou[260].

José A. Sánchez Pérez édite deux manuscrits aljamiados traitant des règles de partage de l'héritage ; néanmoins l'objectif de son édition tel qu'il est énoncé en introduction annonce un changement de perspective radical, très marqué par le contexte colonial :

> El tema elegido tiene la ventaja de que conserva actualidad, puesto que, desde Mahoma, que trazó en el Alcorán las líneas generales para la división de herencias, hasta nuestros días, se han seguido aproximadamente las mismas prácticas que seguían los moriscos de los siglos XIV, XV y XVI, noticias de las cuales nos han conservado en los manuscritos de su época.[261]

Alors que quatre ou cinq siècles séparent musulmans aljamiados des XV^e^-XVI^e^ siècles et musulmans maghrébins du XX^e^ siècle (sans même parler des contextes socio-politiques), certains arabisants spécialistes d'al-Andalus ont vu une continuité entre les uns et les autres, comme si seule la condition de musulman importait[262]. Dans notre cas, la constance des pratiques musulmanes à travers les siècles est une idée si chère à l'éditeur, qu'il la réaffirme en plusieurs endroits et que la confusion s'opère dans certaines notes de bas-de-page : l'éditeur semble avoir oublié qu'il commentait un texte du XVI^e^ siècle et non du XX^e^ siècle[263]. L'édition de manuscrits aljamiados emprunte ici un nouveau chemin : elle poursuit un but pratique consistant à fournir des manuels à l'administration coloniale[264]. Cette tendance n'est pas si surprenante,

---

[260] Deux exemples : les voyelles que l'École allemande et Menéndez Pidal plaçaient en exposant sont tout bonnement supprimées (Miguel Asín avait d'ailleurs manifesté dans son compte-rendu de l'édition du *Poème de Yuçuf* par Menéndez Pidal qu'il n'aimait pas les critères de présentation du texte retenus, en particulier les lettres en exposant, parce qu'il trouvait que cela rendait la lecture difficile) ; quant aux simplifications non mentionnées, il suffit de comparer la *respuesta del muftī de Orán* telle qu'elle est éditée par P. Longás (LONGÁS, P., 1915, pp.305-306) et la version originale (ms. RAH-T13, ff.28r-32r) :

Respuesta que hizo el muftí de Orán a ciertas	[Resp]uesta que fīzo el muftī de Buharán y ciertas
preguntas que [le] hicieron desde la Andalucía.	demandas que fizieron del Andalucía.
A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre	A nuesos ermanos, los [que] están encogidos sobre
su religión, como quien está encogido sobre las brasas	sobre su addīn, como el qu'está encogido sobre las brasas.

À l'issue de ce fragment, Longás enchaîne avec « *Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas* », oubliant juste de signaler qu'il vient de sauter deux pages complètes.

[261] SÁNCHEZ PÉREZ, J.A., 1914, p.VII-VIII. Et ce n'était pas autrement que Ribera présentait dans le mémoire des activités de la Junta (1910-1911), en insistant sur le fait que « En estos manuscritos aljamiados se ve la manera que tuvieron los moriscos de aplicar las leyes del Derecho musulmán y ofrecen, por consiguiente, importancia extraordinaria en la historia del Derecho, importancia que puede apreciarse mejor considerando que este sistema de partición de herencias es el que existe en la actualidad en las regiones del Norte de Africa » (p.146).

[262] BURESI, P., 2013, p.366 observe le même phénomène chez les arabisants français.

[263] Voir, par exemple, les premières phrases de la n.60 sur l'esclavage (SÁNCHEZ PÉREZ, J.A., 1914, p.19).

[264] SÁNCHEZ PÉREZ, J.A., 1914, p.186.

puisqu'à plus grande échelle, l'historiographe Barnabé López García a détecté chez les arabisants espagnols du début du XX[e] siècle, une forte influence de la politique coloniale sur la production scientifique : les arabisants, en quelque sorte, se mettaient au service de l'État en fournissant des travaux qui aideraient à mieux comprendre les territoires convoités, d'où le fait que les coutumes, les rituels, religieux et sociaux, gagnaient les faveurs des chercheurs au détriment de la littérature. Conséquence de quoi, l'éditeur – arabisant amateur[265] et mathématicien de formation – fait le choix d'une transcription simplifiée et évacue les questions philologiques au profit d'explications techniques et détaillées sur le système de répartition de l'héritage[266].

L'influence du fait colonial sur la façon d'envisager les textes aljamiados n'a cependant pas été un trait décisif, car la seconde monographie publiée par le *CEH* entièrement basée sur des manuscrits aljamiados est consacrée à la *Vida religiosa de los moriscos* (1915), et son auteur, Pedro Longás, souligne dès l'introduction que son travail aspire à « vulgariser la connaissance de la vie religieuse musulmane, *seulement telle qu'elle était pratiquée par les morisques du XVI[e] siècle* »[267]. Pas de confusion donc avec les musulmans maghrébins du XX[e] siècle. Cette limitation à la sphère morisque est d'ailleurs ce qui lui attire une réserve de González Palencia dans un compte-rendu du reste très élogieux :

> Por esta exposición sucinta del contenido del libro habrá podido observarse que abarca todos los aspectos de la vida religiosa de los moriscos. Debo añadir que más de una vez se imagina uno al leerlo estar leyendo cosas referentes á los actuales marroquíes, siendo lástima que el autor deliberadamente haya omitido la comparación de las prácticas moriscas con las prácticas musulmanas del Norte de África; pero esta materia podrá ser objeto especial de algún estudio posterior.

mais qui lui vaut au contraire la faveur de l'hispaniste René Costes[268]. L'ouvrage fera date, à tel point que l'Université de Grenade décide d'éditer une édition fac-similé en 1998, ajoutant une « étude préliminaire »

---

[265] Sánchez Pérez confesse dans son introduction qu'il souhaitait se consacrer à des documents en arabe, mais comme son niveau d'arabe ne le lui permettait pas encore, il s'était rabattu sur des manuscrits aljamiados (SÁNCHEZ PÉREZ, J.A., 1914, p.VII).

[266] « Es indudable que el hacer la transcripción exacta del manuscrito LIX hubiera tenido algunas ventajas para los filólogos; pero esa transcripción rigorosamente exacta es imposible de realizar, principalmente, por desconocer la fonética y la grafía de las palabras en los siglos XV y XVI. Como por otra parte la finalidad de mi trabajo no es filológica, no habría de resultar compensada la exactitud en la grafía con las dificultades que su lectura ofreciese para los no iniciados en tales estudios. Por esta circunstancia me he permitido introducir algunas modificaciones en la transcripción, siempre dentro de un sistema y siguiendo un criterio cerrado y fijo. », SANCHEZ PÉREZ, J.A., 1914, p.XI.

[267] LONGÁS, P., 1915, p.XXI (l'italique est de l'auteur).

[268] Respectivement : GONZÁLEZ PALENCIA, Á., « Notas bibliográficas – *Vida religiosa de los moriscos*, por Pedro Longás », *RABM*, 1[er] juill. 1915, pp. 159-161 ; COSTES, René, « Pedro Longás – Vida religiosa de los moriscos », *Bulletin Hispanique*, XVIII, n°1, 1916, pp.62-64.

qui, plutôt que d'offrir une lecture critique préfère en dire qu'il s'agit d'un ouvrage inégalé qui « conserve encore toute sa valeur »[269].

L'ouvrage en question se distingue par sa démarche documentaire, c'est-à-dire que Pedro Longás compile (en les organisant et en les retouchant) les passages de manuscrits aljamiados qui parlent de cérémonies religieuses. Qui a conçu et copié ces manuscrits, et quand, voilà des questions qui ne sont jamais envisagées tant il va de soi pour Longás que la réponse était « les morisques »[270]. Grâce à un dépouillement bibliographique conséquent, le panorama présenté est très complet, moult célébrations et rituels sont passés en revue ; l'ouvrage est si complet qu'on en vient à se demander si la pratique religieuse morisque était effectivement aussi complète. En effet, pour rédiger son livre, Longás met à profit de nombreux manuscrits[271], mais les morisques, eux, possédaient-ils tous des bibliothèques aussi fournies et avaient-ils connaissance de tout le savoir consigné dans ces livres ? D'autre part, les manuscrits compulsés sont réunis par Longás parce qu'ils contiennent des informations sur les pratiques religieuses, mais ces manuscrits ne sont pas tous de la même époque et ne proviennent pas tous du même endroit ; par conséquent le portrait ainsi dépeint, à quoi correspond-il ? à une image idéale (voire fantasmée) établie à partir de ce que l'on sait, au XX^{e} siècle, des pratiques religieuses musulmanes ? Comme Longás ne problématise pas son objet d'étude, il est impossible de répondre. Longás préfère assembler les extraits sans prendre la parole, pour laisser parler des témoignages authentiques et objectifs, oubliant sans doute qu'en maniant la colle et les ciseaux sa présence était partout. Enfin, Longás pour compléter son tableau trouve un contre-point intéressant : il va mettre en face-à-face les discours des morisques sur leurs pratiques religieuses avec les discours de vieux-chrétiens (issus de procès inquisitoriaux, par exemple) sur les pratiques religieuses morisques, pour que le portrait soit plus pondéré[272]. Cette initiative inédite est particulièrement applaudie par R. Costes et Julián Ribera[273]. Pourtant, l'opération est menée de façon contradictoire : en introduction Longás expose la situation des morisques de Grenade, de Valence et d'Aragon car chacune de ses régions

---

[269] LONGÁS, P., 1915, réédition 1998, p.XLII [« estudio preliminar » de Darío Cabanelos].

[270] Pourtant, si les manuscrits avaient été plus anciens (*i.e.* d'époque mudéjare), ils auraient constitué pour les morisques un héritage ce qui oblige à se poser la question de l'actualité des contenus pour ceux qui héritent d'un livre mais qui n'en ont pas été les commanditaires : vont-ils le lire ? vont-ils tout lire ? vont-ils le comprendre ? comment vont-ils considérer les informations qui y sont contenues ?

[271] Dans la *Memoria de la JAEIC* pour les années 1910-1911 (pp.144-145), il donne une liste précise des sources mobilisées : « El punto de partida de esta investigación es el *Breviario Sunní ó Alquiteb segoviano,* publicado en el *Memorial Histórico Español,* t.V. [...]. Han sido utilizados ya totalmente para el fin indicado los manuscritos números IV, VIII, IX, XII, XIV y XXIII del *Catálogo de manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta.* El XXVIII se halla en estudio, y una vez que hayan sido utilizados todos los de esta colección, se aumentará el caudal de materiales de estudio con los de la Biblioteca Nacional y los de la Colección Gayangos de la Academia de la Historia, en la parte utilizable para los fines del presente trabajo ».

[272] LONGÁS, P., 1915, pp.XXVI-XXVII.

[273] COSTES, R., 1916, p.63 ; RIBERA, Julián, « Informes - *Vida religiosa de los moriscos*, por D. Pedro Longás y Bartibás » *BRAH*, LXXII, n°4, 1918, pp.273-275.

avait des spécificités très marquées et fait de la production en aljamía un phénomène morisque et aragonais ; puis lorsqu'il choisit des témoignages inquisitoriaux, ceux-ci proviennent de la région de Valence, de Ciudad Real, etc. mais jamais d'Aragon. Par rapport à sa propre introduction, on se demande alors si les deux faces présentées appartiennent bien à une même pièce. Malgré ces faiblesses, *La vida religiosa de los moriscos* a constitué la première monographie largement basée sur une documentation aljamiada et la première synthèse sur les morisques écrite à partir de sources (probablement) endogènes dans un style clair et accessible, ce qui l'a transformée en fondamental. De plus, bien que les critères d'édition employés s'apparentent à ceux d'un dilettante du XIX^{e} siècle, cette œuvre remplit, pour la religion, une fonction analogue aux anthologies de légendes qu'avait réunies Guillén Robles : même une fois l'approche des textes ou les critères d'édition remis en cause, l'ampleur du dépouillement documentaire fournit une sorte d'aperçu thématique de ce que l'on rencontrera dans les originaux et, comme un catalogue, guide et oriente les consultations.

Le *CEH* projetait enfin la publication d'un ouvrage sur les superstitions morisques, dont la rédaction avait un temps occupé un élève de la section arabe[274] ; malheureusement, avec la démission de Ribera et Asín en 1916, la Junta se voyait privée d'études arabes, et le volume ne paraîtra jamais [275].

2.3 La littérature comme preuve d'une symbiose culturelle

Suite à la démission d'Asín et Ribera du *CEH*, les arabisants espagnols sont parvenus à maintenir leur organisation en atelier, avec un contact étroit entre maîtres et disciples : bien que souffrant de ne plus disposer de structures officielles, ils ont pu s'appuyer dans un premier temps sur l'Université et l'*Instituto de Valencia de Don Juan*. Le noyau initial (Ribera, Asín, González Palencia...) s'étoffe de nouveaux membres (Emilio García Gómez, Jaime Oliver Asín), et ce sang neuf accentue l'intérêt pour la perspective culturaliste et comparatiste des « Beni Codera »[276] en l'emportant vers la littérature – peut-être encouragés par les travaux féconds de R. Menéndez Pidal –. Les héritiers de Codera, mus par un certain idéalisme à la fois essencialiste et patriotique, pour défendre l'essence de l'Espagne s'employaient à construire l'image d'une Espagne intégratrice et pluriculturelle[277] : Ribera se concentrait sur les structures sociales (*El Justicia de*

[274] Dans le *Boletín oficial de la zona de influencia española en Marruecos* – publication officielle du Protectorat espagnol au Maroc –, les activités menées par les arabisants au CEH sont recensées, or on y découvre que : « Se ha comenzado un estudio de las supersticiones moriscas, sobre dos manuscritos de la Biblioteca de la Junta que actualmente se están transcribiendo, por el alumno D. Julio Tienda. Estas supersticiones son idénticas á las que aparecen entre las tribus del Norte de África » (n°2, 25 avr. 1913, p.174).

[275] Sur la démission de Ribera et Asín, voir MARÍN, M., PUENTE, C., RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 2009 ; LÓPEZ SÁNCHEZ, J.M., 2006 ; MAINER, J.-C. (ed.), 2010 ; LÓPEZ SÁNCHEZ, J.M., 2010, p.20.

[276] Voir Viguera Molins, M.J., 2004, pp.xix-xxxvi, Viguera Molins, M.J., 2008, pp.lxv-lxxvii.

[277] VIGUERA MOLINS, M.J., 2009, pp.78-79.

Aragón, 1897) et la musique, Asín explorait la philosophie et la mystique (*el Islam cristianizado*, 1931), mais la littérature avait recueilli moins de faveurs, sauf de la part du philologue médiéviste Menéndez Pidal[278]. Sans être arabisant, Menéndez Pidal fournissait un travail qui exaltait la continuité culturelle et la symbiose – concept cher à cette période de l'historiographie – ; il n'est donc pas improbable que cette grande figure de la philologie ait fait naître l'envie de s'engager dans cette nouvelle voie, qui promettait de belles conclusions.

Dorénavant, les textes aljamiados sont étudiés dans le cadre de comparaisons avec des sources arabes et hispano-chrétiennes, pour apporter les preuves d'une « fusion culturelle » opérée en péninsule Ibérique, où les textes aljamiados ont servi d'intermédiaires ; et comme de telles études nécessitent de déployer quelque érudition, la littérature aljamiada reçoit l'attention d'arabisants chevronnés et plus seulement d'amateurs.

Ángel González Palencia, en 1928 dans son *Historia de la literatura arábigo-española* (comprendre andalousienne), insiste sur le rôle d'intermédiaire, de passeur de la littérature aljamiada :

> Después de la caída de Granada, la triste condición social de los moriscos se refleja también en la pobreza de su literatura, que ya sólo emplea del árabe el alfabeto, dando lugar a la literatura aljamiada (castellana con caracteres árabes). Las producciones más abundantes son obras religiosas, de supersticiones y de derecho ; sin que falten poesías, como el *Poema de Yusuf* o la *Historia genealógica de Mahoma*, pero teniendo verdadera importancia las leyendas o cuentos, traducidos o adaptados de originales árabes, conducto indiscutible para el paso a la España cristiana de un gran caudal novelístico ; verbigracia, de las *Mil y una noches*. (pp.27-28).

Miguel Asín, après un premier article sur les sources arabes à l'origine du *Baño de Zarieb*[279], revient à son thème de prédilection – la philosophie et la mystique –, et signale les images communes entre San Juan de la Cruz et l'andalousien Ibn 'Abbad de Ronda. Il explique alors ces coïncidences par une transmission des images mystiques des soufis aux chrétiens, qui s'est peut-être opérée par le truchement des morisques[280]. Cet article qui paraît dans le premier numéro de la revue *Al-Andalus* est très révélateur de l'orientation que prennent les études menées par les arabisants espagnols.

---

[278] Dès son étude sur *Mío Çid*, Menéndez Pidal a fouillé toutes les ramifications entre légendes arabes, espagnoles, françaises... à partir desquelles il a forgé sa théorie de la traditionnalité – cette contamination de part en part par voie orale –. Son oeuvre devient vite une forme d'affirmer que « *Spain is different* » car le creuset de deux cultures, le point de rencontre de deux mondes : pour preuve, ses études sur « Espagne, maillon entre la chrétienté à l'Islam », « l'invasion musulmane et les langues ibériques », « les sources arabes du Çid », « sources arabes et mozarabes de la légende de Witiza et du Roi Rodrigue », « la légende de Teudemire dans les sources arabes », « les jongleurs médiévaux et la propagation du chant », « poésie arabe et poésie européenne », « relations entre les légendes morisques et les chrétiennes », « El *Condenado por desconfiado* de Tirso de Molina, sources orientales et récit morisque » (voir MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Islam y cristiandad. España entre las dos culturas*, édition de Álvaro Galmés de Fuentes, Université de Málaga, Malaga, 2001).

[279] ASÍN PALACIOS, Miguel, « El original árabe de la novela aljamiada *El baño de Zaryab* », dans *Homenaje a Menéndez Pidal*, ed. Hernando, Madrid, 1924, vol.1, pp.377-388.

[280] ASÍN PALACIOS, Miguel, « Precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz », *Al-Andalus*, vol.1, nº1, 1933, pp.7-80.

Emilio García Gómez consacre sa thèse de doctorat à établir des filiations entre Ibn Ṭufayl et Gracián, son arrière-pensée étant d'établir la dépendance de la fine fleur des lettres espagnoles du Siècle d'Or envers les auteurs andalousiens[281]. La production en aljamía (et les morisques) se voient assigner le rôle de passeur, de pivot entre les traditions littéraires orientales et occidentales[282] ; et à l'échelle de l'histoire de la littérature, la littérature aljamiada servirait de maillon reliant la production espagnole avec ses sources andalousiennes. García Gómez fait des textes aljamiados une littérature de « l'entre-deux » qui lui permettait de développer l'idée d'une culture espagnole d'origine symbiotique, forgée à force d'assimilation de diverses influences. Poursuivant sur sa lancée, García Gómez explore d'autres récits, notamment ceux dédiés à la figure d'Alexandre le Grand (auxquels il consacre un ouvrage en 1929). De nouveau, il met en regard les versions arabes et aljamiadas d'une histoire qui a donné lieu à l'un des monuments de la littérature espagnole médiévale ; il édite et traduit une version arabe de la légende d'Alexandre (contenue dans un manuscrit de la Junta) et la compare avec la version aljamiada qu'avait précédemment publiée Guillén Robles[283]. Les légendes arabe et espagnole d'Alexandre le Grand ne suivent pas les mêmes traditions, et García Gómez s'en est certainement rendu compte, vu qu'il n'inclut pas dans ses comparaisons le *Libro de Alexandre* ; pourtant il affirme avec assurance que « *España* [*es*] *el punto en que, al terminar, confluyen las dos ramas – occidental-europea y oriental-islámica – del* Pseudo-Callísthenes*, donde Oriente y Occidente, ya bien diferenciados, repiten su abrazo inicial* » (p.LXX)[284]. Puis, dans le chapitre spécifiquement dédié à la comparaison entre versions arabe et aljamiada, García Gómez recherche les sources des épisodes du *Recontamiento del Rey Alixandre* avant de conclure à l'incroyable vitalité littéraire médiévale autour du personnage, puisque le récit aljamiado s'inscrivait bien dans la tradition islamique mais était trop différent

[281] Dans un article tiré de ce travail, García Gómez indique clairement que grâce à son étude il souhaite démontrer que « La influencia árabe sobre la cultura occidental, y muy singularmente sobre la española, no se cierra con la Edad Media; antes, perdura hasta muy entrada la Edad Moderna, no sólo en el sentido de elaboración de los temas antiguamente recibidos, sino en el de transmisión también de nuevos temas » (*RABM*, 1 janv.1926, p.6).

[282] « La literatura morisca – bien en árabe, bien en aljamiado – era mucho más accesible para los cristianos que la puramente árabe, porque rebajaba los altos vuelos de ésta y constituía una mezcla híbrida de las tradiciones literarias de Oriente y de Occidente, sin perjuicio de que a su través llegaran, como en el caso de nuestro cuento, purísimas esencias orientales. Lo cierto es que el influjo árabe obraba activamente en España mucho después del Renacimiento. Bastaría recordar el caso de los libros plúmbeos. [...] El caso actual es mucho más contundente e invita a ahondar en el estudio de la literatura morisca, árabe y aljamiada, que nos depararía quizás alguna sorpresa. En él vemos la transmisión de un *tema,* puramente oriental, realizada respecto a un autor tan típicamente occidental como Gracián, y a una obra que se publica en el año 1651, es decir, casi en vísperas del siglo XVIII » (*RABM*, 1 janv. 1926, p.6).

[283] García Gómez critiquera sévèrement cette édition, considérant que Guillén Robles ne s'en était pas tenu à des critères scientifiques tels ceux choisis par Menéndez Pidal dans son travail sur le *Poema de Yuçuf* (GARCÍA GÓMEZ, E., *Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro*, Université de Madrid, 1929, pp.CI-CII).

[284] Et bien que l'influence arabo-musulmane sur les légendes alexandrines européennes soit difficile à démontrer, García Gómez conclut sans sourciller que « si no en el conjunto, en los detalles al menos, casi todos los textos romances de Alejandro deban no poco a las leyendas islámicas sobre el tema ; cosa perfectamente explicable, dada la estrecha convivencia de ambas clases de versiones en la Península y los numerosos casos de evidente influencia árabe sobre las literaturas cristianas de la Edad Media » (*op. cit.*, p.LXXIV).

de la version arabe éditée pour descendre de celle-ci. L'ouvrage est extrêmement bien reçu : la presse lui accorde de longs résumés[285], et de même Georges Cirot salue la qualité des questionnements et de la méthode dans le *Bulletin Hispanique*[286].

En 1932, sont créées les *Escuelas de Estudios Árabes* de Madrid et de Grenade ; et en 1933, naît la revue *Al-Andalus*, qui sert à diffuser des travaux des arabisants avec ce *leitmotiv* : l'étude d'Al-Andalus était prioritaire pour comprendre l'identité espagnole forgée dans la fusion culturelle[287]. Le travail de recherche concernant les textes aljamiados devient essentiellement littéraire, on compare des motifs pour déceler des influences arabes qui auraient transité par la littérature aljamiada avant d'imprégner les plus grands écrits des lettres espagnoles. Les musulmans aljamiados sont envisagés comme une sorte de « chaînon manquant ».

En plus de l'article de Miguel Asín sur les images communes des mystiques chrétiens et andalousiens, le premier volume d'*Al-Andalus* accueille également un article de **Jaime Oliver Asín** qui démontre que le poème d'Ibrahīm Taybilī – un morisque exilé en Tunisie – avait été influencé par les œuvres de Lope de Vega[288]. C'est une des premières fois que la production des morisques exilés (ou des descendants de morisques) est envisagée, et elle révèle que les liens d'influence entre musulmans et chrétiens péninsulaires restèrent forts puisque, même dans l'exil, les morisques continuaient de s'intéresser à ce qui se produisait de mieux en espagnol et à s'en inspirer. Une dizaine d'années après cet article, Oliver Asín réaffirme de nouveau les liens entre Ibrahīm Taybilī et la plus fine fleur de la littérature espagnole, s'attaquant à l'un des plus grands monuments, le *Quichotte*. Dans un article sobrement intitulé « El Quijote de 1604 », Oliver Asín s'appuie sur le témoignage d'Ibrahīm Taybilī pour révéler que le premier volume des aventures de Don Quichotte circulait bien avant son impression en 1604[289].

La ligne de travail des arabisants espagnols, particulièrement via leur revue *Al-Andalus*, visait à mettre en évidence tout ce qu'avaient partagé al-Andalus et l'Espagne, tout ce qui avait été transmis de la culture arabo-musulmane à celle hispano-chrétienne, et vice-versa. L'héritage arabe est alors mis en relief grâce aux

---

[285] Le critique littéraire Andrenio lui consacre un article de 3 colonnes en Une du quotidien *La voz* (*La Voz*, 5 août 1929, n°2681), et le médiéviste (ecclésiastique et franquiste) Justo Pérez de Urbel rédige un compte-rendu enthousiaste dans *La Época* (*La Época*, 9 nov. 1929, n°28038 p.5) soulignant la spécificité de l'Espagne qui a accueilli diverses traditions textuelles.

[286] *BH*, vol.32, n°3, 1930,pp.272-274.

[287] "[…] el ineludible deber que a España incumbe de estudiar a fondo y valorar con justeza el legado cultural que la civilización islámica nos transmitió en la Edad Media y los intensos influjos que en el área de nuestra historia política y económica ejerció el pueblo musulmán a través de ocho siglos de dominación y convivencia." ASÍN PALACIOS, M.; GARCÍA GÓMEZ, E., "Nota preliminar", *Al-Andalus*, I, 1, 1933, p.1. VIGUERA MOLINS, M.J., 2004.

[288] À la création de l'École de Madrid, J. Oliver Asín est pressenti pour réaliser l'édition du poème de Ibrahīm Taibilī « de polémica anticristiana, según un manuscrito castellano de la Casanatense de Roma » au sein de la Section 1 « Histoire des idées et des sciences de l'Islam » ("Información oficial", *Al-Andalus*, I, 1, p.238).
OLIVER ASÍN, Jaime, « Un Morisco de Túnez, admirador de Lope », *Al-Andalus*, vol.1, n°2, 1933, pp.409-450

[289] OLIVER ASÍN, Jaime, « El Quijote de 1604 », *BRAE*, 28, 1948, pp. 89-126

études de toponymie, aux chroniques d'archéologie, ainsi que dans des études de littérature, de parémiologie et de lexicographie, avec la prolifération dans le discours scientifique d'expressions hispanisantes (« arábigo-andaluz », « hispano-árabe », « hispano-musulmán ») devant mettre en évidence la symbiose culturelle[290]. L'étude de la production en aljamía suit les mêmes objectifs, et l'on constate que l'étude littéraire reçoit les faveurs des arabisants car elle leur permet de dévoiler des attaches très fortes avec la littérature espagnole classique et ses plus grandes compositions. Les héritiers de Ribera vont nourrir l'idée que la production en aljamía est une sorte de chaînon manquant entre littérature arabe-andalousienne et littérature espagnole, et que l'intérêt réciproque qui régnait en Péninsule s'est prolongé malgré l'exil, les morisques continuant de regarder vers l'Espagne pour écrire de nouvelles œuvres. Cette ligne de recherche va durablement guider les chercheurs espagnols qui se penchent sur les textes aljamiados ; on trouve sous la plume de M. Manzanares de Cirre, en 1970, que son objectif en éditant deux poèmes aljamiados est de « *dar testimonio de la fusión de las dos culturas, cristiana e islámica* »[291]. Revers de la médaille, comme le soulignait M. Manzanares de Cirre dans un autre article, la littérature aljamiada a été vue à la suite de ce courant d'étude comme une littérature de traductions et d'adaptions[292], comme une phase intermédiaire : sans cesse comparée à la source ou au texte qu'elle a inspiré, elle était souvent déclassée comme le pourrait être toute imitation ou tout brouillon d'une oeuvre magistrale ; jamais considérée en elle-même elle souffrait de la comparaison qui la relégait dans une position de pauvres écrits.

3. Nouvelles éditions (A.R.Nykl, J.Lincoln, J.Cantineau)

Avec le tournant du siècle, les regards vers la littérature aljamiada ont profondément changé. L'édition du *Poème de Yuçuf* par Menéndez Pidal en proposant une synthèse des meilleures approches, très méthodique, a fortement marqué les esprits, notamment en Espagne. Les arabisants, quant à eux, en conquérant de l'importance dans le paysage universitaire et en étoffant leurs rangs, s'organisaient et s'éloignaient du polygraphisme pour se spécialiser et approfondir certaines thématiques. La recherche connaissait une sorte de professionnalisation, et par conséquent le travail de divulgation grand-public qui avait caractérisé le XIX^{e} siècle commençait à montrer des faiblesses. Étant donnée l'ampleur des fonds dépouillés et publiés, c'est Guillén Robles qui va le plus prêter le flanc à la critique. Après Menéndez Pidal, l'étude linguistique de

[290] GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel, « Precedentes islámicos de la leyenda de Garín », *Al-Andalus*, vol.1, n°2, 1933, pp.335-408. ASÍN PALACIOS, Miguel, « Sobre las fuentes islámicas de la "Divina Comedia" », *Al-Andalus*, vol.1, n°2, 1933, pp.451-452. GARCÍA GÓMEZ, Emilio, « Obra importante sobre la poesía arábigoandaluza », *Al-Andalus*, vol.4, n°2, 1939, pp.283-316. « Poesía arábigoandaluza y poesía gongoriana », *Al-Andalus*, vol.8, n°1, 1943, pp.129-154. OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel, « Notas sobre cronología hispanomusulmana », *Al-Andalus*, vol.8, n°2, 1943, pp.333-414. GARCÍA GÓMEZ, Emilio, « Sobre agricultura arábigoandaluza », *Al-Andalus*, vol.10, n°1, 1945, pp.127-146. Et un large *etcaetera*.

[291] MANZANARES DE CIRRE, M., 1970, p.311.

[292] MANZANARES DE CIRRE, M., 1973, p.600.

l'aljamía est un aspect qu'il devient impossible de négliger, tant le maître avait réalisé un modèle concluant qu'il ne restait plus qu'à suivre (en l'adaptant selon les textes). Les chercheurs, souvent les hispanistes, se rendent alors compte que les légendes publiées par Guillén Robles ne peuvent supporter l'analyse linguistique, puisque ce dernier avait retouché les textes sans mentionner ses corrections. Alois Richard Nykl (1885-1958), un arabisant-romaniste[293], fut le premier à pointer du doigt le fait que les *Leyendas moriscas* n'était pas un outil scientifique fiable :

> Such a task [*i.e. produire une édition destinée au grand-public*] could hardly have been accomplished without a considerable sacrifice of accuracy. The reader was left to wonder as to the meaning of many phrases and proper names, either totally unesplained, or inadequately elucidated, while the scholar was to trust the footnotes, in which errors and misprints are altogether too abundant (Nykl, A.R., 1929, p.16).

Aussi, Nykl entreprend de rééditer un texte aljamiado, son choix portant sur le *Recontamiento del Rey Alisandre*. Ce sera le sujet de son doctorat – soutenu en 1921 –[294] et publié dans la *Revue Hispanique* en 1929. L'introduction se divise en deux sections : la première est générale et retrace l'histoire d'al-Andalus depuis 711 jusqu'aux minorités religieuses – Mozarabes, Mudéjars, Morisques –, survolant ensuite la production aljamiada grâce à l'Index de Saavedra[295] ; la seconde se centre sur le manuscrit BNE5254 contenant le *Recontamiento del rey Alisandre*, discutant la date de 1588 qui est donnée à la fin, commentant cette réécriture de la légende vis-à-vis des autres versions existantes, pour enfin dresser – selon le patron établi par Menéndez Pidal – une description linguistique. Chez Nykl, les tendances historiographiques et idéologiques à la mode en Espagne sont palpables : l'influence de Menéndez Pidal est revendiquée quant au choix des critères de transcription et d'édition (p.50), l'idée que la littérature aljamiada est le reflet de « deux éléments diamétralement opposés » (p.14) renvoie au concept de symbiose culturelle. Nykl insiste également sur la piètre qualité littéraire des textes aljamiados et sur la décadence culturelle des morisques dont ces textes sont le reflet[296].

Cette nouvelle édition du *Recontamiento de Alisandre* va connaître un certain succès, et va marquer les esprits. Si, avant Nykl, Menéndez Pidal avait déjà repris l'édition d'un texte connu, l'impact n'était pas le même, car Menéndez Pidal utilisait le *Poème de Yuçuf* pour développer une nouvelle méthodologie d'approche des textes, et c'est ce que l'on retiendra. Dans le cas de Nykl, en revanche, l'apport majeur de ce

---

[293] MARÍN, M., 2009, p.204

[294] ANDERSON, Andrew Runni, « A Compendium of Aljamiado Literature containing: Rrekontamiento del Rrey Alisandre [compte-rendu] » *The American Journal of Philology*, Vol.52, n°1, 1931, pp.85-88.

[295] SAAVEDRA, E., 1978.

[296] Ainsi, lorsqu'il évoque les textes de magie, d'astrologie, d'oniromancie, etc., il les qualifie de « very numerous and extremely interesting as cultural documents, showing how completely the decaying Morisco element in Spain was dominated by superstitions of the most childish and absurd kind » (NYKL, A.R., 1929, p.32).

travail c'est la reprise de l'édition, car il disqualifie l'édition de Guillén Robles qui avait rencontré une large audience en opposant grand-public et chercheurs, légèretés d'édition et fidélité au texte d'origine. Nykl se pose en éditeur scientifique, et c'est ce que les nombreuses recensions de cette publication vont retenir[297] ; de plus, le fait que la réédition du *Recontamiento del Rey Alisandre* soit publiée dans la *Revue Hispanique*, c'est-à-dire une revue composée en collaboration entre les États-Unis et la France, lui assurait une belle audience.

Après cela, le chercheur américain **Joseph Lincoln** consacre trois articles à l'édition ou la réédition de textes aljamiados[298], en indiquant reprendre les critères de Nykl (avec quelques simplifications, notamment concernant les voyelles d'appui et les points diacritiques sous les lettres emphatiques qui sont supprimés)[299]. Lincoln n'analyse pas franchement les documents qu'il édite, il se contente de quelques repères contextuels, de quelques observations linguistiques et d'un glossaire ; en revanche, le choix de textes qu'il fait est assez nouveau : il édite des textes avec une forte composante documentaire et historique, à savoir des prophéties sur la situation à venir en Espagne, des itinéraires pour sortir d'Espagne et se rendre en France ou en Italie avec des conseils sur les chemins à emprunter et les explications à apporter à ceux qui poseraient des questions, et des contrats de mariage (*cartas dotales*, issues de BNE5073/8-11)[300]. Jusqu'alors, ce sont la poésie et les contes qui avaient monopolisé l'attention, et à part les publications centenaires et ponctuelles de Silvestre de Sacy, on ne disposait que de l'édition de la *fatwa* du muftī d'Oran éditée par Jean Cantineau en 1927[301] pour documenter la vie sociale et l'organisation religieuse des mudéjars et des morisques grâce à des documents endogènes. Aussi, la publication des contrats de mariage se révélait tout à fait prometteuse, et elle le fut car ces documents donnaient à voir une réalité plus nuancée par rapport à l'image qui se construisait autour de la production en aljamía : tout d'abord, les contrats avaient

---

[297] Georges Cirot dit par exemple « C'est surtout comme réédition d'un texte mal publié que ce travail mérite l'attention et l'estime » (*Bulletin Hispanique*, 32.3, 1930, p.273). Le besoin de rééditer les textes se faisait déjà sentir depuis quelques années, on renverra vers l'article de Henry Bigot sur les strophes du Pèlerin de Puey Monçón qui, bien que se basant sur l'édition de Mariano Pano y Ruata pour en proposer une version bilingue aljamiado-français, critique sévèrement les errances très idéologiques de Pano, fervent catholique, dans ses commentaires car elles n'ont pas grand chose à voir avec le texte édité (voir BIGOT, H., 1916).

[298] Essentiellement issus du ms. BnF 774, Lincoln indique reprendre les éditions défaillantes de De Sacy (« because it is possible to correct some of his readings and to supply further light on some of his identifications, it seems worth while to study this text again », LINCOLN, J., 1939, p.483 ; « [the text] was roughly transcribed and translated into French by Sylvestre de Sacy » LINCOLN, J., 1945, p.119). Lincoln corrige également une légende éditée par Guillén Robles (« There is an unsatisfactory version of this same manuscript in the *Leyendas Moriscas* of F. Guillén Robles (Madrid, 1886, III, pp.307-317), but the inconsistencies in Robles' use of equivalents make his transcription of doubtful scientific value. It is hoped that the following transcription will prove to be a more accurate reproduction of the original » Lincoln, J., 1945, p.115).

[299] LINCOLN, J., 1937, p.633.

[300] LINCOLN, J., 1937, 1939 et 1945.

[301] CANTINEAU, J., 1927.

été établis entre des musulmans qui résidaient dans la région de Burgos et de Logroño, soit très à l'ouest de l'Aragon, d'Almonacid de la Sierra ou d'autres lieux de découverte de manuscrits aljamiados, ce que Lincoln ne manque pas de signaler p.104 ; et ensuite les contrats datent du XV[e] siècle – soit d'époque mudéjare –. Ce deuxième aspect n'éveille pourtant pas de commentaires chez Lincoln qui, peut-être porté par l'habitude, attribue ces contrats à des morisques, trouvant d'ailleurs curieux que Pedro Longás dans sa *Vida religiosa de los moriscos* n'ait pas inclus un exemple de contrat de mariage (p.110).

Malheureusement, le travail de Lincoln ne semble pas laisser une trace profonde chez ses collègues. Peut-être le fait de publier en anglais, dans des périodiques portés par les universités américaines, a-t-il légèrement entravé la diffusion de ses travaux en Europe. Lincoln entretenait pourtant des liens amicaux avec la France et les hispanistes français, comme le prouve le fait que le manuscrit qu'il exploitera le plus pour ses articles était abrité à la BnF (ms. BnF774) et qu'il rend hommage à Jean Saroïhandy pour l'aide qu'il lui a apporté pour son premier travail[302] ; c'est donc sans aucun doute à l'époque chaotique de la publication qu'il faut imputer ce manque de visibilité.

4. Les études aljamiadas entre parenthèses (1936-1965)

Tout le premier tiers du XX[e] siècle a été le théâtre de grandes avancées pour l'étude de la production en aljamía, présageant d'un nouvel élan durable car de nombreuses pistes de travail étaient lancées et n'attendaient plus que d'être explorées. Pourtant, la situation politique mondiale en décida autrement : Guerre Civile en Espagne (1936-1939), Seconde Guerre Mondiale (1939-1945), Franquisme (1939-1975), mouvements de décolonisation et Guerre d'Algérie (1954-1962) déplacèrent notablement les centres d'intérêt de la recherche. Les intellectuels espagnols devaient composer avec l'idéologie franquiste à moins de s'exiler – ce qui revenait à s'éloigner des sources et à renoncer à l'étude de la production aljamiada –[303], la recherche française entamait une longue phase de relations compliquées avec l'Islam et le Maghreb[304] ; et, de façon générale, les traumatismes générés par ces événements ouvraient sur d'autres champs, tels que les sciences sociales ou l'histoire contemporaine.

---

[302] « The transcription of these prophecies was undertaken under the direction of the late Jean Saroihandy, to whom credit is due for solving many of the problems involved » (LINCOLN, J., 1937, p.634).

[303] Voir par exemple CLARET MIRANDA, Jaume, El atroz desmoche. La destrucción de la Universidad española por el franquismo, 1936-1945, Crítica, Barcelone, 2006 ; BOUMAHDI, Safia, Historiographie et arabisme : al-Andalus et la question identitaire en Espagne, [thèse inédite], soutenue à l'Université de Rennes 2, en déc. 2008. Voir également plusieurs cas concrets dans VILLAVERDE AMIEVA, Juan Carlos, « Manuela Manzanares de Cirre (1910-2004) », Aljamía, pp.58-64.

[304] Au sujet de l'impact de la Guerre d'Algérie sur l'abandon des recherches sur les mudéjars et l'Islam nord-africain en général, voir BURESI, P., 2013.

Conséquence de cette situation, entre 1936 et 1965, les contributions scientifiques sur les documents aljamiados sont très maigres, le décès prématuré d'Ángel González Palencia en 1951 n'arrangeant rien[305]. Les textes aljamiados méritent quelques citations dans les travaux de dialectologie aragonaise en plein essor[306], et quelques articles de-ci de-là[307], mais rien de fondamental.

L.P. Harvey et sa thèse inédite sur la culture littéraire des morisques (1958)

Le seul travail d'envergure sur la question à cette époque revient à L.P. Harvey, qui soutient en 1958 une thèse de doctorat intitulée *The literary culture of the Moriscos 1492-1609. A study based on the extant Manuscripts in Arabic and Aljamía* à l'Université d'Oxford. Cette première étude qui exploitait un large choix de manuscrits aljamiados restera malheureusement inédite, son impact s'en trouva donc considérablement limité. Harvey donnait néanmoins quelques aperçus de sa recherche doctorale, en publiant dans la revue *Al-Andalus* un extrait du ms. BNE Res.245 où le Mancebo de Arévalo raconte sa visite à Grenade et sa rencontre avec un lettré de la ville – Yūça Banegas –[308], puis dans un second article en s'attardant sur le portrait d'un morisque traducteur[309].

Comme il le rappellerait dans le prologue de son livre *Islamic Spain, 1250 to 1500*, dans les années 1950 la recherche sur les derniers moments de l'Islam espagnol occupait de rares chercheurs, isolés[310]. Par conséquent, Harvey qui s'intéressait à l'histoire des morisques, à leur vie intellectuelle et culturelle, se rapprocha des arabisants espagnols qui traitaient d'al-Andalus, car ils représentaient certainement ses collègues les plus proches thématiquement. Harvey devient donc un collaborateur régulier de la revue *Al-Andalus* dans laquelle il publie en espagnol, aussi bien des articles issus de sa thèse que des notices descriptives de manuscrits aljamiados découverts dans les bibliothèques anglaises[311]. Cette proximité avec la revue *Al-Andalus* affecte également sa trajectoire scientifique, puisque les critères d'édition qu'il retient lorsqu'il publie un extrait en aljamía sont une adaptation des normes de transcription de l'arabe imposées par la revue[312]. Dans les années 1950, Harvey est le seul chercheur qui se consacre pleinement à l'étude de la

[305] MONÉS, Hussain, « compte-rendu Wilhelm Hoenerbach, *Spanisch-Islamische urkunden, aus der Zeit der Nasriden und Moriscos* », *Islam,* 43, 1967, pp.95-197.
[306] POTTIER, B., 1947 ; POTTIER, B., 1952 ; ALVAR, M., 1953.
[307] LINCOLN, J., 1937, 1939 et 1945 (voir plus haut), mais également, PAREJA, Félix María, « Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María », *Estudios Eclesiásticos*, XXXIV, 1960, pp.859-871.
[308] HARVEY, L.P., 1956.
[309] HARVEY, L. P., « The Morisco who was Muley Zeydan's interpreter: Aḥmad ben Qāsim ibn al-Faqīh Qāsim al-Shaikh al-Ḥajarī al-Andalusī », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VIII-1, 1959, pp.67-97.
[310] HARVEY, L.P., 1990, p.XIII.
[311] HARVEY, L.P., 1958, 1962 et 1964.
[312] HARVEY, L.P., 1956, p.299.

production en aljamía, et c'est donc en qualité de seul spécialiste de la question qu'il est chargé de rédiger l'article « Aljamia » de l'*Encyclopédie de l'Islam*[313].

La formation d'Álvaro Galmés de Fuentes

Le creux des études aljamiadas s'explique aussi car les années 1950 et 1960 coïncident avec l'étape de formation des futurs spécialistes de la question, les années de guerre ayant troublé et reporté l'apprentissage. D'autre part, comme les maîtres en la matière qu'étaient Ramón Menéndez Pidal et Emilio García Gómez se consacraient à beaucoup d'autres questions plus centrales dans leur œuvre, la production en aljamía ne constituait pas le sujet privilégié vers lequel ils orientaient leurs disciples. Le parcours d'Álvaro Galmés de Fuentes en est une parfaite illustration.

Petit-neveu de Ramón Menéndez Pidal, Álvaro Galmés de Fuentes le côtoie fréquemment et se forme directement à ses côtés. Membre actif du « Seminario Menéndez Pidal », il s'intéresse de très près à la dialectologie, à la linguistique et à la transmission traditionnelle d'œuvres littéraires, réalisant de nombreuses enquêtes de terrain dans les campagnes reculées[314]. Mais le jeune Galmés de Fuentes a également été très marqué par l'arabisant Emilio García Gómez ; il se lance donc, sous sa direction, dans une thèse sur les influences de l'arabe sur le castillan, repérables dans les traductions alphonsines du *Kalīla et Dimna* et d'autres récits arabes[315] : son premier travail scientifique est un essai linguistique, envisageant la traduction au Moyen Âge central, dans le cadre lettré de l'École alphonsine. Galmés de Fuentes se plonge ensuite dans des recherches de phonétique historique[316], et à l'occasion d'un hommage à Ramón Menéndez Pidal, il édite une version en caractères latins du conte *La Doncella de Arcayona* – un « récit morisque du XVII^{e} siècle » (1956) – dont il se sert pour explorer l'origine du *yéisme,* en exploitant les thèses de Menéndez Pidal de l'« état latent » et de l'origine andalouse de la neutralisation de l'opposition *ll-y*[317]. Dans cet article, on sent que Galmés de Fuentes était encore très lié intellectuellement et scientifiquement à son maître et qu'il n'avait pas encore pris son envol[318]. Cependant, c'est à partir de cet article que Galmés de Fuentes commence à percevoir l'intérêt des textes en aljamía, textes qui deviendraient le domaine de recherche principal sur lequel il fonderait sa carrière et sa renommée.

---

[313] HARVEY, L.P., "Aljamía", *E.I.*, 1960, vol.I, pp.416-417.

[314] LAPESA, R., 1987.

[315] Soutenu en 1954, ce travail lui vaut l'obtention d'un prix de thèse la même année, avant d'être publié deux ans plus tard dans le *BRAE* (1955-1956).

[316] GALMÉS DE FUENTES, Á., *Las sibilantes en la Romania*, Gredos, Madrid, 1962 [dont l'original fut présenté en 1957 pour l'obtention de la chaire de Philologie Romane, voir LAPESA, R., 1987, p.14].

[317] Galmés de Fuentes, Á., 1956.

[318] Sans doute pour confirmer et prolonger les thèses de celui qui l'avait formé, Galmés de Fuentes choisit d'écarter la forte tendance au *laisme* de l'auteur – typiquement castillane – pour se concentrer sur d'autres éléments qui, quoique moins nombreux, lui permettaient de le faire venir d'Andalousie. Voir: ROSENBLAT, Ángel, *El español de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2002, pp.174-176 [réédition d'une conférence de 1963] ; VALERO CUADRA, P., 2000, p.26.

1965 : le point d'inflexion

Sans que l'on parvienne à déterminer quel a été l'élément déclencheur, il apparaît que 1965 constitue une date charnière, un moment d'inflexion où les documents aljamiados vont de nouveau recevoir l'attention des chercheurs[319]. Tout d'abord c'est l'année de publication du premier article d'Álvaro Galmés de Fuentes sur la littérature aljamiada, où il insiste sur l'intérêt linguistique de cette production[320]. Cette contribution scientifique est publiée dans les actes d'un Congrès international de Linguistique et de Philologie Romanes qui s'était tenu à Paris en 1962, assurant une belle audience à la thématique ; mais cet article marque également un tournant dans la carrière de Galmés de Fuentes. Ce dernier avait jusqu'alors mené des travaux sur la dialectologie ou sur la traductologie, avec un intérêt pour l'influence de l'arabe sur les langues romanes ; or, avec cette communication, il parvient à définir un champ d'études qui réunit ses deux centres d'intérêt. L'article est également fondateur car il marque le cadre des investigations à venir, où sera explorée la fameuse triade archaïsmes-aragonaisismes-arabismes. De plus, depuis le discours de Saavedra, c'est le premier article qui fait des manuscrits aljamiados un sujet d'étude, car jusqu'alors, ils étaient pris de façon isolée lorsqu'ils étaient édités, ou alors considérés comme de simples supports d'informations sur les morisques, sans considération pour l'aspect et la langue particulière de ces sources.

Après cette première publication, Galmés de Fuentes prononce le discours d'ouverture de l'Université d'Oviedo en octobre 1967, discours qu'il choisit de faire porter sur le *Libro de las Batallas* : le choix de Galmés de Fuentes de travailler sur la littérature aljamiada s'affirme publiquement. Ce discours sur des récits chevaleresques aljamiados lui permet d'affiner sa vision de la production aljamiada en mettant en avant sa valeur littéraire, notamment du fait des liens forts avec les compositions épiques arabe et chrétienne. Puis, à partir de 1970, tout s'accélère dans les études aljamiadas grâce au dynamisme incroyable de cette personnalité.

1965 constitue un jalon du fait d'une deuxième publication importante : *Spanisch-Islamische urkunden, aus der Zeit der Nasriden und Moriscos*, un recueil de soixante documents historiques inédits, en arabe et en aljamía, que Wilhelm Hoenerbach édite avec minutie avant de les traduire (en allemand)[321]. Alors que Harvey s'intéressait à la culture littéraire des morisques, et que Galmés de Fuentes s'engageait sur le terrain de la linguistique (et de la création littéraire), Hoenerbach choisit une autre voie : celle des documents non-littéraires, rédigés par des notaires. Dans sa démarche, le philologue allemand se pose plutôt en historien,

---

[319] Peut-être la découverte de nouveaux manuscrits (Sabiñán en 1957, Ocaña en 1969) a-t-elle favorisé ce nouveau regard attentif.

[320] Galmés de Fuentes, Á., 1965.

[321] HOENERBACH, W., 1965. Le volume était en préparation depuis 1957 (voir BOSCH VILÁ, Jacinto, « Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses », *Al-Andalus*, XXII-2, 1957, pp.463-470), et fut accepté pour la publication en 1962 (HOENERBACH, W., 1965, p.IV).

car les documents qu'il édite l'intéressent uniquement pour ce qu'ils disent de la figure du notaire, et non pour leur état de langue ; Hoenerbach cherche en effet à vérifier l'idée que l'*escribano* espagnol – dont les fonctions sont plus larges que celles des notaires de l'Occident chrétien – hérite ses prérogatives du *kātib* islamique. Pour ce faire, il réunit les documents les plus divers : contrats de mariage, reconnaissances de dettes, actes de vente, etc., à la condition qu'ils aient été rédigés sous les naṣrides ou par des notaires mudéjars et morisques. On l'aura compris, Hoenerbach ne s'intéresse pas aux documents aljamiados en tant que tels, mais comme un type de documentation parmi d'autres, produit par les populations qui l'intéressent. Malgré cela, pour les études aljamiadas, son travail est précieux car les documents juridiques qu'il édite apportent des données qui font souvent cruellement défaut dans les manuscrits littéraires : des dates (de 1467 à 1524) et des noms de lieu (en Aragon, en Castille et dans la Rioja), deux éléments essentiels pour cerner la vie des utilisateurs de l'aljamía.

Enfin, aux environs de 1965, un pôle d'étude de la production en aljamía s'éveille doucement à l'Université de Barcelone. Le professeur d'arabe Juan Vernet oriente plusieurs de ses étudiants de *licenciatura* vers les Corans aljamiados pour qu'ils en fassent l'édition et l'étude[322], débouchant naturellement sur diverses publications : des articles de Juan Vernet sur les « traductions morisques du Coran »[323], puis la publication d'articles co-signés avec ses étudiants[324]. C'est également là que Míkel de Epalza prépare sa thèse de doctorat (1967), qui allait ensuite le conduire sur la route des morisques exilés en Tunisie.

III. Le regain d'intérêt (années 1970-2015)

À partir des années 1970, la production en aljamía est l'objet d'un certain engouement qui ne se démentira pas jusqu'aux années 2000. Selon nous, cet engouement s'explique principalement par deux raisons : la première tient au dynamisme assez exceptionnel d'Álvaro Galmés de Fuentes qui a fondé une véritable école autour de lui, avec disciples, colloques et publications ; la seconde réside dans un certain attrait que produisent les minorités et les vaincus à cette période (attrait qui a sans doute des origines différentes selon les sociétés et les pays : la construction des autonomies en Espagne ou le contact avec les populations

[322] Victoria Luisa Moraleda Álvarez présente en 1965 un mémoire sur le coran bilingue de CSIC-J25, et C. López Lillo en 1966 sur celui du manuscrit CSIC-J18.

[323] VERNET, Juan, « Traducciones moriscas de El Corán », dans HOENERBACH, Wilhelm (ed.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1967, pp.686-705 ; VERNET, Juan, « Apostillas a las traducciones moriscas de el Corán », *Studi in onore de Francesco Gabrieli*, Rome, 1984, vol.II, pp.843-846.

[324] VERNET, Juan ; MORALEDA, María Luisa, « Un Alcorán fragmentario en Aljamiado », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIII, 1969-1970, pp.33-75 ; VERNET, Juan ; LÓPEZ LILLO, C., « Un manuscrito aljamiado morisco del Corán », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXV, 1973-1974, pp.185-255.

immigrées en France, par exemple)[325]. Bien évidemment, ces deux raisons principales n'auront de cesse de se croiser et de se fortifier l'une l'autre, tant et si bien qu'il est souvent délicat de savoir quel aspect a le plus pesé dans la balance dans les trajectoires scientifiques des uns et des autres ; et lorsqu'on veut rendre compte du développement de la recherche en aljamía à cette période, il n'est pas évident de tracer des courants nets car les connexions entre chercheurs et les influences réciproques vont continuellement s'accroître.

Les deux aiguillons conjugués – Á. Galmés de Fuentes et l'attrait des minorités – vont conduire bien des esprits sur les chemins aljamiados, parfois seulement le temps de quelques remarques, d'un article d'hommage ou d'un travail de fin d'études, parfois toute une carrière durant. Si au début du XX^{e} siècle sonnait le temps de la professionnalisation, à partir des années 1970, vient le temps de la spécialisation : certains chercheurs décident de travailler presque exclusivement sur des textes aljamiados, une nouveauté. Ces chercheurs ne se définissent plus au premier chef comme arabisants ou hispanistes, mais deviennent « spécialistes de l'aljamía » (ou si l'on osait « *aljamiadistes* »). Avec cette spécialisation, la production en aljamía est présentée comme un champ d'études cohérent, même si la construction de cette nouvelle discipline reste un peu superficielle car l'approche de l'aljamía se trouve largement conditionnée par la formation d'origine des chercheurs, presque toujours philologique (hispanisme ou arabisme) et rarement bicéphale. La géométrie des contributions est également très variable puisqu'à côté des contributions régulières de chercheurs-spécialistes, les contributions d'universitaires qui se sont intéressés très ponctuellement à la question ont fleuri. En dehors de la sphère universitaire, par contre, la communication est minime.

Face à la nouvelle ampleur que prend l'étude de la production en aljamía à partir de 1970, il nous était formellement impossible de dresser un bilan exhaustif de toutes les publications sur le sujet. Nous avons donc procédé à une sélection de travaux selon des critères quantitatifs et qualitatifs (qui ne sont pas excluants) pour rendre compte à la fois des avancées intellectuelles et des tonalités dominantes dans le paysage de la recherche récente sur les textes en aljamía.

---

[325] Après la révolution des Annales dans les années 1930, l'historiographie connaît dans les années 1970 un « tournant critique », qui fait émerger de nouvelles perspectives, avec un intérêt pour les marges, les renversements de point de vue (voir par exemple *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnoles* (*1530-1570*) (1971) de l'historien Nathan Wachtel). Dans l'histoire de la péninsule Ibérique, la publication de la thèse de Pierre Guichard en 1977 (*Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*) marque un avant et un après.
Il est évident que le contexte post-colonial français (notamment avec l'apparition des « beurs » dans les années 1980) a favorisé les regards sur les minorités ; de même on constate chez les hispanophones un regain d'intérêt pour cette thématique dans les régions qui se vivent en marge du centre madrilène (Barcelone et Alicante, plus tard Porto Rico, et aussi chez des Espagnols exilés aux États-Unis).

1. Álvaro Galmés de Fuentes et l'approche linguistique de l'École d'Oviedo

On l'a laissé entendre, mais la clé du renouveau est due en grande partie à Álvaro Galmés de Fuentes puisque, fasciné par l'influence qu'exerça l'arabe sur les langues romanes, il a vu se dessiner dans la littérature aljamiada un terrain vierge qui lui permettait d'explorer les croisements linguistiques comme littéraires.

1.1 La création de la collection CLEAM (1970)

Aussi, après les menus travaux des années 1960, Galmés de Fuentes fait paraître en 1970 son premier travail d'envergure : une étude et édition d'un petit conte d'origine occidentale, la *Historia de los amores de París y Viana*[326]. Cette publication marque un jalon très important ; elle se veut programmatique car elle ouvre une collection dirigée par Galmés de Fuentes : la collection CLEAM – *Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca* – qui ne recueillera que des éditions de textes aljamiados. Le nom de la collection est également révélateur, puisqu'il insiste sur le caractère espagnol de l'aljamía, autant que sur son origine morisque ; ainsi encadré, le terme « aljamiado » semble signifier 'hispano-morisque'. Ce détail est important car la collection qui va connaître un certain succès va donc largement participer à diffuser l'expression « aljamiado-morisque », de sorte qu'inconsciemment « *aljamía* » et « morisques » sont devenus systématiquement associés, et l'aljamía a rarement été considérée en tant que phénomène mudéjar.

Le prologue de ce premier numéro marque les lignes directrices de la nouvelle collection, mais également celles de la carrière de Galmés de Fuentes ; et comme les deux se confondent, l'on perçoit déjà combien cette collection sera celle de son directeur : Galmés de Fuentes souligne « les relations étroites entre la littérature chrétienne et celle des morisques »[327], et la seule personne qu'il cite comme précédent est Ramón Menéndez Pidal, son illustre maître. Son prologue s'achève enfin sur cette réflexion :

> A los estudiosos de la literatura española y a los lectores de buena voluntad les será, sin duda, más fácil iniciarse en los intricados problemas de la literatura morisca a través de un texto perteneciente al ámbito cultural de Occidente que no a través de una obra de origen árabe, ajena al espíritu europeo, y por tanto de más difícil comprensión en el mundo occidental.[328]

[326] Galmés de Fuentes, Á., 1970.
[327] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1970, p.7.
[328] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1970, p.8.

laissant entrevoir l'idée d'un choc de civilisations, entre esprit occidental et esprit oriental, suggérant que les morisques étaient orientaux[329]. L'édition ensuite suit fidèlement le canon instauré par Menéndez Pidal avec le *Poème de Yuçuf*: une reproduction photographique des feuillets manuscrits, une transcription en caractères arabes commentée, une translittération en caractères latins. Comme l'*Histoire des amours de París et Viana* fut l'objet de versions françaises, catalanes, espagnoles, etc., Galmés de Fuentes entreprend de comparer les versions pour établir leur filiation ; il rend compte de leçons divergentes et copie les extraits d'autres versions, mais ne dresse pas l'appareil critique avec la liste des variantes. Comme il s'agit du premier volume d'une collection, Galmés de Fuentes présente de façon détaillée un état graphique et phonétique (pp.149 et sq.) pour établir et justifier ses principes de translittération, dans lequel on perçoit toute l'influence qu'avaient exercée sur lui les travaux de M. Schmitz et R. Menéndez Pidal. L'étude linguistique vient clôturer l'ouvrage, en annonçant que :

> Desde el punto de vista lingüístico tres rasgos caracterizan, en general, a la literatura aljamiado-morisca ; en primer lugar, el arcaismo ; frente a la literatura coétana de la España cristiana, los textos aljamiados ofrecen rasgos conservadores que se aproximan a obras de épocas precedentes. En segundo lugar, el dialectalismo ; la literatura morisca no sigue, generalmente, normas de la lengua nacional, sino que se expresa en el habla dialectal cotidiana. [...]. En tercer lugar, finalmente, la literatura aljamiado-morisca se caracteriza por la abundancia del arabismo, tanto léxico como sintáctico, reflejo del origen de sus autores.[330]

Galmés de Fuentes reprend ici les trois axes d'analyse qu'il avait déjà présentés en 1965, à savoir archaïsmes-aragonaisismes-arabismes, et qui ne manqueront dans aucune étude linguistique des volumes de la Collection CLEAM. Cette grille d'analyse, directement inspirée de ses travaux précédents (ou de ceux de Menéndez Pidal)[331], peine pourtant à s'ajuster au texte étudié. Mis à part le fait que les archaïsmes peuvent souvent être interprétés comme des aragonaisismes, leur repérage pose un problème conséquent : Galmés de Fuentes ne donne à aucun moment de son étude d'éléments de datation du texte aljamiado qu'il considère[332]. Comme l'archaïsme découle de l'évolution des usages linguistiques et est intrinsèquement lié au facteur temps (il n'existe pas de façon absolue), sans contexte et sans étude de la norme environnante, impossible de repérer des archaïsmes. Quant aux arabismes, il semble que Galmés de Fuentes était si enthousiaste à l'idée de démontrer l'empreinte de l'arabe dans la langue des morisques qu'il fait feu de tout

---

[329] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1970, p.8 et p.21.

[330] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1970, p.217.

[331] La partie sur les sifflantes est un écho à *Las sibilantes en la Romania* (1962), celle sur le dialectalisme est directement inspirée du travail de son mentor Menéndez Pidal (qu'il complète par la lecture de M. Alvar), celle sur les arabismes est une reprise des éléments décelés lors de sa recherche de doctorat.

[332] Il se contente d'un très laconique « por la letra como por el papel, parece pertenecer a la segunda mitad del siglo XVI » (p.50), qui n'est en fait que la reprise en l'état d'une opinion non-justifiée d'Eduardo Saavedra (SAAVEDRA, E., 1878, p.169).

bois[333] : lorsque la version aljamiada utilise *aliceces* plutôt que le castillan *fundamentos*, il voit un arabisme lexical même si la forme *alicete-alacet* est attestée en aragonais ; de même avec la préposition *enta*, courante en aragonais, qu'il préfère rattacher à l'arabe *'inda* ; ou avec l'emploi de *laora* pour *entonces*, qu'il interprète comme un calque de *as-sā'a*, plutôt que de voir la parenté avec des formes romanes dérivées directement du latin *illa hora*[334]. Malgré les rares éléments qu'il parvient à mobiliser pour sustenter ses trois catégories d'analyse, Galmés de Fuentes conclut que :

> El lenguaje de la versión morisca de *París y Viana* está españolizado casi al nivel del de cualquier autor cristiano. Pero precisamente por eso, el arcaísmo, el dialectalismo y el arabismo de nuestra versión es más significativo que el de otros textos aljamiados, pues pone de manifiesto hasta qué punto a un autor morisco, aun cuando reproduzca un texto castellano, le es imposible sustraerse totalmente a sus normas habituales de habla.[335]

En somme, même lorsque les auteurs des textes aljamiados – dont il reste à démontrer qu'ils étaient morisques – rédigent dans une langue espagnole « normale », il semble qu'on veuille traquer et exacerber les points de différences, pour justifier une différence d'essence impossible à résorber. Si le travail d'édition du texte de *París y Viana* est sérieux et la mise en perspective avec les versions castillane, catalane et française se révèle très intéressante, on est quelque peu surprise des conclusions qui ressemblent plus à des partis-pris idéologiques qu'au reflet d'une étude objective et approfondie[336].

Le deuxième tome de la collection CLEAM paraît en 1975 ; il est de nouveau signé Álvaro Galmés de Fuentes et il reprend en deux volumes le discours de 1967 sur le *Libro de las Batallas*, en l'amplifiant et en le complétant de l'édition des contes chevaleresques étudiés et d'une étude linguistique (organisée, comme on l'aura compris, en trois temps : archaïsmes-aragonaisismes-arabismes). Dès le préambule, ce double volume prend des distances avec le précédent, car tous les passages en graphie arabe disparaissent – reproduction photographique des feuillets et transcription en caractères arabes –. Galmés de Fuentes estime en effet que :

> En el primer volumen de esta « Colección de literatura española aljamiado-morisca », al lado de una versión transliterada en caracteres latinos, incluí también la versión en caracteres árabes, que reproduce el texto del manuscrito, así como una reproducción fotográfica de todo el manuscrito, con el fin de que el especialista

---

[333] Voir GALMÉS DE FUENTES, Á., 1970, pp.234-241.

[334] C'est le cas du français « alors ».

[335] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1970, p.248.

[336] C'est d'ailleurs ce que pointe du doigt Josep Sola-Solé dans son compte-rendu détaillé de l'œuvre, qui signale plusieurs failles de raisonnement (SOLA-SOLÉ, Josep M., « Historia de los amores de París y Viana [Review] », *Hispanic Review*, 41, 1973, pp.698-700). En revanche, Louis Cardaillac, lui-même étudiant de textes aljamiados et charmé par l'idée de pouvoir accéder à « une meilleure connaissance de la culture des Morisques, point de rencontre entre deux civilisations », souscrit sans réserve (CARDAILLAC, Louis, « Historia de los amores de París y Viana [Compte-rendu] », *Bulletin Hispanique*, 74-1, 1972, pp.226-227).

> pudiese, en cada momento, compulsar mi lectura con el texto original. Ahora bien, tales materiales eran necesarios en el caso de aquel texto, ya que, como entonces señalé, el códice aljamiado de la *Historia de los amores de París y Viana*, especialmente por su mal estado de conservación, resultaba a veces de muy difícil interpretacion. Mientras que, por el contrario, no es ése el caso de los manuscritos del *Libro de las Batallas,* bien conservados y de cómoda lectura, que no ofrecen por lo general especiales dificultades » (pp.12-13).

C'est ainsi que l'on s'éloigne de la graphie originale ; et l'on se concentre sur une translittération en caractères latins qui, malgré la perte de l'édition diplomatique, obéit aux mêmes critères que ceux présentés dans le premier numéro. L'étude introductive qui présente les récits des batailles menées lors des premiers temps de l'Islam se focalise sur le contenu de ces récits : Galmés de Fuentes reprécise pour chaque bataille son contexte historique, en se basant sur les chroniques d'aṭ-Ṭabarī et quelques biographies de Muḥammad ; puis, il étudie les éléments chevaleresques et merveilleux en les mettant en relation avec les traditions épiques espagnole, française et arabe. On remarque alors que Galmés de Fuentes explique presque tout ce qu'il repère dans les légendes aljamiadas par des références à la tradition arabe ou à la poésie arabe, ce qui forge une impression très tenace que les légendes aljamiadas appartiennent à la sphère arabo-musulmane et que la rédaction en espagnol n'est qu'un détail qui n'a conduit à aucun ajustement. Comme dans ce volume, Galmés de Fuentes n'a pas proposé les versions sources à côté des versions aljamiadas, le lecteur est incapable de mesurer ce qu'embrasse la création aljamiada : simplement la traduction ? ou également quelques réécritures ? Le manque de comparaisons se fait aussi sentir lorsqu'on nous dit que les grands monuments épiques des littératures européennes, tels le *Cid*, la *Chanson de Roland*, ont influé, car on ne parvient pas à savoir dans quelle mesure et où se situe la littérature aljamiada dans cet entre-deux[337]. Pour l'édition, Galmés de Fuentes suit le manuscrit BNE5337, et pioche quelques autres batailles dans des manuscrits complémentaires (BNE 5313). Parfois, Galmés de Fuentes a trouvé deux versions d'une même légende, et pour en rendre compte il transcrit complètement les deux versions et les présente côte-à-côte, plutôt que d'établir un appareil critique de variantes. L'analyse linguistique, enfin, occupe tout le second tome : elle est introduite par les mêmes mots que celle de *París y Viana*[338] et suit le même patron. Si Galmés de Fuentes a eu recours à plusieurs manuscrits pour construire son édition, au

[337] À ce sujet, on citera cette remarque de Michel Garcia : « Les analogies avec l'épopée chrétienne sont nombreuses, et Á. Galmés de Fuentes a bien raison de les souligner, dans son introduction. Ce qu'il écrit aussi sur la filiation de ces textes avec la primitive épopée musulmane est du plus grand intérêt. Mais on se prend à regretter que, dans son texte introductif, il soit aussi peu fait mention des morisques eux-mêmes qui recevaient, au bout de la chaîne de la transmission, des textes qui étaient à leurs yeux, autre chose, certainement, que les témoignages d'une littérature ancienne. Il y a tout lieu de penser que les victoires remportées par les premiers musulmans, souvent exclus et persécutés, sur des ennemis autrement riches et puissants, devaient consoler les morisques de bien des misères et les encourager dans leur résistance. Cette valeur d'actualité de la littérature *aljamiado-morisque* ne saurait être négligée, sous peine, au pire de la fossiliser et, au mieux, d'élargir à son domaine les débats sur les origines et les rapports avec l'histoire auxquels a déjà donné lieu la littérature épique chrétienne » (*Bulletin Hispanique*, 78-3, 1976, pp.405-406).

[338] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1975, t.2, p.9.

moment de l'analyse linguistique tous les phénomènes sont regroupés par thématique sans considération de leur provenance. Pour le reste, comme dans *París y Viana*, les archaïsmes sont abordés sans que la question de la datation des manuscrits ne soit posée ; et toutes sortes de phénomènes rejoignent la catégorie des arabismes afin de démontrer avec plus de force la « mentalité sémitique » des morisques[339].

Comme pour le premier volume, la diffusion est internationale ; et les comptes-rendus – quelle que soit leur teneur – affluent[340]. La collection CLEAM est lancée ! Quant à Galmés de Fuentes, quelles que soient les réserves qu'on puisse émettre sur certains aspects, il a indubitablement réussi une vraie prouesse en faisant en sorte que les textes espagnols en caractères arabes éveillent de nouveau l'intérêt d'un large public, en très peu de temps.

1.2 Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca (10-16 juillet 1972, Oviedo)

Parallèlement au développement de la collection CLEAM, Álvaro Galmés de Fuentes organise en 1972 un colloque international sur la littérature aljamiada et morisque, dont les actes seront publiés en 1978 comme troisième volume de la collection qu'il a fondée. Ce colloque, qui se déroule à Oviedo, est un événement et sacre en quelque sorte l'École d'Oviedo. Álvaro Galmés de Fuentes orchestre à merveille ce rassemblement : il le place sous la présidence d'honneur d'Emilio García Gómez – son directeur de thèse et l'un des plus grands arabisants espagnols de l'époque –, et il prononce un discours d'ouverture du colloque qui met en scène l'événement et son importance. Galmés de Fuentes insiste sur les temps nouveaux qui s'ouvrent pour les études aljamiadas après un long moment d'assoupissement, tout en valorisant la nouvelle cohésion de chercheurs internationaux qui se retrouvent et peuvent enfin partager directement leurs travaux et leurs réflexions. Sur ce point, il n'a pas tort, car les participants viennent d'un peu partout : Espagne (Oviedo, Madrid, Barcelone), France (Montpellier), Angleterre (Londres), Allemagne (Bonn, Göttingen, Tübingen, Würzburg, Nürnberg), Tunisie (Tunis), Canada (Toronto), États-Unis (Californie, Pennsylvanie).

Le colloque s'organise de façon thématique selon quatre axes : aspects généraux de type culturel et religieux, aspects littéraires, aspects linguistiques et les morisques hors d'Espagne. Chaque conférencier

---

[339] « En los escritos de los moriscos el arabismo sintáctico se manifiesta por otras causas : en la literatura castellana de las traducciones, una mentalidad románica sigue un modelo del árabe ; en la literatura morisca, una mentalidad semítica, para quien el árabe es sólo un modelo ideal y subconsciente, escribe en una lengua extranjera. En tales circunstancias, la coincidencia en una estructura sintáctica, sospechada de origen árabe, entre un texto medieval de traducción y un texto morisco prueban, sin duda, lo supuesto hipotéticamente » (GALMÉS DE FUENTES, Á., 1975, t.2, p.67).

[340] Voir la liste des comptes-rendus pour chaque publication (avec une sélection des extraits les plus élogieux) dans « Bibliografía de Á. Galmés de Fuentes », *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, ed. Gredos, Madrid, 1985, pp.28-38.

présente son travail en mettant en avant ses conclusions les plus novatrices[341] ; mais, conformément à l'orientation qu'impulsait Galmés de Fuentes, la littérature est essentiellement étudiée selon ses aspects littéraires et linguistiques, et elle est vue comme morisque. L'approche historique des documents aljamiados est délaissée, et même W. Hoenerbach qui s'était abondamment penché sur les documents notariés préfère axer sa communication sur des remarques plus générales (apparence des manuscrits, système graphique, vêtements des morisques, etc.)[342]. Les communications partent toutes du présupposé que les manuscrits aljamiados sont morisques, et ils sont donc lus comme tels. Les conceptions linguistiques de Galmés de Fuentes ont également fait leur chemin, et la présence persistante d'archaïsmes et d'arabismes (dont le concept n'est pas réexaminé) constitue, pour plusieurs chercheurs, la preuve de la culture décadente des morisques[343]. C'est également à cette occasion que Louis Cardaillac va réaliser une conférence remarquée où il évoque la *taqiyya* – cette dissimulation de la foi autorisée dans l'islam pour protéger sa vie –, qui confortera l'idée que les manuscrits aljamiados participaient des manifestations du crypto-islam des morisques[344].

1.3 La fondation d'une école

Avec sa nomination à l'Université, Galmés de Fuentes était bien décidé à faire prospérer son champ d'étude. Après avoir prononcé à Oviedo le discours de rentrée de 1967 en parlant du *Libro de las Batallas*, il est parvenu à faire intégrer des modules de littérature aljamiado-morisque dans les cursus de philologie, notamment grâce à la fondation du *Seminario de Estudios Árabo-Románicos*. Assez naturellement, certains de ses étudiants ont suivi ses pas et ont choisi de faire leur thèse de doctorat sur la « littérature aljamiado-morisque ».

Pour Galmés de Fuentes, les éditions du XIX^{e} siècle et du début du XX^{e} siècle – à l'exception de celles de Menéndez Pidal et de Nykl – n'étaient pas satisfaisantes. Il a alors réinsufflé une forme de fièvre éditoriale chez ses doctorants et ses collègues, qui voulaient tout éditer ; et grâce à la collection CLEAM, Galmés de

[341] O. Hegyi documente les cas de minorités musulmanes non-arabophones recourant à l'alphabet arabe pour écrire des textes religieux, et réfléchit au sens de cet usage qui, selon lui, n'a pu être dicté par une volonté de dissimuler aux yeux des chrétiens des contenus islamiques. Galmés de Fuentes fait de ce colloque une opportunité pour attirer l'attention sur l'intérêt littéraire de la littérature aljamiada, dans une communication où il tente d'établir une typologie des écrits aljamiados et où il introduit la notion de traditionnalité *menéndez-pidalienne* pour expliquer la transmission des récits. R. Kontzi offre un résumé en espagnol de son travail sur les calques sémantiques, longuement exposé dans son *Aljamiadotexte* (1974), alors en cours de publication.

[342] HOENERBACH, W., 1978.

[343] HARVEY, L.P., 1978, p.23.

[344] CARDAILLAC, L., 1978.

Fuentes devenait une sorte de fondateur des « nouvelles études aljamiadas »[345], sous la plume de ses disciples, on retrouve d'ailleurs plusieurs fois le terme de « pionnier » pour le qualifier.

Pour Galmés de Fuentes, il est important que les textes soient révélés : chaque doctorant se charge d'un manuscrit aljamiado à éditer, occasionnellement d'une thématique qui le conduit à piocher des textes dans divers manuscrits. En revanche, tout ce qui entoure l'édition est fermement balisé : les critères d'édition sont ceux qu'il a exposés dans la CLEAM, le texte est établi en copiant le manuscrit attribué, et l'analyse linguistique en trois parties (*i.e.* archaïsmes-aragonaisismes-arabismes) est obligatoire. Les doctorants de Galmés de Fuentes pourraient être qualifiés de « Beni Galmés », car ils sont la voix de leur maître : les analyses linguistiques répètent en effet mot pour mot ce que disait le maître et seuls les exemples changent[346]. La méthode a deux avantages : un gain de temps pour la diffusion des textes édités car les doctorats sont terminés et publiés plus rapidement que s'il avait fallu produire une étude totalement inédite et novatrice ; et la construction d'un discours commun où, grâce à la répétition par différents chercheurs, les grilles d'analyse semblent solides car confirmées. La méthode a aussi deux inconvénients : elle produit une image des textes aljamiados uniforme et homogène, qui ne correspond pas toujours à la réalité[347] ; et elle empêche de s'échapper pour explorer d'autres aspects. Sur ce dernier point, il est d'ailleurs très intéressant de constater que certains doctorants intériorisant le fait que seul ce qu'ils prennent du maître est digne de valeur, font figurer leurs idées en notes de bas-de-page ou dans des préambules numérotés en chiffres romains, comme si elles n'étaient pas dignes du « vrai travail » numéroté en chiffres arabes[348].

De cette façon, les thèses se multiplient, et quelques uns touchent le Grââl en accédant à la publication dans la collection CLEAM (même si cette dernière accuse un décalage de plusieurs années dans les publications)[349].

---

[345] L'idée d'un renouveau est importante car les premiers textes qu'édite Galmés de Fuentes sont des reprises d'éditions anciennes, qu'il a critiquées (*París y Viana* avait été édité par Saavedra en 1876, et plusieurs des récits du *Libro de las Batallas* par Guillén Robles).

[346] On pourrait crier au plagiat si ce n'avait pas été les consignes de Galmés de Fuentes de suivre le patron qu'il avait établi. Au sujet de la façon qu'avait Álvaro Galmés de Fuentes d'envisager la reprise d'un travail et son rapport à la citation, on pourra utilement se reporter à sa controverse avec Gerold Hilty.

[347] Il faudra pourtant attendre les années 2000 pour qu'un chercheur pointe du doigt ce problème méthodologique, aux résultats contre-productifs (MONTANER, A., 2006).

[348] Voir ABDEL LATIF, Serry Mohammed M., *Edición y estudio de un texto aljamiado, comparado con sus fuentes arabes*, thèse inédite, Université Complutense de Madrid, 1988.

[349] HEGYI, O., 1981 (thèse soutenue en 1969) ; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M., 1982 (thèse soutenue en 1975) ; VESPERTINO RODRÍGUEZ, A., 1983 ; FUENTE CORNEJO, T., 2000 (thèse soutenue en 1985). Pour la liste de thèses soutenues sous la direction d'Álvaro Galmés de Fuentes et non-publiées, on renvoie au bulletin d'informations *Aljamía* (1989-2005).

L'influence de Galmés de Fuentes sur ses disciples ne s'arrête pas avec la soutenance de leur doctorat ; l'on perçoit une empreinte très profonde dans les écrits de certains de ses disciples, qui rendent hommage de façon appuyée à leur maître, justifient ses choix et ses entreprises[350] et propagent ses théories (essentiellement les théories linguistiques, organisées selon la triade susnommée) dans des colloques et les revues les plus diverses, ce qui a pour conséquence logique d'asseoir encore plus son autorité sur la discipline.

2. Rayonnement de l'école et autres perspectives

Comme l'on a pu le constater lors du colloque international de 1972, Álvaro Galmés de Fuentes n'est pas le seul à étudier la littérature aljamiada et l'on trouve, à travers l'Espagne et de par le monde, des collègues « aljamiadistes ». Cependant, ces chercheurs ne fondent pas d'école ; ils parviennent parfois à réunir un pôle de quelques membres, mais la personnalité individuelle reste très forte, prédominante. En parallèle d'une École d'Oviedo qui ne parle que d'une voix, se développe donc une multitude de petits îlots, où chacun s'engage dans une voie, prenant plus ou moins en compte les discours des autres. On présentera rapidement les perspectives des membres les plus remarquables.

L'approche littéraire

R. Kontzi : *Aljamiadotexte* (1974) et les calques sémantiques

Reinhold Kontzi est un romaniste allemand, de l'Université de Tübingen. Doté d'une solide formation en arabe, il entreprend d'explorer la littérature aljamiada. Ses analyses s'organisent selon deux axes : l'édition de textes et l'étude linguistique, avec une attention particulière pour les arabismes. En 1968, il soutient son HDR qu'il publie en 1974 sous le titre d'*Aljamiadotexte*[351] : il s'agit d'une anthologie de textes aljamiados inédits qui servent de support au linguiste, ses critères de présentation des textes insistent donc sur la translittération parfaite qu'il effectue, afin que chacun des éléments présents dans la graphie arabe apparaisse, d'une façon ou d'une autre. Kontzi, pour établir une analyse linguistique pertinente, se base sur l'édition intégrale du manuscrit CSIC-J3, qu'il complète par celle de plusieurs autres textes, issus de manuscrits différents et traitant de thématiques différentes, pour s'assurer une certaine diversité. Le système d'édition est lourd car replet de diacritiques qui rendent la lecture fastidieuse[352] ; en revanche l'étude linguistique est novatrice car après avoir exposé le système graphique et phonologique, les critères de transcription et quelques traits d'origine aragonaise, elle étudie en profondeur les arabismes

[350] Par exemple : VESPERTINO RODRÍGUEZ, A., 1995, pp.182-183.
[351] « Reinhold Kontzi (1924-2001) », *Aljamía*, 14, 2002, pp.38-48.
[352] Voir le sévère compte-rendu de CRADDOCK, J. R., 1976 et CRADDOCK, J.R. 1978. (On pourra également se reporter à notre discussion des critères d'édition dans la partie III).

sémantiques, c'est-à-dire des expressions espagnoles qui sont le calque d'expressions arabes. Kontzi explique ainsi des expressions telles que « *compañero de la fiebre* » '*aquel que tiene fiebre*' en mettant en lumière leur origine arabe et leur naissance par traduction littérale[353]. *Aljamiadotexte* constitue dans la carrière de Kontzi son travail-phare en ce qui concerne la production en aljamía, ses articles immédiatement postérieurs étant directement tirés de ce volume et représentant en quelque sorte des traductions en espagnol de son impressionnant travail initial (publié en allemand)[354].

Puis, dans la seconde moitié des années 1980 et dans les années 1990, Kontzi se tournera vers le maltais et délaissera les textes aljamiados ; ses communications ne verseront plus que sur des considérations plus générales (présentations de l'aljamía, réflexions sur la relation entre aljamía et arabe, etc.) où l'influence de l'École d'Oviedo est si palpable qu'on peut considérer qu'il l'avait rejointe[355]. D'ailleurs, il entreprend de reprendre sa réflexion sur les systèmes d'édition des textes aljamiados pour les simplifier, lors des rencontres de Zaghouan de 1989 ; or, c'est à peu de choses près ce que sera le nouveau système de transcription CLEAM qu'adoptera Galmés de Fuentes à partir de 1991[356]. Kontzi y propose un système allégé, davantage basé sur la phonologie, mais où reste fondamental le principe de réversibilité qui permet de retrouver la graphie originelle à partir de la translittération en caractères latins[357]. Kontzi liste alors les simplifications possibles (et souhaitables), notamment grâce à la comparaison avec les textes morisques écrits en caractères latins. Il est très intéressant de constater que l'aljamía continue d'être vue comme un phénomène morisque – quoiqu'on n'ait pas trouvé l'endroit où les éléments de datation permettaient d'arriver à de telles conclusions –, et que la production en aljamía est uniformisée, homogénéisée par la recherche qui utilise des singuliers essentialisants « la langue morisque », « le morisque ». L'idée d'individu ou de scribe est complètement absente. Même pour traiter des aspects philologiques et linguistiques, c'est une communauté musulmane homogène et constante à travers les décennies qui est envisagée.

Ottmar Hegyi et sa réflexion sur l'aljamía

Parmi les proches de Galmés de Fuentes, citons également Ottmar Hegyi, de l'Université de Toronto. C'est en effet celui à qui reviendra l'honneur du quatrième volume de la collection CLEAM, soit le premier qui n'est ni écrit ni coordonné par Galmés de Fuentes. En 1981, paraît donc *Cinco leyendas y otros relatos*

---

[353] KONTZI, R., 1974, t.I., pp.83-85 et suivantes.

[354] Lors du colloque d'Oviedo de 1972, il présente les calques sémantiques ; puis dans un article de 1980 il résume à grands traits ce qu'est l'aljamía et comment cette production est étudiée (il fait surtout référence à l'orientation linguistico-littéraire de Galmés de Fuentes et de son École; et à son propre travail), puis en 1981 il revient sur les choix qu'il a fait dans *Aljamiadotexte* (les éditions complètes), il s'agit presque d'un résumé de thèse qui lui sert à exposer sa découverte des calques sémantiques.

[355] Voir KONTZI, R., 1986 et 1990 (où l'étude linguistique reprend le canon en trois temps de Galmés de Fuentes).

[356] KONTZI, R., 1989 ; GALMÉS DE FUENTES, Á., 1991.

[357] KONTZI, R., 1989, p.100.

moriscos, une édition du manuscrit BNE4953 qui avait fait l'objet de la thèse de doctorat d'Hegyi (soutenue en 1969). La connivence intellectuelle avec Galmés de Fuentes est très forte, et même revendiquée[358] ; Hegyi défend bec-et-ongles le système CLEAM de « [son] cher maître et ami » face aux arabisants qui lui ont conseillé les systèmes de translittération de l'arabe classique et face aux chercheurs « aljamiadistes » qui se sont laissés aller à exprimer quelques réserves lors de la parution de la *Historia de los Amores de París y Viana* [CLEAM, 1][359]. Hegyi s'explique longuement sur la transcription, en insistant sur deux éléments : la réversibilité – c'est-à-dire la possibilité pour le lecteur de retrouver la graphie arabe en voyant la translittération – et l'inévitable arbitraire des transcriptions[360]. Ensuite Hegyi entame une série de considérations linguistiques. Ses commentaires sur les archaïsmes et dialectalismes des textes aljamiados sont très intéressants car ils sont pour lui le signe particulier des « communautés culturellement isolées du groupe dominant » et le signe que les morisques, « orientés vers un autre idéal culturel, ne partagent pas l'idéal linguistique de la Renaissance, et restent en marge ». Il termine en voyant dans l'emploi des archaïsmes un « mécanisme de défense » des morisques pour conserver leur identité culturelle[361]. Le manuscrit qu'il étudie, pourtant, ne porte aucune date, et Hegyi le fait morisque en se basant sur de vagues caractères linguistiques observés dans des textes non-aljamiados : alors qu'il postulait l'hypothèse d'une langue morisque différente de celle des chrétiens, on perçoit immédiatement les fondements instables de la démonstration[362].

L'intérêt du travail d'Hegyi n'est donc pas là, mais dans son préambule où il développe une réflexion sur le terme *aljamía* dans le contexte arabo-islamique en général, recherchant les autres formes de littérature aljamiada pour comprendre le sens d'une telle apparition[363]. Il est alors le premier à voir dans l'utilisation de l'alphabet arabe l'exploitation d'un culturemme, d'un signe ostentatoire de culture, plutôt qu'une volonté de crypter un message, soulignant au passage que l'Inquisition disposait de traducteurs et qu'elle n'aurait par conséquent eu aucun mal à déchiffrer ces écrits. L'ensemble des contributions postérieures d'Hegyi

---

[358] Voir HEGYI, O., 1981, n.31, p.23.

[359] HEGYI, O., 1981, pp.27-29.

[360] Ce dernier point n'est utilisé que de façon défensive face aux détracteurs du système CLEAM, Hegyi disqualifiant les autres systèmes qu'on avait voulu lui proposer en rappelant que toute transcription est arbitraire (au sens où l'entendait Saussure) ; il est alors très curieux qu'avec une telle affirmation – toute transcription est arbitraire – Hegyi ne donne pas les raisons qui l'ont poussé à sacrifier l'alphabet original et n'explicite pas quel(s) avantage(s) il pense retirer d'une translittération. Voir également les réserves émises par LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, « Cinco leyendas y otros relatos moriscos [review] », *Hispanic Review*, 51-4, 1983, pp.458-461 ; et sur la question de l'arbitraire BARCELO, C., 2001.

[361] HEGYI, O., 1981, pp.21-22.

[362] Hegyi, O., 1981, p.11.

[363] À ce sujet, C. López-Morillas écrit : « It is refreshing to find an Aljamiado edition that does not explain to us once again what aljamía is, but rather examines some of the implications of the Moriscos' attachment to their writing system » (LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, « Cinco leyendas y otros relatos moriscos [review] », *Hispanic Review*, 51-4, 1983, p.459).

continuera de creuser dans cette veine, en prolongeant la réflexion sur le phénomène aljamiado, ses circonstances d'émergence et sa portée[364].

Hossain Bouzineb et la dialectologie arabe

Hispaniste marocain, Hossain Bouzineb est l'un des rares philologues aljamiadistes à dominer l'arabe en profondeur, avec une connaissance détaillée de la langue classique comme des dialectes marocain et andalousien[365]. C'est ainsi qu'Hossain Bouzineb lors de son travail de doctorat intitulé *Estudio de las interferencias lingüísticas del árabe en el español medieval de algunos manuscritos aljamiados* (1980), réalisé sous la direction d'Álvaro Galmés de Fuentes, édite quelques textes aljamiados de Castigos et se lance dans un remarquable travail de philologue, en recherchant les textes arabes qui coïncident avec les textes aljamiados ; c'est l'un des premiers chercheurs à avoir fouillé les textes arabes pour découvrir les sources des textes aljamiados. Une fois les sources établies, il analyse la phonétique et la phonologie des textes en question, prenant en compte les caractéristiques de l'arabe dialectal marocain et andalousien pour expliquer, par exemple, les phénomènes d'adaptation phonétique des arabismes lexicaux. H. Bouzineb compare aussi le texte source et le texte cible pour comprendre les influences syntaxiques. De ce travail brillant, il donne quelques aperçus dans de menues communications après sa soutenance[366], jusqu'à la publication – tardive – dans la collection CLEAM, qui intervient en 1998. Par sa maîtrise de l'arabe et des sources arabes, Bouzineb nuance avec beaucoup de finesse l'approche linguistique de l'aljamía.

Hossain Bouzineb avait également établi que les choix textuels des auteurs des textes aljamiados n'obéissaient pas à une sélection aveugle. Dans « Culture et identité morisques » (1987), il montre que les versets du bréviaire coranique BNE5078 ont été scrupuleusement choisis pour leur résonance avec la vie de leurs destinataires (pp.119-120), et il émet l'hypothèse que les compilations réalisées sont similaires à celles que peut réaliser un professeur en train de préparer son cours (p.120). Il met également en lumière les ajustements (censures, exagérations, etc.) auxquels se livrent les musulmans aljamiados lorsqu'ils reprennent un texte d'une source préexistante ; et conclut sur une invitation à délaisser les jugements normatifs (tels que "culture décadente", "appauvrie", etc.) car cela ne s'ajuste pas aux buts que s'étaient fixés les auteurs et cela limite donc notre compréhension du phénomène (pp.127-128). Une conclusion pleine de bon sens qui méritait d'être posée, mais qui tardera à être pleinement prise en compte.

---

[364] HEGYI, O., 1978a, 1979, 1983, 1985, 1989a et 1989b. À partir des années 1990, Hegyi réoriente ses recherches et étudie les relations de Cervantes et des Turcs.

[365] Parallèlement à ses études sur les textes aljamiados, H. Bouzineb a travaillé à plusieurs reprises avec Federico Corriente sur les proverbes andalousiens.

[366] Entre autres : « El valor exacto de los signos gráficos de la literatura aljamiada », TEMIMI, A. (ed.), 1986, pp.29-34 ; « Algunas observaciones sobre la traducción en textos aljamiados », dans *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Gredos, Madrid, 1987, t.3, pp.613-620.

Les Cardaillac, les usages culturels morisques et l'identité

Les Cardaillac sont trois : Louis Cardaillac, son épouse Denise, sa sœur Yvette Cardaillac-Hermosilla, et chacun va se consacrer à la production en aljamía. Denise Cardaillac est la première à soutenir une thèse de doctorat en 1972 à l'Université de Montpellier intitulée *La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado n°4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid* ; son mari la suivra l'année suivante avec *La Polémique antichrétienne des morisques ou l'opposition de deux communautés* (*1492-1640*), thèse qui s'appuie abondamment sur l'édition du manuscrit BNE4944 mais qui cherche à prendre de la hauteur en consultant beaucoup d'autres sources, aljamiadas comme chrétiennes. Yvette Cardaillac-Hermosilla soutiendra, elle, une thèse sur la magie chez les morisques à l'Université de Bordeaux beaucoup plus tard (en 1994). Ces considérations familiales pour signifier que même sans fonder d'École, Louis Cardaillac, le membre le plus prolixe dont l'activité sur les morisques a été saluée[367], bénéficiait d'un entourage hautement qualifié qui a certainement dû favoriser ses réflexions fécondes.

Comme on le constate à la seule lecture des titres de leurs travaux, les Cardaillac en sont venus aux manuscrits aljamiados pour pouvoir traiter des aspects socio-culturels de la vie des morisques. C'est d'abord l'approche de la minorité, notamment dans son rapport aux autres (*i.e.* aux vieux-chrétiens) qui les a intéressés[368], dérivant ensuite sur les questions d'identité, de double-culture et d'acculturation[369]. Lors de la publication de la thèse de Louis Cardaillac en 1977, le compte-rendu de Bernard Vincent ne commençait pas autrement que par cette phrase : « L'étude des minorités se porte bien »[370]. Louis Cardaillac les aborde sous un angle très particulier, celui d'une relation polémique, d'un affrontement culturel voire civilisationnel qui permet aisément de comprendre que Fernand Braudel ait accepté d'en signer la préface. Cardaillac exploite donc les manuscrits aljamiados aux côtés d'autres sources – procès inquisitoriaux, traités de polémique religieuses arabes, traités du convertis Juan Alonso, etc. –, pour comprendre la relation des morisques au dogme catholique, à la fois dans ce qu'il a de religieux mais aussi de social, de représentations et d'implications identitaires. Comme le souligne Bernard Vincent dans son compte-rendu, Louis Cardaillac

---

[367] TEMIMI, A., 1995.

[368] CARDAILLAC, L., 1978 ; CARDAILLAC, Louis, *Les Morisques. La Chrétienté et l'Islam en Espagne au XVIe siècle*, CNED, Vanves, 1989 ; CARDAILLAC, Louis (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Publisud, Paris, 1990;

[369] CARDAILLAC, Denise, « Interpretación de dos culturas en un relato aljamiado-morisco », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, 1980, pp.174-183 ; CARDAILLAC, Denise, « Alqayci et le moine de Lérida, ou comment affirmer une identité islamique en milieu chrétien », dans TEMIMI, Abdeljelil (dir.), *Actes du II Symposium International d'Études Morisques. Religion et identité des morisques andalous*, Institut Supérieur de Documentation, Tunis, 1984, pp.129-137 ; CARDAILLAC, Louis, «Le prophétisme, signe de l'identité morisque», dans dans TEMIMI, Abdeljelil (dir.), *Actes du II Symposium International d'Études Morisques. Religion et identité des morisques andalous*, Institut Supérieur de Documentation, Tunis, 1984, pp.138-146.

[370] VINCENT, Bernard, « Louis Cardaillac, Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1640) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 34-3, 1979, pp.610-612.

peine à établir quelle était la portée de la polémique chez les morisques, ne parvenant pas à déterminer avec précision si la contradiction était une pratique intellectuelle ou populaire[371] ; Cardaillac en ne donnant pas de limites géographiques et temporelles précises s'en tient surtout à une étude des motifs de désaccords (ou d'accords) et à l'analyse de leur formulation littéraire. En réalité, Cardaillac explore le dialogue interreligieux qui s'établit à la Renaissance, en considérant également les points communs entre les réfutations morisques et protestantes du catholicisme. Les documents aljamiados sont utilisés comme supports de textes, sans véritablement se soucier de leur provenance et de leurs conditions d'élaboration. Par la suite, installé à Montpellier, Louis Cardaillac promeut l'étude des pratiques socio-culturelles liées aux morisques, par des colloques tels que *Les morisques et leur temps* qui se tient en 1981[372], ou par la direction de thèses sur les morisques. Dans toutes ces activités, l'aljamía n'est pas bannie, mais sa place est secondaire.

Dans les années 1990, Louis Cardaillac se tourne progressivement vers une autre minorité, les indiens d'Amérique ; et c'est dorénavant le nouveau continent qui accaparera toute son attention, ne revenant aux morisques et aux textes aljamiados que pour un article général. Denise Cardaillac de son côté, jusqu'alors très discrète, le devient plus encore. Quant à Yvette Cardaillac-Hermosilla, elle se consacre essentiellement aux figures des magiciens et aux pratiques magiques dans la sphère hispanique, et ne retourne aux morisques que ponctuellement. Les étudiants de Louis Cardaillac se dispersent dans les universités françaises pour la plupart, mais le fait que leurs travaux concernent davantage les morisques et l'Inquisition ne les a pas fait essaimer en matière d'aljamía.

La « moriscologie » tunisienne

Suite à l'expulsion des morisques au XVII[e] siècle, la Tunisie a vu débarquer sur ses côtes beaucoup de ces exilés espagnols ; et l'accueil de ces derniers héritiers d'al-Andalus a marqué durablement les esprits. De plus, dans certaines régions (comme Zaghouan ou Testour), les morisques immigrés en Tunisie ont continué à parler espagnol pendant plusieurs siècles, ce qui a fait perdurer dans les récits familiaux un souvenir de l'exil et un lien très fort avec l'Espagne[373]. C'est donc ce pan d'histoire national que l'historien Abdeljelil Temimi veut explorer ; et après un premier congrès sur les Ottomans et les Morisques organisé en 1981, il crée une fondation en 1985 basée à Zaghouan, devant servir la recherche historique notamment sur ce qu'il appelle la « moriscologie »[374]. À l'initiative de ce même Temimi, le CIEM (Comité International

[371] VINCENT, B., 1979, pp.611-612.
[372] CARDAILLAC, L., 1983.
[373] Voir les témoignages de la famille Zbiss (notamment ceux recueillis par M. de Epalza), de l'historien Houssem Eddin Chachia, etc.
[374] En 1985, la fondation reçoit le nom de CEROMDI (Centre d'études et de recherches ottomanes, morisques, de documentation et d'information), avant de prendre à partir de 1995 le nom de Fondation Temimi ou FTERSI (Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information).

d'Études Morisques) est ensuite créé en 1983, pour réunir et fédérer les chercheurs travaillant sur les morisques, parmi lesquels Álvaro Galmés de Fuentes, Louis Cardaillac, Bernard Vincent, Luce López-Baralt, María Teresa Narváez. Grâce à l'action conjuguée de la fondation et du CIEM, Zaghouan devient alors le théâtre d'un congrès international sur les morisques tous les deux ans dès les années 1980[375] ; et dans ce cadre, la production en aljamía n'est pas absente. Les rencontres tunisiennes sont même l'occasion de discussions très fécondes pour les études aljamiadas, puisque c'est là qu'Álvaro Galmés de Fuentes et Reinhold Kontzi parviennent à un consensus pour élaborer un nouveau système de transcription des textes aljamiados, plus simple, adopté par la collection CLEAM à compter du huitième volume[376]. Évidemment, comme les morisques constituaient l'axe central de ces réunions, la production en aljamía n'occupe pas le premier plan et continue d'être envisagée comme appartenant aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, les mudéjars étant quasiment inexistants lors des débats.

Ces rencontres régulières dynamisent beaucoup la recherche sur la littérature aljamiada puisqu'elles offrent une tribune aux chercheurs pour échanger et présenter leur travail, surtout lorsque le reste de l'année ils sont éparpillés dans des universités éloignées. Elles sont aussi l'occasion d'intégrer la recherche tunisienne sur les morisques et sur la production en aljamiada, discrète dans les publications européennes ou américaines. L'on constate alors que la personnalité d'Álvaro Galmés de Fuentes a profondément imprégné le travail des chercheurs tunisiens (au moins pour ceux qui participent à ces rencontres), puisque l'on retrouve une approche commune, notamment au niveau linguistique. Le fait que la plupart ait réalisé leur doctorat en cotutelle avec l'Espagne, ou directement en Espagne le plus souvent sous la direction de Galmés de Fuentes, y est certainement pour beaucoup, et à la lecture de certains travaux, on sent tout le respect des élèves qui, s'engouffrant dans les pas de leur directeur, n'osent pas en sortir[377]. L'autre élément très intéressant que l'on remarque à plusieurs reprises chez les chercheurs tunisiens (voire même d'Afrique du Nord), c'est leur implication personnelle forte lorsqu'ils traitent des morisques et de la production en aljamía. Particulièrement dans les travaux de recherche écrits en langue romane, l'intérêt pour les minorités religieuses apparaît souvent lié à des personnalités bi-culturelles qui ont souhaité explorer un phénomène qui les touchait de près[378]. On le voit assez nettement dans les remerciements ou les prologues, mais

[375] La publication des actes intervient systématiquement après chaque colloque. Leur tenue est cependant très défaillante, car de nombreuses coquilles se glissent dans les textes (erreurs d'accent, omission de lettres, erreurs typographiques en tout genre…), ce qui rend leur maniement délicat surtout lorsque les Actes recueillent la transcription d'un texte aljamiado.

[376] Galmés de Fuentes, Á., 1991.

[377] LIMAM, T., 1994, p.9.

[378] ZAKARIA AHMED, A., 1996, [introducción]. Cf. BOURAS, K., 2008, p.11.

également dans certains articles où l'on perçoit une empathie très personnelle[379]. Si quelques excès d'identification ou de projection sont à déplorer dans certains travaux, cet autre regard venu d'une sensibilité différente porte en germe la possibilité d'approches fines et nuancées.

Porto Rico, Luce López-Baralt et Teresa Narváez Cordoba

La Portoricaine Luce López-Baralt est une femme de lettres qui, au terme d'une formation universitaire en littératures romanes, en est venue à consacrer sa thèse de doctorat à l'influence de la mystique arabe sur les mystiques chrétiens (*San Juan de la Cruz y la concepción semítica del lenguaje poético*, 1974). Chemin faisant, López-Baralt croise la route des textes aljamiados lors de ses recherches post-doctorales, et en 1980 elle publie un premier article qui connaît un écho important, « Crónica de la destrucción de un mundo : la literatura aljamiado-morisca », dans lequel elle relate que les textes en aljamiados découlaient de la culture décadente des morisques et qu'ils portaient en eux la fin tragique des derniers musulmans d'Espagne[380]. Elle oppose alors les carnets de bord des colons, en partance pour l'Amérique, qui parlent de la fondation d'un nouveau monde, et les textes des morisques qui marquent la fin d'une ère[381] ; et pour alimenter son propos, elle multiplie les exemples les plus disparates, regrettant les simplifications des complexes doctrines mystiques (p.34), déplorant l'emploi d'un langage toujours plus limité (p.24, p.34), ou voyant dans les prophéties des tentatives désespérées de se redonner courage. Pour López-Baralt, les morisques étaient plus anti-chrétiens que musulmans (p.41), et elle conclut que la littérature aljamiado-morisque témoigne de leur « douloureuse et lente disparition comme culture constituée » (p.57). Le style de cette chercheuse est particulièrement littéraire et délié (comme lorsqu'elle qualifie les « arabo-andalous » de « peuple arrogant, très complexe et souvent tragique »[382]), un ton si éloigné de l'écriture neutre, pleine de références, et parfois aride de certaines autres traditions historiographiques, qui a sans doute été l'une des clés de sa popularité[383].

---

[379] On pourra consulter « Bilan et orientations d'études morisques (1983-2009) » d'A. Temimi (*Revue d'Histoire Maghrébine*, n°140, juill. 2010, pp.111-122) où il relate avoir réclamé, à la fin des années 2000, les excuses du Roi d'Espagne et du premier ministre José Luis Zapatero pour la conduite de l'Espagne envers les morisques.

[380] LÓPEZ-BARALT, L., 1980.

[381] LÓPEZ-BARALT, L., 1980, p.24. En réalité, cette opposition naît simplement de la différence de point de vue, celui du pouvoir-conquérant face à celui de la minorité soumise.

[382] LÓPEZ-BARALT, L., 1980, p.19.

[383] La tendance de L. López-Baralt a faire diffuser ses écrits par plusieurs canaux, a certainement joué également : l'article de 1980 est ainsi simultanément publié en espagnol dans le *Bulletin Hispanique* et en français dans *La revue d'Études Maghrébines* Plus tard, elle publie chez Siruela en 1992 une édition scientifique du traité érotique du manuscrit RAH-S2 (*Un Kama Sutra español*), avant d'en faire paraître une nouvelle édition modernisée trois ans plus tard (*Un Kama Sutra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua* (*ms. S-2 BRAH Madrid y Ms. 1767 BRP Madrid*), Ediciones Libertarias, Madrid, 1995).

Par la suite, López-Baralt a toujours choisi des thématiques qui l'inspirait comme romancière pourrait-on dire[384], car sa qualité principale est de savoir recréer une atmosphère autour des textes dont elle parle et de choisir des titres évocateurs et alléchants[385] : prophéties, itinéraires, traité érotique, peur de l'exil...

Luce López-Baralt a également suivi le travail de celle qui deviendra une amie intime, María Teresa Narváez Córdova, l'accompagnant dans la conduite de son travail de recherche sur la *Tafçira* du Mancebo de Arévalo, objet de sa thèse de doctorat (1988), publiée dans une version augmentée en 2003[386]. Teresa Narváez se spécialise ensuite en littérature aljamiada, et porte tous ses efforts sur la figure du Mancebo de Arévalo, traquant ses influences littéraires (elle remarque des parentés avec *la Célestine*, avec Ibn al-'Arabī) et tentant de retracer sa biographie en considérant chacun des moindres indices qui transparaissent de ses écrits. Quoique leur style soit différent et leur domaine de prédilection également, la proche collaboration de ces deux chercheuses les a conduit à faire des choix communs assez éloignés parfois du canon qui s'établissait à Oviedo[387]. Peut-être grâce à leur éloignement du centre névralgique des études aljamiadas, ces deux chercheuses adoptent des postures nouvelles, dont la fraîcheur sera saluée et qui permettra d'envisager de nouveaux horizons dans les années 2000.

Saragosse, l'Aragon et le patrimoine local

À l'Université de Saragosse, la dynamique est différente de tous les autres lieux, car les chercheurs de l'université ne choisissent pas la production aljamiada comme sujet de recherche, mais cette dernière s'impose à eux car il s'agit d'une production locale. L'université de Saragosse assume donc un rôle d'expert du patrimoine local[388]. Fort de ses édifices de style mudéjar qui donnaient une vraie personnalité à la région, l'Aragon encouragea les recherches sur le patrimoine : le Symposium de Mudéjarisme – dont la vocation est principalement d'étudier l'architecture « mudéjare » mais dont les missions s'étendront plus tard – est créé en 1975 et devient un rendez-vous régulier (tous les 3 ans) dès 1981.

---

[384] López-Baralt a d'ailleurs coutume d'indiquer sur ses CV qu'elle fut sélectionnée pour le prix Cervantes 2004.

[385] Cf. HARVEY, L.P., « Luce López-Baralt, "Un Kama Sutra español" (Book Review) », *Bulletin of Hispanic Studies*, 72-3, 1995, pp.355-356.

[386] Narváez Córdova, M.T., 2003

[387] Notamment en ce qui concerne la façon de transcrire les textes, puisqu'elles suivent fondamentalement le système de L.P. Harvey élaboré en 1956, avec une tendance à la simplification chez Luce López-Baralt (Cf. LÓPEZ-BARALT, Luce, *Buluqiyya*, 2004, pp.69-71).

[388] Voir entre autres : CERVERA FRAS, M.J., « Los talismanes árabes de Tórtoles », *Turiaso*, 7, 1987, pp.225-274 ; CERVERA FRAS, M.J., 1988 ; « Papel aljamiado de Novallas y Documento árabe del Cinto (Tarazona) », dans *El Moncayo. Diez años de investigación arqueológica*, Instituto de Estudios Turiasonenses, Tarazona, 1989, pp.171-173 ; « Un tratado jurídico musulmán copiado por mudéjares aragoneses. Descripción de los manuscritos del Muḫtasar », dans *Aragón en la Edad Media*, VIII, Saragosse, 1989, pp.175-183 ; « La reglamentación sobre ventas en los tratados jurídicos mudéjares », dans TEMIMI, A. (ed.), 1993, pp.135-142 ; CERVERA FRAS, M.J., 1993.
La bibliothèque d'Aragon organise également en 1992 une exposition de manuscrits aljamiados, lors d'un colloque baptisé *I Jornadas de Literatura Aljamiada Aragonesa.*

Dans cette atmosphère propice, les arabisants de l'Université de Saragosse, Federico Corriente à leur tête (entre 1976-1986 et 1991-...), ses collègues (comme M.J. Viguera, entre 1978 et 1982) et doctorants (comme María José Cervera Fras), vont se faire le relais des découvertes environnantes et vont lire, éditer et analyser les documents mis au jour. Federico Corriente publie le manuscrit découvert à Urrea de Jalón (1990), et María José Cervera Fras, sa doctorante, édite le *Muḫtaṣar* d'aṭ-Ṭulayṭulī selon le manuscrit de Sabiñán[389]. Ces recherches sont soutenues par l'Institut Fernando el Católico de Saragosse, qui assume les publications. María Jesús Viguera, de son côté, prend en charge le versant historique des textes : elle édite des documents qui rendent compte du quotidien commercial des mudéjars[390], et rédige l'introduction de l'édition du manuscrit d'Urrea de Jalón qui constitue une mise en perspective très documentée et problématisée de la production en aljamía, abondamment citée par la suite[391].

Parallèlement, un brillant étudiant de Philologie Hispanique, Alberto Montaner Frutos, étudie le *Recontamiento de Al-Miqdād y Al-Mayāsa* pour son mémoire de maîtrise, soutenu en 1986 et publié par l'Institut Fernando el Católico en 1988[392]. Mené sous la direction de Cacho Blecua, avec des conseils de F. Corriente et l'appui des arabisants du département, le travail de Montaner constitue un nouveau type d'approche de la littérature aljamiada qui combine philologie romane et arabe. Le système de transcription du texte est très lourd, mais l'édition est très novatrice: pour la première fois un texte littéraire est abordé de façon critique, avec un apparat recueillant les variantes textuelles en fin de volume, et A. Montaner aborde codicologie, paléographie et linguistique en plus de son analyse proprement littéraire très nourrie.

Le pôle de Saragosse se distingue donc par une liberté de ton, faite d'efficacité discrète, et ses membres contribueront à développer une approche contextuelle et historique de la production en aljamía, qui manquait ailleurs[393]. L'accueil bienveillant de l'Institut Fernando el Católico envers la publication d'études relatives aux documents aljamiados, ainsi que les bras ouverts des symposiums de mudéjarisme de Teruel à toute communication relative aux mudéjars ou aux morisques, ont permis de diffuser des travaux qui exploitaient d'autres voies que l'École d'Oviedo, et de favoriser la diversité des approches.

---

[389] Thèse soutenue et publiée en 1987.

[390] « Un cuaderno aljamiado de deudas (Medinaceli, s.XVI) » (VIGUERA MOLINS, M.J., 1982a) ; «Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli » (VIGUERA MOLINS, M.J., 1982b) ; « Cuentas aljamiadas de Joan Meçod (Almonacid de la Sierra, siglo XVI) » (VIGUERA MOLINS, M.J., 1991).

[391] VIGUERA MOLINS, M.J., 1990a.

[392] Montaner Frutos, A., 1988.

[393] En plus des éditions de textes, voir VIGUERA MOLINS, M.J., 1990b ; VIGUERA MOLINS, María Jesús, « Dos nuevos documentos árabes de Aragón : Jarque y Morés, 1492 », dans *Aragón en laEdad Media. Estudios de Economía y Sociedad* (*Sigos XII al XV*), IV, 1981, pp.235-261 ; « Documentos mudéjares aragoneses », *Quaderni di Estudi Arabi*, 5-6, 1987-1988, pp.786-790 ; « Sobre manuscritos mudéjares: Aragón, siglos XII-XVI », *Manuscrits arabes en Occident musulman*, Casablanca, 1990, pp.15-24 ; « Un mapa de los documentos mudéjares y moriscos de Aragón y Navarra », *Homenaje J. Bosch Vilá*, Université de Grenade, 1991, pp429-434.

Alberto Montaner Frutos continuera de cultiver un regard différent, novateur et fécond sur la littérature aljamiada, en puisant dans sa profonde connaissance des outils de philologie hispanique, mais en exploitant également la matérialité du manuscrit pour comprendre sa portée. Il est le premier, en 1988, à étudier la genèse d'un manuscrit (le CSIC-J13), en s'appuyant sur la codicologie et la paléographie, avec des résultats probants : en retrouvant la chronologie de la composition du manuscrit, il montre ainsi que ce qui apparaissait jusqu'alors comme deux séries de *coplas*, n'est en fait qu'un seul poème interrompu par l'intercalation erronée d'un cahier supplémentaire[394].

Quant à María Jesús Viguera Molins, elle continuera de faire prospérer les recherches en aljamía, même une fois nommée à la Complutense de Madrid, en dirigeant ses doctorants vers l'édition de documents non-littéraires ou vers la recherche des sources arabes ayant inspiré des textes aljamiados[395]. On perçoit également son influence à Valence, dans la connivence intellectuelle qu'entretiennent avec elle Ana Labarta et Carmen Barceló, lesquelles se consacrent aux morisques valenciens, avec une attention particulière pour leurs documents[396] : ceux que l'on trouve annexés dans les documents inquisitoriaux, ceux auxquels il est fait référence dans les procès inquisitoriaux, et aussi les documents rédigés (et non confisqués) par les morisques. Dans la région de Valence, les morisques maîtrisaient l'arabe, on n'y trouve donc pas de manuscrits aljamiados ; néanmoins les deux chercheuses valenciennes ont étudié le système de notation chiffrée des manuscrits aljamiados[397], puis Ana Labarta a consacré plusieurs articles à des documents mudéjars ou morisques d'Aragon[398] et a édité le manuscrit CSIC-J22 sous le titre *Libro de dichos maravillosos* (*misceláneo morisco de magia y adivinación*)[399]. Son édition, dans laquelle elle insère tous les carrés magiques et autres symboles de divination, suit des critères de transcriptions assez proches de ceux établis par M.J. Viguera car, après avoir envisagé plusieurs possibilités, elle les considère comme les plus adéquats[400]. Quant à son étude préliminaire, elle se concentre sur les aspects documentaires, puisqu'elle y décrit avec précision le manuscrit (reproduisant les filigranes du papier et détaillant les ornements), et recense ensuite les pratiques magiques figurant dans les traités édités.

---

[394] Montaner Frutos, A., 1989.
[395] ABBOUD-HAGGAR, S., 1999 ; BOURAS, K., 2008.
[396] Barceló, C. ; Labarta, A., 2009.
[397] LABARTA, A. ; BARCELÓ, C., 1988 [à ce sujet, voir dans le chapitre suivant, notre partie sur la lecture de la date en abjad].
[398] LABARTA, A., 1982 [«Una página aljamiada hallada en Torrellas (Tarazona)»]; LABARTA, A., 1988 [«La aljama de los musulmanes de Calatorao nombra procurador (documento árabe de 1451)»].
[399] LABARTA, A., 1993.
[400] LABARTA, A., 1993, pp.0.43-0.45.

Alicante, les morisques de l'exil et *Sharq Al-Andalus*

Le dernier pôle espagnol se penchant sur les documents aljamiados se situe à Alicante, où il s'organise autour de la personnalité de Míkel de Epalza (et de son épouse M.J. Rubiera Mata). M. de Epalza avait fait ses premières recherches sur des textes aljamiados avant même la soutenance de sa thèse[401], lorsqu'en 1963 il publie dans *Al-Andalus* un article sur l'*Evangelio de Bernabé*[402] qui allait marquer la direction de ses futures études : les manuscrits morisques en caractères latins et ceux produits lors de l'exil en Tunisie. Déjà, lors du colloque d'Oviedo de 1972, Epalza choisit d'évoquer les morisques réfugiés à Tunis[403], et toute sa carrière durant, il s'intéressera aux descendants de ces exilés et à la trace qu'ils ont laissée au Maghreb. Sous sa direction, Luis F. Bernabé Pons réalise l'édition du *Cantique islamique* d'Ybrahim Taybili ; et lors de la publication, Epalza rédige une introduction qui souligne une grave carence en ce qui concerne « la sociologie et la chronologie de cette singulière parcelle des lettres hispaniques et des lettres islamiques »[404]. Selon lui, la prudence n'autorise pas les chercheurs à laisser de côté ces deux aspects, et il se propose d'oser des hypothèses : la création de la littérature aljamiada est à faire remonter aux musulmans castillans du XV^e^ siècle, et les morisques aragonais en sont les héritiers, remettant en cause les éléments avancés jusqu'à présent pour justifier la datation. A. Vespertino Rodríguez répond à cet article en listant toutes les informations disponibles pour dater chacun des manuscrits aljamiados connus[405]. L'hypothèse d'Epalza ne semble pas résister car la majorité des dates apportées se situent au XVI^e^ siècle ; pourtant comme le signalait Consuelo López-Morillas, le fait que Vespertino Rodríguez utilise comme source d'informations les estimations réalisées par Saavedra à la fin du XIX^e^ siècle, ou celles des étudiants de Ribera et Asín au début du XX^e^ siècle, rend les conclusions beaucoup moins solides. Le débat reste finalement ouvert. L.F. Bernabé Pons continue pour sa part d'explorer la littérature des morisques exilés, tout en regardant parfois du côté de la figure du Mancebo de Arévalo.

Le pôle d'Alicante a donc essentiellement travaillé sur les textes des morisques de l'exil, c'est-à-dire sur des textes en caractères latins ; néanmoins M. de Epalza a contribué admirablement à repenser certains angles d'analyse, car avec sa tentative de périodisation, il dépassait le temps morisque en incluant clairement les

---

[401] *La Tufḥa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de 'Abdallāh al-Truchimān* (*Fray Anselmo Turmeda*), réalisée sous la direction de Joan Vernet, et soutenue à l'Université de Barcelone en 1967 (publiée en 1971, à Rome).

[402] « Sobre un posible autor español del *Evangelio de Bernabé* », *Al-Andalus*, 28-2, 1963, pp.479-491.

[403] « Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días », dans GALMÉS DE FUENTES, Á. (ed.), 1978, pp.427-448.

[404] EPALZA, M. (de), 1988, p.10.

[405] Vespertino Rodríguez, A., 1989.

mudéjars et les descendants exilés des morisques, et il allait au-delà des frontières purement aragonaises, en envisageant la Castille comme berceau et la Tunisie comme dernière demeure.

Enfin, à partir de 1995, ce pôle se solidifie lorsque la revue *Sharq al-Andalus* du département d'arabe de l'Université d'Alicante décide de modifier sa ligne éditoriale pour se spécialiser dans les « études mudéjares et morisques ». Associée au Centre d'Études Mudéjares (CEM) de Teruel, elle dispose d'une rubrique sur les événements directement liés au centre (bénéficiaires de bourses de recherche, les activités soutenues par le Centre), elle rend compte des événements auxquels ont participé les chercheurs de l'université d'Alicante (soutenance de thèse, direction de recherche, etc.), et devient surtout un lieu privilégié pour accueillir des contributions sur les textes aljamiados.

3. Connecter les multiples acteurs

Comme on vient de le voir, il est très difficile de rendre compte de l'activité de tous les chercheurs qui ont, de près ou de loin contribué à l'étude des textes aljamiados car, à l'exception de l'École d'Oviedo, aucun courant ne se détache franchement et les approches sont très diverses (matériel linguistique, support d'un texte littéraire, document historique, ...). De plus, le développement horizontal de la recherche, du fait de la multiplication des acteurs, et le fait que ces derniers soient dispersés dans le monde, souvent isolés dans leur laboratoire, débouchent finalement sur la naissance de plusieurs publications qui ont vocation à connecter les différents protagonistes. Cet aspect est primordial avec l'accélération de la recherche, qui privilégie de plus en plus la publication d'articles dans des revues plutôt qu'un livre complet. Pour les chercheurs spécialistes d'aljamía, l'organisation est nécessaire s'ils veulent continuer de se tenir informés de ce que publient leurs collègues.

3.1 Bulletin bibliographique

Dans les années 1980, on assiste alors à la création de revues périodiques qui font le point sur la bibliographie récente, facilitant ainsi le dépouillement bibliographique.

L'idée de rendre compte des derniers travaux réalisés en aljamía apparaît dès les années 1970, avec la publication de notes bibliographiques qui se situent entre la recension et la liste de publications. La première en date est celle de Consuelo López-Morillas qui propose à *la Corónica* un résumé des études aljamiadas depuis 1970[406], que L.P. Harvey reprend pour ouvrir une rubrique en 1975 dans la revue *The Year's Work in Modern Language Studies* dont le but est de réunir toutes les parutions d'ouvrages ou d'articles dans

[406] LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, « Aljamiado studies since 1970 », *La Corónica*, 4-1, pp.30-34.

les 2 ou 3 années qui ont précédé[407]. Cette rubrique sera alimentée par Consuelo López-Morillas (de l'Université Indiana, E.U.), qui multiplie les références (en espagnol, en anglais et parfois en français), en s'autorisant quelques remarques critiques très justes qui montrent une grande indépendance par rapport aux travaux réalisés en Europe[408].

Puis sous l'impulsion de l'Université d'Oviedo, et avec la collaboration de l'Université d'Alicante, le bulletin bibliographique *Aljamía*, est créé en 1989. Publication annuelle, *Aljamía* se propose de recueillir toutes les publications dans le champ aljamiado, mais également dans d'autres aires concomitantes (mudéjars et morisques, philologie arabo-romance), ainsi que de rendre compte d'événements d'intérêt : les travaux en cours, les annonces de colloque, les soutenances, les mutations de professeurs, etc. Le bulletin vise l'exhaustivité, donc ne commente pas les publications recensées, à part dans les comptes-rendus d'ouvrages qu'il abrite. Le bulletin grandira d'année en année (le dernier numéro s'étend sur plus de 500 pages), s'étoffant de contributions diverses (annonces de la découverte de nouveaux manuscrits, débats méthodologiques, articles d'opinion, etc.), avant de s'éteindre avec le numéro 17, paru en 2005[409].

3.2 Colloques, hommages et recueils posthumes

En plus des colloques qui se tiennent à date régulière (ceux de Zaghouan, tous les deux ans ; et ceux de Teruel, tous les trois ans), il est un autre événement très fédérateur : les hommages aux personnalités qui ont marqué la recherche sur les textes aljamiados. Galmés de Fuentes a été le premier à en bénéficier, avec un premier hommage organisé pour célébrer ses 25 années d'enseignement à l'Université d'Oviedo, coïncidant avec sa mutation pour l'Université de Madrid en 1987. L'hommage totalisera pas moins de 3 gros volumes, avec de nombreuses communications sur les textes aljamiados.

---

[407] « Aljamiado lit. is a coherent body of material which has hitherto been scattered in TWML. This new rubric gathers together all studies on such texts (MSS in Spanish written in Arabic characters, mainly dating from the 15th and 16th cs). After the present survey of publications 1970-5, it will appear every two or three years. » (HARVEY, L.P., « Aljamiado Literature », *The Year's Work in Modern Language Studies,* 37, 1975, pp.247-248).

[408] « Three main approaches to Aljamiado material are emerging: the philological, the historico-cultural, and the purely literary. In all three there is a growing trend toward rediscovering the wheel, as known facts are stated over and over (e.g., Aljamiado manifests Aragonese dialect forms; its use of the Arabic alphabet cements Islamic values; its literature belongs to the 'traditional' type). Among current practitioners, however, L. Lopez-Baralt refreshes by her breath of focus, imaginative use of the texts, and integration of this literatura marginada into the mainstream of Hispanic literature. » (LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, « Aljamiado Literature », *The Year's Work in Modern Language Studies*, 47, 1985, pp.315-318).
Parution de cette rubrique en 1985 (vol.47, pp.315-318), 1991 (vol.53, pp.300-303), 1994 (en collaboration avec son étudiant Miguel Ángel Vázquez, vol.56, pp.337-341), 1997 (en collaboration avec M. Á. Vázquez, vol.59, pp.307-313).

[409] Peut-être parce qu'à compter du numéro 18, la publication allait devenir payante.

Ce fut ensuite le tour de L.P. Harvey[410], de Louis Cardaillac[411] et de L. López-Baralt[412] ; mais curieusement ces hommages n'ont recueilli que peu de contributions basées sur une documentation aljamiada, les participants préférant explorer certains aspects socio-culturels de la vie des morisques[413]. Plus tard, en 2003, la Fondation Temimi organise en Tunisie un colloque d'Hommage à l'École d'Oviedo ; la disparition d'Álvaro Galmés de Fuentes 3 mois avant la tenue du colloque renforcera d'autant plus la personnalisation de l'hommage, le faisant apparaître comme l'une des seules figures capables de mobiliser massivement les chercheurs autour de la thématique aljamiada[414].

Citons enfin les recueils posthumes de deux figures-clés : l'anthologie des articles de Ramón Menéndez Pidal autour des relations entre Islam et Chrétienté, dont l'édition revient à Álvaro Galmés de Fuentes[415] ; et la compilation de l'ensemble des études sur la production en aljamía et sur les morisques d'Álvaro Galmés de Fuentes, dont la publication posthume ne doit pas faire oublier qu'il l'avait entièrement pensée[416]. Deux publications qui joueront un rôle important dans la diffusion de la pensée de ces deux auteurs, en réunissant en un même volume, de belle facture, des articles dispersés.

3.3 Les sites internet

Enfin, la connexion des chercheurs a profité de l'avancée technologique qu'a représentée la généralisation d'internet. Cet outil a révolutionné la recherche dans les années 1990-2000, et les études aljamiadas en profitent pleinement car plusieurs sites internet hébergent des contenus : bibliographies, articles, reproductions de manuscrits ou de livres anciens. Les universitaires, généralement avec le concours de leur institution de rattachement, mettent en place des portails au contenu plus ou moins large. À Alicante, María Jesús Rubiera Mata, crée le très ambitieux *Literatura de mudéjares y moriscos*, malheureusement peu alimenté à l'usage[417] ; à Stanford, Vincent Barletta maintient pendant de nombreuses années et jusqu'en 2015 un site baptisé *Al-hadith* qui listait l'ensemble des manuscrits aljamiados connus, compilant toutes les notices descriptives existantes, et qui offrait une longue bibliographie ; enfin Xavier Cassasas, issu de

---

[410] Sharq al-Andalus, Homenaje a Leonard P. Harvey, 16-17, 1999-2002.
[411] TEMIMI, A. (ed.), 1995.
[412] MEJÍAS-LÓPEZ, William (ed.), 2002.
[413] Il est vrai que les chercheurs qui reçoivent l'hommage avaient réorienté leurs recherches vers les morisques et leur vie culturelle; mais il n'est pas improbable que le peu de contributions sur la production en aljamía soit également le reflet d'un certain essouflement des études aljamiadas dans les années 2000.
[414] TEMIMI, A. (ed.), 2005.
[415] MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Islam y Cristiandad. España entre dos culturas*, ed. par Álvaro Galmés de Fuentes, 2 vol., Université de Málaga, Málaga, 2001.
[416] GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *Estudios sobre la literatura española aljamiado-morisca*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 2004.
[417] http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/lmm/ reprend essentiellement les articles publiés dans *Sharq al-Andalus*, plusieurs sections restent vides, et la lumière est surtout braquée sur la région du Levant.

l'université de Valence, a alimenté pendant près de 11 ans le site http://www.arabismo.com/ qui contenait une section dédiée à l'aljamía[418]. Contrebalançant ces fermetures de pages-web, le Séminaire d'Études Arabo-Romanes d'Oviedo ouvre en 2015 un site internet dont la vocation est de rassembler la communauté des chercheurs travaillant sur les documents aljamiados[419].

Parallèlement, la recherche sur cette production prend une autre tournure depuis plusieurs années, car les chercheurs peuvent se rapprocher des bibliothèques et de leurs fonds, ces dernières investissant de plus en plus internet. Les catalogues sont mis en ligne, mais aussi (et surtout) certaines bibliothèques fournissent l'accès à des documents, parmi lesquels des copies de manuscrits numérisés[420]. Le rôle d'Internet a donc été très important pour la connexion entre chercheurs, mais également pour celle du chercheur avec ses sources.

4. Nouvelles perspectives (1994-2015)

Avec la culmination des études aljamiadas, entre la fin des années 1980 et le début des années 1990 où se sont multipliées les publications (éditions comme articles d'analyse), il devient nécessaire de synthétiser l'information nouvelle. M. J. Viguera Molins, dans son introduction à l'édition du manuscrit d'Urrea de Jalón avait fait le point sur la question aljamiada[421] ; puis en 1994 paraît le *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (*GVAM*) qui recueille l'ensemble des lemmes recensés dans des éditions de textes aljamiados (essentiellement des mémoires et des thèses de doctorat, soutenus avant 1986)[422]. Ce glossaire naissait sous la houlette d'Álvaro Galmés de Fuentes, car « el volumen creciente de estudios actuales sobre la literatura aljamiado-morisca y la peculiaridad lingüística de estos textos exigen un esfuerzo de sistematización de su léxico »[423]. Les partis-pris pour la présentation des entrées augmentent sensiblement le volume du glossaire, car chaque variante d'un mot possède son entrée propre – que la variante soit phonétique, graphique ou due à des critères de translittération différents[424] – ; malgré cela, le travail de compilation des données est colossal conférant à ce glossaire le statut d'œuvre lexicographique de référence. De même, avec la multiplication des travaux sur les manuscrits aljamiados, Galmés de Fuentes rédige un catalogue des manuscrits aljamiado-morisques de la Bibliothèque de la Real Academia de la Historia (fonds Gayangos), où

[418] Cette page a fermé à l'été 2015.
[419] http://www.arabicaetromanica.com/
[420] Le CSIC donne accès à la plupart des manuscrits arabes et aljamiados d'Almonacid de la Sierra ; les Cortés de Aragón ont numérisé les manuscrits découverts à Calanda ; et la BNE a numérisé quelques exemplaires de manuscrits aljamiados.
[421] VIGUERA MOLINS, M.J., 1990b.
[422] GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (ed.), 1994.
[423] GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (ed.), 1994, p.x.
[424] GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (ed.), 1994, p.xi-xii.

il reprend les notices élaborées par Saavedra et ajoute d'abondantes références bibliographiques (à d'autres manuscrits qui contiennent les mêmes pièces, ou aux études dont le manuscrit a fait l'objet). L'information descriptive n'est pas toujours très précise[425], les questions de datation sont très vite expédiées par des mentions lapidaires de type « papier du XVI^{e} siècle » ; mais le catalogue inclut quelques reproductions photographiques et l'édition d'extraits de textes très utiles. Deux nouveaux outils de référence qui sont à la fois l'apogée d'une période de recherche, et l'annonce – en creux – d'une nouvelle ère.

4.1 La multiplication des états de la question

Après une période florissante, menée tambour battant, l'envie de faire le point sur toute cette activité fébrile se fait sentir pour mettre de l'ordre dans cette somme de travaux – éditions, articles évoquant mille questions –, parus un peu partout. L'entreprise est rendue d'autant plus nécessaire que dans la multitude d'articles produits qui gonflent les bibliographies, tout n'est pas d'une grande innovation. Beaucoup d'articles se répètent, reprennent les mêmes questionnements ou les mêmes raisonnements, certains auteurs n'hésitant pas à reprendre mot pour mot ce qu'ils avaient écrits précédemment et certains élèves ce qu'avait écrit leur maître. La nécessité de séparer le bon grain de l'ivraie, de hiérarchiser des contributions qui n'ont pas toutes la même valeur survient aux alentours des années 1995-2005, sans doute aussi pour repérer ce qui a été délaissé et réinsuffler un nouvel élan à ce champ d'études.

Plusieurs types de regards rétrospectifs se posent alors sur la production scientifique des dernières années, avec des objectifs différents[426]. Pour certains chercheurs, il convient de couvrir un large éventail de références, pour faire état quantitativement de ce qui a été produit : Luis Bernabé Pons dresse ainsi une *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca* (1992), qui regroupe presque 500 références ; Consuelo López-Morillas fait la liste de tous les manuscrits connus avec la bibliographie correspondante (1998) et l'on pourrait également citer le catalogue des manuscrits aljamiados de la BRAH (1998) qui, à sa manière, recense toute la bibliographie critique élaborée pour chaque manuscrit. Pour d'autres, il s'agit plutôt de faire un état des lieux général, une sorte de présentation bien documentée mais sans nécessairement entrer dans les détails[427] ou en l'orientant sur un aspect précis[428]. Parfois, les états de la question poursuivent un

[425] Voir BARCELÓ, C., 2001.

[426] On notera au passage que les années 1995-2005 sont également l'occasion pour les études d'histoire des mudéjars et des morisques de tirer des bilans. La présence aljamiada y est très peu évoquée, et les manuscrits n'intéressent que pour les textes qu'ils peuvent porter. Cf. LADERO QUESADA, M. Á;, 1992 ; *X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo : memoria y futuro* (*1975-2005*), CEM, Teruel, 2007 ; GARCÍA-ARENAL, Mercedes, « El problema morisco : propuestas de discusión »*, Al-Qanṭara*, 13-2, 1992, pp.491-504.

[427] MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, « La literatura aljamiado-morisca », dans JAURALDE POU, Pablo, *et alii*, *Diccionario Filológico de la LiteraturaEspañola del s. XVI*, Castalia, Madrid, 2009, pp.1048-1058.

autre objectif : ils sont l'occasion d'exposer et de justifier les grandes lignes de recherche d'un groupe, comme lorsqu'Antonio Vespertino Rodríguez rédige un état de la question en 1995 qui n'est autre qu'un hommage au travail de Galmés de Fuentes, et la promotion du travail effectué à l'Université d'Oviedo[429].

Dans les années 1990, l'Université de Grenade apporte elle aussi sa pierre à l'édifice en rééditant une série d'œuvres-clés : les *Leyendas moriscas* de F. Guillén Robles (1885-1886, =1994), la *Vida religiosa de los moriscos* de P. Longás (1915, =1998) ; tout comme la maison d'édition Gredos qui accueille une seconde édition revue et augmentée des *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana* de Galmés de Fuentes (1956, 2e édition 1996). L'accès facilité à ces documents anciens permettait de prendre plus aisément du recul sur le chemin parcouru, et l'introduction de María Paz Torres à la réédition des *Leyendas moriscas* de Guillén Robles représentait un premier pas dans ce sens. Dégagée de toute affiliation à une École, n'étant pas spécialiste des textes aljamiados, elle réalise une mise en perspective pondérée et bien illustrée qui rend compte de façon précise (même si très résumée) de ce qu'est la littérature aljamiada et de l'évolution des études la concernant.

4.2 Les nouvelles pistes : temps-long et contexte, codicologie, édition critique, croisements disciplinaires

En 1994, paraît le *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, mais ce n'est pas la seule publication d'importance : Gerard Wiegers publie sa thèse de doctorat sur ʿĪça Jābir qui envisage son œuvre sur le temps long, recherchant ses prédécesseurs et ses successeurs. Wiegers soulève des questions très variées : l'aljamía préexiste-t-elle à ʿĪçā Jābir ? qui était ʿĪçā Jābir, dans quel environnement évoluait-il et comment est né son *Breviario sunní* ? comment s'est transmise cette œuvre au fil des années et quel impact a-t-elle eu sur le reste de la production aljamiada ? Pour y répondre, Wiegers consulte des textes andalousiens en arabe qui mentionnent l'usage de l'aljamía, consulte les sources chrétiennes pour approcher la biographie du fameux *alfaquí* et mufti de Ségovie, et pointe du doigt les relations du *Breviario Sunní* avec les autres textes aljamiados. Son travail est minutieux, Wiegers réexamine tout : les manuscrits, les gloses marginales, mais

---

[428] Voir LÓPEZ-BARALT, L., 1996, état des lieux sur la littérature, écrit dans un style littéraire ; BERNABÉ PONS, L.F.; RUBIERA MATA, M.J., « La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión », dans *VII Simposio internacional de Mudejarismo*, CEM, 1999, Teruel, pp.599-632 ; VIGUERA MOLINS, M.J., 1999 [sur les sermons]; MONTANER FRUTOS, A., 2006.

[429] Vespertino Rodríguez, Antonio, « La literatura aljamiado-morisca. Últimos estudios y estado de la cuestión », *Revista del Instituto egipcio de estudios islámicos en Madrid*, vol. XXVII, Madrid, 1995, pp.181-193.
Dans cet état des lieux, Vespertino Rodríguez compte les mémoires et les thèses soutenues à Oviedo, présente le bulletin *Aljamía* et le *Glosario de voces aljamiado-moriscas*. Ses références bibliographiques sont maigres et proviennent essentiellement de chercheurs d'Oviedo ou d'Alicante, conséquence de quoi, en dehors de l'intéressante énumération de quelques futures pistes de recherche à explorer (très vite énoncées, p.191), le reste de l'article constitue une nouvelle répétition des axiomes de l'École d'Oviedo (littérature hybride, approche linguistique selon archaïsmes-aragonaisismes-arabismes, littérature morisque, ...), avec une vision assez généralisante et homogénéisante (p.193).

aussi les datations des manuscrits (exploitant de façon systématique les données codicologiques telles que les filigranes pour évacuer les jugements approximatifs). Les mudéjars se font une place dans ce travail sur « the Islamic literature in Aljamiado », en marchant main dans la main avec les morisques, Wiegers naviguant subtilement entre les uns et les autres[430]. Le travail est salué par ses pairs[431]. Par la suite, l'étude de la transmission des textes et des biographies des auteurs sous-tendra le travail de Wiegers[432].

L'approche linguistique de la langue aljamiada connaît également des mutations à ce moment : M. Sánchez Álvarez de l'Université d'Oviedo émet de multiples réserves sur la catégorie des archaïsmes. Remarquant que les traits invoqués existaient dans des textes imprimés ou des grammaires du XVI^{e} siècle, qu'ils pouvaient être dus à l'influence de l'aragonais, et surtout qu'en « l'absence de références chronologiques fiables sur la transmission et la date d'élaboration des textes », il fallait avancer avec plus de précautions[433]. Prolongeant cette prise de distance, A. Montaner montre dans son analyse linguistique d'Al-Miqdād y Al-Mayāsa que les traits archaïsants (plutôt qu'archaïsmes) sont présents chez des auteurs espagnols et aragonais des XV^{e} et XVI^{e} siècles, relativisant profondément l'idée d'une langue aljamiada cramponnée à des usages passés[434]. N. Martínez de Castilla abondera dans ce sens également dans sa thèse de doctorat[435], en questionnant les bases erronées sur lesquelles s'étaient fondées ces considérations.

Ce problème est en réalité profondément lié au problème de la datation, qui n'a pas été résolu[436]. Montaner Frutos avait été l'un des premiers à considérer les filigranes du papier pour pallier le manque d'informations des textes[437] ; Wiegers avait ensuite exploité ces marques du papier pour tenter de mieux situer les copies de l'œuvre de ʿĪçā Jābir ; puis Nuria Martínez de Castilla s'est profondément spécialisée dans l'approche codicologique des manuscrits aljamiados pour comprendre leur fabrication et les placer dans un contexte de production[438]. L'idée des ateliers de copistes émerge[439], et avec elle, une réflexion sur les recueils de textes où il faut peut-être envisager chaque texte séparément et de façon critique pour observer son chemin de

[430] N'oublions pas que si le texte du *Breviario Sunní* fut composé en 1462, l'ensemble des copies dont on dispose datent toutes du XVI^{e} siècle.

[431] « Scholars of Spanish Islamic literature everywhere should welcome this wide-ranging and meticulous reassessment of many of the assumptions under which they have toiled for years. They should be advised, however, that they will find their pet theories undermined and their conclusions reversed or found wanting. », (LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, [compte-rendu], Journal of the American Oriental Society, 115-2, 1995, p.336).

[432] VAN KONINGSVELD, P. S. ; WIEGERS, G. A., 1994; puis dans ses études sur les Livres en plomb du Sacromonte.

[433] SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M., 1995, p.348.

[434] MONTANER FRUTOS, A., 2004.

[435] MARTINEZ DE CASTILLA, N., 2004, pp.140-141.

[436] Malgré de louables tentatives comme VESPERTINO RODRÍGUEZ, A., 1989.

[437] MONTANER FRUTOS, A., 1989.

[438] MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004 et 2013.

[439] MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004 ; un précédent rapide chez LÓPEZ-MORILLAS, C., 1986.

transmission[440]. Sous l'impulsion du philologue romaniste Cacho Blecua, A. Montaner avait ouvert la voie en 1988, mais ce n'est que dans les années 2000 qu'on verra apparaître des éditions critiques de textes aljamiados[441]. L'apparition est cependant très timide[442].

La question de l'édition critique pose avant cela la question de l'édition et de la présentation des textes. En 1994, Consuelo López-Morillas publie une série de textes aljamiados sur le prophète[443], en se conformant aux critères d'édition de la CLEAM mais en questionnant l'attitude à adopter face aux mots arabes ou d'origine arabe (la différence entre les deux étant parfois difficile à faire)[444]. Dans la Collection CLEAM apparaissent également des textes de morisques en caractères latins, qui donnent à voir une autre représentation graphique, mais malgré cela les éditions de textes ne connaissent pas de grands bouleversements méthodologiques[445]. À la fin des années 2000, l'on voit apparaître une forme de nostalgie envers les éditions vulgarisatrices du XIX^{e} siècle, et certains universitaires se lancent dans des éditions simplifiées, partiellement réécrites, mais le mouvement reste assez marginal[446]. Les projets d'édition électronique réjouissent également les esprits, mais à notre connaissance, personne n'en a encore réalisé.

L'air frais provient certainement des croisements disciplinaires comme lorsque Vincent Barletta, influencé par les courants américains du *linguistic turn* et du *cultural turn,* mobilise des outils d'anthropologie culturelle et de linguistique pragmatique pour repenser la minorité religieuse et sociale[447]. Il définit notamment les textes aljamiados des morisques comme des outils sociaux qui construisent la solidarité d'une communauté marginalisée, et qui lui servent à affronter le temps. Les diverses recensions critiques ont souligné tout l'intérêt de ces questionnements nouveaux ; le seul bémol c'est que, comme souvent, la production aljamiada est faite morisque, alors même que pour appuyer ses conclusions, Barletta utilise des textes élaborés à l'époque mudéjare[448]. L'étude des textes aljamiados n'est évidemment pas l'apanage des philologues, et les dernières contributions des historiens ont également permis de grandes avancées dans la perception du contexte culturel d'apparition des manuscrits, car ils semblent avoir pris plus tôt la mesure de la réalité mudéjare de la production en aljamía. Le travail de Kathryn Miller et d'Ana Echevarría, par

---

[440] Sur la question de la transmission, voir MONTANER FRUTOS, A., 1990 qui remet en cause l'idée de traditionnalité diffusée par Galmés de Fuentes, et propose déjà d'éditer les textes avec un apparat critique.

[441] Fuente Cornejo, T., 2000 propose la collation d'un court texte ; et c'est surtout dans MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004 que chacun des textes du recueil RAH-T19 est comparé avec toutes ses autres versions pour établir un appareil des variantes textuelles.

[442] Voir MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2013 ; mais également les dernières thèses sur les manuscrits aljamiados (par exemple celles soutenues à Oviedo) qui considèrent un seul manuscrit.

[443] López-Morillas, C., 1994.

[444] LÓPEZ-MORILLAS, C., 1994, pp.35-36.

[445] Montaner Frutos, A., 2006.

[446] CASASSAS CANALS, X., 2007 et 2014; LÓPEZ-BARALT, L., 2004.

[447] BARLETTA, V., 2005.

[448] Cf. MONTANER FRUTOS, A., [compte-rendu], *Aljamía*, 18, 2006, pp.243-285.

exemple, en sont d'excellentes illustrations, car toutes deux ont montré, en combinant l'analyse de documents aljamiados et d'autres sources variées, que les mudéjars aragonais ou castillans n'étaient pas une minorité décadente, mais qu'ils s'adaptaient à la société dans laquelle ils évoluaient, en cherchant à préserver une situation d'équilibre dont la configuration n'était pas partout identique[449]. L'archéologie a également donné des résultats de très grand intérêt, comme lorsque Javier Jiménez Gadea, après avoir identifié l'édifice qui correspondait à la mosquée mudéjare du Barco de Ávila (Castille), a démontré que les motifs gravés dans les poutres en granit coïncidaient avec ceux dessinés dans certains cartouches aljamiados, émettant l'hypothèse de l'existence d'un répertoire de motifs visuels en vogue chez les mudéjars castillans[450].

C'est certainement par une recontextualisation forte, avec une attention particulière pour la datation, que l'on sortira des préjugés éculés sur la littérature « aljamiado-morisque », hérités du XIX^{e} siècle. En plus du dépassement de la frontière universitaire hispanistes-arabisants, c'est une approche philologique solide combinée au dialogue historique instauré entre les sources aljamiadas et d'autres types de documents (sources arabes, sources chrétiennes, archéologie) que l'on progressera durablement.

[449] MILLER, K., 2008 ; ECHEVARRÍA, A., 2004a et 2008, entre autres.

[450] JIMÉNEZ GADEA, Javier, « *Las inscripciones árabes del Barco de Ávila* », communication lors du séminaire "*De la Alquería a la Aljama* ", coordonné par Ana Echevarría et Adela Fábregas [Cordoue, 14-15 nov. 2013], sous presse.

CHAPITRE 2. LE MANUSCRIT D'ÁGREDA, NOUVELLE ÉVALUATION

Souvent avares en informations contextuelles, les manuscrits aljamiados donnent rarement des dates, et ne précisent pas toujours où ils ont été copiés, par qui ou dans quelles conditions. Le lieu de découverte des manuscrits fournit évidemment un indice, même s'il est difficile d'en mesurer la signification : de même que lorsque nous achetons un livre, nous l'emportons chez nous pour le lire, avant de peut-être le prêter à un proche qui peut oublier de nous le rendre ; le lieu de découverte d'un manuscrit renseigne à lui seul sur peu de choses. La confrontation des données fournit déjà une information plus claire, en repérant l'existence d'un foyer ; en l'occurrence, beaucoup de manuscrits aljamiados ont été découverts en Aragon : Almonacid de la Sierra, Morés, Ricla, Calanda, Sabiñán, etc. Concernant les dates, les informations sont maigres ; les copistes de textes aljamiados achèvent rarement leur entreprise par un colophon digne de ce nom, l'absence de toute mention laissant parfois la place à une simple formule pour remercier Allah (*ḥamdala*). Il faut donc se replier sur des données matérielles telles que l'étude des filigranes.

Dans ce panorama, le manuscrit Esc.1880 se distingue et fait figure d'exception : il présente un colophon avec date et lieu, une note qui vient préciser le lieu de découverte, et l'on compte même sur la présence de filigranes dans le papier. Autant d'indices qui appellent à une contextualisation précise, pourtant jamais entreprise jusqu'à présent.

I. Découverte du manuscrit Esc.1880

Contrairement à certains manuscrits aljamiados, achetés à l'étranger lors de voyages de prospections ou qui sont passés des mains d'un collectionneur à un autre, la manuscrit Esc.1880 fut découvert en Espagne et semble avoir directement rejoint les rayonnages de la Bibliothèque de l'Escorial. C'est du moins ce que laisse entendre la note de découverte qui figure sur l'un des feuillets, que l'on reproduit malgré sa célébrité :

> Nota : Haviéndose arruinado una casa por los años de 1795 en la Villa de Ágreda, se hallaron en el hueco ó nicho de una pared dos libros arábigos, uno de ellos éste, que fue remitido al Sr. D. José Perez Caballero, del Consejo de [H]acienda, el qual me l'entregó. Buenaventura Ventura.[451]

Ágreda à la fin du XVIII[e] siècle

Au regard de la triste destinée de nombre de volumes du gisement d'Almonacid, détruits par les maçons et ouvriers qui n'avaient pas mesuré la valeur de leur trouvaille, la découverte dut se faire dans un contexte bien différent pour qu'on le dépose en mains sûres. Bien que comme dans le cas d'Almonacid de la Sierra, le manuscrit était caché dans un mur et s'est révélé lorsque le mur fut détruit, la ville d'Ágreda présentait aux abords de 1795 une population plutôt aisée. Bourgade très vallonnée, Ágreda compte plus de 800 feux, soit environ 3600 habitants[452], parmi lesquels certains se distinguent par leurs titres nobiliaires ou leur position aisée pour ne pas dire très aisée[453], essentiellement liée à l'élevage de moutons mérinos – comme souvent dans la province de Soria.

La maison en ruines n'est pas identifiée – on ne sait pas s'il sera possible de le faire – malgré cela la maison en question devait certainement se trouver dans le *Barrio de la Muela*, ce qui correspond à l'ancienne *morería*. En effet, ce quartier fermé et parfaitement bien délimité par les murs de fortifications était connu comme étant l'ancienne zone où résidaient les musulmans : les portes qui perçaient la muraille en cet endroit étaient en arc outrepassé (la Porte califale et la Porte de la Muela) et la porte de Philippe II qui jouxte le palais des Castejones qui rappelle qu'elle fut érigée pour célébrer la victoire sur les morisques grenadins de las Alpujarras représentait un élément architectural stratégique dans la ville puisqu'elle régulait l'accès au quartier maure (elle était fermée pendant la nuit). La conscience de l'ancienne vie musulmane de ce quartier (aujourd'hui très revendiquée par la ville) a certainement permis au découvreur de notre manuscrit aljamiado de ne pas être totalement surpris et de ne pas détruire ce bel objet de curiosité.

Bien que le manuscrit soit très soigné et très beau, si l'on ne lit pas l'arabe, l'intérêt est assez vite limité car il n'offre pas d'illustrations figurées ni de miniatures. De plus, posséder un manuscrit en caractères arabes

---

[451] Esc. 1880, f.94v.

[452] D'après le Cadastre du Marquis de la Ensenada, le 8 août 1752 on dénombre dans la *Villa de Ágreda* une population de 842 feux fiscaux (vecinos), 700 maisons habitables et 20 maisons en ruines (enteramente arruinadas). [AGS, Catastro de Ensenada, Respuestas Generales, Agreda, L565]. Au moment de la traduction du nombre de feux en habitants, on applique le coefficient habituel moyen de 4,5 (1 feu = 4,5 habitants).

[453] La figure la plus remarquable d'Agreda étant sans doute le Marquis de Velamazán, qui possédait un troupeau de 15.900 moutons mérinos et la Marquise veuve de Velamazán un autre troupeau de 10.260 têtes, ce qui donne un bel aperçu de l'ampleur de leur richesse (*Catastro de Ensanada, op. cit.*).

pourrait attirer des suspicions de l'Inquisition pour affinités mahométanes ; aussi, était-il sans doute préférable de remettre le manuscrit à un notable de la région, José Pérez-Caballero, qui saurait quoi en faire.

José Pérez-Caballero (1743-1825)

José Pérez-Caballero a été, tout au long de sa vie, un personnage important de la vie politique de son époque. Il naît dans une famille aisée de Suellacabras (province de Soria). Ses parents, de condition *hidalga*, sont propriétaires terriens et détiennent également des troupeaux de moutons mérinos qui leur assurent un revenu très confortable ; son père Joseph est *Mayoral* du Marquis de Velamazán[454]. Diplômé de Droit (*Bachiller en Leyes*) de l'Université d'Osma en 1762, José Pérez-Caballero gagne Madrid dès 1763 pour effectuer son stage d'assistant dans le cabinet du Licencié D. Juan de Castenado[455]. Suite à ce stage de quatre ans, il obtient son examen d'Avocat des Conseils Royaux et Tribunaux et installe dès la fin de l'année 1766 son propre cabinet d'Avocat à Madrid. Son talent remarqué d'avocat et ses relations mondaines lui valent d'être nommé en 1772 *Fiscal del Protomedicato*, institution chargée de gérer la Santé dans ses divers aspects (formation universitaire des médecins, aspects judiciaires liés à la médecine, etc.). En 1773, José Pérez-Caballero intègre le *Consejo de la Mesta*, institution qui règle la transhumance des troupeaux ovins, sujet ô combien familial, puisque son père et ses frères vivaient de l'élevage de moutons de transhumance. Puis, en juillet 1774, sur la proposition de son ami le Duc de Losada, le roi Charles III confie à J. Pérez-Caballero le soin d'installer le nouveau Jardin des Plantes (*Real Jardín Botánico*) sur le Prado Viejo d'Atocha, lui octroyant les pleins pouvoirs pour mener à bien cette mission (acheter les terrains, organiser le déménagement des plantes de l'ancien jardin, surveiller l'avancement des travaux de construction et de terrassement, etc.). Sa très grande efficacité et son implication[456] – il était présent tous les jours sur le chantier, coordonnant l'activité des architectes, professeurs de botanique et jardiniers – lui vaudront l'hommage de ses successeurs[457], mais surtout une promotion, puisque quelque temps après l'inauguration

---

[454] Le Mayoral est le berger en chef, celui qui organise la transhumance des moutons vers l'Estrémadure ; il dirige donc une équipe de bergers et se situe hiérarchiquement juste sous le propriétaire des troupeaux. En 1763, Joseph Pérez Caballero et son fils José Pablo sont *Mayorales* du troupeau du Marquis de Velamazán, et un autre fils de Joseph est *Mayoral* du troupeau du Duc de Medinaceli. Voir LÓPEZ LOBO, Juan, *Memorial ajustado, hecho en virtud de Decreto del Consejo del expediente consultivo, que pende en él, en fuerza de Real Orden, comunicaba por la secretaría de Estado y del Despacho Universal de Hacienda con fecha en San Ildefonso de 20 de Julio del año de 1764*, imp. J. Ibarra, Madrid, 1771. pp.33r/v; 38v.

[455] AHN-CONSEJOS,12126,Exp.107.

[456] Voir AÑÓN FELIÚ, C., 1987.

[457] Une plante médicinale est baptisée « caballería » en son honneur. « Noticia de varios géneros de plantas medicinales, descubiertos por nuestros naturalistas, y dedicados á otros españoles célebres en las ciencias naturales. [...] nombres de las plantas y de los sugetos á quienes se han dedicado : [...] CABALLERÍA – A José Pérez Caballero, del Consejo de S.M., que mientras fue intendente del Real Jardín Botánico de Madrid empleó una singular actividad, y ardientísimo celo por el adelantamiento de la botánica. » in HERNÁNDEZ MOREJÓN, Antonio, *Historia bibliográfica de la medicina española*, Volume 2, Impr. de la viuda Jordán y sus hijos, Madrid, 1843, p.105.

du Jardin Botanique par le roi, le Comte de Floridablanca le fait entrer au Conseil des Finances (*Consejo de Hacienda*). D'abord membre honoraire, il gravit progressivement les échelons, jusqu'à devenir Ministre Doyen dudit Conseil.

La carrière de José Pérez Caballero l'a amené à multiplier les contacts dans les plus hautes sphères : l'entourage direct du Roi, la noblesse (en tant qu'avocat, il défend par exemple les intérêts de la Maison ducale de Medinaceli[458]) mais également diverses personnalités comme le représentant madrilène du Prieur du Monastère de l'Escorial[459]. Son mariage avec D[a] María Antonia de Soria y Romero de Tejada, issue de familles *hidalgas* aisées de la province de Soria, amplifie encore un peu plus son réseau de relations.

Cet homme politique très bien installé dans la capitale, et qui donnera ensuite naissance à une « lignée » de personnages publics remarquables[460], a cependant maintenu des liens étroits tout au long de sa vie avec sa province d'origine. Par sa famille, José Pérez Caballero était extrêmement lié à divers endroits de la province de Soria. Le berceau familial était situé à Suellacabras et dans les proches alentours (Cortos, El Espino), et toute sa famille (oncles, tantes, frères, sœur, comme ses ascendants, même lointains) vivaient là. J. Pérez-Caballero, parce qu'il avait embrassé la carrière d'avocat et non d'éleveur, avait migré à Madrid devenant alors l'oncle de la capitale, au courant des événements et dont l'expertise pouvait aider ses proches (son entrée au *Consejo de la Mesta* devait constituer un précieux atout pour ses frères éleveurs de moutons transhumants). Mais la renommée du personnage dépassait le cadre familial ou le petit monde de Madrid, c'est du moins ce qu'on déduit des mentions apportées par le curé de la paroisse de Suellacabras qui a soigneusement recensé les faits marquants de la carrière de son paroissien en marge de son acte de naissance, ou du fait que J. Pérez-Caballero s'adresse au Roi au nom de la province de Soria tout entière[461].

---

[458] CALAMA ROSELLÓN, A., 1999, p.135.

[459] "Con motivo del proyecto aprobado por Carlos III, en 1785, de construir un Gabinete de Historia Natural y Academia de Ciencias [hoy el museo del Prado] en parte de los terrenos que ocupó el convento de San Jerónimo de Madrid y del llamado cuarto del Nuevo Rezado que habría de trasladarse a otra parte, se establece una copiosa correspondencia entre el prior del monasterio de Escorial y su representante en Madrid, P. fr. Manuel de Almagro, para lograr conducir el tema y que se hiciese con las garantías que le otorgó el rey Felipe II. Veinte cartas se cruzaron entre los meses de septiembre y octubre el prior y administrador, más otras 4 entre el P. fr. Manuel de Almagro y don José Pérez Caballero. Cartas que manifiestan los entresijos palaciegos y monacales en este tema. (76 p)", MEDIAVILLA MARTÍN, B., 2005, p.297.

[460] Ses deux fils, Francisco de Paula et Juan Pablo, tous deux diplômés en Droit, furent faits Chevalier de l'ordre de Carlos III dont la devise constitue tout un programme : « virtuti et merito ». Les deux mourront avant 40 ans, mais cela ne les empêcha pas de laisser leur empreinte dans la vie politique, en particulier Juan Pablo qui intégra l'Académie Royale d'Histoire puis celle de la Langue, et fit partie du *Consejo de Hacienda*.) Quant aux enfants et petits-enfants de Juan Pablo, certains se distinguèrent également dans le monde politique (sénateur, ambassadeur, etc.). Sur cette question, voir les dernières pages de CALAMA ROSELLÓN, A., 1999 qui apportent quelques éléments. On notera enfin que ce sens de la lignée était particulièrement aiguisé et se manifestait entre autre dans le fait de léguer aux descendants le double patronyme "Pérez-Caballero". Voir, par exemple, les extraits testamentaires présents dans Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, CAJA 3824,3.

[461] *Gaceta de Madrid*, núm. 9, de 20/01/1820, pp.74-75; *Gaceta de Madrid*, núm. 39, de 12/07/1823, p.131.

De la documentation dépouillée, il s'avère que J. Pérez-Caballero servait de trait d'union entre Madrid et les habitants de la province de Soria. C'est ainsi par exemple que lorsqu'il quitte le *Protomedicato*, son successeur n'est autre qu'un Avocat des Conseils Royaux né à Suellacabras (en 1751) – Diego Gil Fernández –, lequel obtiendra ensuite ses premiers postes au Jardin Botanique sur la recommandation de J. Pérez-Caballero.

Le manuscrit aljamiado d'Ágreda fut certainement remis à J. Pérez-Caballero car il s'agissait d'un notable de la région doublé d'un juriste aux multiples contacts ; à moins que le découvreur ne cherchât à obtenir une faveur de la famille Pérez-Caballero ou d'encore plus haut (José Pérez-Caballero ne servant alors plus que d'émissaire). Une dernière hypothèse enfin, peut-être la plus convaincante : il est possible que la maison en ruines qui abritait le manuscrit d'Ágreda ait appartenu à l'un des membres du clan Pérez-Caballero qui aurait remis l'objet à l'autorité familiale, capable d'en faire quelque chose. En effet, on l'a dit, la famille Pérez-Caballero possédait de nombreux terrains, et ce dans toute la Péninsule : en Estrémadure, dans la Rioja, sans compter ceux situés dans la province même de Soria, dans le berceau familial de Suellacabras mais aussi à Ágreda[462]. Quoi qu'il en soit, une fois en possession du manuscrit, José Pérez-Caballero ne projeta pas de le conserver dans sa bibliothèque privée et préféra plutôt le remettre à l'un de ses amis et collègues, Buenaventura Ventura[463].

Buenaventura Ventura (1759-1805)

Originaire de Zarzalejo, petite ville sise à côté de l'Escorial, diplômé (*Bachiller en Leyes*) de l'Université d'Alcalá de Henares en 1782 puis des Reales Estudios de San Isidro, Buenaventura Ventura devient Avocat des Conseils Royaux en 1786[464]. En tant que tel, il participe aux affaires de la Cour, dont un projet concernant San Lorenzo del Escorial (1791), lui assurant des contacts étroits avec le monastère. En 1801, il intègre le Secrétariat du Conseil de Hacienda, où il restera jusqu'à sa mort en 1805. L'inventaire des biens que fait dresser son épouse immédiatement après sa mort confirme un intérêt manifeste pour les livres, intérêt qui transparaissait déjà de son vivant lorsque son nom bien qu'apparaissant sous diverses formes (Buenaventura Ventura de Ventura, Ventura de Ventura, Bonaventura Ventura de Ventura ou Buenaventura de Ventura) venait régulièrement grossir la liste de souscripteurs d'ouvrages à paraître. À sa mort donc, « les

[462] Manuel Pérez Caballero, neveu de José Pérez Caballero, résidait à Ágreda. Voir "Ejecutoria del pleito litigado por Melchor de la Peña, como marido de María Pérez Caballero, vecinos de Soria, con Manuel Pérez Caballero, vecino de Ágreda (Soria), sobre partición de bienes" (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 3824,3).

[463] Dans un document testamentaire du 3 fév. 1801, Buenaventura Ventura ajoute parmi ses exécuteurs testamentaires « Don Josef Pérez Caballero del Consejo de S.M. en el Real de Hacienda » en précisant qu'il s'agit d'un ami [AHPM 21.682, f.191v]. Puis dans son testament du 26 fév. 1805, B. Ventura renouvelle J. Pérez Caballero comme exécuteur testamentaire et le choisit comme tuteur de ses deux filles si son épouse venait à mourir [AHPM 21.687, f.70v sq.].

[464] AHN-UNIVERSIDADES,506, Exp.184 ; AHN-CONSEJOS,12145, Exp.107.

seuls livres qui sont restés » révèlent une bibliothèque de 313 ouvrages (qui comportent parfois plusieurs tomes)[465]. Parmi ces livres : quelques papiers, quelques lettres, mais aucun manuscrit. On peut donc raisonnablement penser que le manuscrit aljamiado d'Ágreda avait déjà rejoint la Bibliothèque de l'Escorial en mars 1805[466].

Le dépôt à l'Escorial

La dernière question qui subsiste enfin concerne le dépôt du manuscrit à l'Escorial : pourquoi le choix de cette bibliothèque, plutôt qu'une autre ? Le Dépôt Légal institué par un décret royal du 26 juillet 1716 oblige à remettre un exemplaire de tout imprimé (livre ou feuillet mobile) à la Bibliothèque Royale de Madrid, mais les manuscrits n'étaient pas concernés. Quant aux dispositions pour préserver le Patrimoine National, elles s'amorcent au XVIII[e] siècle par l'ordre ponctuel de conserver des sites archéologiques, avant que Charles IV ne signe en 1803 une Real Cédula qui entérinait le rapport de l'Académie Royale d'Histoire sur « la façon de recueillir et de conserver les monuments historiques anciens découverts ou qui seront découverts dans le Royaume ». Dans cette ordonnance, sont visés tous les objets découverts en contexte archéologique (monuments, sculptures, mobilier domestique, inscriptions, etc.), tous les objets à l'exception du livre, qui n'est pas cité [467]. La découverte d'un manuscrit aljamiado dans une maison en ruines à la fin du XVIII[e] siècle n'obligeait à aucune conduite particulière d'un point de vue institutionnel ; par conséquent, la démarche ayant guidé le dépôt à l'Escorial découlait de décisions personnelles.

José Pérez-Caballero comme Buenaventura Ventura avaient été en lien étroit avec l'Escorial à divers moments de leur carrière ; ils ne devaient donc pas ignorer que la Bibliothèque du Monastère réunissait des spécialistes des manuscrits arabes[468] et ils ont sans doute pensé qu'il s'agirait d'un refuge idéal pour ce manuscrit en caractères arabes. Rappelons que le roi Charles III venait de créer des chaires de grec, d'hébreu et d'arabe à l'Escorial et qu'il avait nommé en 1787 Second Bibliothécaire le Professeur d'arabe Patricio de la Torre (1760-1819), un proche de Jovellanos[469], qui avait étudié l'arabe aux Reales Estudios de

[465] AHPM 21.689, ff.939 sq.

[466] B. Justel Calabozo n'a trouvé aucun élément sur la date et les conditions d'arrivée du manuscrit à l'Escorial (voir. JUSTEL CALABOZO, B., 1978, pp.198-199).

[467] MAIER ALLENDE, Jorge (ed.), Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo, por la qual se aprueba y manda observar la Instrucción formada por la RAH sobre el modo de recoger y conservar los monumentos antiguos descubiertos ó que se descubran en el Reyno, (6 de julio de 1803), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2004.

[468] Arrivé de Syrie en 1748, Miguel Casiri (1710-1791) fut une figure remarquable pour l'arabisme espagnol et pour l'histoire de la Bibliothèque de l'Escorial entre autres car il rédigea le catalogue d'environ 1800 volumes arabes appartenant à l'Escorial et le publia entre 1760 et 1770.

[469] JUSTEL CALABOZO, B., 1984, p.36 (voir également sur ce personnage : JUSTEL CALABOZO, Braulio, *El toledano Patricio de la Torre : monje escurialense, arabista y vicecónsul en Tánger*, Ediciones escurialenses, Madrid, 1991).

San Isidro au moment où Buenaventura Ventura fréquentait cet établissement madrilène pour y suivre des cours de Droit[470].

Enfin, au moment de la fondation de l'Académie des Sciences, l'Escorial s'était départi d'un certain nombre de documents pour alimenter le fonds de ce nouveau cabinet ; donner un manuscrit aljamiado fraîchement découvert pouvait également être une façon de les en remercier.

II. Un beau manuscrit, objet d'études partielles

Après une découverte attentionnée puisque le manuscrit est parvenu entier (ou presque), en bon état et que Buenaventura Ventura eut l'amabilité de situer la découverte, le manuscrit d'Ágreda fut bien traité à l'Escorial. Catalogué, consulté à plusieurs reprises, partiellement édité et objet de deux restaurations ; ce manuscrit aljamiado n'est jamais tombé dans l'oubli durant ses deux siècles de résidence sur les étagères de la Bibliothèque de l'Escorial, mais curieusement l'attention qu'il a suscitée était toujours un peu superficielle. La présentation soignée offrait matière à de jolies reproductions, et les textes poétiques qui ouvrent le manuscrit captèrent l'attention au détriment des éléments qui situeraient dans le temps et dans leur contexte ces textes plutôt exceptionnels dans la production aljamiada.

1. Descriptions successives du manuscrit aljamiado d'Ágreda (1860-1981)

En entrant très tôt dans les collections nationales espagnoles, le manuscrit aljamiado d'Ágreda allait pouvoir être feuilleté par des dizaines de chercheurs, mais le fait qu'il ne soit pas tombé dans l'oubli tient essentiellement au fait qu'il a été rapidement lu, décrit et catalogué. Les descriptions et éditions qui ont été produites durant ces deux siècles ont évolué, elles se sont étoffées et précisées avec l'évolution et le développement de la méthode scientifique. Un regard complet sur les catalogages permet alors de comprendre les perspectives d'études de nos prédécesseurs, et parallèlement de voir notre manuscrit à différents stades de son existence.

Marcus Joseph Müller, la première identification des contenus (1860)

On doit la première description du manuscrit aljamiado d'Ágreda à l'arabisant allemand Marcus Joseph Müller qui, au moment de son édition des trois poèmes du manuscrit, conclut son édition par une

[470] Buenaventura Ventura étudie aux Reales Estudios de San Isidro au moment de son stage pratique chez un avocat (de 1783 à 1786), et Patricio de la Torre se forme en arabe dans cette institution entre 1784 et 1786.

présentation rapide du reste du manuscrit. Cette description, peut-être parce qu'elle fut publiée en allemand, semble n'avoir rencontré qu'un très faible écho même si elle identifiait correctement les différents textes présents.

Le travail de Müller n'était pas un travail de catalogage, mais plutôt une note sommaire qui servait à donner un aperçu du manuscrit dont il avait tiré les textes qu'il éditait et à donner aux chercheurs quelques indications essentielles. Müller y énumère donc les textes présents en leur donnant un titre et en citant les premières lignes mais n'entre pas davantage dans les détails et n'apporte pas non plus de références aux folios/pages.

> Außer den hier mitgeteilten Gedichten enthält der Codex noch einige kleinere Stücke in Prosa:
>
> 1. Bemerkungen über den Vers des Korans, genannt اية الكرس quien leire Éyatu kurçí que es و الهكم fasta خالدُن no cesará de ser de Allah guardado etc.
>
> 2. Über die Vortrefflichkeit der I. Sure.
>
> 3. Sprüche des Propheten
>
> 4. Lob Gottes und der Propheten
>
> 5. Traum eines Frommen in Tunis, welchem der Prophet Aufschlüsse über das jüngste Gericht gibt: unvollständig; es fehlen einige Blätter. Vielleicht ist dieser Traum derselbe, weichen Gayangos memorial anführt.
>
> 6. Lob auf Mohammad, arabisch mit spanischer Bemerkung.
>
> Ähnliche Taçbihat mit analogen Bemerkungen auf den Todes-Engel, Ayyub, Edam, Nuh und andere Propheten.
>
> die Blätter sind in Unordnung, einige von ihnen gehören zum nächsten Stücke.
>
> 7. Letztwillige Lehren des Propheten an Ali: [...]
>
> 8. Leichengebet[471]

Pour le reste, Müller distille tout au long de son étude des informations qui mériteraient de figurer dans une notice. Il reproduit la note de Buenaventura Ventura pour préciser la provenance du manuscrit (p.242), et détermine qu'il s'agit d'un manuscrit morisque aragonais. S'il justifie le caractère aragonais par des traits linguistiques provençaux qui s'accordent mal avec la morphologie castillane (p.250), en revanche il ne justifie pas sa datation à l'époque morisque tant il lui semble naturel et évident que ces textes en espagnol sont le fruit d'une « nation opprimée par le despotisme politique et clérical » (p.243). Concernant l'aspect

[471] Traduction : "Outre les poèmes rapportés, le manuscrit contient des petites pièces en prose: 1. Commentaires sur le verset du Coran, appelé اية الكرس quien leire Éyatu kurçí que es و الهكم fasta خالدُن no cesará de ser de Allah guardado etc. / 2. De l'excellence de la 1ère sourate. / 3. Dires du Prophète / 4. Louange de Dieu et du Prophète / 5. Songe d'un sage de Tunis, où le prophète donne des indices sur le Jugement Dernier : incomplet, il manque quelques pages. Peut-être que ce rêve est le même que celui que donne Gayangos dans son *Memorial*. / 6. Louange à Mohammad, en arabe avec commentaires en espagnol. Taçbihat semblables avec des remarques analogues sur l'ange de la mort, Ayyoub, Edam, Noé et d'autres prophètes. Les feuilles sont en désordre, certaines d'entre elles appartiennent à la pièce suivante. / 7. Enseignements testamentaires du Prophète à Ali : contient beaucoup de superstitions. / 8. Prière funéraire".

général du manuscrit, Müller nous livre des éléments tout à fait intéressants puisqu'on apprend que le manuscrit ne porte pas de numéro[472], qu'il manque des feuillets dans le *Songe du Sage de Tunis*[473] et que la fin du manuscrit est en désordre[474].

L'Index de Saavedra (1878)

La deuxième description apparaît quelques années plus tard, dans le célèbre index des manuscrits aljamiados d'Eduardo Saavedra[475], et c'est alors que le manuscrit d'Ágreda se voit doté d'un nom – ou plutôt d'un numéro – : n°1880. Cette description ne fut cependant pas rédigée par Saavedra lui-même, mais par Francisco Fernández y González, célèbre arabisant, connu entre autres pour son assiduité dans la consultation des manuscrits à la Bibliothèque de l'Escorial[476].

Cette première description en espagnol se centre sur les textes du manuscrit et se montre assez semblable à la description qu'avait proposée Müller auparavant. Saavedra renonce en revanche à citer les *incipits* ou à copier des phrases qui donnent une idée du contenu, il préfère se limiter à trouver un titre court qu'il tire parfois directement du manuscrit lui-même. Enfin, il ajoute les références aux pages qui, même si elles sont un peu approximatives, permettent à la fois de situer les différentes parties et d'avoir une idée de leur extension.

> LIII – Biblioteca del Escorial, MDCCCLXXX
>
> Códice en 4.°, de 99 hojas, que lleva pegada á la pasta una papeleta con esta nota.
>
> « Haviéndose arruinado una casa por los años de 1795 en la villa de Ágreda, se hallaron en el hueco ó nicho de una pared dos libros arábigos, uno de ellos este, que fué remitido al Señor Don Josef Perez, caballero del Consejo de Hacienda, el que me lo entregó. Buenaventura Ventura. »
>
> Contiene :
>
> 1.° Alhotba de pascua de rramadán, sacada de arabí en ajamí eyarrímase en copia porque seya mas amorosa á los oyentes é ayan plazer de escoitarla é obrar por ella porque alcancen por ella el gualardon que Allah prometió en ella á todos : bien aderécenos Allah á todo que seya su servicio, amen. » 335 versos y el último frustra. f.1°
>
> 2.° « Almadha de alabandça al anabí Mohamad que fué sacada de arabí en ajamí posque [sic] fuese mas plaziente de la leir y escoitar en aquesta tierra. » 71 coplas f. 16-30 ; 99.
>
> 3.° Excelencia de la aleya alcurci.
>
> 4.° « La alfadila de la madre del alcorán. »
>
> 5.° Los dichos del anabi. f. 33.
>
> 6.° « Alabança ad Allah, *tabáraca guataala* y después á su anabí Mohamad. » f. 37v.

[472] MÜLLER, 1860, p.242.
[473] MÜLLER, 1860, p.252.
[474] MÜLLER, 1860, p.252.
[475] SAAVEDRA, E., 1878, pp.139-140 (ms. n°LIII).
[476] DEREMBOURG, H., 1884, vol.I., p.XLIII.

7.° Poesía pidiendo misericordia por la intercesion de todos los profetas. 15 coplas f. 40.

8.° « El sueño que soñó un çalih en la cibdad de túneç. » f. 43.

9.° Ataçbihes. f. 48.

10.° « La alguacía del anabi Mohamad, que la fiço al fi de su ami Ali ibnu Abi Táleb. » f. 55

11.° Recetas. f. 91.

12.° « Adoa para el açala sobr'el alchaneça. » f. 92

L'attention portée à ce manuscrit au moment du catalogage dut néanmoins être rapide car le texte 11 intitulé « Recettes » est introuvable et n'a laissé aucune trace. Sans doute influencé par les mots « *aprés d'aber comido* » (f.90v) Fernández y González a fait de ce texte une recette, quand il s'agissait seulement des paroles à prononcer après le repas pour remercier Dieu. Certainement une erreur d'inattention commandée par une fringale, car dans la description précédente de Müller rien ne fait allusion à ces recettes. D'autre part, concernant la note de B. Ventura, Saavedra nous informe qu'elle est rédigée sur un petit papier collé à la couverture ; pourtant Müller fait seulement référence à une note écrite à la fin du livre et actuellement, aucune trace de « petit papier » : la note en question est copiée sur le verso d'un feuillet et conserve une orthographe et une graphie propres au XVIII^{e} siècle, elle ne semble donc pas avoir été recopiée à la fin du XIX^{e} siècle. De plus, lorsque Saavedra copie cette note, il ajoute à tort une virgule entre Pérez et Caballero, or cela ampute le nom de Don José Pérez Caballero, et laisse à entendre qu'il était « Caballero de la Hacienda », poste ou dignité qui n'existe pas dans ce Ministère. En somme, alors que l'Index de Saavedra est un recueil d'une très grande qualité, le manuscrit d'Ágreda n'a pas bénéficié d'une consultation directe du spécialiste, ce qui a conduit à ces petites coquilles.

Enfin, Saavedra ne se penche ni sur les conditions de réalisation (date, lieu, auteur), ni sur les caractéristiques codicologiques (couleurs, état de conservation, désordre des feuillets), tant et si bien qu'à l'exception des indications de page, l'image qui est donnée du manuscrit d'Ágreda se révèle moins précise que le portrait réalisé par Müller.

R. Kontzi et la première mention d'une date (1974)

Presque cent ans plus tard, c'est au tour de Reinhold Kontzi, dans son ouvrage *Aljamiadotexte*, de faire allusion au manuscrit Esc.1880 et de consigner quelques remarques descriptives. Il inclut alors la première reproduction photographique de feuillets du manuscrit (les feuillets 42v-43r) pour apprécier la mise en page et la calligraphie utilisée ; mais surtout il est le premier à avancer une date précise : décembre 1568. Malheureusement, il ne précise pas d'où il tire cette référence au mois de décembre ni comment il en vient à proposer cette année du calendrier grégorien, et les imprécisions font soupçonner une lecture rapide pas

toujours approfondie[477]. Dans le second tome, et avant d'éditer quelques feuillets, R. Kontzi cite ensuite la description du manuscrit que lui a envoyée le Directeur de la Bibliothèque de l'Escorial, Gregorio de Andrés (confirmant au passage, que le travail de R. Kontzi sur le manuscrit Esc.1880 avait été réalisé à distance, sur reproductions) :

> Siglo XVI ?, en papel, folios : 95 + más dos al final de guarda en blanco y otros dos al principio de guarda en blanco ; encuadernación árabe, parece que está pegada y por tanto procede de otro códice. En blanco el f. 95v tiene una nota sobre el origen de este ms. y el título : « Colección de tratados en alabanza de Mahoma en aljamiado con algunas piezas en árabe ». Papel sucio, escritura en negro ; vocalización en rojo ; alto 225 por 158 mm ; caja de escritura 170 x 110 mm.[478]

Étant donné que le manuscrit avait été restauré au XIX^{e} siècle, le commentaire sur la reliure arabe est inattendu. La couverture en cuir ayant été découpée, le fait qu'elle soit collée pourrait donc être le résultat de cette restauration. On s'étonne également du nombre de pages enregistrées, puisque la foliotation ne dépasse pas 94, il s'agissait certainement d'une coquille.

La description scientifique de B. Justel Calabozo (1981)

Peu de temps après le travail de R. Kontzi, Braulio Justel Calabozo entreprenait de cataloguer les manuscrits arabes de la Bibliothèque de l'Escorial que les orientalistes français avaient délaissés. Au moment de s'occuper du ms. 1880[479], l'arabisant B. Justel Calabozo reprend les descriptions précédentes puis les corrige et les amplifie. Chaque partie porte un titre et des références de pagination précises, ce à quoi s'ajoute la citation de ses incipit et explicit. Il s'agit là de la première description méthodique et scientifique. De plus la description de Justel Calabozo ne se contente pas d'une description des contenus du recueil mais apporte également des indications sur l'aspect physique du manuscrit (état général, dimensions, support). Quant à sa formation d'arabisant et sa longue consultation des manuscrits arabes de l'Escorial, elles lui permettent de fournir quelques références bibliographiques.

---

[477] R. Kontzi indique seulement « Am Schluss von Escorial 1880 steht das Datum "Diağanbar ʻām z ʻw min alhiğra" (= Dezember 976 Hiğra) = ungef. 1568. » (KONTZI, R., 1974, t.I, p.7.).
(Trad. : A la fin de Escorial 1880, la date est "Diağanbar ʻām z ʻw min alhiğra" (= décembre 976 Hiğra) = env. 1568).
On regrettera l'absence de référence à un feuillet précis pour localiser la citation, d'autant plus que « diağanbar » 'décembre' est une mauvaise lecture puisqu'après vérification on constate que ce moment n'apparaît à aucun moment dans tout le manuscrit. D'autre part, le fait de situer la citation en fin de manuscrit alors qu'il s'agit certainement de celle se trouvant f.46v, c'est-à-dire au milieu du manuscrit, fait soupçonner une consultation partielle sur photocopies du manuscrit.

[478] KONTZI, R., 1974, t.II, p.765.

[479] JUSTEL CALABOZO, B., 1981. pp.44-47.

Enfin, B. Justel Calabozo signale avec précision le colophon du *Songe d'un Sage de Tunis*, et en propose une lecture assez similaire à celle qu'on peut lire dans l'édition du *Songe* par Kontzi[480]. Il déchiffre de la même façon le nom du copiste : Muḥammad Ibn Abī al-Ansārī, et retouche légèrement l'interprétation que Kontzi faisait de la date en proposant le 11 janvier 976H (et non plus décembre 976H). L'hypothèse du manuscrit morisque se voit donc confirmée par la reprise à l'identique des éléments antérieurs.

B. Justel Calabozo participera ensuite à diffuser cette idée d'un manuscrit morisque dans des articles postérieurs, tel celui de 1994 entièrement dédié au manuscrit d'Ágreda où il établit que l'an 976H correspond à 1569 de notre ère[481], avant de tisser des liens entre ce manuscrit aljamiado, la Guerre des Alpujarras (1568-1571) et l'application de la Pragmatique de Charles V qui interdisait l'usage de l'arabe[482].

Autres descriptions

D'autres chercheurs ont consulté le ms. Esc. 1880, ou ont mentionné son existence. Étant donnée l'existence de descriptions qui semblaient assez précises, chaque fois qu'il fallait faire allusion à la datation ou aux caractères physiques du manuscrit, les chercheurs se sont largement appuyés sur les descriptions précédentes sans nécessairement les réviser. Ainsi, Toribio Fuente Cornejo, en se penchant sur le ms. Esc. 1880 lors de son travail sur la poésie aljamiada, présente le manuscrit en citant la description de Justel Calabozo, et en reprenant la datation de 1568 [483]. A. Vespertino, dans un article tentant d'éclaircir la question de datation des manuscrits aljamiados, précise que le ms. Esc.1880 est daté de 1568 ; tout comme M. J. Cervera Fras lorsqu'elle dresse la liste de manuscrits aljamiados[484].

Enfin, dans le catalogue d'exposition *Memoria de los Moriscos* (paru en 2010), le manuscrit d'Ágreda constitue le 53e manuscrit exposé[485]. La description est succincte, et sans doute rapidement élaborée, car elle oublie de préciser l'état de la reliure (ou sa composition), laissant le terme « *encuadernación* » tout seul. D'autre part, on note que l'image morisque colle fermement à la peau de ce manuscrit qui, désigné comme « *Códice misceláneo con poemas moriscos* », est classé comme une œuvre du XVIe siècle. La présentation qui suit et qui fut rédigée par Manuel Ángel Vázquez ne se veut pas une description des contenus d'Esc.1880 mais plutôt un portrait assez général de la poésie morisque dont le développement a été marqué par la clandestinité dans l'Espagne du Siècle d'Or. La bibliographie recueillie en fin de volume traite d'ailleurs davantage de la poésie aljamiada en général plutôt que du manuscrit d'Ágreda en particulier.

---

[480] KONTZI, R., 1974, t.II, p.776.

[481] La date de 976H se trouve à cheval sur les années 1568-1569 de l'ère chrétienne. R. Kontzi établit l'équivalence 976H=1568 et B. Justel Calabozo choisit 976H=1569 ; l'un et l'autre n'expliquent pas leur choix.

[482] JUSTEL CALABOZO, B., 1994. particulièrement pp.86-87.

[483] FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.23-24.

[484] Respectivement, VESPERTINO RODRÍGUEZ, A., 1989, p.1423; CERVERA FRAS, M.J., 2010, p.45.

[485] MATEOS PARAMIO, A.; VILLAVERDE AMIEVA, J.C. (eds.), 2010, pp.217-218 ; illustration p.219 ; note bibliographique p.337.

2. Des éditions partielles

Comme on pouvait s'y attendre, le manuscrit d'Ágreda n'a pas fait l'objet d'une étude attentive complète. Si le manuscrit a été cité à de nombreuses reprises, c'était essentiellement pour deux choses : la note de découverte de B. Ventura qui documentait la cache dans un mur, et les paroles liminaires de l'*Alḫuṭba* et de l'*Almadḥa* qui évoque la traduction de l'arabe vers l'aljamía. Le manuscrit d'Ágreda a donc souvent été mentionné pour la grande expressivité de ces citations, mais le manuscrit en lui-même n'a jamais été étudié dans le détail.

Quant aux textes figurant dans Esc.1880, ils ont subi un traitement un peu similaire. L'attrait des textes poétiques a très tôt opéré, et les textes poétiques ont été édités (ou plutôt, transcrits) dès le XIXe siècle et ont bénéficié d'une certaine diffusion dans la recherche universitaire. Ainsi, M.J. Müller transcrit dès 1860 l'*Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān*, l'*Almadḥa de alabanza* et l'invocation des Prophètes[486], et les deux premiers textes seront ensuite repris, entièrement ou partiellement, dans des anthologies de littérature castillane[487]. Par la suite, les chercheurs picoreront dans le manuscrit des textes de leur intérêt, n'hésitant pas à rééditer (ou retranscrire) des textes qui l'avaient déjà été. Ainsi, R. Kontzi choisit d'intégrer à son anthologie de textes aljamiados trois textes d'Esc.1880 : les Louanges à Allah, l'invocation des Prophètes (déjà éditée par M.J. Müller) et le *Sueño de un ṣāliḥ de Ṭúneç*[488]. Plus tard, T. Fuente Cornejo, à l'occasion de sa thèse de doctorat sur la poésie aljamiada, reprend les éditions de l'*Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān*, l'*Almadḥa de alabanza*, les Louanges à Allah, l'invocation des Prophètes, et également les *Dichos del annabī* (bien qu'ils ne soient pas écrits en vers ni en prose rimée ou cadencée)[489].

Dans ces différents travaux, le manuscrit d'Ágreda n'est envisagé que comme un support de textes ; ces derniers sont donc extraits sans considération des raisons qui ont poussé les copistes à les réunir en un recueil. De plus, il semble que ces textes soient édités comme de petites curiosités, car les règles d'édition qu'a développées la philologie sont loin d'être suivies : pas de présentation contextualisée des textes ni de comparaison avec d'autres versions pour établir les chaînes de transmission. Pour l'arabisant M.J. Müller, l'édition de textes aljamiados a dû constituer une récréation entre deux travaux de littérature arabe, car à l'exception de ce travail, il n'est jamais revenu à ce champ de recherche. Pour R. Kontzi, Esc.1880 n'était qu'un manuscrit secondaire dans son entreprise d'édition qui se concentrait sur CSIC-J3. De plus, l'étude de R. Kontzi avait pour but de cerner les phénomènes d'arabismes, et son propos était donc essentiellement

[486] MÜLLER, M.J, 1860.
[487] GÓMEZ REDONDO, F., 1996, pp.549-556 et pp.565-569 (extraits de l'*Alḫuṭba* et de l'*Almaḍha*).
[488] KONTZI, R., 1974, vol.II, pp.766-776.
[489] FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.293-309, pp.227-242, pp.281-283, pp.311-315, pp.323-326.

linguistique ; dans ce cadre, Esc.1880 n'était pas un support de textes, mais un recueil de discours et de faits de langue. Enfin, T. Fuente Cornejo amorce un changement en dressant une liste des variantes de CSIC-J9 et CSIC-J13 pour l'*Almadḥa de alabanza*, mais malheureusement il ne l'exploite pas et la question de la transmission du texte reste dans l'encrier. S'il explore le contexte de récitation de l'*Almadḥa de alabanza*, les autres textes en revanche ne sont pas présentés ou seulement paraphrasés (c'est le cas de l'*Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān*). Quant au manuscrit et à la cohérence du recueil, il n'y est pas fait allusion.

Le manuscrit d'Ágreda est donc un manuscrit dont le contenu fut assez tôt dévoilé, et les publications partielles mais répétées de pièces qui en étaient issues participèrent à ne jamais faire tomber dans l'oubli ce document. Grâce à cela, les études littéraires hispaniques se penchèrent de temps à autre sur ces textes. Néanmoins, ces éditions-transcriptions étaient un outil limité, car les partis-pris qui avaient guidé leur élaboration rendaient toute exploitation postérieure compliquée : sans date, sans contexte de composition et de diffusion, sans indices sur la version littéraire manipulée, les textes présentés sortaient difficilement de leur catégorie de curiosités car il est difficile d'intégrer à une argumentation un objet dont les contours ne sont pas bien définis. L'appréhension morcelée et par certains aspects superficielle qu'on observe dans les travaux portant sur le manuscrit d'Ágreda explique finalement que malgré les nombreuses références dont il bénéfice dans des articles, Esc.1880 ne dépasse pas le stade du manuscrit d'illustration : on cite la note de B. Ventura pour rappeler que les manuscrits aljamiados étaient cachés, on cite la déclaration de traduction de l'arabe vers l'aljamía pour introduire ce terme, et on pioche quelques phénomènes linguistiques pour confirmer une hypothèse élaborée à partir de l'étude approfondie d'autres manuscrits. On se trouve alors dans un paradoxe : un manuscrit sous-exploité alors qu'il est connu de tous et en bon état.

3. La restauration de la 2nde moitié du XIXe siècle

Conservé à l'Escorial, le manuscrit d'Ágreda est restauré, au moment où le père Félix Rozanski était Bibliothécaire en chef (1875-1884), et c'est à cette occasion qu'il devient le manuscrit « árabe 1880 » et hérite d'un dos de couverture de l'Escorial, marron clair, avec le numéro de côte imprimé en lettres dorées[490]. La restauration devait servir à conserver en bon état le manuscrit, aussi les endroits fragilisés sont renforcés et les cahiers sont recousus pour qu'aucun folio ne soit égaré.

[490] Ce type de restauration des couvertures a été assez fréquemment utilisé par Rozanski, sans doute pour créer visuellement une collection, grâce à l'uniformisation extérieure. Ainsi, certains manuscrits conservaient des plats de style magrébin et on leur ajoutait simplement un dos en cuir imprimé avec la côte (mss. ar. 1867, 1869, 1879, 1881); d'autres se voyaient attribuer une nouvelle couverture, plats et dos imprimé (mss. ar. 1874, 1875, 1878).

Les renforts qui consolident des zones abîmées par l'usage sont de deux types : les renforts visibles et les renforts invisibles. Les renforts visibles sont des bandes de papier d'une couleur proche – mais pas identique – de celle du papier, qui étaient collés sur les feuillets pour réparer ou prévenir les déchirures. Les renforts invisibles sont des bandes de papier collées au dos des cahiers pour solidifier le dos et faciliter la couture des cahiers. Dans l'ensemble, ce travail fut plutôt peu soigné puisque les bandes de papier collées sur les feuillets sont très visibles, la colle a parfois débordé et laissé des traces, et ces bandes de papier masquent parfois des zones d'écriture. Les renforts du dos du livre censés être invisibles étaient eux réalisés avec du papier de récupération (un papier fin rose, imprimé en français).



Figure 1: Exemple de renforts visibles (f.1r-v) et renforts invisibles du dos (après démontage de la couverture)

Une fois renforcés, les feuillets ont été recousus en cahiers, au moyen d'une couture à cinq piqûres, et c'est certainement à cette occasion que le manuscrit fut folioté, en chiffres arabes à l'encre noire. En effet, la foliation ne peut pas être originale pour deux raisons : la physionomie des chiffres employés est celle du XIX^{e} siècle et non des XV^{e}-XVI^{e} siècles[491], et l'ordre que suivent les feuillets ainsi numérotés produit un texte (celui de la *Waṣiyya*) désordonné qui n'a pas de sens. L'absence de références précises aux pages que l'on constate dans les descriptions rédigées par M.J. Müller et E. Saavedra, s'explique aisément si le manuscrit n'était alors pas folioté. Selon toute vraisemblance, les feuillets du manuscrit Esc.1880 furent numérotés par

[491] Cf. entre autres, les manuscrits de Calanda L528, L531 ou CSIC-J29, CSIC-J62 numérotés par les copistes aljamiados, ou CSIC-J22 (ff.331r-v), notamment dans la façon d'écrire le chiffre 4.

le personnel de la Bibliothèque, après les descriptions de Müller et Saavedra[492]. L'avant-propos d'Hartwig Derenbourg à son catalogue des manuscrits de l'Escorial confirme d'ailleurs cette hypothèse :

> J'ai déjà payé un juste tribut d'éloges au chef de la Bibliothèque de l'Escurial, Don Felix Rozanski, dont je puis dire avec Ch. Graux que « sans son concours ce travail n'aurait pu être mené à bonne fin ». Il a fait paginer à mon intention tous les manuscrits arabes de l'Escurial [...].[493]

Bien qu'étant un des premiers manuscrits aljamiados découverts en Espagne et bien qu'il ait été longtemps considéré comme le seul représentant de ce type de production à l'Escorial[494], le manuscrit d'Ágreda n'a bénéficié que d'une restauration assez imparfaite car les matériaux employés ne sont pas de la meilleure qualité et les folios n'ont pas été remis en ordre avant la couture. À la décharge du bibliothécaire Rozanski et malgré l'aide qu'il reçut de l'arabisant F. Fernández y González[495], la tâche qu'il s'était fixée – remettre en état l'ensemble des manuscrits de l'Escorial pour éviter toute disparition de matériel – était immense car les manuscrits arabes atteignaient les deux mille volumes, et certains avaient été particulièrement abîmés lors des incendies qui avaient touché l'Escorial.

Devant l'ampleur de la tâche, il n'est donc pas si surprenant que certaines restaurations aient été réalisées rapidement, d'autant plus que les manuscrits aljamiados au XIX[e] siècle étaient surtout vu comme un moyen de parvenir à la connaissance de l'arabe, ils n'étaient pas une priorité. De plus, à ce moment, on manquait de manuscrits pour opérer des comparaisons qui auraient facilité la remise en ordre des feuillets. Finalement, seule la *waṣiyya* finale était profondément affectée par ce désordre, et bien qu'elle s'étende sur presque trente feuillets, cela a dû être jugé peu important. À tel point, que le restaurateur n'a même pas jugé

---

[492] L'Index de Saavedra fut publié en 1884, mais la notice sur laquelle il se base est certainement antérieure de quelques années puisque son discours prononcé en 1878 avait tardé à être imprimé. Selon Justel Calabozo, Rozanski relia quelques volumes en 1876 et la majorité en 1881 (JUSTEL CALABOZO, B., 1987). Bien que Rozanski ait eu pour habitude d'indiquer la date de la restauration sur la page de garde, aucune date n'apparaît sur Esc.1880 ; malgré cela et au vu des dates, il n'est pas impossible qu'Esc.1880 ait été restauré en 1881 avec la majorité des manuscrits arabes de la bibliothèque.

[493] DERENBOURG, H., 1884, vol.I, pp.XLII-XLIII.

[494] Les passages aljamiados du manuscrit Esc.1668 ne furent découverts qu'à partir d'un article issu de la thèse de doctorat d'Emilio García Gómez de 1926 publié dans la *RABM*, « Un cuento árabe fuente común de Abentofail y de Gracián ».

[495] « Los dos mil [manuscritos] árabes que encontré a mi llegada al Escorial en un estado muy deplorable desde el incendio en el año de 1671, algunos desgarrados, otros mitad en un manuscrito y otra mitad en otro, varios después de haber recibido aguas, vueltos en una masa de pasta compacta y dura como madera, etc., han sido recompuestos, ordenados, despegados con cuidado, foliados, unos restaurados y otros de nuevo encuadernados en pasta negra, por mis cuidados, añadiéndoles unos 22 volúmenes que compuse de fragmentos y restos acumulados en los *legajos*, con el empeño constante de precaverlo todo de desaparición o extravío. En esta tarea dificilísima y composición de hojas sueltas y confundidas unas con otras en los legajos, sin auxilio y consejos del Excmo. Sr. D. Francisco Fernández y González, no se hubieran cumplido mis deseos: porque reconocer las materias en hojas sueltas y mezcladas con millares casi de diferentes obras, para reintegrarlas en su debido lugar, siendo todas sin foliación, exige un saber del árabe que supera al mío. » ROZANSKI, F., 1888, pp.8-9.

utile de faire commencer la *waṣiyya* par le début, pourtant si facilement reconnaissable et identifiable grâce à la *basmala*.

III. Réévaluation et restauration

D'un œil extérieur, le manuscrit Esc.1880 a pu donner l'impression d'avoir été déjà beaucoup travaillé et d'être bien connu. On connaissait les textes qui le composaient, certains étaient édités. La note de B. Ventura abondamment citée rappelait les conditions de découverte ; le colophon à la fin du *Songe d'un sage de Tunis* révélait le nom de l'imam d'Ágreda et une date. Le paratexte avait dévoilé tous ses secrets, et l'intérêt du manuscrit ne valait plus que comme support de monuments littéraires ou pour offrir de jolies images d'illustration car la présentation polychrome était plutôt réussie. Les premiers moments de ce travail de thèse n'ont d'ailleurs pas échappé à quelques inquiétudes : le manuscrit Esc.1880 avait-il encore des choses à nous apprendre ? L'examen attentif de ce manuscrit, sous toutes ses coutures, a très vite démontré que oui.

Plus on pénétrait dans l'étude, et plus on se rendait compte à quel point l'approche de ce manuscrit avait été partielle et lacunaire. Le manuscrit comme recueil et comme objet avait été ignoré, ce qui – à notre sens – empêchait de comprendre la portée des textes qu'il recueillait, et la datation avait été établie à la va-vite, puis reprise et diffusée sans jamais être vérifiée.

1. Redéfinir l'état originel du manuscrit d'Ágreda

Avant d'entamer une quelconque étude d'ensemble du manuscrit d'Ágreda, il fallait avant tout que le manuscrit retrouve sa cohérence originelle ; ou du moins qu'on définisse ce à quoi il ressemblait lorsqu'il avait été composé et qu'on signale ce qui avait disparu avec le temps ou ce qui provenait de manipulations postérieures.

Le désordre du manuscrit aljamiado d'Agreda a très tôt été repéré puisque toutes les descriptions, y compris les plus anciennes, y font allusion. Ce désordre semble d'ailleurs très ancien puisque la note de B. Ventura sur la provenance du manuscrit a été inscrite sur un feuillet dont le verso était vierge (94v) et pour qu'elle soit facile d'accès, il a été placé à la fin du livre. Pourtant, pour que le texte du recto (94r) ait un sens, il doit venir se placer juste après le feuillet 28v. Étant donné l'environnement lettré dans lequel évoluait B.Ventura, on l'imagine mal détacher le seul feuillet du manuscrit qui disposait d'un espace vierge au moment de rédiger sa note, d'une part car il serait douteux qu'un amateur de livres altère aussi aisément l'ordre des pages d'un ouvrage et d'autre part car le papier ne devait pas représenter pour lui une denrée si rare qu'il

faille profiter de chaque recoin laissé libre. Selon toute vraisemblance, le manuscrit d'Ágreda devait donc présenter avant même son arrivée à l'Escorial un certain nombre de feuillets désolidarisés (dont le f.94, qui a alors été mis à profit par B. Ventura). D'ailleurs, le fait que certains des feuillets détachés présentent des marques de pliure (ff.59 et 60) comme s'ils avaient été pliés en 4 pour être glissés dans une poche, tend à confirmer l'hypothèse que déjà sur la fin de sa vie morisque, le manuscrit d'Ágreda devait souffrir de quelques usures.

1.1 Remise en ordre des feuillets

Le désordre qui régnait dans la seconde moitié du manuscrit Esc.1880 est un constat unanimement partagé car au-delà du feuillet 58, les textes perdaient tout leur sens. Signalé à plusieurs reprises, le désordre des feuillets n'a pas été traité par les chercheurs qui n'ont peut-être pas su comment s'y prendre pour démêler cet écheveau ou qui ont pensé que l'apport serait trop mince pour le travail que cela représentait. Parallèlement, la foliotation de Rozanski tendait à entériner cet ordre même s'il était erroné. Tout concourrait pourtant à indiquer que ce désordre n'était que le résultat des aléas de l'histoire et ne reflétait en rien la production en aljamía.

En l'absence de précédent méthodologique[496], nous avons cherché à développer une méthode qui exclurait au maximum l'interprétation personnelle. Aussi, pour rétablir l'ordre des folios, nous avons exploité et croisé différentes catégories d'informations : les indices livrés par le texte et les éléments physiques ou codicologiques qu'on tire de l'étude de l'objet livre.

Traitement individuel de chaque feuillet

La première étape a été de transcrire chaque feuillet recto-verso séparément. On s'est ensuite assurée que les folios étaient tous placés dans le bon sens et qu'ils n'avaient pas été retournés, c'est-à-dire qu'il n'y avait pas eu d'inversion entre le recto et le verso. La marque de la couture des feuillets se trouvant toujours du côté de l'actuelle reliure et le coin en bas à gauche des rectos étant toujours plus sale que le reste de la page à cause des traces de doigts (laissées au moment de tourner les pages), nous avons pu confirmer qu'aucun feuillet n'avait été retourné. Il fallait ensuite mesurer l'ampleur du désordre. On l'a dit, le feuillet 94 était à placer entre les folios 28 et 29 car le recto comprend comme la *Almadḥa de alabança al annabī Muḥammad* des strophes en forme de zéjel avec un quatrième vers se terminant par le mot Muḥammad écrit en rouge ; mais, à l'exception de ce feuillet, la lecture des textes et les discrètes réclames du cinquième cahier (ff.47-

[496] Francisco Codera (CODERA Y ZAIDÍN, F., 1898) avait seulement commencé à réfléchir à une méthodologie en se basant sur la mise en page.

58)[497] ont permis de confirmer que les feuillets de la première moitié du manuscrit (du feuillet 1 au feuillet 58 inclus) se succèdent correctement et que le désordre n'affecte que la seconde moitié du manuscrit. Les feuillets transcrits et le désordre circonscrit, nous pouvions alors entamer la deuxième étape : entrer dans l'œuvre littéraire et éliminer les non-sens textuels produits par le désordre des feuillets.

Retrouver la cohérence littéraire des textes

Retrouver la cohérence initiale du texte suppose de prendre en compte tous les niveaux de construction du texte, ce qui veut dire concrètement que : au niveau lexical, un mot coupé en fin de feuillet doit trouver sa seconde moitié sur le feuillet suivant ; au niveau syntaxique, un sujet singulier en fin de feuillet appelle un verbe au singulier sur le feuillet suivant, un verbe transitif doit avoir un complément d'objet, etc. ; au niveau du sens interne, une phrase qui annonce une définition en trois points et qui n'en a énoncé qu'un en fin de feuillet doit donner les deux restants sur le feuillet suivant, etc. Pour nous guider dans cette opération, nous nous sommes appuyée sur les versions des textes d'Esc.1880 qui figurent dans d'autres manuscrits. On a ainsi identifié neuf autres versions aljamiadas (plus ou moins proches, plus ou moins complètes…) de la *Wasiyya de 'Ali*, parmi lesquelles celle de CSIC-J4 s'est révélée d'une aide particulièrement précieuse par sa proximité avec notre version, tout comme les versions recueillies dans la thèse de doctorat inédite de Karima Bouras qui par son important travail d'édition nous pavait la voie[498].

Comme chaque feuillet était placé dans le bon sens, nous devions « seulement » examiner un à un les enchaînements entre le verso d'un premier feuillet et le recto d'un suivant : nous avons à chaque fois questionné la pertinence et la cohérence de la séquence qu'avait fixée la restauration de Rozanski, puis nous avons cherché dans les autres versions de la *waṣiyya* cette même séquence pour confirmer cet enchaînement ou en proposer un autre plus satisfaisant. Une fois l'enchaînement du premier et du deuxième feuillet établi, nous examinions l'enchaînement du deuxième et du troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que chaque feuillet ait trouvé sa place.

[497] Une réclame consiste à reproduire en bas d'un feuillet le mot du feuillet suivant (qu'il « réclame »). Dans le manuscrit Esc.1880, cette technique n'est utilisée que pour le cahier contenant la copie des *tasbīḥ*-s en arabe. Les réclames sont alors portées avec une encore rouge peu intense tout en bas du verso de chaque feuille (sur le point d'être coupées lors du guillotinage des feuillets), dans une graphie de très petite dimension et non vocalisée.
[498] BOURAS, K., 2008.

EXEMPLES

<u>Début</u>:

Début actuel :
en las aṣadaqas qu'[*el albalā*] *devala en las mañanas, y l'aṣṣadaqa riedra ell albalā* [...] (f.59r.)

Cohérence interne : début *in medias res* d'autant plus improbable qu'il existe une *basmala* en haut du folio 63r. De plus, après la *basmala* du f.63r, une phrase d'introduction annonce le texte qui suit (« *esta es...* »), comme il est d'usage dans ce manuscrit dès qu'une nouvelle pièce commence.

<u>Nouveau début : f.63r.</u>
B-içmi Illahi irraḥmāni irraḥīm. Ésta es el awaṣiyyat del annabī Muḥammad [...] (f.63r.)

<u>Fin du f.63v:</u>

[...]***Yā 'Alī,*** *al torteyant abe tres siñales: que fuerça a quien es menos* (f.63v)

Séquence suivante actuelle :
de cualquiere mes y día d'alḥamīç d'él qu'ello[*s*] *síen los días peligrosos aquellos que los dimienta Allah en l'Alqur'án en l'açūra del ḥāqqa*[tu]. ***Yā 'Alī*** [...] (f.64r)
Cohérence interne : aucun sens. De plus, il manque deux des trois caractéristiques du "torteyant".

Extraits d'autres textes :
¡Yā 'Alī!, el que es adolmado se parece en tres cosas: sojudga a los menores e con reguridad e come algo dellas e non cata de donde le viene lo haram. El envidioço se parece en tres señales: [...] Ocaña II (f.10v)

<u>Feuillet suivant : 65r</u>
qu'él en estaḍo con el vencimiento, y come los algos de la gent cuando s'enpoḍera d'ellos y no se cura de ḍó come lo ḥarām. ***Yā 'Alī,*** *all envidioso abe tres siñales:* [...] (65r)

<u>Fin du f.65v</u>:
Nunca más. ***Yā 'Alī,*** *al 'ālim abe tres siñales: sufrir* (65v)

Séquence suivante actuelle :
Y el menospreciar este mundo y caulevar el denuesto. ***Yā 'Alī,*** *al sinple abe tres siñales: aplegar* (66r)

Cohérence interne : séquence qui a du sens.

Extraits d'autres textes :
¡Ya Alí!, el sabio se parece en tres cosas: en dar poco por el mundo, y sobrellevar las malas costumbres de las gentes y sufrir las // fortaleças. Ocaña I, 1 (f.14r-v)

¡Yā 'Alī!, el sabio se parece en tres cosas: andar poco por el mundo e sobrellevar las malas costunbres de las gentes e sufrir las fortalezas en servicio de Allah. Ocaña II (f.10 r)

<u>Feuillet suivant : 66r.</u>

Etc.[499]

À l'issue de cette comparaison des différentes versions, nous avons rétabli la cohérence du texte en faisant s'enchaîner correctement les feuillets d'Esc.1880, et nous avons pu identifier ses lacunes en repérant les éventuels feuillets manquants.

[499] L'ensemble de l'étude est produite en annexe.

Pourtant, les textes avaient pu être retravaillés, réécrits, augmentés ou raccourcis selon les nécessités des copistes. Bien que les comparaisons textuelles aient été très profitables, il fallait les corroborer en recourant à des preuves d'une autre nature. Laissant la cohérence textuelle de côté, nous avons alors considéré, dans un troisième temps, la cohérence du manuscrit en tant qu'objet physique.

Retrouver la cohérence codicologique du manuscrit

La fabrication d'un manuscrit comporte plusieurs étapes techniques : d'abord assembler entre 5 et 7 feuilles de papier (les bifeuillets) et les coudre par le milieu pour former un cahier puis, après avoir répété l'opération plusieurs fois, coudre les différents cahiers obtenus entre eux pour obtenir un volume. Dans le cas du manuscrit d'Ágreda, les feuilles de papier employées pour sa composition provenaient de moulins à papier qui marquaient leur production en imprimant des filigranes dans la pulpe du papier, or ces filigranes du fait de leur emplacement dans la feuille de papier et du jeu des pliures se trouvent systématiquement pris dans la couture du cahier. Aussi, pour retrouver la cohérence physique de l'objet livre, nous avons contrôlé qu'au moment de la reconstruction des cahiers, chaque bifeuillet était complet, c'est-à-dire que lorsqu'une moitié de bifeuillet comporte un demi-filigrane, l'autre moitié doit comporter le demi-filigrane qui le complète.

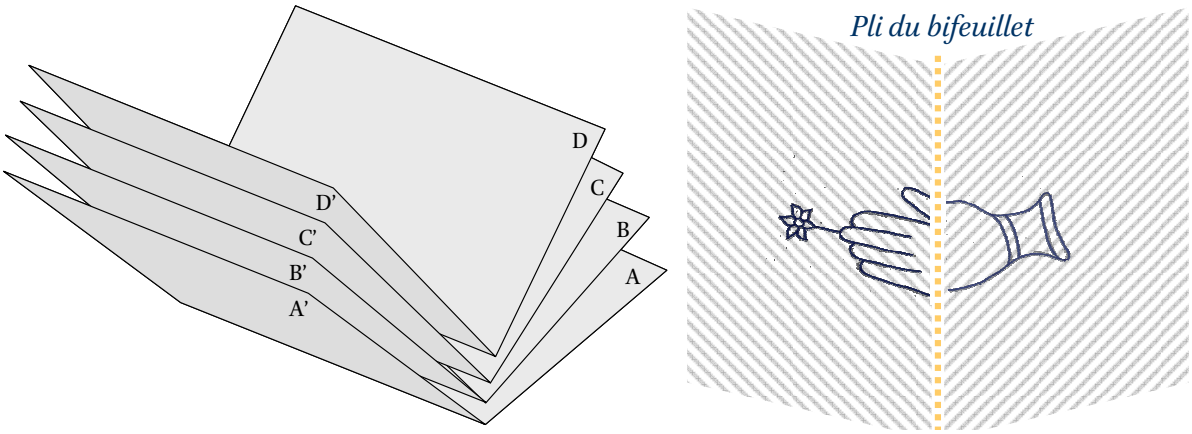


Figure 2 : Constitution d'un cahier et emplacement des filigranes sur les bifeuillets

Bien que nous ayons séparé le travail en deux temps distincts, la cohérence du texte et celle de l'objet-livre ne sont qu'une, et les résultats doivent converger. Le recours à cette procédure en deux étapes qui évacue la subjectivité et les erreurs d'interprétation est particulièrement efficace lorsque des feuillets ont disparu. Lorsque la comparaison des textes du manuscrit d'Ágreda avec les versions d'autres manuscrits fait apparaître une lacune, la vérification codicologique permet de trancher : si les bifeuillets sont complets et s'enchaînent correctement, la lacune est une coupe du copiste (ou un ajout postérieur dans les autres versions, commun à ces autres versions) ; en revanche, si là où l'étude textuelle signale une carence, on

constate également une irrégularité codicologique (i.e. on ne parvient pas à réunir les deux moitiés d'un bifeuillet), on pourra conclure sans peine à des feuillets manquants.

Les restes archéologiques : l'effet buvard

Le dernier élément pris en compte est plus ponctuel, mais il apporte une troisième source d'information particulièrement précieuse pour les feuillets qui se sont très tôt désolidarisés de leur cahiers et sont donc plus abîmés : il s'agit de restes archéologiques qu'on a désignés sous le nom d'« effet buvard »[500]. En plusieurs endroits du manuscrit, les marges ont été émaillées de signes ou d'essais de plume. La main qui a tracé ces dessins était visiblement malhabile et maîtrisait mal le calame, aussi à peine les avait-elle tracés qu'elle ne laissa pas l'encre sécher et tourna la page, en conséquence de quoi les symboles laissèrent une empreinte en miroir sur la page qui leur faisait face.

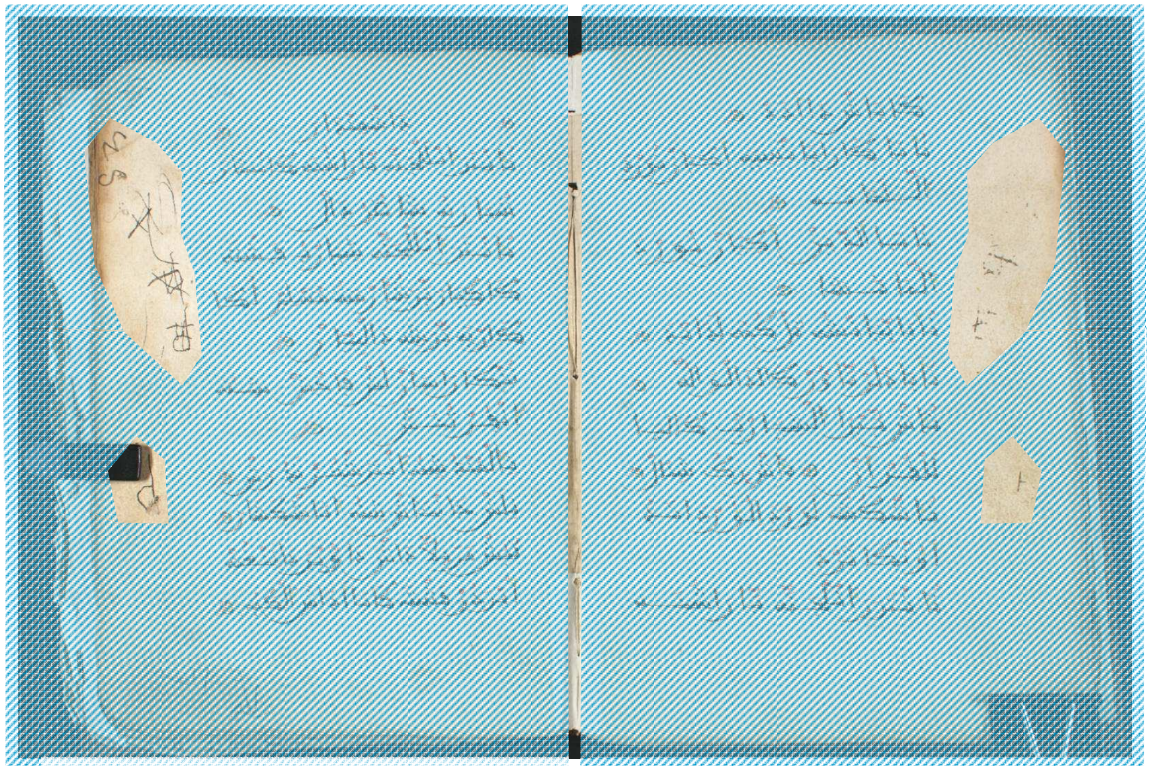


Figure 3: L'effet buvard

Résultats des analyses et nouvel ordre des feuillets

Au terme de cette étude en plusieurs temps, nous sommes parvenue à définir quelle était la composition du manuscrit d'Ágreda lorsqu'il a été élaboré par ses utilisateurs, en réattribuant à chaque folio la place qui lui incombe. On a également localisé des carences, au moins 5 feuillets égarés.

[500] Ce phénomène concerne les doubles-pages 29v-30r ; 33v-34r ; 58v-63r et 70v-59r.

Lorsque l'étude textuelle et l'étude codicologique pointe l'absence d'un feuillet, on le signale dans le schéma récapitulatif par un « x » (cela concerne 3 feuillets de la *Waṣiyya del annabí Muḥammad*). Lorsque seule l'étude textuelle a permis de repérer une carence, les folios manquants sont repérés par un « ? » (cela concerne 2-3 (?) feuillets du *Sueño de un sāliḥ de Túneç*). Enfin, au moment de la reconstitution des cahiers, certains feuillets se retrouvaient isolés et posaient problème, on les a donc rattachés au cahier le plus vraisemblable, mais le tracé apparaît alors en pointillés pour signaler le caractère hypothétique de ce rattachement.

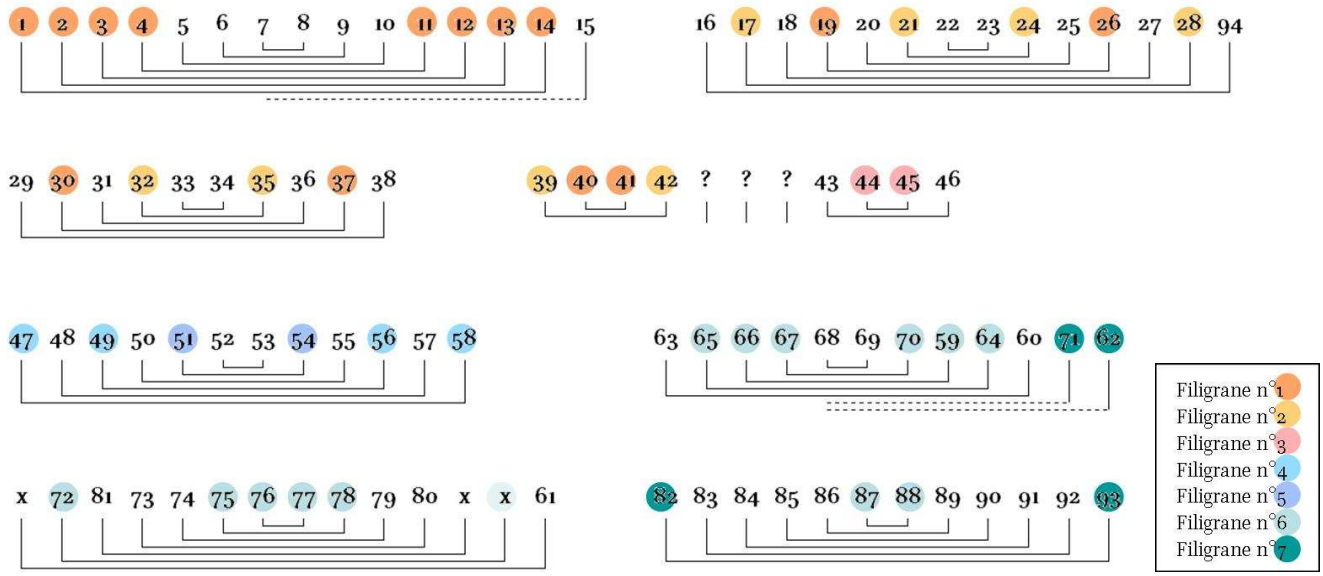


Figure 4 : Cahiers du manuscrit Esc. Ar. 1880 (nouvel ordre des folios et filigranes)

1.2 Nouvelle restauration (mai 2010)

Par un bienheureux hasard, notre inspection du manuscrit Esc.1880 et notre travail de remise en ordre des feuillets a eu lieu en avril 2010[501], soit quelques jours à peine avant que le manuscrit d'Ágreda ne gagne l'atelier de restauration qui devait le rendre présentable avant d'être exhibé à la Bibliothèque Nationale d'Espagne dans le cadre de l'exposition *Memoria de los moriscos* (qui se tint du 17 juin au 26 septembre 2010). Apprenant son imminente restauration, nous avons prévenu le Directeur de la Bibliothèque de l'Escorial de l'ordre défectueux des feuillets que Rozanski avait fixé lors de sa rapide restauration. Les questions se posèrent alors de savoir ce qu'on allait faire restaurer, l'ordre des feuillets que l'on devait retenir et s'il fallait faire disparaître toute trace de la première restauration qui, comme on l'a dit, était lacunaire et plutôt grossièrement exécutée.

[501] Grâce à l'obtention d'une bourse d'étude d'un mois concédée par la Casa de Velázquez, que nous remercions.

Le Directeur de la Bibliothèque de l'Escorial, José Luis del Valle, et le Directeur du département des objets historiques du Patrimoine National, Ángel Balao, considérèrent que la restauration de Rozanski avait été une restauration de bibliothécaire et non celle d'un authentique utilisateur du livre et que, par conséquent, les interventions du XIX[e] siècle pouvaient être éliminées. Les anciens renforts (bandes de papier blanc et papier rose, de récupération) disparurent donc au profit de renforts discrets et presque imperceptibles et le volume fut recousu selon l'ordre que nous avions établi et communiqué[502]. Les restaurateurs ont également fait le choix de « nettoyer » le manuscrit pour limiter les sources de dégradation future et pour favoriser l'accès à son contenu. Ils ont fait disparaître autant que faire se peut les restes d'activités humaines comme les taches de graisse, de doigts, d'humidité, etc., et ce même si elles constituaient d'intéressants restes « archéologiques » qui nous renseignaient par exemple sur la consultation assidue du volume. Maintenant que le manuscrit Esc.1880 est « propre » grâce à cette nouvelle restauration, on se permet juste d'insister sur le fait que ça n'a pas toujours été le cas puisqu'avant cette intervention, les coins inférieurs gauches des feuillets (sans exception) étaient très sales, au point qu'un restaurateur de l'Instituto Nacional de Patrimonio à qui nous avions montré des photographies du manuscrit s'était exclamé qu'il avait dû s'agir d'un best-seller de l'époque étant donnée la noirceur des coins.

Malgré tout, la trace du travail de Rozanski n'a pas totalement disparu puisque la foliotation des numéros qu'il avait réalisée (ou fait réaliser) suite à sa restauration imparfaite demeure ; et les restaurateurs n'ont pas pris l'initiative de le paginer de nouveau.

2. La datation

La datation, on y a déjà fait allusion à plusieurs reprises, est une question difficile dans la production aljamiada car nombre de manuscrits sont des recueils de textes anonymes, et rien dans leur paratexte ne vient identifier le contexte de production (géographique ou historique). Sans préambule et sans colophon, les manuscrits aljamiados offrent un terreau fertile aux spéculations. À plus forte raison pour un objet vu comme hybride, les risques d'instrumentalisation sont forts pour faire dire aux manuscrits aljamiados ce qu'on aimerait qu'ils disent. L'idée que la production en aljamía soit essentiellement morisque, car intimement liée à la persécution inquisitoriale a conduit à ce qu'en l'absence d'éléments de datation, un manuscrit soit catalogué comme étant du XVI[e] siècle. Les justifications alléguées convoquent la nature du

[502] Voir BARBÁCHANO & BENY S.A., 2010, p.10.

papier, son aspect,... sans que ne soit jamais précisé quel aspect du papier conduit concrètement à une telle hypothèse[503].

On n'insiste pas davantage sur cet aspect, mais il faut bien percevoir qu'il est crucial de comprendre cette situation si l'on veut comprendre l'erreur d'interprétation dont a été victime le manuscrit d'Ágreda pendant les 150 ans environ où il a fait l'objet de commentaires et de publications scientifiques.

2.1 Le déchiffrage de la date en abjad

Le manuscrit d'Ágreda est un cas privilégié au sein de la production en aljamía, puisqu'il présente un colophon à la fin de l'histoire du *Songe d'un sage de Tunis* (f.46v). Rédigé en arabe, il y est dit que : « [ce texte fut] écrit par la main de Muḥammad Ibn Lubb al-Anṣārī, imam de l'*aljama* des musulmans de la ville d'Agreda », puis vient une date. Mais cette date n'est pas d'une lecture immédiate car elle n'est pas donnée en chiffres ou en toutes lettres, mais en *abjad*, un système de numération qui utilise la valeur numérique des lettres. La date dont on dispose pourrait donc se présenter de la sorte : « لآ janvier de l'année ظعو de l'Hégire ».

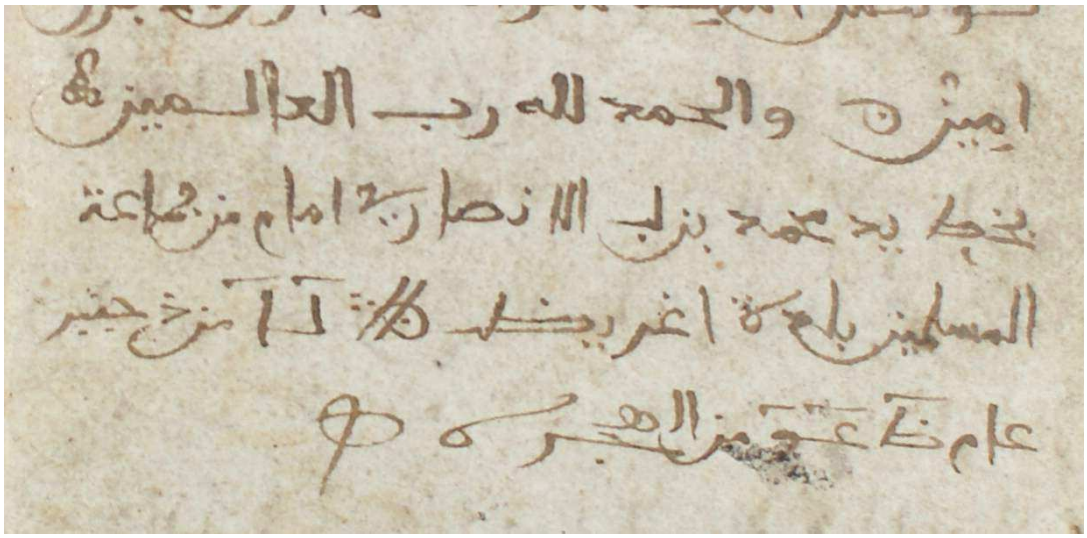


Figure 5: Colophon (Esc. 1880, f.46v)

[503] Voir par exemple le catalogue des manuscrits aljamiados de la RAH (GALMÉS DE FUENTES, Á., 1998), où comme seul élément de datation on ne lit que : « papel siglo XV » pour les manuscrits RAH-T5 ; « papel siglo XVI » pour les manuscrits RAH-T4, RAH-T7, RAH-T10, RAH-T11, RAH-T12, RAH-T18, RAH-19 ; ou « papel de la segunda mitad del siglo XVI » pour le manuscrit RAH-T9 ; sans aucune autre explication ou renvoi bibliographique pour comprendre comment s'est effectuée cette classification.

L'abjad : définition et signification

Ce système de numération consistant à utiliser les lettres de l'alphabet est très ancien, certains voyant dans l'*abjad* arabe un héritage d'un usage plus ancien encore, celui des Grecs, même si l'*abjad* ne commence à être véritablement employé par les Arabes qu'à partir de l'introduction des points diacritiques.

Son principe est extrêmement simple : selon ce système, la première lettre de l'alphabet vaut '1', la deuxième '2', la troisième '3', etc., à partir de la dixième on aborde les dizaines et à partir de la vingtième lettre les centaines. Comme on le voit, la seule difficulté consiste à connaître l'ordre des lettres de l'alphabet (et c'est là que les choses se compliquent).

Lorsque l'on apprend à écrire l'alphabet arabe, l'ordre retenu se base sur la forme des lettres, puisque les lettres qui ont la même forme de base sont regroupées[504]. En revanche, lorsqu'il s'agit d'attribuer une valeur numérique à chaque lettre, l'ordre ne suit pas la forme des lettres.

La difficulté d'interprétation réside donc dans le déchiffrage de la valeur numérique de chaque lettre, d'autant plus que comme dans d'autres aspects, Maghreb et Mashreq divergent. En effet, selon qu'on se situe dans l'une ou l'autre des régions, on n'énonce pas l'alphabet dans le même ordre ; de ce fait, il existe deux systèmes d'*abjad*, l'un oriental et l'autre occidental[505]. Aussi, pour déchiffrer correctement la date du colophon de notre manuscrit, il faut vérifier qu'Al-Andalus n'avait pas défini son propre système d'*abjad* qui viendrait concurrencer les deux précédents et s'assurer que les Andalousiens et leurs successeurs mudéjars et morisques qui rédigeaient les manuscrits aljamiados suivaient bien le système occidental.

Abjad andalousien

Ana Labarta et Carmen Barceló, dans *Números y cifras en los documentos arabigohispanicos* (1988) se sont penchées sur les systèmes de notation numérique des manuscrits de tradition andalousienne (arabes comme aljamiados). Elles dressent alors deux tableaux d'identification des valeurs des lettres de l'alphabet : le premier est un tableau de correspondances avec les valeurs communément admises en al-Andalus et le second est établi suite au recensement des données chiffrées qui offraient une double notation, soit {abjad + chiffres arabes} soit {abjad + nombres écrits en toutes lettres}. Les deux tableaux ne présentent pas de différences, et offrent les correspondances suivantes :

---

[504] Voir, par exemple, les exercices de calligraphie dans les manuscrits aljamiados CSIC-J24 (f.80r).

[505] COLIN, G.S., 1960 et MCDONALD, M.V., 1974, particulièrement pp.36-38 (p.38: table reprenant différents systèmes d'abjad : araméen, abjad arabe oriental, abjad arabe occidental).

1	2	3	4	5	6	7	8	9
ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط

10	20	30	40	50	60	70	80	90
ي	ك	ل	م	ن	ص	ع	ف	ض

100	200	300	400	500	600	700	800	900	1000
ق	ر	س	ت	ث	خ	ذ	ش	ظ	غ

Figure 6 : Tableau de correspondance lettre-valeur de l'abjad andalousien (selon LABARTA, A.; BARCELÓ, C., 1988)

À partir de cette table, B. Justel Calabozo décrypte la date du colophon comme désignant le 11 janvier 976H (soit l'an 1568 de notre ère)[506]. C'est un détail, mais B. Justel Calabozo ne devait pas être très à l'aise avec ce système, car on détecte immédiatement une double erreur d'interprétation sur le jour qui ne peut pas être le 11 janvier[507]. Pour désigner le jour, l'imam d'Ágreda utilise « لآ », c'est-à-dire un *lām* (=30) puis un *alif* (=1), or comme 30 + 1 = 31, l'auteur du colophon nous signifie qu'il a terminé sa copie un 31 janvier. Concernant maintenant le déchiffrage de l'année, selon la table de Labarta-Barceló, il faut ajouter 900 (pour *ẓāy*) +70 (pour *'ayn*) +6 (pour *wāw*). Au regard de cette table, l'interprétation de B. Justel Calabozo semble correcte ; pourtant cette interprétation n'est pas la bonne car la table de Labarta-Barceló contient des coquilles.

A. Labarta et C. Barceló ne citent pas les sources sur lesquelles elles se basent pour établir leur première table qui fait le point sur les valeurs communément admises en al-Andalus[508] ; c'est dommage car on ne rencontre ce système d'équivalence chez aucun auteur andalousien. À partir de la lecture de la *Muqaddima*[509] d'Ibn Khaldūn, auteur tunisien d'origine andalousienne, on aboutit à une table différente (en rosé les valeurs qui contredisent la table de Labarta-Barceló) :

[506] JUSTEL CALABOZO, B, 1981, p.46.
Datation que reprennent, entre autres, VESPERTINO RODRÍGUEZ, A., 1989; FUENTES CORNEJO, T., 2000; CERVERA FRAS, M.J, 2010b, (p.45).

[507] À cause de l'absence de ligature *lām-alif*, B. Justel Calabozo a tout d'abord interprété cette combinaison comme une association de deux *alif*-s (bien qu'on ne documente pas dans ce manuscrit de *alif* lié avec la lettre suivante), puis il a combiné ces deux *alif*-s selon le principe du système décimal qui est contraire au principe de fonctionnement de l'*abjad.* En effet, dans le système décimal, la valeur d'un chiffre est déterminée à la fois par ce chiffre mais également par son rang dans le nombre (au rang un avant la virgule c'est une unité, au rang deux avant la virgule c'est une dizaine, au rang trois avant la virgule c'est une centaine, etc.); mais dans l'*abjad* en revanche, la valeur d'une lettre ne dépend que d'elle-même et jamais de sa position. L'interprétation de l'association de deux *alif*-s comme valant 11 est donc impossible.

[508] La table est introduite et justifiée seulement par : « los valores del *abŷad* en al-Andalus pueden verse en la Tabla I » (p.15).

[509] IBN KHALDÛN, 2002, pp. 363-364 et également (trad. de De Slane, pp.242-244, car elle reproduit les lettres arabes).

1	2	3	4	5	6	7	8	9
ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط
10	20	30	40	50	60	70	80	90
ي	ك	ل	م	ن	ص	ع	ف	ض
100	200	300	400	500	600	700	800	900	1000
ق	ر	س	ت	ث	خ	ذ	ظ	غ	ش

Figure 7 : Tableau de correspondance lettre-valeur de l'abjad andalousien (selon Ibn Khaldūn)

Or, comme Ibn Khaldūn semble ignorer l'existence d'un système oriental concurrent, on déduit que le système qu'il décrit était le seul en vigueur dans l'ensemble de l'aire culturelle qu'il connaît (Péninsule Ibérique et Maghreb).

D'autre part, l'excellente idée du travail d'A. Labarta et de C. Barceló résidait dans la présentation d'un tableau des valeurs des lettres qui s'appuyaient sur la consultation de mentions chiffrées écrites dans un double système. Elles faisaient ainsi parler la documentation quotidienne pour confirmer que les usages effectifs correspondaient aux discours théoriques. Après avoir constaté les erreurs portant sur la théorie, nous avons repris les sources manipulées par A. Labarta et C. Barceló pour voir si elles n'avaient pas découvert un nouveau système d'*abjad*. De cet examen, il découlait en réalité que pour les correspondances lettres-valeurs que nous avons fait apparaître en grisé (7 ; 90 ; 400 ; 500 ; 600 ; 700 ; 800 ; 900), aucun exemple ne venait justifier ces concordances[510]. Aussi peut-on raisonnablement écarter le livre d'A. Labarta et C. Barceló qui paraissait pourtant fiable pour interpréter le colophon situé dans le manuscrit d'Ágreda ; et s'en tenir plutôt aux indications fournies par Ibn Khaldūn. Au moment de l'interprétation de la date, ce changement de système de correspondances est d'autant plus important que l'année du colophon devient alors 876H (*ẓāy* = 800 + *'ayn* = 70 + *wāw* = 6).

Abjad aljamiado

Étant donnée l'importance de la lecture correcte de la date en *abjad*, nous avons cherché dans les manuscrits aljamiados la confirmation que le système employé était bien celui décrit par Ibn Khaldūn un ou deux siècles auparavant.

Dans les manuscrits aljamiados, on rencontre à plusieurs reprises des dates indiquées en *abjad* et également des cahiers de comptes qui présentent des opérations posées (addition, soustraction) en *abjad* griffonnées par les marchands. Le fait de préférer ce système numérique plutôt que l'emploi des chiffres arabes

[510] Pour justifier la valeur du *zay* = 7, on pourra se reporter au carré magique de CSIC-J41, f.8ov, qui emploie tous les chiffres de 1 à 9, une seule fois, répartis de telle sorte que la somme de chaque ligne et colonne soit égale à 15.

s'explique certainement par la volonté de gagner la bienveillance divine ou une forme de protection[511] car traditionnellement l'*abjad* a un usage plutôt spécifique associé aux pratiques astronomiques/astrologiques et de là aux pratiques magiques qui attribuent aux lettres un certain pouvoir[512].

Les dates recourant à l'*abjad* dans des documents notariés en aljamía n'ont pas été d'un grand secours, car l'absence de « traduction » dans un second système de notation empêchait de les décrypter avec certitude. Quant aux cahiers de comptes, ils sont peu nombreux et les opérations n'atteignent jamais des résultats engageant les trois plus grandes centaines (700 ; 800 ; 900) ; enfin, les carrés magiques ne nous éclairent guère plus car ils se sont révélés être de simples carrés latins[513]. Nous avons fini par trouver la clé dans un traité de divination aljamiado qui se base sur le pouvoir magique des lettres et étudie les combinaisons alphabétiques pour prédire l'avenir : le *Libro de las Suertes.* Dans toutes les versions aljamiadas consultées (CSIC-J26 et CSIC-J22), l'auteur explique comment utiliser les lettres dans différents types de divination, et au moment d'exposer la pratique du *Jazmi Mayor* (respectivement ff.31r-v et f.331r), il passe en revue les lettres dans l'ordre suivant : ا, ب, ج, د, ه, و, ز, ح, ط, ي, ك, ل, م, ن, ص, ع, ف, ض, ق, ر, س, ت, ث, خ, ذ, ظ, غ, ش ; c'est-à-dire dans l'ordre exact que mentionne Ibn Khaldūn.

On conclut donc que l'ordre alphabétique énoncé dans la *Muqaddima* (et dit « ordre alphabétique maghrébin ») continuait d'être employé par les mudéjars et les morisques, que l'*abjad* aljamiado coïncide parfaitement avec l'*abjad* andalousien, et que l'interprétation de la date du colophon doit se faire selon cette base. Le colophon signé par l'imam d'Ágreda porte donc la date du 31 janvier de l'an 876 de l'Hégire.

L'année 876 de l'Hégire correspond aux années 1471-1472 ap. J.-C. ; et comme le 31 janvier 1471 correspond au 9 du mois de Ša'bān de 875 H et le 31 janvier 1472 au 19 du mois de Ša'bān de 876 H; on détermine que la date du colophon se réfère au 31 janvier 1472 de notre ère.

Colophon réel ou copié ?

La réinterprétation de la date de ce colophon bouscule la vision qu'on avait du manuscrit d'Ágreda, car ce manuscrit n'est plus l'objet de morisques contemporains de la Révolte des Alpujarras (1568-1571) et persécutés par l'Inquisition, mais un manuscrit élaboré par des mudéjars 20 ans avant la prise de Grenade

---

[511] Dans notre manuscrit, par exemple, la date en abjad apparaît à la fin du *Songe d'un Sage de Tunis*, récit présenté comme apportant protection à celui qui le copie et l'emporte avec lui en chemin. Quant à l'emploi de l'*abjad* dans les livres de comptes, il serait aisé d'y voir un usage censé favoriser les affaires fructueuses...

[512] Les indications en *abjad* sont donc particulièrement fréquentes sur les astrolabes, les amulettes ou talismans, ou dans des traités de divination. Voir COLIN, G.S., 1971.

[513] Les carrés latins sont l'ancêtre du sudoku : on détermine une série de chiffres (ou de lettres), qu'on doit ensuite placer dans une grille de sorte que chaque ligne et chaque colonne ne contienne qu'un exemplaire de chaque chiffre (ou lettre). Contrairement aux carrés magiques qui emploient chaque chiffre une fois par grille, le total de chaque ligne et de chaque colonne est toujours le même car on additionne toujours les mêmes nombres entre eux.

par les Rois Catholiques. Le contexte de production en est profondément bouleversé. La question de la valeur de ce colophon se pose alors, car il arrive parfois dans les manuscrits aljamiados que des colophons aient été copiés comme s'ils faisaient partie du texte au lieu d'être mis à jour par le copiste[514].

Dans le cas du colophon du *Songe d'un sage de Tunis* du manuscrit d'Ágreda, plusieurs indices nous conduisent pourtant à le considérer digne de foi. Tout d'abord, c'est la seule version du *Songe* qui ait mérité un colophon ; or si ce colophon avait été copié machinalement par un copiste qui pensait qu'il s'agissait de la conclusion du texte, cette confusion aurait dû se reproduire ailleurs (comme dans le cas du *Breviario Sunní*) ce n'est pourtant pas le cas. Ensuite, le colophon du manuscrit d'Ágreda se distingue trop nettement du texte qu'il clôture pour que le copiste l'ait écrit avec la même intention. Le changement de langue (l'arabe et non plus l'aljamía) et de graphie (non vocalisée, au tracé nerveux, plus rapide et moins appliqué) rompt nettement avec le texte du *Songe* copié avec application et où les quelques mots ou formules arabes étaient soigneusement vocalisés. À notre avis, le copiste avait pleine conscience de la différence de nature des deux écrits : le texte dont la copie devait être attentive et très lisible pour en assurer une bonne transmission, et le colophon sorte de formalité d'usage. À plus forte raison si le manuscrit était destiné à être conservé par l'imam-copiste, ces indications conclusives n'allaient pas être lues souvent et pouvaient donc être griffonnées à la hâte selon les modèles appris ; l'imam, qui connaissait son nom et son lieu d'exercice, n'avait pas besoin de particulièrement s'appliquer. Pour toutes ces raisons, on considère ce colophon comme authentique.

2.2 Les filigranes du papier

Les filigranes sont des marques indélébiles dans les feuilles de papier qui ne s'observent que par transparence, en jouant sur la plus ou moins grosse épaisseur de la pulpe du papier. Pour les moulins à papier, c'était un ingénieux système qui permettait de marquer leur production d'un sceau qui ne nuise ni à l'écriture ni à la lecture. Progressivement, les moulins à papier se mirent donc chacun à développer leur propre motif.

A posteriori, les historiens et historiens du papier virent dans ces empreintes commerciales une précieuse indication contextuelle : chaque moulin ayant sa propre marque, identifier une marque revenait à identifier un moulin. De plus, comme les formes (et les figures en fil de fer qui servaient à marquer le papier) avaient une durée de vie limitée, elles étaient renouvelées régulièrement, tous les 2 ans en moyenne[515]. En

[514] C'est le cas avec les copies du *Breviario Sunní* qui portent toutes la même date de fin de 1462

[515] Elisa Ruiz dans son manuel de codicologie estime que dans des conditions d'utilisation normale une forme (*i.e.* le moule de la feuille) avait une durée de vie de deux ans, mais elle attire ensuite l'attention sur la nécessité d'appliquer

identifiant un filigrane, on identifiait donc un moulin dans un laps de temps donné et plutôt restreint. C'est pourquoi Charles Briquet et ses successeurs entreprirent de répertorier les filigranes présents sur des manuscrits datés.

Dans le manuscrit d'Ágreda, environ la moitié des feuillets contient des filigranes, qui se situent à chaque fois dans la pliure au niveau de la couture. De cet emplacement du filigrane typique des volumes in-4° ainsi que du format du manuscrit, on déduit que les bifeuillets proviennent tous de feuilles de papier filigrané : chaque feuille achetée chez le papetier a été coupée en deux pour donner naissance à deux bifeuillets, et l'un porte le filigrane et l'autre pas.

Le manuscrit Esc.188o compte deux motifs de filigrane, qui présentent chacun plusieurs variantes. On distingue cinq mains gantées surmontées d'une étoile/fleur et deux diamants (l'un surmonté d'une étoile, l'autre d'un cœur)[516].

Les filigranes de la main gantée à l'étoile

Les filigranes 1 et 2 (main gantée, aux doigts joints à l'exception du pouce, surmontée d'une étoile/fleur à 6 branches/pétales issue du majeur) sont par leur proportion et leur disposition dans la page extrêmement similaires. De plus, ces filigranes sont situés sur des feuillets qui sont intercalés dans les mêmes cahiers[517], il semblerait donc que ces filigranes soient contemporains.

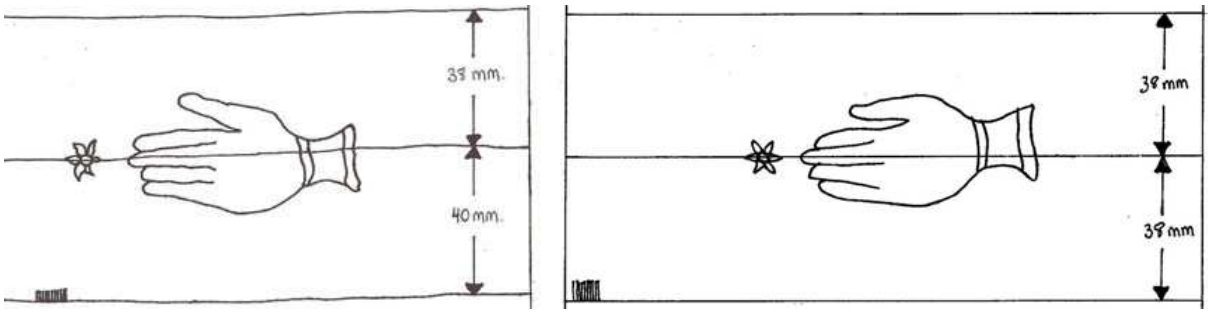


Figure 8 : Filigranes 1 et 2 (main gantée surmontée d'une étoile à 6 branches issue du majeur)

Le filigrane 3 (main gantée, aux doigts joints sauf le pouce, surmontée d'une étoile/fleur à 5 branches/pétales, issue de l'index) n'apparaît qu'une seule fois (feuillets 44-45). C'est sur ce bifeuillet qu'apparaît le colophon et la date de fin de copie.

---

un délai d'environ 10-15 ans pour que le papier vierge soit utilisé (RUIZ GARCÍA, E., 2002, p.76). Voir également l'incontournable IRIGOIN, J., 1980.

[516] Voir plus haut le « schéma des cahiers », et voir en annexe la reproduction des différents filigranes.

[517] Le premier filigrane est présent sur les feuillets 1-14, 2-13, 3-12, 4-11, 19-26, 30-37, 40-41 ; le deuxième sur les feuillets : 17-28 et 21-24.

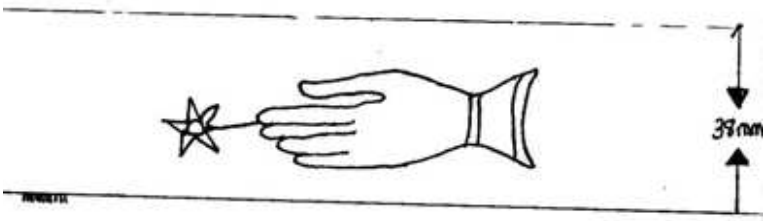


Figure 9 : Filigrane 3 (main gantée surmontée d'une étoile à 5 branches issue de l'index)

Le filigrane 4 (main gantée, aux doigts joints sauf le pouce, surmontée d'une étoile à 6 branches, issue du majeur)[518] présente des dimensions similaires au filigrane 1. Difficile à reproduire, il semble provenir d'une figure en fer usée et déformée par l'action répétée de la presse. Le filigrane 5 (main gantée, aux doigts joints sauf le pouce, surmontée d'une étoile à 5 ou 6 branches, issue du majeur)[519] est lui aussi déformé et difficile à reproduire, provenant sans doute d'une figure en fer usée par le temps. Les filigranes 4 et 5 apparaissent exclusivement dans le cinquième cahier ; ces deux filigranes sont certainement contemporains. Étant donnés leurs proportions similaires aux filigranes 1 et 2 et leur aspect déformé, ils pourraient éventuellement provenir du même moulin mais être un peu postérieurs aux filigranes 1 et 2, laissant ainsi aux formes en fils de fer de s'user.

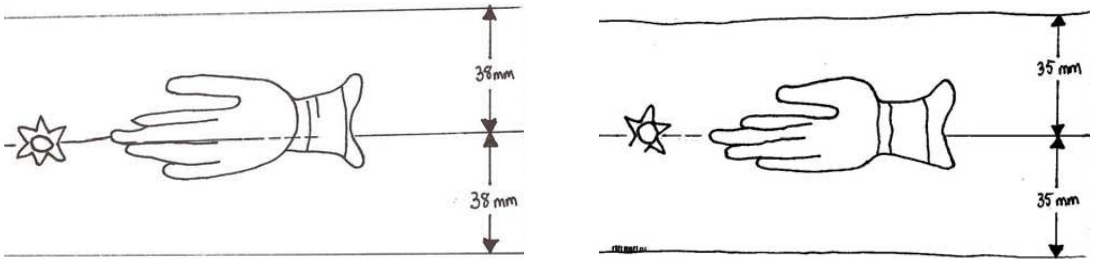


Figure 10 : filigranes 4 et 5 (main gantée surmontée d'une étoile issue du majeur)

Le papier hispano-arabe se caractérise par son absence de filigrane, ce qui signifie d'entrée de jeu que le papier utilisé est chrétien. Les musulmans en général se sont demandés s'il était permis d'utiliser du papier chrétien pour écrire leurs textes, particulièrement les textes religieux et à plus forte raison les copies coraniques. Étant donnée la très grande fréquence de papier filigrané dans la composition des manuscrits aljamiados, il semble que pour les mudéjars et les morisques cela n'ait pas représenté un problème majeur. Néanmoins, comme l'a fait remarquer M.C. Hidalgo Brinquis, si la présence de filigrane n'était pas un problème en soi, les musulmans ne souhaitaient pas voir apparaître n'importe quel type de motif et développèrent une plus grande préférence pour le motif de la main car elle n'était pas sans rappeler la main

[518] Le filigrane 4 est présent sur les feuillets 47-58 et 49-56.
[519] Le filigrane 5 est présent sur les feuillets 51-54.

de Fatma qui protège contre le mauvais œil, et les cinq doigts de la main pouvaient être pris comme un symbole des cinq piliers de l'islam.

L'origine de ce papier est difficile à définir car le motif de la main à l'étoile est extrêmement répandu, à tel point que son origine est discutée et qu'il semble plus un gage de qualité que d'origine[520]. L'abondance devient à ce point importante, que les papetiers complétèrent à partir du XVI[e] siècle le motif en ajoutant à ce gant surmonté d'une étoile leurs initiales ou un signe distinctif pour identifier le fabricant. L'absence de dessin complémentaire ou de contremarque dans le cas de nos feuilles de papier plaide donc plutôt pour une date plus ancienne. En comparant nos filigranes à ceux recueillis dans les catalogues de filigranes, on peut raisonnablement en situer la production dans le dernier tiers du XV[e] siècle[521]. D'autre part, plusieurs *ejecutorias de pleito* impliquant des habitants d'Ágreda recouraient à du papier dont le filigrane était la main gantée aux doigts joints sauf le pouce, surmontée d'une étoile à 6 branches[522].

Aussi, malgré les incertitudes qui entourent l'identification précise de l'origine des filigranes, l'analyse de ce motif ne remet pas en question la datation mudéjare du manuscrit, mais tend à la confirmer.

Les filigranes de l'anneau

Bien qu'au toucher le papier présente des caractéristiques très homogènes tout au long du volume[523], les filigranes révèlent que la seconde moitié du codex fut réalisée à partir d'un papier différent. La main à l'étoile disparaît au profit d'un anneau orné d'un diamant surmonté d'une étoile à 6 branches issue de la pointe du diamant[524].

---

[520] HIDALGO BRINQUIS, M.C., 2004, p.77 et HIDALGO BRINQUIS, M.C., 2008, p.230. Cf. VALLS I SUBIRÀ, O., 1980, p151.

[521] Dans les catalogues de filigranes, on a repéré des variétés plus ou moins éloignées de nos mains à l'étoile. Dans le catalogue de C.M. Briquet, les numéros 11153 (1475, Palerme), 11154 (1479, Palerme), 11165 (1505, Perpignan) ; dans la base de données des filigranes d'Aragon, le numéro DPZ-0691 (1389-1598, Miedes de Aragón) ; dans VALLS I SUBIRÀ, O., 1980, les filigranes n°150 (1474, « papier de haute qualité », Valence) et n°175 (1516, Tolède) sont assez ressemblants par leurs proportions même si la main n'est pas traversée par un pontuseau et que la première étoile porte 5 pointes; dans HIDALGO BRINQUIS, M.C., 2004, plusieurs documents castillans dont les dates s'échelonnent entre 1475 et 1506 portent des filigranes de la main à l'étoile mais les filigranes n'ont pas été copiés ; dans HIDALGO BRINQUIS, M.C., 2008, n°137 (1477, Talavera), n°168 (1481, Medina del Campo).
En revanche, dans VALLS I SUBIRÀ, O., 1970, aucune des mains recensées (n°1654, de 1349 et n°1656 de 1388) ne ressemblent vraiment aux filigranes d'Esc.1880, les étoiles ayant 5 branches, les proportions étant différentes, et aucun pontuseau ne traversant la main ; dans les archives municipales de Villareal (DOÑATE SEBASTIA, J.M., 1973), les numéros 123 (*Manual de Consells*, 1476), 125 (*Manual de Consells*, 1484) et 127 (*Papeles de la clavería de Luis Gil*, 1493) présentent des variétés éloignées ; dans GAYOSO CARREIRA, G., 1994, (tome III), on ne rencontre pas de filigrane ressemblant dans les collections galiciennes du XVI[e] siècle.

[522] Par exemple : Archivo Real Chancillería de Valladolid, Registro de Ejecutorias, caja 20,1 (10 sept. 1487).

[523] Impression confirmée par les analyses chimiques de différents échantillons du papier réalisées lors de la restauration de mai 2010 : l'ensemble du papier est produit à partir de chiffons de lin. (*Barbáchano & Beny S.A.*, 2010, p.15).

[524] Le filigrane 6 de l'anneau à l'étoile est présent sur les feuillets 65-64 ; 66-59 ; 67-70 ; 72-x ; 75-78 ; 76-77 et 87-88.

Un dernier filigrane enfin apparaît sur les feuillets 71-62 (?) et 82-93, il s'agit également d'un anneau orné d'un diamant mais surmonté de quelque chose que nous n'avons pu identifier clairement, peut-être un cœur. Les proportions de ce septième filigrane sont beaucoup plus réduites que celles de l'anneau précédent.

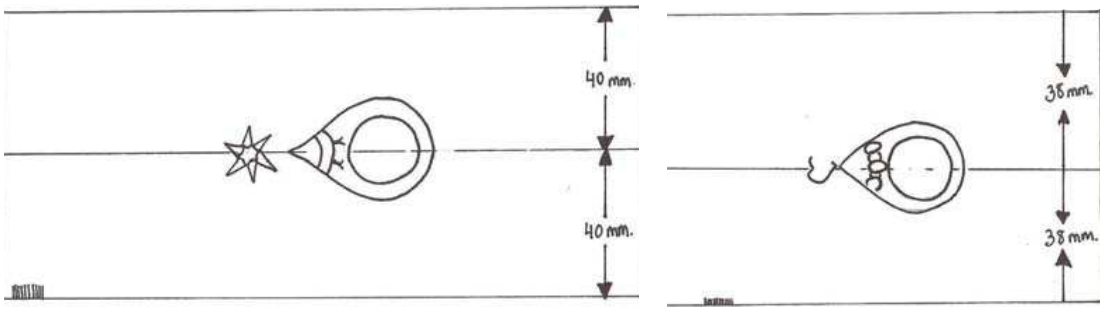


Figure 11 : Filigranes 6 et 7 (anneau orné d'un diamant surmonté d'un objet)

Le motif de l'anneau orné d'un diamant et surmonté d'une étoile (ou d'un cœur) est un motif exclusivement italien, d'après C.M. Briquet et M.C. Hidalgo Brinquis[525]. Valls i Subirà rappelle que le principal utilisateur de cette marque était un papetier italien du Piémont qui avait été autorisé à utiliser la marque du « diamant avec ou sans étoile » et que le papier portant le filigrane de l'anneau orné d'un diamant (avec ou sans étoile) est de très bonne qualité[526]. Alors que l'anneau sans étoile est un motif que l'on rencontre plus fréquemment[527], l'utilisation dans la péninsule Ibérique de l'anneau surmonté d'une étoile est moins bien documentée[528]. Ce filigrane est à situer dans le dernier quart du XV^{e} siècle.

[525] HIDALGO BRINQUIS, M.C., 2004, pp.75-76.

[526] VALL I SUBIRÀ, O., 1980, p.112.

[527] O. Valls i Subirà recense deux anneaux simples de 1427 et 1447, et un troisième surmonté d'une couronne de 1472, et indique qu'il s'agit d'un « filigrane assez abondant dans les archives catalanes » (VALLS I SUBIRÀ, O, 1970, t.1, p.351-352). DOÑATE SEBASTIÀ, J.M., 1973, recense un anneau simple de 1466 dans les archives de Villareal (n°6, p.115), très similaire aux deux anneaux simples de VALLS I SUBIRÀ, O., 1970. Voir également, dans la base de données des filigranes d'Aragon, le numéro DPZ-0403 (1460, *Actas municipales*, Daroca), HIDALGO BRINQUIS, M.C., 2008, n°33 (1479, Trujillo), n°61 (1475, Lozoya).

[528] Dans les catalogues de filigranes, on a repéré les variétés ressemblantes suivantes: dans le catalogue de C.M. Briquet, les numéros 691 (1479, Syracuse) et 692 (1483, Genève) ; VALLS I SUBIRÀ, O, 1980, recense deux motifs proches par leurs proportions, traversés par un pontuseau, les n°5 (1475, Valence) et le n°10 (XV^{e} siècle, Cáceres) ; HIDALGO BRINQUIS, M.C., 2004, fait allusion à plusieurs documents dont le filigrane est un anneau à l'étoile et dont les dates sont 1479 ; dans MONTALBÁN, J.A., 2005, voir filigranes 3 (13 août 1479) et 4 (24 décembre 1476) ; dans DOÑATE SEBASTIA, J.M., 1973 (archives municipales de Villareal), le numéro 7 représente un motif d'anneau au diamant surmonté d'une étoile/fleur à cinq branches/pétales (*Manual de Consells*, 1489).

IV. Datation et origine géographique selon l'état de langue

Lorsque les textes poétiques du manuscrit d'Ágreda ont été édités, ou lorsque les chercheurs y ont seulement fait allusion, il était courant que ces derniers avancent une date pour situer le texte ; et les différentes hypothèses formulées qu'on a pu collecter établissent la production des textes poétiques à la fin du XIV[e] siècle. Pourtant, alors que cette date jouit d'un certain consensus, on n'a trouvé à aucun moment de l'exposition, des éléments qui justifient d'arriver à cette datation. C'est ainsi que dans le chapitre consacré à la littérature aljamiada de l'*Histoire de la Langue Espagnole* de Rafael Lapesa, on peut lire au sujet de nos textes : « *Al siglo XIV parecen corresponder poemas en alabanza de Mahoma, uno en cuaderna vía, otro en zéjeles* »[529], sans plus de précisions pour comprendre d'où provient cette datation. De même, lorsqu'elle se penche sur le Sermon de Ramadan, M.J. Cervera Fras estime que ce poème doit dater de la première moitié du XIV[e] siècle[530], mais n'apporte pas beaucoup plus d'arguments. On comprend à demi-mots qu'elle se fonde sur l'utilisation du mètre de la *cuaderna vía* pour avancer cette datation. L'emploi d'une structure métrique ne saurait pourtant être l'unique critère de datation d'un texte, d'autant plus que si le succès de la *cuaderna vía* est généralement associé au succès du *mester de clerecía* (XIII[e]-XIV[e] siècle), des œuvres comme les *Castigos y enxiemplos de Catón* nous prouvent que ce modèle poétique a joui d'une popularité qui dépassait largement les XIII[e] et XIV[e] siècles[531]. En conséquence, ces datations étaient finalement trop peu étayées pour être reprises en l'état, et une réévaluation de l'« état de langue » du manuscrit d'Ágreda s'imposait afin de confirmer ou de nuancer les éléments de datation qu'on a établis auparavant et qui démentent la date du XIV[e] siècle. En effet, la date du colophon et l'étude des filigranes nous conduisent jusqu'à présent à situer la réalisation du manuscrit d'Ágreda aux alentours de 1470-1480.

D'un point de vue linguistique, cette période est une période-clé dans la diachronie de l'espagnol puisqu'elle coïncide avec le début d'un moment de profondes restructurations qui permettront de passer de la langue médiévale à la langue classique[532]. Dès la fin du Moyen Âge puis durant tout le XVI[e] siècle, la langue va connaître une série de transformations profondes qui affectent tous ses niveaux : le système phonologique (modification du système des sifflantes, fixation du vocalisme atone, etc.), la morpho-syntaxe verbale

---

[529] LAPESA, R., 1981, p.252.

[530] CERVERA FRAS, M.J., 2004, pp.183 et 186.

[531] Augustin Redondo rappelle que parmi les versions espagnoles de ce recueil de conseils (initialement rédigé en latin), celle qui recourt à la *cuaderna vía* date du XVI[e] siècle, et fut régulièrement imprimée de 1521 à 1609. (voir REDONDO, Augustin, « La formation à travers les *Catones* », dans REDONDO, Augustin (dir.), *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI[e] et XVII[e] siècles*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1996, pp.259-260).

[532] R. Eberenz appelle « moyen espagnol » (*español medio*), la phase de transition entre espagnol ancien et espagnol moderne, qui s'étend de 1450 à 1650 (EBERENZ, R., 2009). Voir également, sur le changement linguistique du XV[e] siècle, PONS RODRÍGUEZ, L., 2006a.

(généralisation de *haber* comme verbe auxiliaire des temps composés, fixation des désinences verbales, etc.), la sémantique (*haber* perd son sens de possession au profit de *tener*, etc.). L'avènement des premières grammaires de l'espagnol ainsi que le développement de l'imprimerie vont également permettre la normalisation et l'uniformisation de la langue qui se réalisera tout au long du Siècle d'Or. Si le manuscrit d'Ágreda date effectivement de 1470-1480, alors cela signifie qu'il se situe sur le seuil du changement, qu'il devrait en montrer des signes sans vraiment entrer de plain-pied dans la nouveauté.

En guise d'avertissement préliminaire, il faut rappeler que la position géographique d'Ágreda, à la frontière des Royaumes de Castille et d'Aragon, la situe en territoire frontalier d'un point de vue politique mais également linguistique. Ágreda se trouve à la confluence du castillan de Vieille-Castille, de l'aragonais occidental et du navarrais. Or les atlas linguistiques ont très tôt mis en évidence que le traçage sur une carte de frontières nettes et fines entre langues ou dialectes était un idéal utopique, et qu'en pratique on devait seulement se contenter de situer une zone frontalière où les isoglosses se multiplient. Afin d'éviter ces zones hybrides difficiles à appréhender, les études dialectales se concentrent donc dans des régions homogènes où les interférences sont limitées et, par conséquent, la zone d'Ágreda (et du Moncayo en général) qui se caractérise par sa position multi-frontalière peine à trouver sa place dans la description des dialectes péninsulaires[533]. Comment parlait-on (et comment parle-t-on) à Ágreda ? voilà une question que la recherche n'a pas explorée[534]. Aussi, au moment d'évaluer l'état de langue des textes du manuscrit d'Ágreda et en l'absence d'études de référence, on a donc cherché à tenir compte de cette situation de confluence linguistique lorsqu'il fallait dater les phénomènes, d'autant plus que castillan et navarro-aragonais partagent une même base commune, le latin, qui les rend très ressemblants. On a donc multiplié la consultation d'études de linguistique (diachronique et synchronique) et de documents datés, castillans comme aragonais, pour ne pas mal interpréter ni sur-interpréter certains phénomènes linguistiques qui en castillan disparaissent tôt alors qu'ils sont conservés en aragonais plus longtemps ; en d'autres termes, avancer prudemment mais sûrement.

L'autre précaution méthodologique qui nous a suivie a été de ne pas chercher à lisser la langue du manuscrit, alors qu'il s'agit d'un manuscrit protéiforme. Le manuscrit d'Ágreda est un recueil de divers

[533] On citera comme exemple le manuel de dialectologie hispanique dirigé par Manuel Álvar (ÁLVAR, M. (dir.), 1996.), où l'est de la province de Soria est absent (la description du dialecte de la Vieille-Castille s'arrête à l'ouest de Soria (p.197)) et la description de l'aragonais regarde vers les Pyrénées et vers l'est mais pas à l'ouest.

[534] Les articles de J.M. Engüita sur le parler de la région du Moncayo (ENGÜITA UTRILLA, J.M., 1991 et 1992) font état du caractère très fragmentaire de la bibliographie et de leur regard centré sur la frange orientale de la région, et ce spécialiste de l'aragonais privilégie à son tour des remarques sur la partie aragonaise du Moncayo et délaisse la partie castillane.

textes, de natures différentes, probablement de provenances différentes[535], qui ont été copiés par plusieurs copistes. Le dénominateur commun de tous les textes d'Esc.1880, c'est d'avoir été réunis pour une même personne – le possesseur du livre –. D'un point de vue linguistique, cela implique une certaine cohérence pour que ce dernier comprenne les différents textes ; mais en dehors de cette relative homogénéité nécessaire à la compréhension, chaque pièce peut constituer un système linguistique plus ou moins différencié. En effet, un locuteur, lorsqu'il produit des énoncés, puise dans son système linguistique personnel (idiolecte) ; mais ce même locuteur, en position de recevoir des énoncés, maîtrise alors un système linguistique plus vaste (sociolecte, dialecte, … selon l'ampleur de sa culture) qui lui permet de comprendre des usages qui ne sont pas les siens [536]. De même le copiste, lors de son travail, peut montrer une attitude active de reformulation qui le fait intervenir sur la langue, la moderniser, remplacer un mot par un autre jugé plus courant ou meilleur ; mais le copiste peut également adopter une attitude conservatrice, en maintenant des termes ou des tournures qu'il n'aurait pas choisis spontanément mais qu'il copie fidèlement sans les amender parce qu'il les comprend. Les copistes, selon leur caractère et les dispositions dans lesquelles ils se trouvent, peuvent développer une certaine tolérance face à des phénomènes linguistiques pourtant un peu éloignés (traits archaïsants ou dialectalisants), influencés par l'original qu'ils ont sous les yeux. Tout texte copié est donc composé dans un système linguistique qui lui est propre et qui est le résultat de sa transmission[537]. De là, les archaïsmes sont des indices de datation très délicats à manipuler car ils peuvent n'être que le reflet d'un état antérieur du texte, que le dernier copiste ne partage plus vraiment mais qu'il a tolérés, alors que les innovations linguistiques sont nécessairement l'indice d'une actualisation par le copiste[538], et sont en cela plus révélatrices.

Enfin, dernière précision, ce commentaire linguistique ne se veut pas un commentaire linguistique exhaustif mais plutôt un examen des éléments qui permettent de situer dans le temps et dans l'espace les textes de notre manuscrit. En d'autres termes, les phénomènes sélectionnés doivent permettre d'évaluer si la datation de 1470-1480 est plausible d'un point de vue linguistique, et de situer géographiquement le lieu

---

[535] On abordera la question du recueil et des textes qu'il renferme dans les chapitres suivants.

[536] Un Madrilène contemporain, par exemple, s'exprimera dans un système bien délimité (castillan contemporain dans ses modalités madrilènes) mais sera capable de comprendre une pluralité de systèmes environnants, dans l'espace (locuteurs andalous, hispano-américains…) ou dans le temps (œuvres du Siècle d'Or, du XIX^{e} siècle…).

[537] Selon la théorie des diasystèmes de Cesare Segre (SEGRE, C., 1976, p.286), chaque pièce est un diasystème linguistique (D), car la langue de chaque pièce peut se définir comme un compromis entre le système de l'auteur (S_A) et le système du copiste (S_{C1}), où $D = S_A + S_{C1}$. Et si le texte considéré n'est pas la copie d'un autographe de l'auteur, mais la copie d'une copie d'une copie…, alors le diasystème devient plus complexe : $D = ((S_A+S_{C1}) + S_{C2}) + S_{C3}$… La langue de chaque pièce copiée porte donc en elle la trace de tous les copistes qui ont permis sa transmission.

[538] D'ailleurs, on peut facilement imiter *a posteriori* des usages antérieurs de la langue ; mais on ne peut pas anticiper des innovations linguistiques; ce qui veut dire que lorsqu'on repère des innovations linguistiques dans un texte c'est qu'elles étaient en train de se diffuser parmi les locuteurs au même moment.

de production de nos textes entre les domaines castillan et aragonais. Pour ce faire, tout au long de l'étude, on a veillé à apporter un grand nombre d'exemples pour mesurer les proportions des phénomènes, surtout lorsqu'on se trouve face à des variantes diatopiques ou diachroniques (*i.e.* en fonction du lieu ou du temps), et on a abordé chaque texte individuellement pour ne pas homogénéiser artificiellement les contenus[539].

1. Système phonologique

Vocalisme atone : des restes d'alternance et influence aragonaise fermante

On recense un certain nombre de formes dont le vocalisme atone ne coïncide pas avec celui que retiendra l'espagnol moderne. Si pour des raisons graphiques, on ne peut pas documenter d'alternance /o/-/u/ car dans l'alphabet arabe c'est le même signe qui est utilisé pour représenter l'une et l'autre voyelle (<ـُـ>), on repère des hésitations /e/-/i/[540].

Les formes en /e/ qu'on documente (alors qu'on attendrait un /i/) sont des mots qui ont suivi les règles d'évolution phonologique normale (où Ĭ, Ĕ, Ē, Æ > /e/) lorsque l'espagnol moderne a retenu une forme en /i/, dérivée d'une forme savante ou d'un réajustement phonétique (dissimilation).

adevinar/adevino < *addivināre* (*Waṣ.* §26, 136) ;
claredad < *clarĭtas, -ātis* (*Alḫ.* §78 ; *Alm.* §71 ; *Gal.* 30v ; *Sueño* 44r, 45r ; *Waṣ.* §86, 119) ;
clareficar < *clarificāre* (*Alm.* §64),
escuredad < *obscurĭtas, -ātis* (*Alm.* §43, 71);
lágrema/lagremear < *lacrĭma* (*Alḫ.* §75 ; *Waṣ.* §128);
lecenciado < *licentiāre* (*Alḫ.* §29);
medezina/medezinar < *medicīna* (*Alḫ.* §34 ; *Waṣ.* §44, 136) ;
penetencia < *paenitentĭa* (*Alḫ.* §63);
postremero < (*Invoc.* §15)
prencipio/prencipiar <*principĭum*/*principiāre* (*Alḫ.* intro, §27; *Alm.* intro; *Waṣ.* §40, 117; PMort 92r);
presión(es)/enpresionar < *prehensĭo -ōnis* (*Alḫ.* §26, 62, 75 ; *Waṣ.* §95);
sanedad < *sanĭtas, -ātis* (*Waṣ.* §40, 41, 126)
santeficación < *sanctificatĭo, -ōnis* (*Alab.* §1)
testemonio/testemoñança/testemoniar < *testimonĭum* (*Alḫ.* §16 ; *Alm.* §18 ; *Waṣ.* §72, 134);
trebulación < *tribulatĭo, -ōnis* (*Invoc.* §13)
vesitación/vesitar < *visitāre* (*Alḫ.* §44 ; *Alm.* §66 ; *Dicho* 57 ; *Tasbīḥ* 15; *Waṣ.* §93);

Les mots découlant d'une même racine présentent généralement le même choix de voyelle atone, et dans un même texte on observe peu de concurrence de formes. La concurrence s'observe, ponctuellement, au niveau plus large du manuscrit, où les textes poétiques du début présentent plutôt la forme en /i/ que retient le castillan et la *Waṣiyya* préfère la forme en /e/.

---

[539] C'est pourquoi pour un phénomène donné, les exemples sont d'abord repérés en fonction du texte d'où ils proviennent en mentionnant le texte d'où ils sont extraits (*Alḫ*[*uṭba*], *Alm*[*adḥa*], *Gal*[*ardón*], *Dicho, Alab*[*ança*], *Invoc*[*ación*], *Sueño, Tasbīḥ, Waṣ*[*iyya*], *P*[*rière*]*Mort*) suivi de la localisation dans ce texte, soit au moyen du numéro de la strophe, du paragraphe, etc., soit au moyen de la référence au feuillet.

[540] On précise que les hésitations et alternance auxquelles on fait référence, sont des hésitations à situer dans le cadre d'une approche diachronique de la langue, car au niveau de nos textes, les choix des voyelles atones sont plutôt stables et l'on ne constate pas véritablement d'alternance.

Forme en /i/	**Forme en /e/**
Figura < *figūra* : (*Alḥ.* §13 ; *Alm.* §5)	fegura/fegurador (*Alm.* §27, 56 ; *Gal.* 31r ; *Alab.* §6 ; *Waṣ.* §135)
Castidad < *castĭtas, -ātis* (*Alḥ.* §60)	Castedad (*Waṣ.* §112)

Pour les formes verbales en *-ir*, le choix de la voyelle atone de radical se porte le plus souvent sur /e/ ; mais pour les verbes *vivir, escribir, recibir*, qui se régularisèrent exceptionnellement en /i/, on perçoit l'hésitation entre les paires *vevir-vivir*, *escrebir-escribir* et *recebir-recibir*[541], commune en castillan jusqu'au XVI^e^ siècle[542].

Dans quelque cas, on documente des voyelles atones plus fermées que ce qu'a retenu le castillan (par exemple /i/ pour /e/). Le phénomène est cependant très limité, voire résiduel, puisque les formes en question ou bien n'apparaissent qu'une seule fois, ou bien alternent avec les formes castillanes modernes.

Forme en /e/	**Forme en /i/**
Ø Ø	lisiones (*Alḥ.* §62) encirrado (*Alḥ.* §68)
Mentir (*Alḥ.* §24 ; *Dicho* 31 ; *Tasbīḥ* 12, 27 ; *Waṣ.* §17)	mintrará (*Dicho* 50, 51, 52) / mintrá (*Dicho* 54) mintroso (*Alḥ.* 25 ; *Waṣ.* §26, 139)
Señal(es) (*Waṣ.* §2, 3, 25, 26) Señalado (*Alḥ.* §29) / Seña (*Alm.* §1)	Siñales (< *signālis*) (*Waṣ.* §4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16, 17,18,19,20,21)
Menguar (*Alḥ.* §39 ; *Dicho* 6 ; *Alab.* §5) / Menguamiento (*Alab.*§2)	minguar < lat. vulg. *minuāre* (*Waṣ.* §56, 150)
demientan (*Waṣ.* §76)	dimentar, dimienta (*Waṣ.* §11, 41, 134)

En somme, à l'exception de la *Waṣiyya*, les textes s'ajustent en grande partie à la morphologie définitive du castillan. Si l'on en juge par les textes espagnols non-aljamiados, l'incertitude pesant sur les voyelles atones est une caractéristique de la langue médiévale qui perdure encore dans des textes des XV^e^-XVI^e^ siècles[543]. Il est donc possible de situer nos textes dans un contexte castillan de la fin du XV^e^ siècle. Quant à la *Waṣiyya* qui présente un vocalisme atone plus altéré, la fermeture régulière des voyelles laisse penser à une plus forte inscription du copiste en territoire aragonais.

[541] RECEBIR-RECIBIR: recebido(s) (*Alm.* §3; *Tasbīḥ* 8, 11)/ recebid (*Dicho* 55) / recebimiento (*Alm.* §25) ~ recibe (*Alm.* §31, *Waṣ.* §60)/ recibieron (*Alm.* §53)
ESCREBIR-ESCRIBIR: escrebirá/escrebir·l·á (*Sueño* 45v ; *Waṣ.* §80, 82, 89, 98) ~ escribió (*Gal.* 29r)/ escribirá(n) (*Tasbīḥ* 2, 18)/ escribto/a (*Waṣ.* §53, 65, 107, 119) / escribe (*Waṣ.* §100) /escribturas (*Alḥ.* §4, 10, 13).
VEVIR-VIVIR: vevir (*Alḥ.* §3 ; *Waṣ.* §32) ~ vivrás (*Waṣ.* §1, 118).

[542] Dans son *Diálogo de la Lengua* [1535-36], Juan de Valdés fait référence à l'hésitation entre /i/ et /e/ pour ces formes (p.162); il prône les premières même si dans les copies manuscrites de son traité, on documente également des formes en /e/. La consultation du CORDE [CORPUS DIACRÓNICO DEL ESPAÑOL] permet d'ailleurs de constater l'importante présence des formes *recebir* et *escrebir* au XVII^e^ siècle.

[543] On trouve *mintroso* chez J. de Valdés par exemple (VALDÉS, J. (de), 2010, p.198)

On notera enfin plusieurs cas de fermeture vocalique /e/>/i/ en position finale, qu'on rencontre dans les impératifs des verbes en *-er* et *-ir* (*entiendi* (*Alḥ.* §79), *defiéndime* (*Alm.* §15), *abri* (*Waṣ.* §109), *amuitesi* (*Waṣ.* §28, 121, 124)) et surtout dans les démonstratifs du *Sueño* :

Forme en /e/	**Forme en /i/**
Ø	Aquesti (*Sueño* 42v)
Este (*Alḥ.* §48, 61, 66, 72, 82 ; *Gal.* 31v ; *Tasbīḥ* 2, 3, 4, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 28 ; *Waṣ.* §9, 29)	Esti (*Sueño* 45r, 45v, 45v, 46r, 46v, 46v ; *Waṣ* §72, 124)

La fermeture vocalique en position finale est un phénomène très fréquent en aragonais, et c'est certainement à elle qu'on doit imputer ces variantes. L'influence de l'aragonais dans la morphologie des démonstratifs du *Sueño* est plus surprenante car l'analyse de ce texte révèle un caractère aragonais assez limité ; aussi, bien que cette influence soit tout à fait possible, peut-être est-ce plutôt le navarrais qui a eu cette incidence sur l'imām d'Ágreda, car en navarrais les formes démonstratives utilisées au XV^e^ siècle étaient *esi, esti* [544].

Vocalisme tonique fixé à l'exception de quelques diphtongues aragonaises

L'alternance médiévale /ie/-/i/ ne subsiste que dans le suffixe *-iello* (pour *-illo*), et pas de façon systématique puisqu'aux côtés de *poquiello, cuchiello, bezerriello, vasiello* on documente *castillo, costilla, quebradilla, gotillas.* R. Penny précise que les formes en /i/ s'imposent depuis la Castille au reste de la Péninsule au XV^e^ siècle, et qu'à l'entrée du XVI^e^ siècle on ne compte plus que des traces de cette hésitation[545]. La forme *-iello* peut également être interprétée comme une forme aragonaise concurrencée par la forme castillane ; et dans ce cas, Bernard Pottier date le passage de la forme *-iello* à *-illo* en Aragon dans un laps de temps assez réduit : entre 1460 et 1480[546].

Enfin, lorsque le vocalisme tonique diverge des solutions castillanes modernes, cela concerne des vocables castillans dont la forme a définitivement été fixée au XVI^e^ siècle (ou plus tard encore), comme dans le cas d'*apriesa* (pour *aprisa*) dont la forme diphtonguée est extrêmement abondante au XVI^e^ siècle[547], et/ou des mots qui laissent percevoir une claire influence aragonaise comme dans le cas des adjectifs *mismo* et *ninguno* et leur composés[548] :

[544] Cf. GONZÁLEZ OLLÉ, F., 1995.
[545] PENNY, R., 2004, p.595. Également CANO AGUILAR, R., 2004, p.826.
[546] POTTIER, B., 1952, p.187-188.
[547] CORDE et CANO AGUILAR, R., 2004, p.826.
[548] Si l'hésitation entre des formes en /i/ et des formes en /e/ est caractéristique du castillan de la fin du XV^e^ siècle-début du XVI^e^ siècle, l'aragonais retient lui les formes en /e/. Par conséquent, une hésitation entre /e/ et /i/ n'est pas forcément un indice temporel, mais peut signifier une hésitation entre aragonais et castillan.

Forme en /i/	Forme en /e/
Ø	Asimesmo (*Alm.* §36 ; *Invoc.* §7, 14 ; *Tasbīḥ* 18)
Ninguno (*Alm.* §49, 65 ; *Dicho* 2, 3, 8 ; *Sueño* 44r, 46v ; *Waṣ.* §46, 56 [3cas], 58, 69, 73, 87, 106, 137, 150)	Nenguno (*Alḥ.* §12, 20, 51, 83 ; *Waṣ.* §48, 99 [2cas], 101 [2cas], 110, 136)

L'influence de l'aragonais sur le vocalisme tonique se manifeste également lorsque les voyelles toniques (Ŏ et Ĕ) diphtonguent malgré le *yod* ou la consonne palatale qui suit[549]. Le nombre de mots concernés est somme toute assez restreint, lesquels sont circonscrits à la *Waṣiyya*, les autres textes préférant les formes castillanes :

Forme castillane sans diphtongue	Forme aragonaise avec diphtongue
Noche (*Alm.* §4, 43, 76, 77 ; *Gal.* 29r [2cas], 30r ; *Sueño* 42v [6cas] ; *Tasbīḥ* 18)	Nuey (*Waṣ.* §46, 105 [3 cas], 118, 119 [2 cas], 130 [6cas], 131 [4 cas])
Ojo(s) (*Alm.* §50, 72) / Oxo (*Alm.* §17)	Wello (*Dicho* 21) / Weyo (*Waṣ.* §128)
Ø	Huey (*Waṣ.* §1)

Hiatus et diphtongues

La réduction du hiatus constitue une règle phonétique commune, et les langues qui possèdent un accent tonique cherchent encore plus que les autres à éliminer cette combinaison pour des raisons d'économie articulatoire[550]. Trois solutions sont alors employées lorsque deux voyelles se trouvent côte à côte en position de hiatus : la voyelle la plus fermée accentue sa fermeture jusqu'à devenir semi-consonne et le hiatus devient diphtongue ; une (semi-)consonne transitoire peut être introduite entre les deux voyelles ; et enfin, la voyelle atone du hiatus peut tout simplement être éliminée. En castillan, le phénomène s'est particulièrement observé au moment de la transition d'avec le latin. En aragonais, l'aversion pour le hiatus est plus prononcée, et le recours fréquent à un *yod* transitoire est un trait différenciateur du castillan[551].

Dans nos textes, il est habituel que les hiatus impliquant les voyelles /i/ ou /u/ utilisent une semi-consonne pour les représenter. Si l'influence de l'aragonais qui préfère la diphtongue est perceptible, le recours à l'alphabet arabe a sans doute facilité cette tendance[552]. Les hiatus commençant par un /í/ tonique, tels que /ía/ (*grandía, día, todavía, sería, sabiduría, alegría, guía, dormía*, etc.) et /ío/ (*río, señoría, tardío, amorío*, etc.) s'écrivent systématiquement avec un *yā'* ce qu'on pourrait rendre graphiquement par <íya> et <íyo>. Cependant, il est difficile de préciser la valeur de ce *yā'* : est-il un simple support graphique pour la seconde

[549] ALVAR, M., 1953, p.151 ; POTTIER, B., 1952, p.185.

[550] PENNY, R., 2004, p.596.

[551] POTTIER, B., 1947, pp.124-129 ; ALVAR, M., 1953, pp.155-156.

[552] L'alphabet arabe est composé de consonnes, et les voyelles sont représentées comme des accents : elles se placent au-dessus ou au-dessous des consonnes. Comme une consonne ne peut porter qu'une seule voyelle, la succession de deux voyelles est impossible à représenter sans opérer quelques arrangements : soit on transforme l'une des voyelles en semi-consonne (*yā'* ou *wāw*), soit on cherche un symbole consonantique le plus neutre possible pour servir de support à la seconde voyelle (en général, la *hamza* qui correspond à un coup de glotte).

voyelle du hiatus ou a-t-il une valeur phonétique ? et dans ce cas, faut-il considérer qu'il s'agit de l'écriture de la diphtongue [i̯o] ou qu'il s'agit d'un *yod* transitoire et prononcer [ijo] ? Malgré l'étude de la métrique, impossible à préciser. En revanche dans les autres séquences vocaliques, la situation est moins équivoque et on constate que le hiatus est loin d'être refusé. C'est ainsi que dans de nombreux cas, les copistes utilisent la *hamza* (éventuellement le *alif*) comme support de voyelle afin de transcrire la coexistence de deux voyelles. Le phénomène s'apprécie dans trois cas de figure principaux : lorsque le hiatus se situe entre la voyelle de la fin d'un mot et la voyelle qui commence le mot suivant (alors que ces deux mots sont agglutinés en un seul bloc graphique), lorsqu'au sein d'un même mot le hiatus combine les voyelles /a/-/e/-/o/, et lors de la formation du pluriel des mots oxytons terminant par une voyelle tonique.

	Hiatus transcrit avec *hamza*	**Cas de *yod* (ou *wé*) transitoire**
AE	Maestro <مَـئَاشْتُرُ> (*Alḥ.* §80) Caer (*Waṣ.* 17) Acaecerá (*Alḥ.* §13 ; *Dicho* 8, *Waṣ.* §123, 133), Acaeció (*Alḥ.* §30), Acaece (*Waṣ.*§5) Acaecimiento (*Waṣ.* §123)	Aṣṣalayes (*Alḥ.* §8 ; *Alm.* §41, 76 ; *Waṣ.* §12,13,31) Traye (*Alḥ.* §21 ; *Waṣ.* §37, 52, 136) Retrayer (*Dicho* 35)
AO	Laora <لَوُرَ> (*Gal.*31v ; *Sueño* 44r [2cas], 44v, 45r ; *Waṣ.* §25 [3cas], 27 [2cas], 28, 56, 119 [2cas], 122, 125 [2cas], 130)	Ø
EA	Sea(*s*) <شَاأَ/ءَشَا> (*Alḥ.* §3, 23, 44 [2cas], 48 [2cas], 49, 51, 52 ; *Alm.* §35, 39, 40 [3cas] ; *Sueño* 46v [3cas]) Acarrea (*Alḥ.*62) Apedreaste (*Alm.* §12), s'apedrearon (*Alm.* §73) Açaguear (*Waṣ.* §7, 31), açaguea (*Waṣ.* §59, 85), açagueado (*Waṣ.* §119) Desearon (*Alm.* §29) Rodeado (*Alm.*§53) Lagremean (*Waṣ.* §128) Lealdad (*Alḥ.* §60), leal (*Alm.* §5, *Invoc.* §8) Pelea (*Alḥ.* §60), pelear (*Waṣ.* §136) Guerreantes (*Sueño* 43r, 43v ; *Waṣ.* §100) Veades (*Dicho* 28, 29)	Seya(s) (*Alḥ.* Intro [2cas], §10, 13 [2cas], 25, 35, 48, 49, 55 [2cas], 57, 66; *Sueño* 45v) Coceya (*Alḥ.*82) Torteyado (*Dicho* 61), torteyant (*Waṣ.* §4, 130, 136) Pleiteyador (*Waṣ.* 92) Deseyado (*Alm.* §17) se ʸacontente (*Waṣ.* §16) que ʸadoba (*Waṣ.* §97)
EE	Creerán (*Sueño* 45r [2cas]), Creerá (*Sueño* 45r [2cas]) Leedor (*Sueño* 43r, 43v), Leerán (*Sueño* 46v), Leer (*Tasbīḥ* 19) Veer (*Tasbīḥ* 10)	Creyer (*Alḥ.* §8, 12, 14, 63), (es)creye (*Alḥ.* §11, 14 ; *Dicho* 4 ; *Waṣ.* §31) (des)creyencia (*Alḥ.* §7, 54, 84 ; *Alm.* §2, 10 [2cas], 78; *Dicho* 16, 18, 29 ; *Waṣ.* §111, 112) Veye (*Alm.* §71) Seyer (*Alḥ.* §58 ; *Waṣ.* §15, 74), Seyed (*Dicho* 59) ; seyendo (*Waṣ.* §130) e ʸen (*Alm.* §76)
EI	Leidor (*Waṣ.* §131) Leír <لَاءِرْ> (*Alm.* intro ; *Waṣ.* §33, 117, 121[2cas], 136) Leirá (*Gal.* 30v, 31r [3cas], 31v [2cas]; *Waṣ.* §119 [4cas], 122),	[cas de transformation du hiatus en diphtongue]

	Leí <لَايِـه> (*Gal.* 30r, 30v) Reismo(s) (*Gal.* 29v ; *Waṣ.* §88) Veía <بَايِيَه> (*Alm.* §71)	
EO	Arreo (*Sueño* 42v) Clareó <كَـلَرَاؤُ> (*Alm.*§9) Creo (*Invoc.* §9 ; *Waṣ.* §137) Deseosos (*Alm.* §66) Feo (*Waṣ.* §48) León <لاْؤُنْ> (*Waṣ.* §137) Peor (*Dicho* 7, 21) Veo (*Gal.* 30v), veos (*Sueño* 44r)	Ø
IE	Líe (*Waṣ.* §117, 149) Annabíes <أَلنَّبِيَّاشْ> (*Alḥ.* §10, *Alm.* §26, 46, 56, 66; *Invoc.* 15; *Waṣ.* §45) Walíes (*Alm.* §46) Taqíes (*Alm.* §46)	Líen (*Gal.* 29v), líe (*Gal.* 31v, *Dicho* 22) Fíes (*Alḥ.* §72)
II	Líi (*Waṣ.* §80, 127, 136)	Ø
OE	Soes (*Alm.* §36 ; *Waṣ.* §59)	no ^{y}entra (*Waṣ.* §135)
OI	Oído <وُّيِـدُ> (*Alḥ.*§32 ; *Sueño* 46r) <اُاِذُشْ> (*Tasbīḥ* 12) Oí <أُاِ> (*Waṣ.* §59)	[cas de transformation du hiatus en diphtongue]
OO	Loor (*Alm.* §39), Loó (*Invoc.* §8)	Ø
UA	Continuará <كُـنْتِـنُـأَرَ> (*Tasbīḥ* 19, 26), continea (*Waṣ.* §128) Perdúa (*Waṣ.* §5, 27, 57) Perpetual (*Alḥ.* §77 ; *Alab.* §3)	Ø
UE	Juezes <جُثَّازَاشْ> (*Sueño* 43r, 44r)	[cas de transformation du hiatus en diphtongue]
UI	Juizio <جُبِزْيُه/جُبِزِيُ> (*Alḥ.*§6 ; *Alm.* §18 ; *Sueño* 43r, 45r ; *Tasbīḥ* 20, 28) Perjuizio (*Alḥ.* §6) / sobrejuiziador (*Alḥ.* §48) Fuir <فُبِرْ> (*Alḥ.* §62), fuirán (*Waṣ.* §131) Concluir <كُنْ كُلُبِرْ> (*Alḥ.* §63) Muidora (*Waṣ.* §105)	[cas de transformation du hiatus en diphtongue]

Malgré certains cas où la frontière entre hiatus et diphtongue est un peu floue, on constate qu'en règle générale les copistes aljamiados percevaient parfaitement la différence entre hiatus et diphtongues, et qu'ils ont exploité les possibilités de l'alphabet arabe pour parvenir à une représentation graphique qui s'ajuste assez précisément à la prononciation espagnole. La répugnance pour le hiatus si souvent avancée dans les introductions linguistique d'éditions de textes aljamiados et qu'on pensait documenter dans Esc.1880, s'avère bien moins massive que prévue, ce qui nous ancrerait peut-être davantage vers la Castille que vers l'Aragon. Si le système graphique montre une tendance à la fermeture en semi-consonne (*yod* ou *wé*) des voyelles fermées, le hiatus est malgré tout conservé dans un nombre non-négligeable de cas, comme le

prouve la liste établie. Quant au recours à une semi-consonne de transition, le phénomène s'avère finalement très limité, au point qu'on pourrait le considérer comme un phénomène lexical plus que comme une règle phonétique puisque les termes affectés sont essentiellement quatre verbes – *trayer, seyer, creyer*, *veyer* – et leur dérivés.

/f-/ initial

Dans nos textes aljamiados, le /f-/ initial (labio-dentale) est largement conservé puisqu'on note seulement cinq cas d'emploi de la consonne laryngale /h/[553] et aucun cas d'amuïssement. En Vieille-Castille, la transition du /f/ initial à une réalisation aspirée [h] (sauf devant une consonne latérale et la diphtongue /ue/) s'est opérée pendant le Moyen Âge, et est devenue normale au XIV^e^ siècle[554] avant de s'imposer complètement dans cette région à la fin du XV^e^ siècle. Au XVI^e^ siècle, la réalisation aspirée gagne Tolède[555], et en Vieille-Castille la réalisation phonétique du /f-/ continue de s'affaiblir jusqu'à l'amuïssement. À la fin du XVI^e^ siècle, la norme castillane de l'amuïssement l'emportera sur la norme tolédane de l'aspiration, au moins dans la langue orale[556].

Parallèlement à ces évolutions castillanes, et malgré la pression croissante du castillan sur les dialectes péninsulaires, l'aragonais conserve le /f-/ initial hérité du latin, le brandissant même comme signe culturel distinctif[557]. B. Pottier situe le début de l'influence du castillan sur l'aragonais conduisant à la perte du /f-/ en 1474[558]. Pour F. Lázaro Carreter et M. Alvar, la chronologie est un peu plus tardive : le premier cas de [h-] documenté à Saragosse apparaît seulement en 1468, les débuts de la lutte entre [f] et [h] se situeraient alors à partir de 1481 et c'est seulement à partir de 1518 que les formes avec [h] apparaissent avec une certaine régularité[559]. Quant à J.M. Engüita et M.L. Arnal, ils constatent dans les documents aragonais qu'ils manipulent, que c'est seulement à partir de 1496 que des exemples de perte de /f-/ apparaissent[560].

En tout état de cause, l'absence d'alternance entre [f] et [h] et la conservation systématique du /f-/ initial dans nos textes situent la copie dans une aire influencée par l'aragonais sinon l'Aragon, à une date antérieure à 1474-1481.

---

[553] *Alḥ.* : Hemencia (§84) ; *Sueño* : sus hijjos (44v) ; *Tasbīḥ* : hijos (17), hurtar (12, 28).

[554] PENNY, R., 2004, p.599.

[555] VALDÉS, J. (de), 2010, pp.147-148.

[556] Les graphies <f-> qu'on documente au XVI^e^ siècle constituent donc le plus souvent une graphie étymologique plutôt qu'un reflet de la prononciation effective. Sur la chronologie du phénomène voir CANO AGUILAR, R., 2004, pp.840-841; LAPESA, R., 1981, p.261 ; PENNY, R., 2006, p.115.

[557] Voir les vers du poète Pedro Marcuello (XV^e^ siècle), abondamment cités dans les grammaires, par exemple : ALVAR, M., 1953, p.157. Voir également ÁLVAR, M. (dir.), 1996, p.279.

[558] POTTIER, B., 1952, p.190.

[559] ALVAR, M., 1953, p.164 ; LÁZARO CARRETER, F., 1951, pp.48-49.

[560] ENGÜITA UTRILLA, J.M.; ARNAL PURROY, M.L., 1995, p.163.

Groupes consonantiques PL-, CL-, FL- en alternance avec LL-

En castillan, les groupes consonantiques latins PL-, CL- et FL- en position initiale évoluaient en ll- (phonème palatal /λ/), alors que l'aragonais conservait les groupes étymologiques. Dans notre manuscrit, solutions castillanes et aragonaises se côtoient. Les formes castillanes dominent assez nettement dans tous les textes, excepté dans la *Waṣiyya* qui ne retient que des formes aragonaises.

	Solution castillane	**Solution aragonaise**
PL-	[llegar] (*Alḥ.* §70 ; *Alm.* §3, 51), allegador (*Alḥ.* §17). [llorar] (*Alḥ.* §67, 68 ; *Tasbīḥ* 4) llantos (*Alḥ.* §75) [llevar] (*Alḥ.* §70) llagado (*Invoc.* §7) lleno (*Alm.* §65)	plega (*Alḥ.* §54), [aplegar] (*Waṣ.* §10 [2cas], 109) [plorar] (*Dicho* §60 ; *Waṣ.* §94 [2cas]) pluvia (*Alm.* §14, 41) + ensanplaré (*Waṣ.* §94)
CL-	[llamar] (*Alḥ.* §32, 33, 79 ; *Alm.* §28, 77 ; *Dicho* §53) llave (*Alm.* §70)	clamado (*Waṣ.* §88, 136, 150 [2cas]) clave (*Gal.* 30r)
FL-		flama (*Alḥ.* §75)

Au sujet de ces groupes consonantiques initiaux, B. Pottier note que l'influence castillane se perçoit assez tardivement dans les textes aragonais, elle commencerait aux environs de 1495 ; ce que confirme une étude de documents aragonais de 1490-1494 où *cl-* et *pl-* sont systématiquement conservés[561]. Devant l'homogénéité des choix de la *Waṣiyya*, on conclut qu'elle a dû être copiée dans une zone aragonaise avant 1495 (car sinon elle aurait montré quelques oscillations de formes). Quant aux autres textes, le polymorphisme qu'ils présentent peut être interprété de deux façons : soit les textes ont été copiés en zone aragonaise après 1495, soit la zone de copie se situait plus à l'ouest et c'est la position géographique frontalière entre Castille et Aragon qui explique les interférences. Au vu des autres indices de datation fournis, c'est cette seconde hypothèse qui retient toutes nos faveurs.

Le système de sifflantes

Le système de sifflantes du castillan a connu une profonde restructuration entre les XV^e^ et XVII^e^ siècles, qu'on peut résumer ainsi :

[561] POTTIER, B., 1952, p.190 ; ARNAL PURROY, M.L., ENGÜITA UTRILLA, J.M., 1993, p.59.

	Avant le XVI^{e} s.		**XVI^{e} s.**	**À partir de 1650**
	Sourde	Sonore	coalescence sourde-sonore	Différenciation des points d'articulation
Interdentale				/θ/
Prédorsodentale	/t^{s}/ <ç/c^{i,e}>	/d^{z}/ <z>	=> /ṣ/ ↗	
Apicoalvéolaire	/ś/ <s- / -ss- / -s >	/ź/ <-s->	=> /ś/ →	/ś/
Prépalatale	/š/ <x>	/ʒ/ <j/g>	=> /š/ ↘	
Vélaire				/x/
Palatale affriquée	/č/ <ch>		/č/ <ch>	/č/ <ch>

Si aucun indice ne nous permet de savoir si la réalisation phonétique du couple de consonnes prédorsodentales était fricative ou affriquée dans les textes aljamiados, on constate néanmoins que l'opposition sourde-sonore (/ts/-/dz/, graphies <ç/c>-<z>) est parfaitement maintenue grâce à l'utilisation des lettres arabes <س>-<ز>. La coalescence des phonèmes sourd-sonore ne s'observe qu'en position finale lorsque la neutralisation de l'opposition au profit de *ç* est naturelle, sans pour autant être systématique[562].

Pour le couple d'apico-alvéolaires, en revanche, la confusion est complète : quelle que soit l'origine de la consonne sifflante, elle est toujours transcrite avec <ش>.

Enfin, concernant le couple de consonnes prépalatales, notre manuscrit utilise les graphies <ش>-<ج> pour les phonèmes /š/-/ʒ/, ce qui signifie qu'il ne différencie pas graphiquement l'apico-alvéolaire <s> et la prépalatale sourde <x>. Cette absence de différenciation s'enregistre également dans une majorité de manuscrits aljamiados ; le <ش> servait donc à transcrire deux phonèmes dont la réalisation phonétique convergeait, ne serait-ce qu'à l'oreille des copistes[563].

---

[562] PENNY, R., 2006, p.100.
Exemples : Preç <prov. *pretz,* < lat. *pretĭum* (*Alḥ.* §79, 83 ; *Dicho* 14, 36), abréç (*Dicho* 55), sanaréç (*Dicho* 56), ganaréç (*Dicho* 56), dieç (*Sueño* 43r ; *Waṣ.*§99) ; aprendiç (*Waṣ.* §78) ; endereç de (*Waṣ.* §109 [2cas]).
Parallèlement à ces cas de neutralisation, on compte aussi beaucoup d'exemples où la distinction est maintenue : *diez* (*Alḥ.* §14, *Tasbīḥ* 8, 20 ; *Waṣ.* §101, 136), *luz* (9 cas), *faz* (*Alḥ.* §82), *voz* (4 cas), *vez* (8 cas), *fiz* (*Waṣ.* §87).
Un seul cas de confusion *ç-z* en milieu de mot : *corazón* (*Alm.* §79).

[563] Face à la réalisation dorsale du /s/ arabe, le /s/ espagnol qui est apical était vu comme un son plus proche du /š/ ; d'où le recours au *šīn* pour transcrire le /s/, alors même qu'il était déjà mis à profit pour transcrire le /š/.
D'après le recensement mené par N. Martínez de Castilla, la majorité des manuscrits aljamiados ne distinguent pas /s/-/š/ (MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004, p.172). Remarquant alors que les manuscrits qui différencient les deux phonèmes en recourant à <ش> pour /s/ et <شّ> pour /š/ sont des manuscrits plus tardifs – du dernier tiers du XVI^{e} siècle –, il est possible que l'absence de différenciation graphique soit un indice d'une date plus ancienne de copie, et qu'à des dates plus tardives les copistes aljamiados forts de l'expérience de leurs prédécesseurs et de décennies de pratique aient senti le besoin d'améliorer le système pour mieux rendre compte de la réalité phonétique.

Une fois cette précision apportée, on constate ensuite que le couple /š/-/ʒ/ (<ش>-<ج>) se distribue selon l'étymologie, bien qu'on perçoive une tendance à l'assourdissement avec les confusions <x>/<j> en position intervocalique.

Formes étymologiques en <j>	**Formes assourdies en <x>**
Mujer(es) < *mulĭer*, -ēris (*Alḫ.*§16, 29, 30, 43, 56, 62 ; *Alm.* §35 ; *Dicho* 7, 42, 44 ; *Tasbīḥ* 4)	muxer (*Alḫ.* §55, 67 [2cas], 70)
Fijo(s) < *fīlĭus* (*Alḫ.*§41, 65, 67 [2cas], 69 ; *Alm.* §16, 35) hijo-hijjos (*Sueño* 44v, *Tasbīḥ* 17)	fixo (*Alḫ.* §43, 49)
< **accolligĕre*	Acoxieron (*Alm.* §18), Acoxida (*Alḫ.* §47, 50)
mejor < *melĭor*, -ōris (*Alḫ.* §4 ; *Alm.* §38 ; *Invoc.* 13) mejoría (*Alḫ.* §79), mejorado (*Alm.* §24)	mexor (*Alḫ.* §59 ; *Alm.* §69 ; *Dicho* 9 ; *Alab.* Intro) mexoría (*Alḫ.* §66 ; *Alm.* §59)
Orejas < *auricŭla* (*Alḫ.* §82).	Orexas (*Alḫ.* §31)
Ojos < *ocŭlus* (*Alm.* §50, 72)	Oxo (*Alm.* §17)
semejar < *similĭa* (*Dicho* 45) , semejante (*Tasbīḥ* 5)	Semexança (*Alab.* §5)
< *aliēnus*	axena (*Dicho* 39)
< *taliāre*	Taxado (*Alm.* §51)
< *aculĕus*	Aguixones (*Alḫ.* §82)
< **paricŭlus*	Aparéxese (*Dicho* 54)
<**rotulāre*	Roxarás (*Waṣ.* §129)
	Sobexanos (*Alḫ.* 69 ; *Invoc.* §4)

Ce type de confusion exclusivement castillane s'observe ponctuellement chez les locuteurs médiévaux et ne se manifeste à l'écrit qu'à partir du XVI^e^ siècle quoique de façon « minoritaire et dissidente »[564]. De plus, prenant en compte l'incertitude sur la réalisation phonétique précise de <ش>, on rappellera que les confusions qui remplacent <j/g> par <s> (ex. : *relisión, colesio, mesor,* etc.) n'apparaissent pour la première fois qu'à la toute fin du XV^e^ siècle puis au XVI^e^ siècle[565]. Enfin, comme en aragonais les palatales ne s'assourdissent pas en milieu de mot, les cas documentés sont donc la trace de l'avancée du castillan ; d'ailleurs, les formes castillanes qui ont colonisé l'aragonais tardivement se présentent dans les documents aragonais de 1490-1494 tantôt avec <j> tantôt avec <x>, ce qui corrobore les chronologies précédentes[566].

En somme, les confusions entre consonnes sifflantes documentées dans le manuscrit d'Ágreda plaident en faveur d'une datation de la fin du XV^e^ siècle, quoique pas trop tardive non plus car les confusions qui trahiraient le changement phonologique sont encore très discrètes.

[564] CANO, R., 2004, p.835.
[565] PENNY, R., 2004, p.605.
[566] ARNAL PURROY, M.L.; ENGUITA UTRILLA, J.M., 1993, p.60.

Concurrence entre l'aragonais -ll- et le castillan -j/x- (< -LY-, -LLY-, -CL-, -C'L-, -T'L-, -G'L-)

Les groupes consonantiques latins -LY-, -LLY-, -CL-, -C'L-, -T'L-, -G'L- évoluent différemment selon les régions péninsulaires : ils donnent <ll> (/λ/) en aragonais[567] et <j> (/ʒ/) en castillan (avant de s'assourdir en /š/ à la fin du XV[e] siècle comme on vient de le voir dans le paragraphe précédent).

Dans le manuscrit d'Ágreda, les solutions aragonaises sont minoritaires, en voici la liste :

Solution aragonaise	Solution castillane
Fillo(s) (*Invoc.* §11 ; *Waṣ.* §56, 72, 130 [7cas], 131 [3cas], 138)	Fijo(s) (*Alḥ.*§41, 65, 67 [2cas], 69 ; *Alm.* §16, 35) hijo-hijjos (*Sueño* 44v, *Tasbīḥ* 17) fixo (*Alḥ.* §43, 49)
Muller(es) (*Waṣ.* §35 ; *PMort* 92v)	Mujer(es) (*Alḥ.*§16, 29, 30, 43, 56, 62 ; *Alm.* §35 ; *Dicho* 7, 42, 44 ; *Tasbīḥ* 4) muxer (*Alḥ.* §55, 67 [2cas], 70)
Mellor (*Waṣ.* §134)	mejor (*Alḥ.* §4 ; *Alm.* §38 ; *Invoc.* 13) mexor (*Alḥ.* §59 ; *Alm.* §69 ; *Dicho* 9 ; *Alab.* Intro)
Wello (*Dicho* 21)	Ojos (*Alm.* §50, 72) O*x*o (*Alm.* §17)
Mexelledad (*Waṣ.* §138)	
Avantalla (*Waṣ.* §75, 95), avintallado (*Waṣ.* §105)	
Viella (*Waṣ.* §142)	
	+ oreja/orexa, consejo, bermejo, oveja...

Il ressort une fois de plus que c'est la *Waṣiyya* qui présente des solutions aragonaises (la quasi-totalité des occurrences en *-ll-* sont de son fait) et que les autres textes préfèrent les formes castillanes.

Dans le domaine aragonais, l'adoption des formes castillanes se situe entre 1485-1490[568]. Dans la ville de Saragosse, jusqu'en 1475, la domination des formes proprement aragonaises en *-ll-* est totale, les formes *-ll-* et *-j-* se disputent la place entre 1475-1500 et à partir de 1518, les formes en *-j-* sont implantées[569] ; chronologie confirmée par J.M. Engüita qui situe le point d'inflexion en faveur des formes castillanes autour de 1494[570].

Concurrence entre l'aragonais -it- et le castillan -ch- (< -KT-, -ULT-)

Dans la Péninsule, lors du passage du latin au *romance*, on a -KT- > -it- et (U)LT- > (u)it. Alors qu'en castillan cette évolution n'était qu'une première étape puisque rapidement it>ch, en aragonais l'évolution s'est arrêtée à ce premier niveau.

Dans nos textes, presque sans surprise, on se rend compte que la *Waṣiyya* offre de nombreuses formes aragonaises en *-it-*, alors que les autres textes préfèrent largement les formes castillanes en *-ch-*.

---

[567] UMPHREY, G.W., 1987 pp.20-21; ALVAR, M., 1953, p.192.
[568] POTTIER, B., 1952, p.191.
[569] ALVAR, M., 1953, p.192; LÁZARO CARRETER, F., 1951, p.49.
[570] ENGUITA UTRILLA, J. M., 2004a, p.580.

	Solution castillane	Solution aragonaise
KT	[Echar] (*Alḥ.* §64 ; *Invoc.* §4) Echos (*Alm.* §79)	Desita (*Waṣ.* §30) Itarse (*Waṣ.* §119 [2cas], 120, 121)
	Derecha (*Alḥ.* §6, 19, 61 ; *Alm.* §12, 32 ; *Tasbīḥ* 14)	Dereita (*Waṣ.* §28, 109, 129, 146)
	Despecho (*Alḥ.* §61 ; *Alm.* §32)	
	Dicho (*Alm.* §32, 72 ; *Dicho* intro [2cas] ; *Sueño* 46r, 46v ; *Tasbīḥ* 19) Sobredicho (*Sueño* 44r)	
	Fecho (*Alḥ.* §56, 61 ; *Alm.* §3, 32)	Feito (*Alḥ.* §74 ; *Waṣ.* §73, 78, 85, 100)
	Noche (*Alm.* §4, 43, 76, 77 ; *Gal.* 29r [2cas], 30v ; *Sueño* 42v [6cas] ; *Tasbiḥ* 18 [2cas])	Anuitese (*Waṣ.* §117 [2cas])
	Pecho (*Alḥ.* §19 ; *Dicho* 27)	Peito (*Waṣ.* §109)
	Provecho (*Alḥ.* §61 ; *Dicho* intro)	[Aproveitar] (*Alḥ.* §74) [Proveitar] (*Sueño* 45r ; *Waṣ.* §6, 18) Aproveitant (*Waṣ.* §67), Proveitant (*Waṣ.* §22) Proveito (*Waṣ.* §23)
		Leito (*Waṣ.* §130)
		Sospeita (*Waṣ.* §26)
		Weitanta (*Gal.* 31v [2cas])
LT	Mucho (*Alḥ.* §15, 17, 18, 21, 33, 57, 58, 60 [3cas], 62, 63, 65, 77 ; *Alm.* §30, 31, 37, 73, 76, 78 ; *Gal.* 29v ; *Dicho* intro [2cas] ; *Alab.* §1 ; *Invoc.* §2, 4) Amuchiwad (*Dicho* 60)	Muito/a-s (*Alḥ.* §26, 46, 65, 75 [2cas], 80 ; *Sueño* 42v, 44v, 46r ; *Waṣ.* §11, 30 [5cas], 34, 35 [4cas], 37) Amuitesi (*Waṣ.* §28, 121, 124), amuitecer (*Waṣ.* §34), amuitescas (*Waṣ.* §80)
	Escuchar (*Tasbīḥ* 12)	Escuitar (*Alḥ.* Intro ; *Alm.* intro) Escuitant (*Waṣ.* §78)
	Cuchiello (*Alḥ.* §35)	

Dans le domaine aragonais, le remplacement des formes aragonaises en *-it-* au profit des formes castillanes en *-ch-* s'est déroulé entre 1468 et 1480[571]. Selon d'autres études, les dates limites sont un peu plus tardives : entre 1490 et 1494, la solution castillane prédomine quantitativement et c'est à partir de 1495 qu'elle devient pratiquement exclusive[572].

Groupes consonantiques savants

Dernière remarque phonologique, on constate que les scribes conservent régulièrement le /b/ en position implosive.

[571] POTTIER, B., 1952, pp.188-189.
[572] ENGÜITA UTRILLA, J. M., 2004a, p.580.

Formes savantes	Formes modernes
Adebdó (*Alm.* §76) Absente (*Alm.* §36 ; *Waṣ.* 5) Cabdillo (*Alm.* §7) Cibdad (*Sueño* 42v) Cobdicia (*Alḫ.* §28 ; *Waṣ.* §93 [2cas]) Cobdiciar (*Waṣ.* §8, 93), cobdiciarás (*Alḫ.* §17) Cobdicioso (*Alḫ.* §26) Debda (*Dicho* 20) Debdo(s) (*Waṣ.* §11, 75, 118 [2cas]) Dubdança (*Alḫ.* §12) Dubdar (*Waṣ.* §21), dubdes (*Alḫ.* §64)	Deuda (*Waṣ.* §35) Ciudad(es) (*Tasbīḥ* 3 [6cas], 26 [4cas] ; *Waṣ.* §83) Cativo(s) (*Tasbīḥ* 17 ; *Waṣ.* §82)

Cette consonne a commencé à s'affaiblir en semi-voyelle [u̯] au XIV^e^ siècle, et a ensuite été éliminée lorsqu'elle entrait en contact avec une voyelle similaire [o] ou [u][573]. Cependant, les formes savantes étaient encore très fréquentes dans la première moitié du XVI^e^ siècle, J. de Valdés les préférait même aux formes en /u/[574].

Enfin, dans le cas d'*escribtura* et de *judgar* qui apparaissent dans nos textes sous leur forme savante (ou étymologique)[575], c'est très certainement leur lien étroit avec la religion et le droit qui ont motivé ce choix conservateur. On nuancera malgré tout, car si nos textes datent effectivement de la seconde moitié du XV^e^ siècle, l'emploi de la forme *judgar* continuait d'être de mise, car l'affaiblissement du /d/ implosif en /dz/ graphié <z> est un phénomène de la fin du Moyen Âge[576].

2. Éléments de morpho-syntaxe nominale et pronominale

L'apocope nominale

L'élimination de sons en fin de mot (essentiellement des substantifs) est un trait assez présent dans notre manuscrit. Très accusé dans la *Waṣiyya*, le phénomène est plus léger dans les autres textes. En règle générale, le *-e* final tombe après *t, d, n, l, r, s, z*, et à plus forte raison après un groupe consonantique qui comprend une nasale ; et dans sa chute, il peut entraîner les consonnes /t/ ou /d/. Quelques exemples :

[573] PENNY, R., 2004, p.609.

[574] « MARCIO. Veo en vuestras cartas que algunos vocablos ponéis *b* adonde otros no la ponen, y dezís *codiçiar, cobdo, dubda, súbdito* ; querría saber por qué lo hazéis assí.
VALDÉS. Porque a mi ver los vocablos están más llenos y mejores con la *b* que sin ella, y porque toda mi vida los he scrito y pronunciado con *b* ». (VALDÉS, J. (de), 2010, p.170).

[575] Escribtura(s) (*Alḫ.* §4, 10, 13) ; escribto/a-s (*Waṣ.* §53, 65, 107, 119) ; [judgar] (*Alḫ.* §34, 61 ; *Waṣ.* §108, 147).

[576] PENNY, R., 2006, p.112.

	Forme apocopée	Forme pleine
nte	(a)proveitant (*Waṣ.* §22, 67) Amant (*Waṣ.* §49, 67, 86) Creyent (*Waṣ.* §59, 128, 141), escreyent (*Waṣ.* §55) Corrient (*Waṣ.* §34) Demandant (*Waṣ.* §55) Devant (*Waṣ.* §5) Escuitant (*Waṣ.* §78) Gent (*Waṣ.* §4, 5, 16, 22, 90), gen (*Waṣ.* §22, 26 [2cas], 33, 48, 105, 142) Grant (*Waṣ.* §29) Mont (*Waṣ.* §147) Obidient (*Waṣ.* §131 [2cas]), desobadecien (*Waṣ.* §52, 130, 135) Prendient (*Waṣ.* §122) Repintient (*Waṣ.* §8) Senblan (*Sueño* 44v ; *Waṣ.* §97, 129, 134, 150 ; *PMort* 93r, 93v) Sufrient (*Waṣ.* §27), Sufrien (*Waṣ.* §19) Temient (*Waṣ.* §17) Torteyant (*Waṣ.* §4, 130, 136)	Amante (*Invoc.* §5) Creyente (*Dicho* 46) Desobidiente (*Alḥ.* §40) Fablante (*Alab.* §3 ; *Invoc.* §5) Pareciente (*Alab.* §2) Gente (*Alḥ.* §48 ; *Waṣ.* §31, 110) Plaziente (*Alm.* Intro) Relunbrante (*Sueño* 44v) Repintiente (*Waṣ.* §61) Senblante (*Invoc.* §5) Semejante (*Tasbīḥ* 5) Sirviente (*Alḥ.* Intro, §40, 49) Viandante (*Alḥ.* §47)
rte	Muert (*Alḥ.* §70 ; *Waṣ.* §66, 67, 100[2cas]) Fuert (*Dicho* 13) Part (*Alḥ.* §70, 78 ; *Gal.* 30r ; *Waṣ.* §69)	Corte (*Alḥ.* §27) Fuerte (*Alḥ.* § 11, 64) Muerte (*Alḥ.* §11, 64, 65 ; *Gal.* 31v) Parte (*Alḥ.* §70 ; *Sueño* 43r [10cas], 45r) Suerte (*Alḥ.* §64)

En castillan, l'apocope finale est à la mode aux XII^e^ et XIII^e^ siècles (peut-être sous l'influence du français et du provençal), mais le phénomène se résorbe ensuite au XIV^e^ siècle[577]. Au XV^e^ siècle, les formes sans /-e/ ne concernaient plus que quelques pronoms (*se, le*) en position d'enclise et quelques formes verbales (3^e^ pers. sg. du présent de l'indicatif et 1^ère^ pers. sg. du prétérit simple : *tien, val, diz, fiz*)[578]. En revanche, l'apocope est fréquente en aragonais et s'est longtemps maintenue[579].

Dans nos textes, la *Waṣiyya* est à l'origine de la majorité des formes apocopées, et il semble donc raisonnable d'y voir une nouvelle trace de l'inscription aragonaise de ce texte. Quant aux quelques formes en /-rt/ qu'on peut lire dans les premiers textes – d'ordinaire plutôt castillans qu'aragonais –, l'argument métrique ne doit pas être négligé, car il semble que ce soit lui qui ait motivé certaines disparitions, comme dans la strophe §70 de l'*Alḥuṭba* :

> Podrá ser que a pocos días casar·s·á tu muxer,
> Tanbién tus erederos partrán el tu aber,
> Que llegueste quiçá de mala parte puede ser
> Alguno llevará part que con tu muert abrá plazer.

[577] PENNY, R., 2004, p.597.
[578] PENNY, R., 2004, p.597.
[579] ALVAR, M., 1953, p.153-155.

Article : palatalisation et forme « l' »

Dans nos textes, la morphologie de l'article n'est pas encore complètement régie par les règles adoptées par l'espagnol moderne, les divergences portant sur les formes du singulier. Pour les mots féminins commençant par /a/ ou /e/, la forme habituelle de l'article est *el* ; les exceptions sont peu nombreuses, mais vont dans le sens de la restriction de l'emploi de *el* aux substantifs féminins qui commencent par /a-/ tonique[580].

D'autre part, l'article *el* tend à palataliser en *ell* lorsque le substantif déterminé commence par une voyelle.

Formes palatalisées	Formes non-palatalisées
ell aciḥrero (*Waṣ.* §136)	
	al adevino (*Waṣ.* §136)
	el afollamiento (*Waṣ.* §46)
	el ajustamiento (*Waṣ.* §56, 130)
Ell alabança (*Alm.* §36) ell alabarse (*Dicho* 36) Ell alabado (*Alm.* §34),	
Ell alamena (*Alḥ.* §46; *Dicho* 18)	
Ell alfonsado (*Alm.* §23)	
ell algo (*Alḥ.* §39), dell algo (*Alḥ.* §18)	
Ell alḫamīç (*Waṣ.* §45)	
all alma, ell alma (*Alḥ.* §38)	
Ell almalaque (*Alm.* §52)	
Ell almiçque (*Alm.* §6)	
Dell alimām (*Alm.* §34)	
ell alquiteb (*Waṣ.* §149)	
Ell Alto (*Waṣ.* §56)	
Dell alumma preciosa (*Alm.* §7)	
Ell amor (*Alm.* §32, 40)	
Qu'ell amigo (*Waṣ.* §29)	
Ell annabī (*Sueño* 44r, 44v, 45r, 46r [2cas], 46v)	del annabī (*Alḥ.* §12; *Dicho* intro; *Waṣ.* intro) sobr'el annabī (*Alm.* §39), al annabī (*Alm.* Intro; *Sueño* 42v)
dell árbol (*Alḥ.* §29)	
Ell asno (*Alḥ.* §82), Como ll'asno (*Alḥ.* §81)	
	el atrevecerse (*Waṣ.* §11)
	el aunado (*Alab.* §4)
Ell awa (*Alḥ.* §42; *Alm.* §20), ell awwa (*Waṣ.* §32)	El awa (*Waṣ.* §93), el awwa (*Waṣ.* §34, 80),
Ell azzey (*Waṣ.* §123)	
ell endiablaimiento (*Waṣ.* §138)	
ell enfermo (*Waṣ.* §136)	
Para ll'engendramiento (*Alm.* §45)	
ell entendimiento (*Waṣ.* §136)	
Qu'ell escaso (*Alḥ.* §37)	El escaso (*Waṣ.* §52)
	El esmindar (*Alḥ.* §24)

[580] La alteza (*Alm.* §22, 51), la amor (*Alm.* §58) ; la envidia (*Alḥ.* §27, 28), la escuredad (*Alm.* §71).
On ne trouve aucun exemple d'article *el* devant un mot féminin commençant par /i/, /o/ ou /u/. Cf. PONS RODRÍGUEZ, L., 2008, p.99 (*el inbidia, el olvidança*).

Ell espalda (*Alm.* §19)	
ell espanto (*Alḥ.* §11)	
Ell estado (*Alm.* §63)	
Ell olvido (*Dicho* 32)	
Ell omenaxe (*Dicho* 19)	
Ell onbre (*Alḥ.* §54, 58, 59; *Waṣ.* §49) Dell onbre (*Dicho* 29), qu'ell onbre (*Waṣ.* §28) Para ll'onbre (*PMort*, 93r)	
Ell onrado (*Alm.* §24)	El onrado (*Alḥ.* §57)
Ell orinar (*Waṣ.* §32 [3cas])	
Ell oxo (*Alm.* §17)	
Ell uno (*Alḥ.* §36; *Alm.* §16; *Gal.* 30r) Ell otro (*Gal.* 30r, *Waṣ.* §29, 124)	
	+ *le reste des arabismes commençant par /a-/*

Sauf dans le cas des arabismes qui sont majoritairement précédés de *el* ou *l'*, la palatalisation devant voyelle est une règle assez unanimement respectée. L'abandon de la forme palatalisée ne s'étant effectué qu'au cours du XVI[e] siècle, toutes les hésitations étaient permises à la fin du XV[e] siècle. D'ailleurs dans sa grammaire, Nebrija hésitait entre *ell espada* et *el espada*, et de son côté, le poète castillan Juan del Encina (1468-1533) n'utilise que la forme *ell* devant voyelle[581]. Les restes de palatalisation des autres formes – encore fréquents au XIV[e] siècle – sont ici insignifiants[582].

Si l'article *el* ne rencontre aucune difficulté à prendre appui sur les voyelles atones qui le précèdent (ex. : *qu'el, sobr'el, del,* etc.), il peut également adopter une forme syncopée proclitique. Cette forme qu'on transcrit « l' » en appui sur le substantif est peut-être une forme aragonaise *lo* ou *la* apocopée[583], quoique l'apocope d'un /-o/ ou /-a/ est peu envisageable car on ne la documente nulle part ailleurs, à moins qu'elle ne soit castillane puisqu'il arrive de rencontrer cette forme de l'article dans des textes castillans[584]. La forme « l' » de l'article semble cependant peu répandue en castillan et en aragonais puisque les grammaires historiques et les études dialectales n'y font le plus souvent même pas allusion. En analysant les contextes d'emploi de la forme « l' » dans nos textes, on a découvert que cette forme accompagne la majeure partie des mots d'origine arabe débutant par /a-/, comme on peut le constater d'un simple coup d'œil à la liste des exemples suivants où il est impossible qu'il s'agisse de l'article *el* qui aurait perdu sa voyelle initiale en la fusionnant avec la voyelle qui précédait :

açalām : darás l'~ (*PMort* 93r).
aççafla: es l'~ (*Waṣ.* §39)
aççamā : en l'~ (*Waṣ.* §84)
aççiwāk : con l'~ (*Waṣ.* §70),
aljumu'a : Ø L'~ (*Dicho* 41)
Alka'ba[t] : en l'~ de Makka (*Waṣ.* §34)
Alqur'ān: al-llūḥ l'~ (*Gal.* 30r), con l'~ (*Dicho* §4), Allah l'~ (*Gal.*29r), en l'~ (*Waṣ.*§41), leír l'~ (*Waṣ.*§136)

[581] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p863.
[582] Lla parición (*Waṣ.* §35), lla mar (*Waṣ.* §110).
[583] MONTANER FRUTOS, A., 2004, p.123.
[584] Dans le *Conde Lucanor* [1330-35] de don Juan Manuel ou dans les documents notariaux navarrais du XV[e] siècle [CORDE].

aççuna: con l'~ (*Alḥ.* §10)
aççūra: leír l'~ (*Waṣ.* §117), en l'~ (*Waṣ.* §41)
aççūra: más l'~ (*Gal.* 29r)
addīn: entender l'~ (*Dicho* 9), en l'~ (*Waṣ.* §21, 70, 71)
addunyā : con l'~ (*Waṣ.* §58), en l'~ (*Waṣ.* §100)
albalgam : con l'~ (*Waṣ.* §137)
Alfirdawç: en l'~ (*Tasbīḥ* 26)
aliçlām: con l'~ (*Waṣ.* §122)
alimām: con l'~ (*Waṣ.* §3, 93)
aljama'a : con l'~ (*Waṣ.* §12, 128, 141, 144)
Aljanna: en l'~ (*Dicho* 25,26; *Tasbīḥ* 3, 10, 19, 21, 28; *Waṣ.* §51), con l'~ (*Waṣ.* §63)
alwaḍū : cunplir l'~ (*Waṣ.* §80)
Annabī: con l'~ (*Sueño* 44r), por l'~ (*Gal.* 30r)
annubu'a: Ø L'~ (*Alm.* §48)
apagança: en l'~ (*Waṣ.* §54), yes l'~ (*Waṣ.* §108)
aṣāf : con l'~ (*Waṣ.*§84)
aṣṣadaqa: en l'~ (*Alḥ.* §36), no se mescla l'~ (*Dicho* 5)
aṣṣala: con l'~ (*Waṣ.* §83, 144), açaguear l'~ (*Waṣ.* §7), propiedades l'~ (*Waṣ.* §93)
aṣṣalā: Ø L'~ (*Alm.* §4)
azzaque: pagar l'~ (*Alḥ.* §8)

Étant donné son contexte d'application si particulier, le recours à cette forme d'article apocopé qui fait disparaître tout morphème de genre est peut-être à rapprocher de l'article défini arabe *al-*, invariable, à moins qu'il ne traduise la nécessité sentie par les copistes d'éviter de choisir un genre à ces mots empruntés.

Possessifs

Dans la construction du possessif, on note dans nos textes quelques exemples de construction articulée, c'est-à-dire {article + possessif + substantif}[585]. Leur apparition exclusive dans les textes poétiques, en alternance avec la construction simple {possessif + substantif} fait supposer que la double détermination était une béquille facile pour équilibrer les vers[586]. La double détermination est un trait qui disparaît du castillan à partir de 1450 environ[587]. Encore présente dans la première moitié du XV^e^ siècle, surtout dans des œuvres didactiques et morales, cette structure devient de moins en moins courante dans les textes de la seconde moitié du XV^e^ siècle (absente de la *Célestine* [1492], on la documente encore dans quelques collections de sermons). Par contre, en Aragon la double détermination est encore bien vivante à la fin du Moyen Âge[588].

La divergence très nette entre les textes versifiés qui présentent des exemples de construction du possessif avec article, et les textes non-versifiés qui en sont totalement dépourvus, permet de conclure que les textes non-versifiés s'ajustent aux usages du castillan du XV^e^ siècle. Quant aux deux premiers textes poétiques qui

---

[585] Dans l'*Alḥuṭba*, la construction articulée du possessif représente 8% des cas ; et dans l'*Almadḥa*, 23%.
Totalité des occurrences : el su error (*Alḥ.* §45); el su gran sabor (*Alḥ.* §61), el su poder (*Alm.* §59), el su conocer (*Alm.* §59), el su obadecer (*Alm.* §59), el su coraçõn (*Alm.* §72, 79), la su pobreza (*Alḥ.* §45), la su onor (*Alḥ.* § 53), la su venida (*Alm.* §9), la su nobleza (*Alm.* §22), la su albiçradura (*Alm.* §57), la su entremetencia (*Alm.* §61), la su bendición (*Alm.* §75); los sus seguidores (*Alḥ.* §5), las sus tachas (*Alḥ.* §45), las sus gotillas (*Alm.* §14); el tu aber (*Alḥ.* §70); los tus grados (*Alm.* §33); el mi dere*ch*o (*Alm.* §32), la mi alfarda (*Alm.* §30).
À titre de comparaison, dans *Virtuosas e claras mugeres*, texte en prose de 1446, L. Pons Rodríguez recense 13,5% de constructions articulées, indiquant que cette distribution coïncide avec celle d'autres textes du XV^e^ siècle (PONS RODRÍGUEZ, L., 2008, p.96).
[586] Voir notamment les strophes §56-62 de l'*Almadḥa*, où l'auteur jongle avec les deux constructions.
[587] EBERENZ, R., 2004, p.617 ; le possessif articulé est présent à de nombreuses reprises dans le *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena [composé vers 1444, imprimé à Grenade en 1505].
[588] ENGÜITA UTRILLA, J.M., 2004a, p.575.

présentent la structure {article + possessif + substantif}, ce sont deux sermons qui ont sans doute mis à profit une séquence en voie de disparition pour faciliter la versification. Une licence poétique, en quelque sorte.

Démonstratifs

En castillan médiéval, parallèlement à la série de démonstratifs *este, ese,* (*aqu*)*el*, se développe une série emphatique *aqueste, aquese, aquel*. À la fin du Moyen Âge, l'idée d'emphase se perdant, la langue tend à éliminer les formes longues qui étaient redondantes : *aquese* s'efface au profit de *ese*, *aqueste* se montre plus résistant et concurrence encore fréquemment *este* au Siècle d'Or[589]. Dans nos textes, on ne documente aucune forme *aquese*, en revanche *aqueste* apparaît aux côtés de *este.* Dans les textes poétiques, la distribution semble guidée par le nombre de syllabes du vers ; ainsi, dans l'*Alḥuṭba* et l'*Almadḥa*, les domaines d'application de l'un et de l'autre se recoupent et se chevauchent. Lorsque le nombre de syllabes n'entre pas en ligne de compte – c'est surtout vrai dans le *Sueño* –, la distribution *aqueste/ese* répond à la différence de nature pronom/adjectif.

Formes courtes	**Formes longues**
en este mundo (*Alḥ.* §48, 72 ; *Gal.* 31v ; *Waṣ.* §29) aborrido es este fecho (*Alḥ.* §61 d'este gran dolor (*Alḥ.* §66) abrá esta piadad (*Alḥ.* §78) Qué faze este asno (*Alḥ.* §82) Esta luz corrió (*Alm.* §46) Y dad esta onor (*Alm.* §55) con estas dos tablas (*Gal.* 30v) qué son estas claredades (*Gal.* 30v) debaxo d'esta tienda (*Sueño* 44r) ni esti sueño (*Sueño* 45r) Esti sueño te castigo (*Sueño* 45v) Escrebirá esti sueño (*Sueño* 45v) Pren esti dátil (*Sueño* 46r) este attacbīḥ (*Tasbīḥ* 2, 3, 4, 6, 9, 10, 11, 12, 13 [2cas], 14, 15, 17, 18, 19 [2cas], 20, 21, 26, 27, 28) el menospreciar este mundo (*Waṣ.* §9) en tu día esti (*Waṣ.* §72) en esti mundo (*Waṣ.* §124) esta fruen (*Waṣ.* §129) esta alwaṣía (*Waṣ.* §132)	Todas aquestas cosas (*Alḥ.* §31) escuitar en aquesta tierra (*Alm.* Intro)
Esto es de l'alḥuṭba (*Alḥ.* Intro) El qu'esto no creye (*Alḥ.* §11, 14) Esto todo, ya fue así profetizado (*Alḥ.* §36) Éstas son figuras de Muḥammad (*Alm.* §5) Éste es nuestro annabī Muḥammad (*Alm.* §7) Éste es secreto de Muḥammad (*Alm.* §12)	En todas las leyes aquest'é pecado (*Alḥ.* §22) Luego te llorarán, aquesto es forçado (*Alḥ.* §68) Aquesti es el sueño (*Sueño* 42v) aquestas sōn muitas razones (*Sueño* 46r) Todo aquesto por su bendiciōn (*Sueño*46v) Y aquesto es lo que nos abe legado d'esti sueño

[589] LAPESA, R., 1981, p.380; GIRÓN ALCONCHEL, J. L., 2004, p.864.

Éste es nuestro arracūl Muḥammad (*Alm.* §38) Éstos son dones de Muḥammad (*Alm.* §56) Estos son dichos del annabī (*Dicho* intro) Ésta es alabança ada Allah (*Alab.* Intro) yo demandé esto all annabī (*Sueño* 44r) con senblan d'esto (*Sueño* 44v) cómo me creerán d'esto tu alumma (*Sueño* 45r) todo esto por albaraka (*Sueño* 46r) Ésta es el awaṣiyya (*Waṣ.* Intro) dirás esto (*Waṣ.* §140 ; *PMort* 93v)	(*Sueño*46v) Toḏo aquesto para quien... (*Tasbīḥ* 26) Dirás aquesto aprés de... (*PMort* 92r, 93r)

Pronoms personnels

Par un effet de style qui vise à créer l'autorité en utilisant les tournures impersonnelles, les interlocuteurs de la situation de communication sont peu présents, et par conséquent les pronoms personnels toniques de 1ère et 2ème personne du pluriel font très peu d'apparition. Malgré cela la grammaticalisation de ***nosotros* et *vosotros*** (en remplacement de *nós* et *vós*), caractéristique du XVe siècle[590], semble en voie d'accomplissement car, si dans les textes poétiques – où le nombre de syllabes influe – formes longues et courtes se côtoient, dans les textes en prose on ne documente que la forme longue[591].

Tout comme la forme tonique, le pronom personnel complément de 2e pers. du pluriel apparaît peu dans nos textes. On documente 4 cas : toujours *vos*, et jamais le moderne *os*[592]. La réduction du pronom clitique *vos* à la forme *os* s'observe dès le XVe siècle, surtout lorsqu'il s'unit à un impératif ; et *os* apparaît massivement dans la langue littéraire de la fin du XVe siècle, finissant par complètement détrôner *vos* au XVIe siècle[593].

La succession de deux pronoms de troisième personne (datif + accusatif) se présente le plus souvent sous la forme *gelo* et non *selo*[594], même si l'un des vers de l'*Alḫuṭba* montre la confusion qui commençait à régner entre les deux formes : [*el buen seso y la luz del saber*] *róbaselo el vino fázegelo perder* (*Alḫ.* §59). Puisqu'en castillan, le passage de *gelo* à *selo* s'opère au XVe siècle, avec plus de force en fin de siècle et qu'à partir de

[590] Si Nebrija enregistre dans sa grammaire [1492] les deux formes *nós/vós* et *nosotros*/*vosotros*, chez Juan del Encina et dans la *Célestine* (à partir de l'acte II), on ne lit plus que les modernes *nosotros/vosotros*. À partir du XVIe siècle, les formes composées s'étaient généralisées à l'oral ; à l'écrit la transition est un peu plus tardive, puisque dans la première moitié du XVIe siècle les formes courtes sont encore très courantes, mais disparaissent dans la seconde moitié du XVIe siècle (GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, pp.861-862). Également EBERENZ, R., 2004, p.614; LAPESA, R., 1981, p.379.

[591] A nosotros (*Invoc.* §14) ; a nós (*Alm.* §40); vosotros (*Sueño* 45r).

[592] No vos maravilledes (*Dicho* 28, 29), vuestro all annabī vos saludo y vos dize (*Sueño* 43r [2cas]).

[593] Dans *Las virtuosas e caras mugeres* [1446], la forme *vos* est la seule qui apparaît (PONS RODRÍGUEZ, L., 2008, p.96). Nebrija dans sa grammaire [1492] recommande *vos* mais reconnaît la forme concurrente *os* ; la *Célestine* [1492] préfère *os* ; quant à J. de Valdés dans son *Diálogo de la lengua* [1535-36], il recommande *os* et réserve *vos* pour l'écrit. (GIRÓN ALCONCHEL, J. L., 2004, p.862 ; EBERENZ, R., 2004, p.615)

[594] Mas si da bezerriello fázegelo vaca (*Alḫ.* §39) ; Róbaselo el vino fázegelo perder (*Alḫ.* §59) ; quien a Él gelo quitase (*Alḫ.* §53).

1530, *gelo* est considéré comme un archaïsme[595], nos textes semblent se situer au début de la transition d'une forme à l'autre.

Dans le manuscrit d'Ágreda, les pronoms compléments atones, lorsqu'ils finissent en /-e/ (*me, te, se, le*) perdent très fréquemment cette voyelle lorsqu'ils précèdent un verbe commençant par une voyelle (prolongement de la tendance à l'apocope nominale, caractéristique de l'aragonais). Ces formes pronominales apocopées ne s'observent qu'en position proclitique puisqu'au contraire lorsqu'ils sont accolés en fin de verbe en position enclitique, les pronoms atones conservent toujours leur forme entière[596]. Et dans le cadre particulier des futurs et conditionnels analytiques où les pronoms se trouvent en position de mésoclise (*i.e.* intercalés entre le verbe à l'infinitif et les désinences tirées de l'auxiliaire *haber*), ils présentent alors une forme apocopée s'ils sont immédiatement suivis d'une voyelle et une forme pleine s'ils sont suivis d'une consonne – *Dereçar·t·é* mais *Dezir·te·los·é* (*Alḥ.* §6 et §7) –, sauf dans les *Tasbīḥ*-s qui conservent systématiquement les formes pleines.

Enfin, au niveau syntaxique, les pronoms clitiques ont abandonné les usages médiévaux et adoptent les règles qui s'imposeront au Siècle d'Or. L'enclise se réalise à l'impératif (affirmatif), l'infinitif et le gérondif – phénomène qui connaît son essor au XV[e] siècle[597] –, et à chaque fois qu'elle permet d'éviter qu'un pronom atone ne débute une proposition ou une séquence prosodique.

L'interpolation (*i.e.* la possibilité d'intercaler un élément entre le pronom et le verbe), encore très courante au XIV[e] siècle et qui disparaît vers 1450[598], est inexistante. Les formes métathétiques telles *sillaldo* pour *silladlo* (*Alm.* §2) et *dalde* pour *dadle* (*Waṣ.* §57), très en vogue à la fin du Moyen Âge et encore bien

---

[595] LAPESA, R., 1981, pp.379-380; EBERENZ, R., 2004, p.615; GIRÓN ALCONCHEL, J. L., 2004, p.862. Ce dernier rapporte que dans la *Célestine* [1492], le premier acte ne fait appel qu'à *gelo*, et les actes suivants à *selo*.

[596] Quelques exemples:

Position proclitique : Aquel que m'envió (*Sueño* 44r), aquel que m'amostró (*Waṣ.* §124), te demando en que me socorras y m'apiades (*Waṣ.* §133); ella no t'espierte (*Alḥ.* 64), no t'aproveitarán lo'santos (*Alḥ.* §74), lo que yo t'é dicho (*Sueño* 46r), no t'aconpañes con el bebeḏor del vino (*Waṣ.* §88), cuando t'esdayunarás (*Waṣ.* §140); todo s'abe a perder (*Alḥ.* §23), Por él s'apedrearon los diablos (*Alm.* §73), cuando s'aprieta su saña (*Waṣ.* §58), cuando s'apresentará la ora (*Waṣ.* §91), lo que s'adevantaḏo de sus pecados y lo que s'açagueado (*Waṣ.* §119), laora que s'ita (*Waṣ.* §119), ella s'iwala en... (*Waṣ.* §121); Cuanto abe oído se l'acaba d'olvidar (*Alḥ.* §32), Por su rogaria l'ubiste de salvar (*Invoc.* §6), cuando l'abrás comido (*Sueño* 46r), aplegar a qui no se l'aplega (*Waṣ.* §10), qui l'an miedo (*Waṣ.* §142).

Position enclitique (*absence d'apocope malgré la voyelle qui suit*): Díxome ell Uno (*Alm.* §16), Y deme ell amor de Muḥammad (*Alm.* §32), Díxome (*Sueño* 43r, 44v, 45r, 45v, 46r ; *Waṣ.* Intro), fesme a saber (*Sueño* 44r, 45r), Defiéndome (*Waṣ* §122, 127, 134, 137), perdóname a mí mis pecados (*Waṣ.* §140), espertéme e fallé aquel dátil (*Sueño* 46r); Resp*ó*ngote a lo que me demandes. (*Sueño* 44v), pósate en tu lugar (*Waṣ.* §82); E ʸarrímase en copla (*Alḥ.* Intro), soñóse a Jibrīl, (*Sueño* 42v), no tornarse al pecaḏo (*Waṣ.* §8), y el atrevecerse a los siervos d'Allah (*Waṣ.* §11), acercarse a la gen con mentira (*Waṣ.* §26), apáguese Allah d'él (*Waṣ.* Intro) ; Prometióle Allah su ira (*Alḥ.* §28), maldígale Allah (*Sueño* 43v), dale arrizque (*Waṣ.* §58), Bástale [a] Allah el mal de los diablos (*Waṣ.* §122).

[597] EBERENZ, R., 2004, p.616 ; CASTILLO LLUCH, M., 2001.

[598] EBERENZ, R., 2004, p.617.

documentées au XVI[e] siècle[599], apparaissent conjointement aux formes régulières (*llevadlo*, *Alm*. §55 et *seguidlo*, *Waṣ*. §150). On documente également deux cas d'assimilation du groupe /-rl-/ dans *comello* pour *comerlo* et *casallo* pour *casarlo* (*Sueño* 46r et *Alḥ*. §43) ; or cette simplification phonétique très implantée à Tolède s'est diffusée dans la langue littéraire au XV[e] siècle et est devenue très courante à l'époque classique, notamment dans la poésie[600].

Pronoms relatifs et interrogatifs

Dans nos textes, les pronoms relatifs renvoyant à une personne se présentent sous plusieurs formes : des formes simples – *quien, qui*, *que* – et des formes composées – *el que, aquel que*, ponctuellement *onbre que* –.

	qui	**quien**	**que**	**el que**	**aquel que**	**onbre que**	**total**
Alḥuṭba	2	3	1	12	-	-	18
Almadḥa	-	1	2	-	-	-	3
Galardón	1	8	-	1	-	-	10
Dicho	-	12	2	4	-	-	18
Alabança	-	-	-	1	2	-	3
Invocación	-	-	-	1	-	-	1
Sueño	-	3	2	1	1	-	7
Tasbīḥ	-	24	1	-	-	2	27
Waṣiyya	27	40	13	4	8	-	92

En castillan médiéval, *qui* alternait avec *quien*, et durant les XIII[e] et XIV[e] siècles, cette particule signifiait bien souvent *quienquiera que* ou *cualquiera que*. Malgré cela, cette particule fut éliminée au profit de *que* et *quien* « avant que ne termine le Moyen Âge »[601]. En Aragon, selon M. Alvar, le relatif *qui* survivra jusqu'en 1495 car son sémantisme était un peu différent : *qui* reprend un antécédent de personne, masculin, s'opposant à *que* qui reprend un antécédent de personne, féminin[602].

Dans nos textes, sur les 179 relatifs de personne, on documente en tout 30 occurrences de *qui* (soit 16,7% des relatifs de personne). L'analyse des occurrences de *qui* – qui se concentrent dans la *Waṣiyya* – révèle que *qui* n'est plus utilisé avec des antécédents de personne masculins, mais est employé comme relatif sans antécédent ou après préposition. La confusion entre *qui* et *quien*, dont le sémantisme et la syntaxe se recoupent parfaitement, s'observe alors sans difficulté quelquefois dans un même paragraphe voire une même phrase :

---

[599] EBERENZ, R., 2004, p.616; VALDÉS, J. (de), 2010, p.155.
Les formes avec métathèse apparaissent dans la *Célestine* [1492], et dans les dialogues du *Quichotte* [1605] (GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.867). R. Lapesa estime que la lutte entre *dalde* et *dadle* ou entre *teneldo* et *tenedlo* durera jusqu'à l'époque de Calderón (1600-1681) (LAPESA, R., 1981, p374).
[600] EBERENZ, R., 2004, p.617; LAPESA, R., 1981, p.374 ; VALDÉS, J. (de), 2010, pp.179-180.
[601] PENNY, R., 2006, p.173.
[602] ALVAR, M., 1953, pp.289-290.

Occurrences de *qui*	**Concurrence d'une autre forme de relatif**
Y el más malo de la gent ent'aḍa Allah: qui es de larga viḍa y de mala obra (*Waṣ*. §22)	el mayōr de la gen ent'aḍa Allah: quien es más proveitant a la gent. (*Waṣ*. §22)
Y más malo qu'él: qui onra al rico, y menosprecia al pobre (*Waṣ*. §23) el más malo de la gent: qui come lo ḥarām y no se cura de dó le viene su arrizque (*Waṣ*. §24) el más feo de la gen en furtar: *qui* furta su presona. (*Waṣ*. §48)	el más aborreciḍo ent'aḍa Allah: quien es temiḍo y onraḍo por mieḍo de su mal. (*Waṣ*. §23) "¿Y cómo furta su presona nenguno, *Yā Raçūla Allah*?". Dixo: "Aquel que no cunple sus arrak'as, ni sus aççajdas, y furta su aṣṣala" (*Waṣ*. §48) el más mal ladrón: aquel que furta para'l diablo. (*Waṣ*. §56)
Cuando encosararás a qui es mieḍo, dirás (*Waṣ*.§127) Enblanquese Allah [...] las caras de los dayunantes car así es como qui dayuna sienpre (*Waṣ*. §96)	Allah escrebirá a quien fará aquello una alḥij y una al'umra, y quitaré un cativo, y como quien faze aṣṣadaqa con mil doblas (*Waṣ*. §82)
qui se baña el día del aljumu'a[t], *p*erdonará Allah a él lo que yé entre una aljumu'a y otra, (*Waṣ*. §86) qui sierve ada Allah sines de saber, afuella en su addīn más que [y]adoba. (*Waṣ*. §97) qui da a comer a muçlim con buena alma, será escribto a él mil alḥaçanas (*Waṣ*. §107) qui aconpaña Ramaḍān con seís de Šawāl, escrebirá Allah a él el day*u*no de sienpre (*Waṣ*. §89) Qui será contento, pues a él yes l'apagança d'Allah; y qui se airará, para él yes la saña d'Allah (108)	quien loga una presona, depués no l'pagará su alojra, derrueca Allah su obra. (*Waṣ*. §92) quien dize [...] : "Demando perdón ada Allah [...]"; escrebir·l·á Allah de los cercanos y l'metrá en la suma de los buenos. (*Waṣ*. §98) quien dize [...]: "Señor, pon bendiciōn a mí en la muert [...]", no l'demanda conto Allah. (*Waṣ*. §100) quien fará aṣṣala sobre mí [...], converná a él mi rogaria el Día del Judicio (*Waṣ*. §102) quien come de farto, muere su coraçōn (*Waṣ*. §145)

"Yā Jibrīl, aun faré plorar en Jahannam a qui faze plorar al huérfano, y ensanplaré en Aljanna a quien lo fará reḍir." (*Waṣ*. §94)

no á'ddīn a quien no á miedo; ni á seso a quien no á firmança; ni á creyencia a qui no á castedad; ni á servitud a quien no á saber a él; ni abe saber a qui no á castedad; ni á *o*nōr a quien no á verdad a él (*Waṣ*. §112)

Sie[t] de mi elumma son en Aljanna: el primero mancebo temien, y qui faze aṣṣadaqa segreta, y qui de*x*a lo ḥarām por miedo d'el Fuego, y quien continea sobre l'aṣṣala de ḍḍuḥā, y quien li é *p*erder su algo más liw sobr'él que perder un aṣṣala con l'aljama'a, y quien le lagremean sus weyos por temor d'Allah, y quien apiaḍa a los sabios en sus sitios. (*Waṣ*. §128)

Les documents aragonais de la fin du XV[e] siècle (1490-1495) montrent les mêmes contextes d'emploi, à ceci près que la variante castillane *quien* avait beaucoup moins pénétré la langue[603]. Les nombreuses interférences *qui*/*quien* dans la *Waṣiyya* sont donc soit la trace d'un diasystème où le système de l'auteur affronte celui du copiste, soit l'indice d'une région de production plus avancée dans le processus de castillanisation.

Enfin, *quien* n'adopte pas de forme de pluriel ni lorsqu'il est pronom relatif ni lorsqu'il est pronom interrogatif (ex. : "*Yā raçūla Allah*, ¿quién son los tuyos?" *Waṣ*. §133).

[603] Engüita Utrilla, J.M. ; Arnal Purroy, M.L., 1993, pp.65-66.

Pronoms indéfinis

Comme le fait savoir J. de Valdés, le pronom *ál* 'otra cosa' disparaît à la fin du XV^e^ siècle et devient un archaïsme au début du XVI^e^ siècle, même s'il apparaît encore une fois dans le *Quichotte*[604]. On ne le documente que deux fois dans Esc.1880, exclusivement dans l'*Alḥuṭba* (§13 et 43), dont la première fois en fin de vers pour la rime.

C'est à la fin du XV^e^ siècle que *nadie* offre une fréquence croissante et éclipse progressivement *ninguno*[605]. Dans nos textes, *nenguno* prédomine largement, et *nadie* est un hapax (*Alḥ.* §51) tout comme *nada* (*Alm.* §79). Parmi les formes nouvelles, les copistes semblent avoir préféré la forme *presona* 'nadie' (comme en français *personne*) qu'on trouve associée à la négation en quelques occasions alors qu'elle était encore peu fréquente au XV^e^ siècle[606].

3. Autour des verbes

3.1 Morphologie verbale

La 2^ème^ personne du pluriel et le -d- intervocalique

Les désinences paroxytones de la 2^ème^ pers. du pluriel (*i.e.* au présent de l'indicatif et du subjonctif, et au futur) sont diverses durant les XIV^e^ et XV^e^ siècles, et vers 1560 ce polymorphisme se résout lorsque les formes modernes sont adoptées. Jusqu'alors pouvaient donc cohabiter les formes *cantades, cantáis* et *cantás*; *temedes, teméis* et *temés*; *sentides, sentíes* et *sentís*[607].

Selon R. Eberenz, l'évolution des formes est la suivante : jusqu'à 1430, la forme *-áis* est peu fréquente mais à partir de cette date elle progresse rapidement faisant reculer *-ades*, quant à *-ás*, elle apparaît seulement à partir de 1500 ; *-éis* suit une chronologie similaire puisque cette désinence connaît un franc succès dans la seconde moitié du XV^e^ siècle ; enfin *-ís* éclipse dès le XV^e^ siècle la forme *-ides*[608]. R. Penny abonde en ce sens en proposant l'arc chronologique de 1400-1470 pour la forme *-ades*, et celui de 1470-1550 pour les formes *cantáes*, *cantáis* et *cantás*. En somme, à partir du début du XVI^e^ siècle, les formes en *-ades* et *-edes* ne représentent plus que des exceptions, souvent utilisées en poésie pour des raisons métriques, et ne subsiste dans la première moitié du XVI^e^ siècle que la lutte entre *-ás/-áis* et *-és/-éis*.

---

[604] VALDÉS, J. (de), 2010, p.197. ; EBERENZ, R., 2004, p.617; GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.864.
[605] [Corde].
[606] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.865. Exemples: Presona no ubo a él llegado (*Alm.* §51), No entrará en Aljanna presona desmindera (*Dicho* 24), No entra en l'Aljanna presona que no será su vezino seguro d'él (*Dicho* 25).
[607] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, pp.865-866.
[608] EBERENZ, R., 2004, p.621.

Dans nos textes, les formes de 2ème pers. du pluriel sont peu nombreuses ; on constate néanmoins une forte présence des formes avec *-d-*, une forme en *-áis*, et trois formes en *-eç* qui correspondent à la terminaison *-ez* de l'aragonais[609].

Remarques sur le thème de présent

So ou *soy* ? Dans le *Sueño*, on documente la forme castillane moderne *soy* (*yo soy quito d'él*, 45r), et dans la *Waṣiyya so* à trois reprises (*Yo so para ellos dos*, §53; *yo so día nuevo y yo so sobre tú testemonio,* §72) confirmant son caractère aragonais. La fin du Moyen Âge n'a cependant pas signé l'éradication totale de *so* face à *soy* : Nebrija accepte les deux et utilise davantage la forme *so*, la *Célestine* hésite mais préfère les formes modernes, et plus tard J. de Valdés considère les formes en /-o/ de *soy, estoy, doy, voy* comme des variantes dialectales ou poétiques[610].

De son côté, le verbe *haber* est loin d'avoir adopté une forme définitive de 3ème pers. du singulier au présent de l'indicatif puisque *abe* et *á* apparaissent tour à tour. L'alternance entre ces deux formes s'observe dans tous les textes et est très équilibrée, aucune ne prend le pas sur l'autre[611]. Même si on note une légère différenciation dans l'*Alḥuṭba* qui s'effectue selon un critère phonétique, l'auteur utilisant *abe* devant voyelle et *á* devant consonne, les deux formes devaient être jugées équivalentes comme on le déduit d'énumérations où l'une et l'autre apparaissent (par ex. : *Waṣ.* §112). L'indistinction est telle qu'on ne retrouve pas non plus l'opposition médiévale entre verbe lexical (avec forme pleine) et verbe auxiliaire (avec forme courte)[612], on se situe donc dans le moment de complète confusion des formes qui précède la simplification du paradigme et qui conduira à la conservation d'une seule forme, la courte. Quant à la forme impersonnelle *ay*, elle est encore peu implantée[613].

Au XVe siècle, par contamination des formes *pongo*, *tengo* et *vengo*, d'autres verbes insèrent un *-g-* dans leur paradigme de présent. C'est le cas des verbes *caer*, *traer* et *oír*, qui pendant la période médiévale faisaient *cayo*, *trayo* et *oyo*. Lors de ce siècle donc, les formes en *-y-* et en *-g-* vont s'affronter, et au XVIe siècle, les formes en *-g-* éliminent progressivement les anciennes formes en *-y-*. Ainsi *traigo/traiga* est le premier à être fixé, puis vient le tour de *caigo/caiga* et de *oigo/aiga*[614]. Dans Esc.1880, on ne rencontre que les formes modernes *traiga* (*Alḥ.* §58), *caiga* (*Alḥ.* §46) et *oiga* (*Alab.* §6), ainsi que les formes analogiques *fuiga* (*Gal.*

---

[609] ALVAR, M., 1953. Exemples: Sobr'él aṣṣalā faredes,/ Mucho e non lo olvidedes,/ Porque su rogaria alcancedes/ De nuestro annabí Muḥammad (*Alm.* §37); No vos maravilledes [...] fasta que veades (*Dicho* 28, 29) ; Como que siáis puesto (*Alḥ.* §71) ; Recebid ruego, abreç walardón (*Dicho* 55), Caminad, e sanareç e ganareç (*Dicho* 56).

[610] EBERENZ, R., 2004, p.619.

[611] Occurrences *abe~á* : *Alḥ.* 4~5 ; *Alm.* 1~Ø ; *Gal.* 3~Ø ; *Dicho* 5~5 ; *Alab.* 1~Ø ; *Sueño* 1~1 ; *Waṣ.* 34~36.

[612] PENNY, R., 2006, p.224.

[613] Occurrences *ay* : *Alḥ.* 4 ; *Alm.* 1 ; *Gal.* - ; *Dicho* - ; *Alab.* 1 ; *Sueño* - ; *Tasbīḥ* - ; *Waṣ.* -.

[614] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.867 ; EBERENZ, R., 2004, p.620.

29v) et *estruiga* (*Dicho* 5) qui, dépouillées de leurs traits aragonais (i.e. *huiga* et *destruiga*), étaient très fréquentes au Siècle d'Or et allaient subsister jusqu'au XVIII[e] siècle[615].

Le paradigme de présent de *ser* oscille entre formes aragonaises et castillanes : *so/soy, eres, es/yes/yé, Ø, soes, son*. *Querer* présente une forme de 2[ème] pers. du singulier contractée – *quiés* –, en vogue au XVI[e] siècle dans les dialogues, pour traduire l'oralité[616].

Dans l'ensemble de nos textes, les terminaisons de l'imparfait suivent le paradigme en *-aba* pour les verbes en *-ar*, et en *-ía* pour les verbes en *-er* et *-ir*[617]. Seules exceptions : un imparfait (et un conditionnel) en *-íe* dans le *Sueño* – *veríe*, 42v et *salíe*, 44r –, formes en perte de vitesse au XV[e] siècle, délaissées par Nebrija dans sa grammaire, même si on les documente dans *La Célestine* et chez quelques auteurs du XVI[e] siècle[618] ; et deux occurrences de *feban* 'hacían' et *yeran* 'eran', formes proprement aragonaises, dans la *Waṣiyya*.

Futurs et conditionnels

Lorsqu'un verbe au futur ou au conditionnel se situe en tête de phrase dans Esc.1880, les pronoms atones qui l'accompagnent viennent obligatoirement se placer entre le radical à l'infinitif et la terminaison de futur issue de l'auxiliaire *haber*. Dans cette situation, Nebrija et Juan de Valdés recommandaient plutôt d'abandonner cette construction médiévale au profit de la séquence {radical+terminaison+pronom} qui permettait de mieux identifier le verbe[619]. L'usage leur donnera raison, puisque c'est ce que retiendra la langue du XVI[e] siècle et des suivants. Dans nos textes cependant, on ne documente pas d'enclises, seulement des mésoclises.

> Llorar·t·án tus fijos y mu*x*er (*Alḥ*. §67) / Luego te llorarán, aquesto es forçado (*Alḥ*. §68)
> Quien la leirá una vegada sola, miraré a él setanta vegadas, e librar·l·é setanta alḥijes (*Gal*. 31r)
> Quien se umiliará, ensalçar·lo·á Allah. Quien se ensalçará, aba*x*ar·lo·á Allah (*Dicho* 48 et 49)
> Escrebir·l·á Allah de los cercanos y l'metrá en la suma de los buenos (Waṣ. §98)
> Cuando se muda, múdase con los pecados de los de la casa, y lánçalos en lla mar (Waṣ. §110)

En dehors de cette situation particulière en tête de proposition, les formes du futur sont synthétiques et diffèrent ponctuellement des formes modernes. Les formes irrégulières conservées dans la langue moderne sont généralement présentes (*abrá, querrías, podrá, sabrás*...), côtoyant quelques irrégularités qui n'ont pas encore été résorbées comme les formes syncopées *partrán, conbrá, morrá, bebrá, mintrá, metrá, vivrás*, car

---

[615] G. Correas dans son *Arte de la lengua española castellana* [1625] énonce comme paradigme de *huir* au présent « *huio ó huigo* », et au subjonctif « *huia ó huiga* ». [CORDE] ; GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, pp.868.
[616] [Corde].
[617] Estaba (*Alm*. §9) ; estaban (*Sueño* 44r) ; olvidaba (*Sueño* 46v) ; caminaban (*Waṣ*. §43) ; abían (*Alḥ*. §29) ; decendían/vinían/fazían (*Alm*. §11) ; veía (*Alm*. §71) ; dormía (*Alm*. §72) ; abía (*Gal*. 30v [2cas], *Sueño* 46v) ; sabía (*Sueño* 46v).
[618] EBERENZ, R., 2004, p.623.
[619] EBERENZ, R., 2004, p.623.

ce n'est qu'à la fin du Moyen Âge et au début du XVI[e] siècle que le castillan établit, selon les lexèmes, quelle forme retenir[620]. Pour les verbes dont le radical termine en /r/ ou /l/, le castillan privilégie les formes avec métathèse à l'époque médiévale, telles *terné, porné, verné* et c'est surtout à partir du XVI[e] siècle que les formes avec un *-d-* épenthétique deviennent fréquentes (ex. : *tendré, saldré...*)[621]. Dans Esc.1880, on ne trouve pas de forme avec *-d-*, seulement des formes syncopées ou métathétiques : *ternás* (*Alḫ.* §73), *vernά/convernά* (*Waṣ.* §102, 130 [10cas], 131 [3cas]) et *ponrá* (*Tasbīḥ* 28).

Enfin, le verbe *fazer* construit son futur sur le radical *far-* : *faré, farás, fará, Ø, faredes, farán*.

Remarques sur le thème de passé

Peu de choses à remarquer sur les terminaisons du passé-simple qui, quoiqu'on note la présence de la forme médiévale *llegueste* (*Alḫ.* §70)[622], s'ajustent aux désinences adoptées par le castillan moderne :

> Alcé, miré, metí, leí, espertéme, fallé, comímelo...
> Poblaste, mostraste, apedreaste, cunpliste
> Prometió, acaeció, testemonió, comió, cayó, prendió, respondió, mintió, escribió, cobdició...
> -
> -
> Prometieron, fallaron, desearon, recibieron, abrieron, cayeron, contrariaron...

On ne documente donc pas de formes aragonaises (telles *comprez, comproron, compron*[623]), à l'exception de *fezís* (*Alḫ.* §73) pour *hiciste*.

Les verbes irréguliers (issus de parfaits forts) suivent également l'usage castillan. On trouve ainsi : *dio, dieron ; dixe, dixo, dixieron ; fiz, fizo ; pusieste, puso, pusieron ; ube, ubiste, ubo, ubieron ; vinieron ; vī* (*Gal.* [2cas]), *vid* (*Waṣ.* §109), *vio* (*Alḫ.*, *Sueño* 42v [3cas]). On remarquera la diphtongue non résorbée de *dixieron* et celle de *pusieste* qui persiste encore au XVI[e] siècle[624]. On notera également la présence des modernes *vī* et *vio* au lieu de *vide*/*vido*, contre l'usage aragonais, et alors que tout au long du XV[e] siècle *vio/vido* coexistaient, le second recevant même les faveurs de *La Célestine*[625]. Enfin, *metí, prendió* et *respondió* ont éliminé les formes *mise, priso, respuso* pourtant encore vivantes au XV[e] siècle[626].

Le subjonctif imparfait se construit sur le radical du passé avec des terminaisons en *-se* : *fuese, fiziese, tuviese, comiese, naciesen, quitase, gastase, mandase*.

---

[620] Selon R. Eberenz, *combrá* est déjà peu fréquent à la fin du Moyen-Âge (EBERENZ, R., 2004, p.623). R. Lapesa donne la date de 1540 comme date de disparition des dernières formes syncopées pour les verbes réguliers (LAPESA, R., 1981, p.375).

[621] EBERENZ, R., 2004, p.623 ; LAPESA, R., 1981, p. 375; GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.870.

[622] PENNY, R., 2006, p.249. Les formes en *-este* telles *tomeste, libreste, crieste,* etc.

[623] ALVAR, M., 1953, p.235.

[624] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.871 ; PENNY, R., 2006, p.253.

[625] EBERENZ, R., 2004, p.625. *Vid* (pour *vide*) apparaît une fois dans la *Waṣiyya,* la forme est donc à interpéter comme une forme aragonaise.

[626] EBERENZ, R., 2004, p.625; LAPESA, R., 1981, p.262.

Les formes en *-ra* (ex. *fuera, valiera…*) n'appellent pas de commentaire morphologique particulier, excepté la forme *abriera* pour *hubiera* qui s'est construite sur le radical de présent sans doute sous l'influence de l'aragonais qui tendait à confondre les radicaux. Sémantiquement, en revanche, les formes en *-ra* ont perdu toute valeur de plus-que-parfait[627] et dévoilent une valeur de conditionnel :

> Más les valiera que nunca fueran nacidos (*Alḥ.* §76)
>
> Ni Aljanna nin Jahannam no abriera,/ Ni al'arš ni alkurçī non fiziera,/ Ni cielos ni tierras non tuviera,/ Sino por la onra de Muḥammad. (*Alm.* §44)

Les formes en *-ra* n'ont cependant pas encore acquis de valeur d'imparfait du subjonctif (phénomène qui apparaît « vers la fin du Moyen Âge » et qui ne sera accepté dans tous les contextes qu'à la fin du Siècle d'Or[628]), puisqu'elles n'entrent jamais en concurrence avec les formes en *-se*.

Enfin, le subjonctif futur en *-re* apparaît dans des subordonnées relatives de condition, de temps se référant au futur, et dans les relatives qui suivent un antécédent indéfini :

> A tu padre y a tu madre, mucho onrarás/ Que si lo fizieres, tu vida alongarás (*Alḥ.* §15)
>
> A la viuda y al huérfano, mucho apiadarás,/ Que si lo fizieres, buen walardón end'abrás (*Alḥ.* §18)
>
> El que fuere en tu casa, a ti encomendado,/ Fixo o sirviente u otro más redrado,/ Sea bien vestido, calçado y gobernado./ E lo que no podrá fazer, no seya de ti aprimiado (*Alḥ.* §49)
>
> E si fueres avisado en alguna sabencia/ D'Allah serás amado y de su buena creyencia (*Alḥ.* §84)

Son apparition est cependant résiduelle, car elle se limite au premier texte, l'*Alḥuṭba* ; dans les autres cas sont préférés le présent du subjonctif ou de l'indicatif, et le futur de l'indicatif.

Impératif

L'impératif, enfin, est très présent dans nos textes qui multiplient les conseils moraux. À cause de la tendance aragonaise (ou navarraise) à la fermeture des voyelles finales atones, certaines formes impératives troquent leur /-e/ pour un /-i/ :

> Entiendi mis palabras (*Alḥ.*§79)
>
> abri tus manos y tus dedos, y levanta tus manos (*Waṣ.* §109)
>
> meti tus palmas sobre tus junuyōs y esparti entre tus dedos (*Waṣ.* §109)
>
> comi ell azzey y úntate con ello (*Waṣ.* §123) / comi las mengranas (*Waṣ.* §136)

Quelques verbes offrent des formes à remarquer : l'auteur de *Waṣiyya* utilise la forme étymologique médiévale *oí* pour *oye* ; *ser* fait *sey* et non *sé ; hacer* fait *fes* en utilisant la forme dérivée de *fer ; saber* fait *sab* et *prender, pren*.

---

[627] Voir plus bas, sur les temps composés.

[628] PENNY, R., 2006, p.235.

À la deuxième personne du pluriel, bien que Nebrija recense une fluctuation entre *cantá* et *cantad*, on ne trouve pas trace de cette oscillation: les impératifs d'Esc.1880 conservent leur /-d/ final dans les différents textes[629].

3.2 Éléments de morpho-syntaxe verbale

Apocope verbale

Dans le prolongement de l'apocope nominale, les verbes peuvent également se voir affecter par la perte d'un /-e/ final, après les consonnes *l, r, n, s, z*. Naturellement, l'impératif connaît cette apocope dans nos textes : *pon* (*Invoc.* §11, 15 ; *Waṣ.* §45, 100, 129), *di* (*Alḥ.* §34 ; *Waṣ.* §125, 127) ; mais également le présent de l'indicatif : *faz* (*Alḥ.* §82) ; et le passé-simple : *vid* (*Waṣ.* §53, 109), *dix* (*Sueño* 43r, 44r), *fiz* (*Waṣ.* §87). Alors qu'entre 1400 et 1474 les formes verbales apocopées se font de plus en plus rares[630] (sauf à l'impératif), l'apocope verbale continue d'être courante et régulière en aragonais[631].

Formation des temps composés et voix passive

En castillan médiéval, la formation des temps composés se faisait avec les auxiliaires *haber* et *ser*, qu'on choisissait en fonction du verbe : *haber* était réservé aux verbes transitifs, *ser* s'utilisait avec les verbes intransitifs (ex. *son idos, eres llegado*) et le participe passé s'accordait avec le sujet verbal. Au XV^e^ siècle, le castillan connaît une profonde restructuration : {haber + participe passé} se grammaticalise et se diffuse de plus en plus pour triompher au Siècle d'Or[632]. La spécialisation de *haber* comme auxiliaire de formation des temps composés, s'accompagne de la perte de l'accord du participe passé (déjà fréquent dans la seconde moitié du XV^e^ siècle[633]). D'autre part, sous la pression analogique, la forme synthétique du plus-que-parfait *cantara* se voit concurrencée à la fin du XV^e^ siècle par les formes analytiques *hube/avía cantado* qui la supplanteront.

Dans nos textes, la situation des temps composés nous situe sans conteste au XV^e^ siècle, probablement après 1440-1450, puisque les formes analytiques ont totalement éclipsé le plus-que-parfait synthétique, et que le participe passé ne s'accorde plus avec le complément d'objet[634] :

> Pues que todo lo otro l'abían lecenciado (*Alḥ.* §29)
> El gemer del tronco deseyado,/ Con palabras ubo fablado (*Alm.* §17)
> Y yo abía pensado de dezir qué walardón abía el que la leyese, pero no me fue mandado (*Gal.* 30v)

---

[629] Dad, lexad, trovad, ved, fazed, warneced, tomad, recibid, medid, seyed, amuchiwad, temed, cenad, madurgad, caminad, entrad…

[630] LAPESA, R., 1981, p.262.

[631] ALVAR, M., 1953, p.222.

[632] EBERENZ, R., 2004, p.626. Selon GIRÓN ALCONCHEL, J.L. 2004, la grammaticalisation s'étend de 1450 à 1630 (p.873).

[633] GIRÓN ALCONCHEL, J.L. 2004, p.874 ; LAPESA, R., 1981, p.382 ; PENNY, R., 2006, p.194.

[634] PONS RODRÍGUEZ, L., 2008, p.99.

Dignamente te ubo rogado (*Invoc.* §7)
Si abrán obrado como él (*Sueño*, 43r)
Cuando l'abrás comido, sabrás todo lo que yo t'é dicho y no se te olvidará [nada] de lo que as oído (*Sueño* 46r)
Depués que lo ube comido, sabía todo lo que me abía dicho ell annabī (*Sueño* 46r-v)
Lo que digas aprés d'aber comido (90v)
Ya é respuesto su rogaria (*Waṣ.* §59)
El que se torna de su donación yé como el que se torna a comer lo qu'á rendido (*Waṣ.* §68)
Y aquesto es lo que nos abe legado d'esti sueño (*Sueño* 46v)

{*ser*+participe passé} apparaît seulement avec le verbe *nacer* (dans l'*Alḥuṭba*), mais n'apparaît plus avec *llegar* ; et au niveau syntaxique, ce n'est que ponctuellement (un cas) qu'un élément s'intercale entre auxiliaire et participe passé – usage que la langue moderne n'autorisera plus – :

Tanto ternás del mal que no querrías ser nacido (*Alḥ.* §73)
Más les valiera que nunca fueran nacidos (*Alḥ.* §76)
Presona no ubo a él llegado, (*Alm.* §51)

Parallèlement à la spécialisation de *haber* pour former les temps composés, *ser* se spécialise pour la formation de la voix passive[635]. La tournure passive {*ser*+participe passé} est d'ailleurs abondamment utilisée tout au long de nos textes.

Différenciation de *ser* et *estar*

Dans les textes d'Esc.1880, les verbes copulatifs (ou verbes attributifs) *ser* et *estar* n'ont pas encore des domaines d'action personnels et délimités. Avec le participe passé, *ser* est utilisé presqu'exclusivement – ce qui donne un caractère très dynamique à l'ensemble –. Cependant, on perçoit difficilement si ce recours majoritaire à *ser* relève d'un choix stylistique ou de la simple indifférenciation *ser/estar* qui règne en castillan médiéval car à plusieurs reprises l'emploi de {*ser*+attribut} au lieu d'{*estar*+attribut} ne peut s'expliquer que si les champs d'action des deux verbes-copules n'étaient pas encore bien définis :

Sab que la verdadera creyencia/ Es formada sobre muy alta cencia,/ Es frawada sobre cinco pilares (*Alḥ.* §7)
E todo es ordenado, el bien y el mal (*Alḥ.* §13)
Asaz es rico qui es contento (*Alḥ.* §23)
No entra en l'Aljanna presona que no será su vezino seguro d'él (*Dicho* 25)
A cuanto los reyes serán en la warda de Allah y de Abū Bakri iṣ-Ṣiddīq, si abrán obrado como él (*Sueño* 43r)
Esti sueño te castigo en que seya en tu poder bien guardado [...]. Y quien lo levará caminando, será seguro en todo su camino (*Sueño* 45v)
cualquiere que será enfermo de cualquiere enfermedad y lo porná en su presona, sanar·lo·á Allah su enfermería (*Sueño* 46r)
[el] que yes posado en la meçquida es vezino d'Allah (*Waṣ.* §38)
quien la líe en el prencipio del día es seguro d'aquí a que anuitese (*Waṣ.* §117)

Estar ne fait d'ailleurs que de très timides apparitions :

Que no sabes en qué ora está echada tu suerte (*Alḥ.* §64)
De qu'enpeçó la su venida,/ La tierra estaba escurecida/E luego fue esclarecida (*Alm.* §9)
Y quien lo levará con él y estará triste, tirar·le·á Allah aquello (*Sueño* 45v)

[635] GIRÓN ALCONCHEL, J.L. 2004, p.874.

Comme la distinction dans la voix passive entre action dynamique (avec *ser*) et état résultatif (avec *estar*) commence à se faire au XIV[e] siècle, et aura besoin de tout le XVI[e] siècle pour s'affirmer et se propager aux séquences *ser/estar*+attribut[636], nos textes peuvent sans difficulté être datés du XV[e] siècle. Sur ce point, l'aragonais suit une chronologie similaire et ne provoque pas d'interférences, puisqu'entre 1490-1494 les documents révèlent une alternance confuse de *ser* et *estar*[637].

Dans nos textes, *ser* s'emploie également pour localiser mais, contrairement au cas précédent, *estar* est moins en reste et on perçoit le début d'une spécialisation :

Ser	**Estar**
Mas tan way si a la postre en Jahannam son tu'saltos (*Alḫ*. §74) A cuanto los reyes serán en la warda de Allah y ḍe Abū Bakri iṣ-Ṣiddīq, si abrán obrado como él. (*Sueño* 43r) Si morrá, será su arrūḥ en las alas de una ave verde (*Tasbīḥ* 13) [El ṣāliḥ] adobe lo que yé entre Allah y entr'él con la obra buena (*Waṣ*. §16) el franco yé cerca d'Allah y cerca de su piadad, luen de su torment (*Waṣ*. §50)	Mandarás fazer el bien doquiere qu'estarás (*Alḫ*. §47) "Yā raçūlu Allah, fesme a saber [...] por las seis tiendas qu'estaban debaxo d'esta tienda mayōr." (*Sueño* 44r) all ūfanōso abe tres señales: no cunplir sus arrak'as ni sus açajdas con l'alimām, y pica l'aṣṣala cuando está solo, y imienta ada Allah cuando está con la gent y ovlídasele cuando está solo (*Waṣ*. §3). all envidioso abe tres siñales: afalagarse en las caras de la gent cuando están devant, y maldezirlos cuando están absentes (*Waṣ*. §5) cuando está el siervo en las enbriaguescas de la muert (*Waṣ*. §66) "Señor, [...] defiéndome con Tú [...] de quien está en ella (*Waṣ*. §134)

Les exemples d'emploi de *ser* pour indiquer une situation spatiale sont de moins en moins nombreux à partir de la fin du XVI[e] siècle, même si *estar* tardera jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle pour définitivement s'imposer dans ce type d'énoncé[638].

Différenciation *haber* et *tener*

Dans nos textes, on constate que *haber* occupe un rôle prépondérant, et le verbe *tener* n'apparaît en tout et pour tout que 12 fois (8 fois dans l'*Alḫuṭba*, 3 dans l'*Almadḥa* et 1 dans la *Waṣiyya*). Par conséquent, mise à part l'*Alḫuṭba* où la situation entre *tener* et *haber* est assez équilibrée, pour les autres textes et en particulier la *Waṣiyya*, le verbe *tener* est pour ainsi dire inexistant.

[636] LAPESA, R., 1981, p.383; GIRÓN ALCONCHEL, J.L. 2004, p.878.
[637] Arnal Purroy, M.L. ; Engüita Utrilla, J.M., 1993, p.68.
[638] LAPESA, R., 1981, pp.282-283 ; GIRÓN ALCONCHEL, J.L. 2004, p.878.

Jusqu'à la période classique, les deux verbes de possession étaient transitifs et signifiaient la possession ou la propriété, parfois avec une petite nuance où *haber* indiquait l'accès à la possession (*i.e.* 'obtenir, parvenir') et *tener* renvoyait à une possession durable[639]. À la fin du Moyen Âge et au début du Siècle d'Or, les deux verbes étaient quasiment synonymes en castillan ; puis, parallèlement à sa spécialisation comme auxiliaire, *haber* perd son sens de possession et se voit substituer par *tener* vers 1550[640]. Juan de Valdés estime d'ailleurs que l'emploi de *haber* au lieu de *tener* constitue un archaïsme[641] ; même si les expressions avec des substantifs abstraits comme « avoir peur, avoir besoin » (abondantes dans notre manuscrit) continuent de se construire avec *haber* (de façon parfois exclusive) jusqu'au milieu du XVI[e] siècle[642]. L'*Alḥuṭba* apparaît donc comme plus moderne par rapport aux autres textes en introduisant tener, mais malgré cela les autres textes peuvent parfaitement avoir été copiés au XV[e] siècle.

Temps et mode dans les propositions subordonnées

La syntaxe des temps verbaux dans les subordonnées s'est fixée à l'époque classique, et on perçoit encore très nettement le modèle médiéval dans les choix des temps du manuscrit d'Ágreda. On attirera l'attention sur trois constructions : l'hypothèse, la subordonnée temporelle et la subordonnée relative déterminative.

La construction de l'hypothèse se réalise dans la quasi totalité des cas avec {si + indicatif}, employant le plus souvent le présent ou le futur, et plus occasionnellement le passé-simple ou l'imparfait. L'emploi du mode subjonctif est épisodique : l'*Alḥuṭba* recourt deux fois au futur du subjonctif, et la *Waṣiyya* une fois au plus-que-parfait du subjonctif.

Si + indicatif	***Si + subjonctif***
Si así no fazes lo que yo te digo,/ De tu alma, será tu presona, enemigo (*Alḥ.* §33) Si as de judgar o as de dezir/ Di la verdad aunque sepas morir (*Alḥ.* §34) Si la ley no cunpliste, tan way de tu cuitado (*Alḥ.* §68) Si su ojo dormía en cualquiere sazón,/ Despierto todavía el su coraçōn (*Alm.* §72) A cuanto los reyes serán en la warda de Allah y ḍe Abū Bakri iṣ-Ṣiddīq, si abrán obrado como él. (*Sueño* 43r) Si morrá, será su arrūḥ en las alas de una ave verde (*Tasbīḥ* 13) si para venturo lo wardarás, loaḍo vivrás y mártil morrás (*Waṣ.* §1) Si será onbre, dirás (*PMort* 91r)	si lo fizieres, tu vida alongarás (*Alḥ.* 15) si lo fizieres, buen walardón end'abrás (*Alḥ.* §18) E si fueres avisado en alguna sabencia/ D'Allah serás amado y de su buena creyencia (*Alḥ.* §84) Si una cadena d'ellas fuese metida sobre el mont de Šāhiq, amanecería aquel monte cenisa todo (*Waṣ.* §147)

[639] LAPESA, R., 1981, p.381.
[640] LAPESA, R., 1981, p.381 ; GIRÓN ALCONCHEL, J.L. 2004, p.872.
[641] VALDÉS, J. (de), 2010, p.198.
[642] [Corde].

En castillan médiéval, l'hypothèse future se formulait avec le présent de l'indicatif ou le futur du subjonctif pour insister sur la contingence des événements ; et l'hypothèse irréelle se construisait avec l'imparfait du subjonctif (*cantase*). Le futur de l'indicatif ne fut utilisé qu'au XV^e^ siècle dans la tournure « *si alguno querrá* » pour « *si alguno quiere/quisiere* » sans dépasser la première moitié du XVI^e^ siècle [643]. Nos textes s'ajustent donc à la syntaxe aragonaise – héritée du latin – qui construisait la protase d'une phrase conditionnelle avec le futur de l'indicatif[644].

Le futur de l'indicatif était donc senti comme capable de dire l'hypothèse et l'incertitude liées au futur, et c'est pourquoi ce temps est également employé dans les subordonnées circonstancielles de temps exprimant la postériorité (introduites par *cuando*) ainsi que dans les propositions subordonnées relatives déterminatives dont la caractéristique restrictive se situe dans le futur[645] :

> vuestro all annabī [...] vos dize que, cuando será el Día del Juizio, que se *p*artirán las gentes sobre dieç *p*artes (*Sueño* 43r)
> cuando l'abrás comido, sabrás todo lo que yo t'é dicho (*Sueño* 46r)
> cuando querrás el frawar, sobre tú sía con día d'alḥad (*Waṣ.* §43)
> cuando obrarás, pues obra por amōr d'Allah (*Waṣ.* §71)
> cuando farás alwaḍū, no amuitescas en el awwa (*Waṣ.* §80)
> cuando te querrás itar, pues sobre tú sía con demandar perdón (*Waṣ.* §120)
> cuando te vistarás ropa nueva, fes aṣṣadaqa con la viella (*Waṣ.* §142)
>
> Ya tan way de los meçquinos que allí serán metidos (*Alḥ.* §76)
> Quien callará, salvará. Quien se umiliará, ensalçar·lo·á Allah. (*Dicho* 47 et 48)
> No entra en l'Aljanna presona que no será su vezino seguro d'él (*Dicho* 25)
> aquel qu'escrebirá esti sueño y lo levará con él en su presona, será ayudado doquiere que vaya (*Sueño* 45v)
> la salvaciōn sea sobre cuantos esti sueño leerán y levarán (*Sueño* 46v)
> Quien dirá este attaçbīḥ una vez, farán setenta mil almalaques aṣṣala sobre este siervo d'aquí a el día que sollará Açrāfil en el cuerno. (*Tasbīḥ* 13)
> Quien dirá este ettaçbīḥ mil vezes, ser·le·á dado a veer su lugar en l'Aljanna (*Tasbīḥ* 10)
> da aççalām sobre qui encontrarás de los muçlimes (*Waṣ.* §65)

Cette construction était habituelle et régulière en aragonais : les documents aragonais de la fin du XV^e^ siècle utilisaient de façon exclusive le futur de l'indicatif dans les subordonnées qui exprimaient le futur ou la possibilité[646], et de nos jours cet usage transparaît encore chez les locuteurs de cette région. En castillan, l'usage commandait l'emploi du mode subjonctif, quoique L. Pons Rodríguez explique que sous l'influence aragonaise et italienne, l'emploi du futur de l'indicatif dans les subordonnées a connu un succès certain au XV^e^ siècle[647].

---

[643] LAPESA, R., 1981, pp.385-386.
[644] PENNY, R., 2006, p.279 ; ARNAL PURROY, M.L. ; ENGÜITA UTRILLA, J.M., 1993, pp.66-67.
[645] Comme dans le français : quand vous arriverez, vous prendrez la rue qui se trouvera sur votre gauche.
[646] Arnal Purroy, M.L. ; Engüita Utrilla, J.M., 1993, pp.66-67.
[647] PONS RODRÍGUEZ, L., 2008, p.104.

4. Remarques lexicales

Conjonction, prépositions et adverbes

Aunque, qui s'affermit au XVI[e] siècle éclipsant les médiévaux *maguer* et *encara que*, est très présent dans nos textes (et *maguer* et *encara* totalement absents)[648]. Éradiquant la particule médiévale *ca*[649], la conjonction ***que*** est le connecteur logique le plus utilisé pour structurer le discours : assumant différents sens qu'il conservera dans la langue moderne, il peut dire l'illation (annonçant la conséquence), la causalité, la finalité ou simplement servir de conjonction copulative.

La préposition ***a*** est polymorphique, elle prend régulièrement la forme ***ad*** devant voyelle, suivant en cela l'usage navarro-aragonais que Juan de Valdés avait d'ailleurs repéré[650] ; et devant le terme Allah, elle prend la forme ***ada***. La préposition ***sin*** se voit concurrencée par ***sines de***, essentiellement dans la *Waṣiyya*[651], ce qui tend à confirmer l'origine aragonaise de cette variante.

On ne s'apesantit pas sur les quelques particules aragonaises telles que ***devant, car***..., car elles sont toujours concurrencées par les formes castillanes, bien plus fréquentes (*adelante, porque, ...*), et que de nouveau elles n'apparaissent que dans la *Waṣiyya* qui plus d'une fois déjà a démontré son ancrage aragonais[652].

Le castillan ***depués*** est beaucoup plus fréquent que l'aragonais ***aprés***[653], et leur apparition conjointe dans un même texte ne révèle pas de différence sémantique ou syntaxique (où la distribution s'opèrerait selon la fonction adverbiale ou prépositionnelle). La variante *después* retenue par le castillan classique et moderne n'apparaît pas.

Le quantifieur ***asaz*** (*Alḫ.* §23) cède sa place au début du XVI[e] siècle en castillan, J. de Valdés le considérant comme un archaïsme (ce dernier lui préfère *harto*)[654]. La variation ***ansí-así*** perdure jusqu'aux environs de 1550[655], mais Esc.1880 a d'ores et déjà adopté *así* tout au long des textes (25 occurrences). L'adverbe ***presto*** (*Alḫ.* §69) se perd dans la première moitié du XVI[e] siècle.

---

[648] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.883.
Aunque (*Alḫ.* §23 [2cas], 25, 27, 34, 35, 56[2cas], 57, 58, 61, 66, 80 ; *Alm.* §30 ; *Dicho* 23 ; *Waṣ.* §55 [2cas])
[649] Cf. *Virtuosas e caras mugeres* [1446] qui préfère largement *ca* (PONS RODRÍGUEZ, L., 2008, p.100).
[650] VALDÉS, J. (de), 2010, p.172 ; ALVAR, M., 1953, p.250.
[651] *Sin* (*Alḫ.* §6, 12, 35, 42, 73 ; *Alm.* §16, 38, 49, ; *Dicho* 22 ; *Alab* §1 [2cas], §2 [2cas], §3 [3cas], §4[2cas], §5[3cas], §6 ; *Invoc.* §12 ; *Waṣ.* §28) ~ *Sines de* (*Tasbīḥ* 11; *Waṣ.* §11, 29, 60, 69, 97 [2cas], 150).
[652] Devant/adevantar (Waṣ. §6, 119) ~ adelante/adelantar (Alm. [3cas] ; Alab. §2 ; Tasbīḥ 6).
Porque (*Alḫ.* [7cas] ; *Alm.* [4cas] ; *Alab.* [1cas] ; *Invoc.* [1cas]) ~ *Car* (Waṣ. §93).
[653] Depués (*Alḫ.* §11, 30 : *Alm.* §19, 39, 55 ; *Gal.* 30v, 31r ; *Dicho* 7, 17, 61 ; *Alab.* Intro [2cas] ; *Waṣ.* §45, 67, 85, 92, 99, 100, 101, 129 ; *PMort* [4cas]) ~ aprés (*Dicho* 8 ; *Waṣ.* §1 ; 90v ; *PMort* [7cas]).
[654] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.865.
[655] GIRÓN ALCONCHEL, J.L., 2004, p.872.

Adjectifs numéraux

Les adjectifs numéraux cardinaux qu'on documente dans les textes d'Esc.1880 sont les suivants : *uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete/siet, diez/dieç, onze, dizisiet, vinte, vintiuna, vinticuatro, vinticinco, trenta, cuarenta, cincuenta, setenta/setanta, weitanta, mil, millares*. Les formes apocopées (*siet* et *dizisiet*) suivent les règles de morpho-syntaxe aragonaise et sans surprise apparaissent dans la *Waṣiyya*, tout comme *weitanta* 'ochenta' qui suit les schémas d'évolution phonétique de l'aragonais (-KT->-it-, et diphtongue de ŏ même devant *yod*). On remarquera ensuite la réduction de la diphtongue dans *dizisiet*, *vinte* et ses composés, *trenta,* caractéristique des cardinaux aragonais. Enfin, concernant les dizaines, les formes castillanes en *-enta* entrent en concurrence avec les formes aragonaises en *-anta*[656]. La concurrence s'observe cependant lorsqu'on considère le manuscrit dans son ensemble mais pas au sein d'un seul et unique texte ; ainsi, les *Tasbīḥ*-s choisissent exclusivement les formes castillanes en /e/ (*cuarenta, cincuenta, setenta*) et les autres textes préfèrent les formes en /a/. La stabilité des choix de formes dans nos textes diverge avec la polymorphie qu'on observe dans les textes aragonais de 1490-1494 où transparaît nettement l'influence castillane[657], ce qui nous conduirait à dater nos textes d'avant cette période.

Du côté des ordinaux, on constate également des oscillations : *primero, segundo, tercero, cuatreno/cuarto, cinqueno/quinto, seiseno, seteno, trezzeno, catorzeno, quinzeno, sezzeno*. Si l'*Alḥuṭba* présente exclusivement des formes castillanes modernes (*i.e. cuarto, quinto* §8-9), le *Sueño* recourt aux formes en *-eno* tout comme la *Waṣiyya*[658]. Ces formes non-étymologiques qui ont été construites à partir des numéraux cardinaux sont celles qu'ont retenues le navarrais et l'aragonais[659], contrairement au castillan qui les documente essentiellement à l'époque médiévale et les voit disparaître au XVI^e^ siècle[660].

Verbes et substantifs

L'analyse de la répartition de certains mots désuets ou inconnus du castillan du XV^e^ siècle confirme finalement l'influence aragonaise, à géométrie variable selon les textes.

Du point de vue de la formation nominale, on remarquera un emploi égal du préfixe aragonais *es-* et du castillan *des-* pour indiquer la séparation, la cessation (*i.e.* pour former des contraires) : *estruir, esviado, esmentir, espertar, escreyer*, face à *: despertar, desfazer, descreyencia, desitar, desfazer*. On signalera

---

[656] Sur les numéraux aragonais, voir POTTIER, B., 1947, pp.145-149.

[657] ARNAL PURROY, M.L. ; ENGÜITA UTRILLA, J.M., 1993, p.64.

[658] *Sueño* : A cuanto la tienda cuatrena, la tienda cinquena, la tienda seisena, la tienda setena (44v-45r).
Waṣiyya : el día sezzeno (§40), wárdate del trezzeno de cualquiere mes (§41), día cuatreno (§42), dayunar los días blancos de cada mes, el trezzeno y el catorzeno y el quinzeno (§96).

[659] ALVAR, M., 1953, p.211.

[660] Au XVI^e^ siècle, les formes en *-eno* perdurent surtout dans la documentation juridique [CORDE].

également le recours régulier à la dérivation verbale pour former des participes présents de sens actif, tels *viandante, fablante, amante, ḥijante, guerreante, dayunante, sirviente, desobidiente, repintiente, creyen*(*te*)*, torteyant*(*e*)*, temient*(*e*)*, sufrien*(*te*) ; délaissée à la fin du Moyen Âge par le castillan, cette structure est en revanche très courante en aragonais.

Juge, qui en castillan semblait un archaïsme car il ne dépasse pas le XIV^e^ siècle, est un mot courant en aragonais à la fin du XV^e^ siècle[661] ; il est néanmoins intéressant de voir que *juge* (*Alḫ*. §37 [2cas] ; *Waṣ*. §147) est concurrencé par la forme castillane dans le *Sueño* (43r, 44r). On notera enfin l'intéressante distribution entre l'aragonais *vegada* et le castilan *vez*, puisque contrairement au *Galardón* et à la *Waṣiyya* qui utilise *vegada*, les *tasbīḥ*-s sont stricts et n'emploient que la forme castillane[662].

Conclusion linguistique

À l'issue de cet examen linguistique du manuscrit d'Ágreda, la première conclusion qui s'impose est que le système linguistique n'est pas le même tout au long du manuscrit, mais que chaque texte possède des caractéristiques linguistiques propres, des préférences pour certaines formes ou constructions qui le distinguent des autres textes. C'est effectivement sans grande difficulté qu'on peut différencier la *Waṣiyya* d'un côté, très marquée par l'aragonais, et les *Tasbīḥ*-s de l'autre, très enclins à choisir les formes castillanes et empruntant très peu de formes aragonaises. Ensuite, pour les textes restants, la situation est moins extrême et on constate qu'ils occupent des positions intermédiaires, sans pour autant constituer un ensemble homogène. Cette première observation nous permet d'insister sur le caractère frontalier du manuscrit d'Ágreda qui, en présentant des textes castillans, aragonais et castellano-aragonais, s'inscrit très nettement entre deux aires linguistiques et géographiques.

La prise en compte de ce gradient occident/oriental (i.e. castillan/aragonais) a inévitablement complexifié la datation, car il est difficile de trancher avec certitude si tel phénomène est un archaïsme ou un aragonaisisme. De plus, malgré les efforts déployés pour déterminer la durée de vie des phénomènes linguistiques, ce procédé connaît certaines limites. En effet, les arcs chronologiques donnés par les spécialistes sont rarement précis et s'élargissent ou se resserrent selon les documents consultés ; de plus, la consultation du CORDE tend à repousser les limites et à les rendre plus mouvantes car ce très large corpus de textes espagnols offre constamment des exceptions aux délimitations établies. Aussi, si à l'incertitude portant sur l'origine géographique des auteurs et copistes, s'ajoutent les contours temporels évanescents

[661] [Corde] ; ARNAL PURROY, M.L. ; ENGÜITA UTRILLa, J.M., 1993, p.77

[662] *Vegada* (*Gal.* 30v, 31r[2cas], 31v ; *Waṣ*. §78, 80, 98, 99[2cas], 100[2cas], 101, 102, 127[2cas], 136, 140) ~ *vez*(*es*) (*Tasbīḥ* 5, 7, 8, 9, 10, 11[2cas], 12, 13, 14, 15, 20, 26).

des phénomènes linguistiques, la datation de chacun des textes en ne recourant qu'à l'analyse linguistique s'avère un exercice très périlleux car finalement assez subjectif, à plus forte raison lorsque les textes sont très courts. Ce qui en revanche était réalisable avec une certaine objectivité, c'était de statuer sur la crédibilité et la vraisemblance de telle ou telle datation.

Une datation du XVI^e^ siècle, comme celle avancée suite à une mauvaise lecture du colophon, n'est pas envisageable car tous les textes présentent des traits linguistiques qui appartiennent au Moyen Âge et qui avaient disparu au XVI^e^ siècle. On pense entre autres à la distinction scrupuleuse des sifflantes *ç-z*, la présence de *vos* et non *os*, les formes verbales de 2^ème^ pers. du pluriel avec *-d-*, les formes de futur analytique avec mésoclise du pronom complément, les imparfaits en *-íe*, les formes syncopées de futur. On ajoutera également la trop faible pénétration du castillan dans la très aragonaise *Waṣiyya*, puisqu'au XVI^e^ siècle il n'est pas possible de ne trouver que des solutions aragonaises en *-ll-* et *-it-* sans concurrence castillane en *-j-/-x-* et *-ch-*[663].

La datation du XIV^e^ siècle, en revanche, est concevable ; mais précisons que si elle s'avérait exacte, elle signifierait que nos textes sont à la pointe des innovations linguistiques que l'on documente dans les meilleurs textes littéraires de l'époque, et en avance sur la production littéraire religieuse (sermon, etc.). En effet, certains traits du castillan médiéval bien documentés au XIV^e^ siècle sont devenus rares dans nos textes : les formes du passé-simple en *-este* au lieu de *-aste* des verbes en *-ar*, les imparfaits en *-íe*, la palatalisation des formes *la, los, las* de l'article, la construction articulée du possessif ; voire totalement absents : les participes passés en *-udo* (tels *sabudo*) ou les adverbes *maguer, cras, ansí*.

On documente d'autre part une série de phénomènes et de choix linguistiques en nette expansion au XV^e^ siècle, et dans certains cas nettement en vogue à cette période. Citons entre autres les confusions *-j-/-x-*, les formes verbales de type *dalde* 'dadle' et *comello* 'comerlo', l'apparition de la forme quiés 'quieres' et de la terminaison de 2^ème^ pers. du pluriel *-áis*, l'adoption des formes en *traigo, caigo, oigo* qui supplantent les formes en *-y-*, la fréquente apparition de la conjonction *aunque*, et surtout une série de changements morphosyntaxiques : la syntaxe des pronoms clitiques qui n'admettent plus d'interpolation et qui se placent en enclise au gérondif et à l'infinitif, la grammaticalisation de haber+participe passé qui accompagne la perte de la valeur de plus-que-parfait de *cantara*.

Au moment de trancher, il est difficile de postuler une fourchette temporelle en partant seulement des textes car la définition d'un état de langue n'est déjà pas chose aisée lorsqu'on se trouve face à un texte

[663] Les spécialistes du dialecte aragonais rappellent tous la résorption que connaît l'aragonais sous la pression du castillan pendant le règne des Rois Catholiques (1474-1516) qui s'attachent à unifier les deux royaumes qu'ils ont unis par leur mariage (1469).

autographe homogène, mais l'opération l'est encore moins lorsque les sources d'interférences se multiplient (interférences produites par les éventuelles copies successives et interférences castillan-aragonais). En revanche, il était plus facile d'évaluer si les circonstances géographiques et temporelles révélées par l'analyse du colophon et des filigranes concordaient avec l'état de langue (ou les états de langue) du manuscrit d'Ágreda ; or, tout au long du commentaire proposé, nous avons montré grâce à des comparaisons répétées avec des œuvres du XV^e^ siècle que chaque fait de langue examiné pouvait trouver sa place sans anachronisme dans un manuscrit produit aux alentours d'Ágreda, vers 1471. Quant aux phénomènes disparus du castillan du XV^e^ siècle qui avaient pu conduire à une datation reculée, il s'est avéré qu'ils pouvaient tout aussi bien ne pas être des indices temporels, mais des indices d'origine géographique qui trahissaient une influence des dialectes navarrais et aragonais, lorsqu'il ne s'agissait pas de licences poétiques que les auteurs s'autorisaient dans leurs compositions versifiées.

Conclusion

La recherche sur les manuscrits aljamiados qui s'est développée au XIX^e^ siècle a profondément influencé l'approche de la production en aljamía. Souvent réalisée par des dilettantes, la connaissance a progressé par la divulgation au prix de simplifications voire d'instrumentalisations idéologiques dans des débats qui faisaient rage au sujet de l'hispanité des morisques, ou plus simplement d'instrumentalisations pédagogiques pour former les futurs arabisants. Le sujet restait subalterne, et sans tuteur solide pour orienter et soutenir les jeunes pousses, les contributions s'éloignaient rarement du sol, consistant le plus souvent à choisir un texte ou un manuscrit et à le translittérer. L'obsession pour la translittération et le dévoilement du texte renforçait l'idée d'un monde cryptique qui s'immisçait petit-à-petit dans les esprits, jusqu'à associer définitivement la production en aljamía avec les morisques – *i.e.* des crypto-musulmans –. Cette idée (les manuscrits aljamiados sont l'œuvre de morisques) se développe au XIX^e^ siècle mais va avoir des répercussions conséquentes sur toute la production scientifique postérieure, entre autres car les catalogues de manuscrits aljamiados que l'on continue d'utiliser ont été élaborés à ce moment, et que, lorsqu'un manuscrit ne présentait pas de date, on le classait dans le XVI^e^ siècle sans autre forme de procès. L'idée devient tellement ancrée que lors de la création d'une collection d'éditions de textes aljamiados, le nom choisi – CLEAM – ne peut s'empêcher de faire référence aux morisques ; et bien que certains chercheurs évoquent les mudéjars, ils peinent à sortir de la grille d'analyse morisque. Au niveau intellectuel donc l'héritage est très fort, puisque la production en aljamía s'est longtemps vue associée aux morisques ;

et c'est ainsi que le manuscrit Esc.1880, étudié à plusieurs reprises, le fut toujours à travers ce prisme, en l'occurrence déformant. La première apparition de l'erreur de datation d'Esc.1880 était probablement due à une mauvaise lecture, mais ce qui est intéressant c'est que par la suite, personne ne l'a remise en cause car elle correspondait parfaitement à l'imaginaire collectif qui entourait les manuscrits aljamiados. L'absence de production aljamiada mudéjare semble donc très liée à un effet d'historiographie, où certains vieux préjugés mal étayés ont prévalu sur l'analyse minutieuse de la datation.

L'autre héritage du XIX^{e} siècle est l'héritage matériel, puisque l'état de conservation de la majeure partie des manuscrits aljamiados dépend directement de l'attention qu'ils ont reçue au XIX^{e} siècle. Dans notre cas, l'aspect du manuscrit Esc.1880 est en partie la conséquence d'une restauration faite rapidement, sans considération des textes ; ce qui a empêché d'examiner ce recueil dans son ensemble.

En somme, le périple en mers historiographiques a permis de retracer le cheminement de la construction des études aljamiadas et les idées fortes qui l'ont structurée, pour remettre en question celles qui s'avéraient branlantes ; puis la restauration de l'intégrité physique de l'objet-livre ainsi que la datation de cet artefact culturel ont conduit à corriger les maladresses précédentes qui troublaient l'approche du manuscrit d'Ágreda. Dorénavant, ce dernier requiert un regard neuf sur ses textes et sur le volume, car en reculant sa date de production de presqu'un siècle, nous braquons la lumière sur des auteurs et auditeurs mudéjars, aux profils bien différents des morisques dont on avait si souvent entendu parler. Si l'examen linguistique n'a pas permis d'identifier de décalages notables par rapport à la langue de la fin du XV^{e} siècle (à l'exception bien sûr des emprunts lexicaux), une relecture contextualisée des textes devrait certainement conduire vers des approches plus nuancées de la portée et de la signification des manuscrits aljamiados.

PARTIE II – UN RECUEIL ALJAMIADO DE TEXTES DE CÉRÉMONIE

Comme beaucoup de manuscrits aljamiados, le manuscrit d'Ágreda est un recueil de textes, textes de différentes natures copiés par différents copistes, ce qui en fait un manuscrit de miscellanées par excellence. La poésie côtoie la prose, l'arabe apparaît à côté de l'aljamía. Ces textes – aussi diverses soient leurs origines – ont pourtant été rassemblés pour faire un unique volume et la cohérence matérielle du volume (mise en page, système de notation) empêche de voir dans cette réunion le résultat d'une collecte hasardeuse où différents textes auraient finalement été mis bout à bout. Esc.1880 ne ressemble pas à un manuscrit factice (comme l'est CSIC-J13 par exemple), mais s'apparente davantage à un recueil conçu comme une bibliothèque.

L'approche de la production manuscrite aljamiada est complexe, car comme pour le reste de la production manuscrite d'avant l'imprimerie, la transmission des textes se fait grâce à la copie manuelle. La compilation est en quelque sorte la règle, et traditionnellement les spécialistes de littérature ont donc considéré le manuscrit comme un support de texte(s). Indépendamment de la querelle théorique opposant les partisans de Lachmann et ceux de Bédier, aujourd'hui dépassée par la « nouvelle philologie », les spécialistes de littérature médiévale abordaient leur discipline par l'œuvre littéraire, en quête de l'original produit par l'auteur. Ils recensaient donc l'ensemble des copies d'une pièce donnée avant de les examiner une à une pour déterminer au terme de l'établissement de la chaîne de transmission quelle était la copie la plus fiable. Curieusement, et alors que la majorité des chercheurs se consacrant aux textes aljamiados sont issus de formations de philologie, cette approche n'a quasiment pas pénétré le monde de la recherche en aljamía et les éditions qui s'appuient sur plusieurs versions d'un même texte avec des prétentions critiques sont peu nombreuses[664].

[664] BEN M'RAD, M. A., 1991 ; BOUZINEB, H., 1998; FUENTE CORNEJO, T., 2000 ; VALERO CUADRA, P., 2000 ; et véritablement MONTANER FRUTOS, A., 1988b et MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004.

Cependant dans ce processus de copie successive, chaque copie fait intervenir une personne capable à la fois de se tromper mais également de faire usage de sa raison et d'intervenir sur le texte qu'il copie en l'amendant, rarement pour dénaturer le texte original mais plutôt pour, selon son critère, l'améliorer. Chaque copie est donc une lecture du texte qui selon l'ampleur des interventions du copiste sera plus ou moins proche de l'original copié ; chaque copie est donc avant tout l'œuvre du copiste au sens où ce dernier devient en quelque sorte l'auteur du texte qu'il copie[665]. Sans jamais développer, qu'on sache, cette réflexion théorique pour justifier leur approche du texte, les éditions de textes aljamiados ont le plus souvent adopté la posture – assez marginale dans le champ littéraire – de considérer chaque version d'un texte comme un témoignage unique et une œuvre à part entière à envisager seule, représentative d'un moment donné ou d'un état de langue[666].

Dans le cadre de notre étude du manuscrit d'Ágreda, il faut dire que plus nous avons travaillé et cherché à mieux connaître ce manuscrit, plus les deux approches précédentes nous apparaissaient indissociables tant elles étaient complémentaires. Chaque pièce de ce manuscrit était le témoignage de la lecture qu'en avait faite le copiste, mais pour apprécier cette lecture (voire cette relecture) marquée dans un contexte temporel et géographique précis, il fallait l'inscrire dans la plus vaste histoire de sa transmission textuelle, il fallait savoir d'où cette pièce venait pour repérer les nouveautés (d'expression ou conceptuelles) introduites[667]. Parallèlement, la recherche coûte que coûte de l'auteur original – qui condamne les copies postérieures à n'être que des témoignages altérés de sa pensée – nous aurait empêchée de saisir le paysage mental des mudéjars qui rédigèrent, copièrent et écoutèrent la lecture des textes contenus dans ce recueil. En réalité, retrouver les auteurs des textes n'a pas été un graal à atteindre et nous avons préféré nous attacher à cerner la personnalité de ces musulmans d'Ágreda qui manipulèrent des textes en aljamía en essayant de comprendre pourquoi ils avaient choisi ces textes, ce qu'ils signifiaient pour eux et quelle était la lecture qu'ils en faisaient. Pour répondre à ces questions, nous avons multiplié les va-et-vient. Les textes sont d'abord pris séparément pour situer les versions présentes dans Esc.1880 au regard des versions existant ailleurs, pour comprendre la place du manuscrit d'Ágreda par rapport à la production en aljamía en général. Ensuite, une fois que chacune des pièces présentées est comprise au sein de la littérature aljamiada,

---

[665] CANFORA, L., 2012.

[666] C'est le parti-pris que choisit par exemple T. Limam pour son édition du *Breviario Sunní* où il décida de ne prendre en compte qu'un seul des cinq manuscrits contenant l'oeuvre (voir LIMAM, T., 1994, pp.7-8) bien qu'il lui imposa des limites discutables en excluant de l'édition les courtes narrations que le copiste avait ajoutées comme s'il s'agissait de la suite (la numérotation des chapitres se poursuit sans rupture: "Capítulo 63 del sueño del çalhe de Túnez", "Capítulo 64 del Recontamiento del biejo de Damasco", etc.). Plus récemment, Pablo Roza Candás dans son travail de doctorat sur le manuscrit d'Aitona fit également le choix, malheureusement sans préciser pourquoi, de considérer uniquement cette source au moment d'aborder l'édition des textes et ce, bien qu'il signale que chaque texte est présent dans plusieurs autres manuscrits aljamiados (ROZA CANDÁS, P., 2009, pp.22-23).

[667] TRACHSLER, R., 2008, p.84.

on se centrera sur notre recueil pour en comprendre le sens, c'est-à-dire pourquoi ces textes que l'on trouve dans d'autres recueils sous d'autres configurations ont, dans ce cas, été associés de cette façon. Enfin, ce recueil surprend dans son maniement aisé et simultané de l'arabe et de l'aljamía et se distingue par des préambules justifiant l'usage de l'espagnol ; c'est pourquoi nous chercherons à préciser la situation linguistique des auteurs, copistes et auditeurs de textes aljamiados, particulièrement en ce qui concerne la double connaissance de l'arabe et de l'espagnol, et des représentations qu'ils se font de chacune des deux langues.

CHAPITRE 3. ESC.1880 DANS LA PRODUCTION EN ALJAMÍA (PRÉSENTATION CRITIQUE DES CONTENUS)

En tant que recueil, le manuscrit d'Ágreda est unique car aucun autre manuscrit aljamiado ne reproduit la même sélection de textes. Il en est autrement pour les textes recueillis dans Esc.1880 qui circulèrent, parfois avec succès, et que l'on retrouve dans d'autres manuscrits aljamiados. C'est pourquoi, au moment de passer en revue les contenus d'Esc.1880, nous avons choisi d'examiner les textes de façon indépendante afin de mettre en lumière et en perspective leur vie respective au sein de la production en aljamía. Pour chacun d'eux, nous avons recensé toutes ses versions aljamiadas, parfois même l'original arabe lorsque cela nous a été possible, pour ensuite dresser des *stemma*-s ou tableaux de la tradition[668] qui inscrivent la version que nous manipulons dans la trajectoire plus globale de l'œuvre. De la sorte, les descriptions des pièces et de leur contenu gagnaient en profondeur et on faisait revivre le travail de réécriture personnelle des copistes.

I. Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān [ff.1r-15r][669]

Alḫuṭba vient de l'arabe خُطبة qui désigne une 'harangue de caractère politique aussi bien que religieux qui accompagne la prière du vendredi et celle des grandes fêtes'[670], Kazimirski lui adjoint également le sens d'une 'prose cadencée, où sans le nombre précis de syllabes, il existe un certain nombre oratoire et où les périodes riment entre elles'. Cette double définition s'accorde parfaitement aux paroles du préambule qui annonce un discours sous forme rimée pour que les gens agissent bien et conformément à l'islam[671].

---

[668] ÉCOLE DES CHARTES, vol. II, p.58.

[669] Le Sermon a été édité par MÜLLER, M.J., 1860, pp.201-216 (dont quelques paragraphes ont été repris par GÓMEZ REDONDO, F., 1996, pp.549-556), puis par FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.293-309.

[670] « Khuṭba » dans SOURDEL, D. ; SOURDEL, J., 1996, pp.478-479.

[671] « Esto es de l'alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān, sacada de 'arabī en 'ajamī. E ʸarrímase en copla porque seya más amorosa a los oyentes e ayan plazer de escuitarla e obrar por ella, porque alcancen por ella el walardón que Allah prometió en ella a todo sirviente » Esc.1880, f.1r.

1. Le sermon de la fin du Ramadan : interprétation de l'événement chez les mudéjars

Notre sermon était destiné à être prononcé pour la « Fête du Ramadan », c'est-à-dire pour *al-ʿīd al-fiṭr* ou *al-ʿīd aṣ-ṣaġīr* (fête de rupture du jeûne de Ramadan), le terme *pascua* en aljamía servant à traduire l'arabe *ʿīd* (عيد)[672]. Les festivités duraient en tout trois jours, mais le premier jour du mois de Šawwāl en était le temps fort[673]. Les fidèles se réunissaient en masse, en plein air sur une vaste esplanade (*muṣallā*) et non à la grande-mosquée, pour réciter la *ṣalāt al-ʿīd* baptisée *aṣṣala de las Pascuas* par les auteurs aljamiados[674]. Ils écoutaient ensuite le sermon de Ramadan, prononcé par le prédicateur officiel – lequel se confondait souvent avec l'imam dirigeant la prière –. Les manuscrits aljamiados BNE5223 et Calanda L528 nous rapportent le déroulé des événements :

> Ell aṣala ḍe las Pasqüas. Ell aṣala ḍe la Pasqüa ḍe Ramaḍān y de la Pasqüa ḍe las Aḍḍaḥāes qu'es açunna. Y son ḍos arrak'as en la ora ḍe aḍḍuḥā, sin aliḍén ni aliqāma qu'es sin pergüeno y sin levantar aṣala. Ḍirás en la primera arrak'a « *Allah akbar* » siete vezzes, y en la setena echarás tus manos y leirás « *Alḥamdu lillahi* » y aççūra público. [...] Y el leír público es leír alto, que lo pueḍa oír el que estuviere detrás de ti. Este aṣala se hazze donde ay libertad fuera de los jim'as ; y después del aṣala, dizze alḫuṭba ell alimām; enpero donde no ay libertad, puédese hazzer sin leír alḫuṭba y puede lo hazzer cada uno por sí." (BNE5223, f.147r-v ; L528, f.47v-48v)

Grâce à cette citation, on perçoit à quel point l'existence de l'*alḫuṭba* est liée à l'existence d'une communauté et d'un chef de communauté. Les sermons prononcés lors des fêtes majeures de l'islam sont des temps forts du calendrier et deviennent par conséquent des moments privilégiés de contact avec la communauté au point que l'imam qui « dit » le sermon à haute voix, semble en réalité le « lire » car il l'a préparé avec soin en amont[675]. Le Sermon de Ramadan du manuscrit d'Ágreda confirme ces conceptions : le

---

[672] La fin du Ramadan n'était pas la seule occasion de prononcer des sermons, puisque le prédicateur officiel (*ḫaṭīb*) officiait également lors de l'autre grande fête musulmane, *al-ʿīd al-aḍḥā* ou *al-ʿīd al-kabīr* (la « Grande Fête », commémorant le sacrifice d'Abraham), les vendredis et également à l'occasion d'événements particuliers tels les sécheresses ou les éclipses. (WENSINCK, A. J., 1986, « Khuṭba », dans *E.I.*², t.V., pp.76-77).

[673] L'importance du premier jour de Šawwāl fait hésiter les auteurs de documents aljamiados, qui ne savent plus très bien si la *Pascua de Ramadan* désigne l'ensemble des trois jours de fête: "*El dezzeno mes se llama šš*awāl [*sic*]. *Los tres días son la Pasqüa de Ramaḍān*" (BNE 5223, f.144r) ou seulement le premier jour : "*El dezeno mes se llama šawwāl. El primer día d'esti mes es la Pascua de Ramaḍān, tres días*" (BNF774, f.84v, SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M., 1982, p.175).

[674] "La ḍezena luna se llama Šawwāl. El primero ḍ'esta luna es Pascua ḍe Ramaḍān; es ḍía onrađo para los muçlimes. En él cunple Allah ta'alā su bendición sobre los ḍayunantes ḍel mes ḍe Ramaḍān. En él se ḍan las buenas pascuas los fieles muçlimes, perḍonándose unos a otros por amor ḍe Allah ta'alā. En este ḍía se haze el aṣala ḍe las ḍos pascuas" (RAH-T19, f.95v-96r, MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, N., 2004, p.364).

[675] Même s'il pouvait arriver que le prédicateur entame un sermon au débotté, comme nous le rappelle le Mancebo de Arévalo dans sa *Tafsira*, rapportant qu'il prononça une *alḫuṭba* à l'improviste à Saragosse, pour satisfaire la demande

fait que le sermon ait été fixé sur le papier témoigne à la fois d'une préparation et d'un besoin d'en conserver le texte au propre, pour le lire ; d'autre part, le préambule fait état de la préoccupation de l'auteur pour son auditoire, un public certainement très large sinon l'*aljama* tout entière. L'auteur choisit ainsi d'écrire son sermon en aljamía pour que l'auditoire le comprenne, et il utilise le vers pour capter l'attention du public et faire en sorte que les auditeurs soient plus sensibles aux messages qu'il transmet.

Malgré les études récentes, notamment celles de Linda Jones, on connaît peu la prédication islamique médiévale ; peut-être aussi parce que les règles d'élaboration du prêche sont moins développées que dans la sphère chrétienne[676]. Les sermons du vendredi, qui occupent la plus grande part des recueils, étaient chacun composés de deux sermons ; plusieurs formules rituelles d'ouverture fixes devaient y figurer et le prédicateur, reprenant une pratique de Muḥammad, avait l'habitude de commenter des extraits coraniques[677]. Les sermons qui se tenaient lors des deux grandes fêtes musulmanes, en revanche, obéissaient à des règles différentes. Alors que pour le vendredi, l'homélie se divisait en deux courts sermons, il n'était pas rare que pour les deux grandes fêtes le sermon comprenne plusieurs parties (3 ou plus)[678]. De plus, la possibilité pour le prédicateur de lire son prêche assis pour la fin du Ramadan[679] et non debout, finissait par affecter l'extension du sermon qui pouvait atteindre une vingtaine de feuillets[680].

Quant au contenu des sermons, particulièrement pour les jours de fête, on n'a pas trouvé de norme ni de figures imposées. Ils devaient certainement « faire référence aux événements de l'histoire sacrée qui étaient commémorés et aux pratiques dévotionnelles requises »[681], c'est-à-dire expliquer comment réaliser l'aumône propre à ce moment festif (*zakāt al-fiṭr*) ; mais certains prédicateurs comme Ibn 'Abbād de Ronda insistaient également sur l'importance de s'adapter aux circonstances et aux exigences du moment[682], ce qui finalement laissait une certaine liberté d'action et de jugement aux auteurs de sermons. D'ailleurs, du fait du lien étroit entre sermon et pouvoir étatique, il n'était pas rare que soient véhiculés « des appels et des consignes qui n'ont rien à voir avec une homélie religieuse, mais qui restent fidèles à l'esprit de

---

de ses compagnons (voir NARVÁEZ CÓRDOVA, M.T., 2003, p.104). Sur le lien entre événement et parole, voir ZUMTHOR, P., 1987, pp.71-74.

[676] Sur les sermons aljamiados, voir VIGUERA, M.J., 1999. Sur la prédication médiévale chrétienne, voir les classiques ZINK, M., 1976 et MARTIN, H., 1988.

[677] JONES, L. G., 2012, pp.70-79.

[678] Voir les sermons (en arabe) pour l'*'īd al-fiṭr* des mss. CSIC-J17 et CSIC-J20 (Almonacid de la Sierra, XV^e^ siècle); JONES, L. G., 2012, pp.79-80.

[679] WENSINCK, A. J., 1986, « Khuṭba », dans *E.I.*²

[680] Par exemple, *ḫuṭba aḫrā li-'īd al-fiṭr* (CSIC-J20, ff.7v-21r).

[681] JONES, L. G., 2012, p.80.

[682] Voir JONES, L. G., 2012, p.78-79.

l'enseignement à la fois social et politique dispensé par Muhammad [...] pour forger la mentalité combative et l'unité de sa communauté »[683].

L'auteur de notre *alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān* se saisit de cette liberté et préfère profiter de l'opportunité d'instruire les nombreux fidèles réunis en accommodant le propos et la forme à la situation d'une *aljama* mudéjare. C'est ainsi que le sermon est dit exclusivement en langue vernaculaire contrairement à la jurisprudence malékite qui commande l'usage de l'arabe pour les sermons[684] et à quelques tentatives de mêler les deux langues[685]. Bien qu'en préambule, l'auteur déclare avoir traduit le sermon d'une source arabe, on n'a pas pu définir de quelle source arabe il s'agissait car ce sermon, par exemple, ne reprend pas l'éloge nourri à Allah qu'on trouve habituellement en début de prédication, ni les *takbira*-s répétées. Notre auteur aborde immédiatement des règles de vie pratiques d'ordre socio-religieux, qui façonnent l'identité du groupe et lui apportent cohésion et paix sociale.

Alors que le contenu du poème reste très cohérent et homogène tout au long des strophes, sa structure métrique et rimique s'articule en trois temps. Ces mutations ont d'ailleurs posé problème à la critique qui peinait à les expliquer car les changements qui affectent la matérialité du poème ne soulignent pas de profonds changements thématiques. Étant donné le caractère peu conventionnel de notre sermon, il est probable que cette version aljamiada ne soit pas l'exacte traduction d'un sermon arabe déjà existant ; et peut-être faut-il voir au contraire dans les changements de rythme poétique la trace encore perceptible des différentes sources arabes mobilisées.

---

[683] « Khuṭba » dans SOURDEL, D. ; SOURDEL, J., 1996, p.479.

[684] Les mudéjars ont pourtant cédé au pragmatisme en rédigeant des sermons en aljamía, et pour approuver leur pratique ont questionné des savants des différentes écoles islamiques afin d'obtenir un agrément. (Voir VAN KONINGSVELD, P.S.; WIEGERS, G. A., 1996b).
On compte d'ailleurs un certain nombre de sermons dans les manuscrits aljamiados, exclusivement en aljamía ou en version bilingue: Une *Hotba de la Pascua del annabí Muhamad* (BNE 9067, ancien Cc.174, en caractères latins) ; deux courts semons pour les Pâques (*Alḫuṭba primera de Pascua* et *Alḫuṭba segunda de Pascua*) (BNF 1163, manuscrit des années 1560) ; Une *monestación cunplida si quiere Allah* sur les bienfaits de la prédication suivie d'une *monestación de mucho cunplimiento debaxo de Allah*, d'un sermon sur la mort (*Ésta es monestación que habla en la muerte*) et d'une *pedricación ermosa por alea del Alcorán onrado*, qui étaient certainement destinés à être lus les vendredis (CSIC-J8) ; un sermon acéphale (CSIC-J13) ; un recueil de sermons pour les fêtes (*Alḫuṭba de la Pascua de los adahaes*, *Alḫuṭba para l'aljumu'a que se nonbra en ella la muerte y el día del judicio*, *Pedricación de la noche de leilat el qadrí*) (CSIC-J25) ; des sermons pour les cérémonies d'appel à la pluie (CSIC-J30) ; un sermon sur les miracles du Prophète (*Este es el primer libro del prado de preicaciones y otros lo llamaron el prado del alma*) (CSIC-J52) ; des recueils de sermons pour chaque vendredi de l'année (Escuelas Pías de Saragosse, Est. P. tab. V, n° 1 et 2) ; deux *alḫuṭba*-s en arabe précédant la prière pour la célébration de la fin du Ramadan (*RAH-T12*) ; une *Alhotba sobre el açala y el castigo de su dejador* (RAH-T17) ; un fragment de sermon en arabe avec sa traduction castillane en caractères latins (RAH-V12) ; un sermon en arabe avec traduction aljamiada à l'interligne (RAH-V13) ; ou encore des listes de vocabulaire en colonnes où les mots furent relevés dans différents sermons (RAH-V21).

[685] En plus de RAH-V12, RAH-V13, voir surtout le sermon (*pedric*, f.64r) du ms. CSIC-J20, ff.36r-64r.

2. Contenu et structure rimique

Le prédicateur se plie aux exigences formelles qui régissent le début d'un sermon. Après l'incontournable *basmala* – en version aljamiada – (§1) l'auteur invoque l'aide d'Allah pour le guider dans sa mission de prédication (§2), puis rend hommage au Prophète et à ses proches (§3-6) et annonce l'objet de sa prise de parole : guider l'auditeur sur le droit chemin (§6). Avec cette déclaration d'intention, le cadre de l'énonciation est fixé par un ensemble de déictiques : le narrateur (prédicateur enseignant) dit « je », il recourt aux temps liés au présent (présent de l'indicatif et du subjonctif, futur) pour ancrer son discours dans la situation d'énonciation et fait apparaître son destinataire sous la deuxième personne du singulier.

Une fois son objectif révélé, l'auteur entame le développement de son propos. Le narrateur profite de la strophe §7 pour réaffirmer la situation d'énonciation, en interpellant l'auditeur par un impératif propre au discours d'enseignement qui reviendra plusieurs fois tout au long du poème (« *sab que* ») et employant de nouveau le « je » et le « tu » dans une nouvelle déclaration d'intention : « [*la verdadera creyencia*] *es frawada sobre cinco pilares/ dezir·te·los·é porque los aclares* » (§7). Le sermon rappelle alors la teneur des cinq piliers de l'islam (§8-§9), l'importance d'agir de bonne foi et avec conviction (§9), les sources de connaissance *i.e.* la sunna, les écritures et l'imitation des prophètes et des anges (§10). Après ce rappel des grandes règles qui doivent régir la vie du musulman sur terre, vient l'heure de récolter les fruits de ses actions et le prédicateur aborde le Jour du Jugement Dernier (§11-12) tout en précisant l'importance du destin (§13). Devant ce portrait de faits abstraits, le discours appelle à la croyance en disqualifiant celui qui émettrait des doutes (« *el qu'esto no creye, no tiene buen seso* » §11 ; « *el qu'esto no creye, toca en erejía/ o é presona de poca sabiduría* » §14).

Cette première exposition qui reprend rapidement les bases théoriques de l'islam se conclut avec cette phrase de transition : « *creyer y wardar los diez mandamientos / tanbién wardarse de los devedamientos* » (§14), qui ouvre sur une série de recommandations morales et pratiques, souvent illustrées d'exemples tirés de la vie quotidienne ou issues de la mythologie biblico-coranique. Les thèmes évoqués sont les suivants : observer les commandements du Décalogue (§15-§17) auxquels sont ajoutées quelques considérations sur la veuve et l'orphelin (§18) et une glose sur le fait de tenir ses promesses (§19) ; ne pas pratiquer l'usure (§20-§22) et être humble et honnête dans la possession de biens (§23) ; éviter la médisance et le mensonge (§24-§26) ; éviter l'envie et la convoitise qui ont perdu Lucifer et Adam et n'ont débouché que sur une punition : l'accouchement dans la douleur (§26-30) ; réfléchir et ne pas prendre les choses à la légère (§30-§34) ; juger honnêtement et dire la vérité (§34-36) ; donner l'aumône (*aṣṣadaqa*) car elle est profitable pour celui qui reçoit comme pour celui qui donne (§36-§40) ; bien élever ses enfants (§41-§43) ; veiller sur son voisin (§44-§45) ; être une personne de confiance, bienveillante et accueillante (§46-§49) ; être droit et mesuré dans ses

agissements (§50-§54) ; bien traiter son épouse (§55-§56) ; éviter de boire du vin (§57-§63) ; la mort (§64-§76) : son caractère inévitable, chagrin passager des proches, douloureux portrait de l'Enfer ; être bon, le remède à l'Enfer (§77-§78) ; chercher à acquérir plus de savoir et de compréhension de la Loi et des choses (§79-§84).

Les thématiques abordées sont parfaitement islamiques, mais surtout elles sont essentiellement pragmatiques avec une application pratique très claire. Ce sermon n'est pas un prétexte à une réflexion théologique, au contraire, il enchaîne les points pour passer en revue les différents comportements d'une personne en société. L'objectif principal de ce sermon est de fomenter la paix sociale, la cohérence et la solidarité du groupe en favorisant les relations saines et honnêtes. Même le thème du vin, dont on sait à quel point il est connoté chez les musulmans qui peuvent refuser d'en boire comme un signe religieux ostentatoire, est traité avec plus de finesse et de complexité que dans d'autres sources : à aucun moment le vin n'est interdit catégoriquement comme quelque chose d'illicite, faisant de la non-consommation des musulmans un trait distinctif d'avec les chrétiens ; notre texte, en se basant sur le Coran, envisage la question depuis l'angle de la paix sociale, le vin n'est pas nocif en tant que tel, mais parce qu'il enivre et donc parce qu'il fait perdre le jugement[686]. En vérité, ce qu'il faut éviter ce n'est pas le vin mais ce qui vous prive de vos facultés et vous fait commettre des actes répréhensibles qui troublent l'ordre de la société. Les réserves au sujet du vin se fondent sur des raisons très pragmatiques, et non sur d'éventuels raisonnements identitaires. L'autre thème très développé est celui de la mort. Bien qu'avec ce sujet on touche véritablement à la croyance, c'est-à-dire qu'on doit accepter l'existence et les représentations de quelque chose dont personne n'est venu témoigner après en avoir fait l'expérience, le traitement de ce sujet a une visée éminemment argumentative : en brossant un portrait très noir et douloureux de la mort et de l'Enfer, on suscite chez l'auditeur l'envie de se sauver de supplices et c'est alors que le prédicateur conclut sur la solution : agir en personne de bien et chercher par l'étude à aiguiser davantage sa conscience pour ne pas être en proie à des pratiques machinales ou non-convaincues. Le prédicateur n'évoque pas tant des visions eschatologiques que l'importance, une nouvelle fois, de bien agir ici-bas et d'avoir une pratique islamique guidée par la raison et le savoir.

Certainement pour convaincre son public, l'auteur ne s'astreint pas à un schéma rimique et métrique rigide, mais le fait évoluer au fil de ses nécessités. Aussi, dans les strophes §1 à §6 qui contiennent les invocations initiales et la *captatio benevolentiae*, les vers sont très courts (environ 9 pieds), on ne s'appesantit pas. Les rimes sont plates, se suivant par groupes de deux (AA BB CC DD…), ce qui n'est pas sans rappeler les *coblas*

[686] B. Bussell Thompson, méconnaissant le Coran et n'expliquant l'*Alḫuṭba* qu'à partir du *Breviario Sunní*, tenta d'établir des rapprochements peu convaincants avec les *Castigos de Catón*. (BUSSELL THOMPSON, B., 1986, pp.285-286).

doblas de la poésie des jongleurs médiévaux qui permettaient une composition (et improvisation) facile[687]. À partir de la strophe §7 et jusqu'à la strophe §42, on conserve ce schéma rimique suivi (AABBCC…), mais les vers gagnent en pieds (environ 12 pieds) pour permettre une meilleure exposition des commandements et interdictions. Ces rimes plates dynamisent le style en faisant naître de petites unités en forme de maxime, courtes et faciles à mémoriser qui insufflent un rythme rapide. À mesure qu'on progresse dans le sermon, le prédicateur souhaite traiter plus en profondeur certains sujets, et c'est ainsi qu'à partir de la strophe §43 (jusqu'à la fin, §84), les vers s'allongent un peu plus (environ 14 pieds) et la rime devient commune aux quatre vers de la strophe (AAAA BBBB…), adoptant le schéma de la *cuaderna vía*[688]. La transition entre les divers schémas métriques et rimiques s'opère avec beaucoup de douceur : ainsi l'auteur s'essaie une première fois à la strophe monorimée (§36) avant de l'adopter définitivement (à partir de §43). Quant à l'allongement des vers, il se fait très progressivement, d'autant plus que la constante irrégularité du mètre tout au long du sermon rend les modifications moins abruptes[689].

Dans l'ensemble, l'évolution du schéma rimique et métrique suit l'évolution des thématiques abordées. Aussi, étant données les préoccupations de l'auteur pour son auditoire, les changements de rythme du sermon (avec un rythme plus soutenu et cadencé au départ avec les rimes plates, et un rythme plus mesuré avec les strophes monorimées) traduisent une stratégie d'écriture où l'auteur souligne les changements de perspectives pour mieux guider l'auditeur et continuer de bien capter toute son attention.

---

[687] L'introduction du texte annonçait d'ailleurs que le sermon était composé en "*coplas*" (f. 1r).

[688] Au sujet de la classification de notre *Alḥuṭba* dans la catégorie du *mester de clerecía* (BUSSELL THOMPSON, B., 1986 ; FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.141-142), il convient de rappeler avec I. Uría et A. Deyermond que la *cuaderna vía* est un format poétique, le *mester de clerecía,* un genre et que les deux termes ne sont donc ni équivalents, ni interchangeables (URÍA, I., 2000, p.154). Or si notre sermon reprend certaines caractéristiques de la *cuaderna vía*, il est assez clair qu'il n'appartient pas au genre du *mester* car il ne suit pas scrupuleusement les règles de ce genre : il est difficile de parler d'alexandrins sans s'armer de précautions du fait de leur caractère anisosyllabique ; de plus, l'habituelle césure à l'hémistiche est ici très aléatoire. D'autre part, le vocabulaire employé et le style du texte partagent plus de points communs avec la tradition tardive des poèmes en *cuaderna vía,* moins rigoureuse et plus hétéroclite, qu'avec le *Libro de Alexandre* ou les écrits de Gonzalo de Berceo. On note ainsi certaines ressemblances avec le *Libro de Buen Amor* de l'Arcipreste de Hita ou plus encore avec les *Castigos y enxiemplos de Catón* dans leur version castillane du XVI[e] siècle (dont l'impression répétée au XVIe siècle prouve, soit dit en passant, le goût du public pour cette littérature didacture en *cuaderna vía* encore à des dates tardives). Enfin, notre sermon peine d'autant plus à être intégré au genre du *mester de clerecía* qu'on ne trouve pas la trace d'hémistiches formulaires qui sont un des traits caractéristiques du genre. Bussel Thompson (dans BUSSELL THOMPSON, B., 1986, p.283) cite plusieurs exemples de formules présentes dans l'*Alḥuṭba* qui seraient propres au *mester de clerecía*, or malgré nos recherches on n'a pas trouvé les formules en question dans le *Libro de Buen Amor,* les *Castigos y enxiemplos de Catón* ou le *Libro de Palacio* de Pedro Pérez de Ayala. Quelques années plus tard, B. Bussel Thompson tient pour démontrée la présence d'hémistiches formulaïques, sans avoir apporté plus de détails (BUSSELL THOMPSON, B., 1989 p.164).

[689] Cette irrégularité rend d'ailleurs difficile pour ne pas dire impossible l'exploitation du mètre pour déterminer si les voyelles épenthétiques se prononçaient ou non (comme le suggérait MONTANER FRUTOS, A, 2006).

3. Tradition textuelle

Ce texte du manuscrit d'Ágreda est repris en intégralité dans le manuscrit **L528 de Calanda** (ff.115r-129r)[690]. Il semble cependant y perdre sa fonction initiale de sermon, puisqu'il s'intitule désormais « *Los diez mandamientos* ». Ce changement de titre est particulièrement intéressant car il révèle une nouvelle lecture du texte. Dans Esc.1880, la mention des « dix commandements » (§14) s'associait aux interdictions auxquelles il fallait s'astreindre ; or à la lecture, on constatait que les premières prescriptions suivaient fidèlement les Dix Commandements bibliques (§15-§17), et les suivantes étaient des interdictions (« *non des a logro tu dinero* » §20, « *wárdate del esmindar* » §24 ; « *fes muito por no ser envidioso* » §26, etc.). En somme, le sermon du manuscrit d'Ágreda reprenait à son compte le Décalogue et lui adjoignait ensuite différentes interdictions complémentaires[691].

Le manuscrit L528 de Calanda, en revanche, propose une autre lecture. Pour le copiste, ce texte ne se fonde pas entre autres sources sur les Dix Commandements, mais ce texte *constitue* les Dix Commandements, ce qui signifie qu'il se pose en quelque sorte en concurrent direct des Dix Commandements bibliques. Le copiste de Calanda cherche alors à faire rentrer l'*alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān* dans le moule qu'il a conçu, et il introduit au fil du texte les numéros ordinaux pour identifier dix préceptes (et tant pis si le découpage est approximatif, car le texte original en compte davantage). Cette relecture n'avait cependant pas nécessairement une visée polémique, elle devait plus certainement récupérer un schéma très en vogue en l'adaptant au propos islamique. D'autre part, le choix du terme « mandamiento » pouvait également faire référence au *Breviario Sunní* d'Iça Gebir qui fait allusion dès les premières lignes aux « *principales mandamientos y devedamientos de nuestra Santa Ley* »[692] ; la référence peut donc être comprise comme une allusion intertextuelle au sein même de la production en aljamía.

Comme l'a remarqué M.J. Cervera Fras[693], la version du sermon de L528 est sensiblement postérieure à celle d'Esc.1880, car L528 modernise la langue et la castellanise (*aljanna* devient *el aljanna* ; *l'aṣṣirāṭ, el aṣirāṭ* ; *catar, wardar* ; *amenbrarse, acordarse* ; *soterrar, enterrar* ; *al'acrabes*, *alacranes* ; *salrás*, *saldrás* ; *verweña, verwença* ; *esviado, apartado* ; *qui, quien* ; les verbes *aber* et *fazer* adoptent des formes plus modernes ; le *f-*

[690] Manuscrit n°3 du catalogue de MJ.Cervera Fras (CERVERA FRAS, M.J., 1993). Édité par CERVERA FRAS, M.J., 2004.

[691] On précisera que la connaissance du Décalogue fut peut-être induite par la connaissance du texte *Los Diez Mandamientos*, vraisemblablement composé au XIII[e] siècle à proximité de Tarazona (à environ 30km d'Ágreda), et abondamment copié dans les siècles suivants, et qui figure dans des recueils de sermons chrétiens (Voir FRANCHINI, Enzo, *Los Diez Mandamientos*, Annexes des Cahiers de Linguistique hispanique médiévale, vol. 8, Klincksieck, Paris, 1992).

[692] CSIC-J1, f.1v.

[693] CERVERA FRAS, M.J., 2004, p.183.

initial de *fembra, fecho, fuir*, etc. tombe au profit d'un *h-*). De plus, en cherchant à expliciter certains passages, L528 perturbe la cohérence rimique et la longueur des vers. Quelques exemples :

Esc.1880	**Calanda L528**
§1 En el lonbre del Criador, Piadoso apiadador,	En el lonbre del Criador, El rico piadoso apiadador,
§2 Al cual pido por merced Que me ayude a deprenḏer	Al cual piḏod por merced con mucha umildad que me ayuḏe a ḏeprender
§3 E salvación sea acabada	Y la salvación de Allah sea ensalçaḏa
§9 El cuarto: dayunar el Ramaḍān onrado; El quinto: ir ada al-ḥij a Maka de buen grado	El cuarto: ḏayunar el mes de Ramaḍān onrado; El quinto: ir ad el-ḥāj a Maka ʻazzahā Allah de buen grado
§17 A tus parientes serás allegador; Y a todo mayōr que tú, mucho onrador	A tus parientes serás alegaḏor; A todo mayor que tú, wardarás mucha onor
§42 El que deprende cuando mayor sin sazón Es como el que faze raya en el terrón	El que ḏepriende qüando a mayor sin sazzón Es como el que ḏeposa en salvaḏo o en terrón
§ 65 La muerte faze muchos apartamientos, Entre fijos y padres cuando son más contentos	La muete hazze muchas particiones, A los hijos ḏe los padres cuando chicos y mayores contentas
§75 En ella ay muitas penas y brasas y tizones, Y flamas e cadenas y muitas malas presiones [.....] varones [.....] coraçones	En ella ay tantas penas y pesares y tizzones y caḏenas y muchos malos señales [.....] varones [.....] coraçones

Si la copie d'Esc.1880 était extrêmement soignée (chaque vers occupe une ligne et est délimité par des pieds-de-mouche réfléchis) avec un usage minutieux de la couleur (consonnes en noir, voyelles en rouge, *hamza*-s en jaune), L528 n'utilise plus que l'encre noire et copie les vers de façon linéaire. Malgré ces quelques différences de format et les retouches apportées au sermon, la version du manuscrit L528 de Calanda suit Esc.1880 de si près qu'elle pourrait en être la fille.

Si tel était le cas, comme les villes de Calanda et d'Ágreda sont distantes d'environ 250km, il paraît peu probable que le manuscrit d'Ágreda ait été envoyé à Calanda pour être copié car cela supposerait pour son possesseur de s'en séparer assez longtemps. En revanche, la copie aurait pu être effectuée à Ágreda, par un copiste d'Ágreda pour être ensuite emportée à Calanda ; à moins qu'un copiste de Calanda ne se soit rendu à Ágreda pour faire une copie qu'il remporterait ensuite avec lui, le temps limité dont il disposerait alors expliquerait le soin moins important apporté à cette copie. En observant une carte de la région, nous nous sommes rendu compte que la ville d'Almonacid de la Sierra, haut lieu de copie de manuscrits aljamiados, se situait à l'exact milieu du trajet Ágreda-Calanda ; aussi à l'heure de formuler des hypothèses sur les réalisations de transmission des textes, il convient de signaler que cette ville et ses copistes ont éventuellement pu jouer un rôle d'intermédiaire.

4. Observations sur une tradition concurrente. L'Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān de CSIC-J25 et RAH-S1

Au sein de la production en aljamía, on compte deux autres sermons de Ramadan, dont les développements thématiques comme l'organisation se révèlent très distincts du sermon de Ramadan documenté dans Esc.1880 et L528. C'est ainsi que le manuscrit **CSIC-J25**, propose au sein d'une collection de sermons, une *Alḫuṭba ḍe la Pascua ḍe Aramaḍān* (ff.154v-174) structurée en sous-parties qui sont délimitées par les *takbira*-s rituelles écrites à l'encre rouge. Ce sermon, comme les versions arabes mudéjares de CSIC-J20, multiplie les oraisons jaculatoires à Allah bien qu'il les traduise en aljamía (*tan bendīto es quien..., las loores son aḍ Allah, engrandeceḍ aḍ Allah*, etc.). Contrairement au sermon d'Esc.1880, ce sermon de Ramadan de CSIC-J25 dont nous avons découvert qu'il était une traduction augmentée en aljamía d'un sermon d'Ibn Nubāta pour célébrer la fin du Ramadan[694], se révèle très inspiré par les *tasbīḥ*-s et par les plus beaux noms de Dieu, et se transforme en portrait laudatif d'Allah peint par petites touches successives. Son autre caractéristique réside dans les adresses répétées à l'auditoire avec un emploi récurrent de la deuxième personne du pluriel, alors que le sermon d'Esc.1880 préfère la seconde personne du singulier comme pour toucher la conscience de chaque auditeur individuellement. S'attachant longuement à louer Allah, CSIC-J25 distille des conseils au public pour le convaincre du néfaste de certaines conduites comme la consommation d'alcool[695], rappelle les obligations du croyant, la supériorité de l'autre monde sur le monde d'ici-bas, et les bonnes conduites à adopter. La matière du sermon est traditionnelle, on peut donc recenser des points de convergence entre ce sermon et le nôtre, voire même entre ce sermon de CSIC-J25 et tout texte doctrinal (comme *la waṣiyya del annabí Muḥammad*) ; néanmoins l'organisation et le traitement de ces thématiques communes sont si différents qu'on ne perçoit aucun lien de parenté entre ces deux sermons. Quant à l'autre sermon aljamiado que l'on a identifié et qui célèbre la fin du Ramadan, la *Monestación de Pasqua* du manuscrit **RAH-S1** (en caractères latins), il présente de très grandes similitudes avec le sermon de Ramadan de CSIC-J25, à tel point qu'il n'est pas impossible que RAH-S1 dérive de CSIC-J25.

Aussi, de cette petite incursion sur le domaine du sermon de Ramadan, on constate l'existence de traditions de prédication mudéjares parallèles, ne serait-ce que l'une accumulant les sentences et les commandements composée par l'axe Esc.1880/L528 et l'autre, plus classique, héritée du savoir-faire reconnu d'Ibn Nubāta par

---

[694] Voir Sermon n°55 du ms. CSIC-J17, (édition critique en arabe et traduction en espagnol contemporain par ATTOU, N., 2004).

[695] Le traitement de ce thème commun est très différent. CSIC-J25 dit: "Y deténeos del vino qu'él es el conplegador de los pecados y es ḥaram sobre los del alislām y esllapede las maldades y desobedencias. Y quien lo beberá en este mundo y no se arrepentirá d'ello no lo beberá en el otro mundo." (f.162r).

l'axe CSIC-J25/RAH-S1. La considération de l'*alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān* conduit également à réviser la classification de P. Longás entre sermons liturgiques et sermons moraux qui s'inspirait de la tradition catholique[696], et à envisager une typologie plus variée de la prédication musulmane mudéjare. Même si le sermon du manuscrit d'Ágreda ne semble pas répondre au canon du sermon liturgique, raison pour laquelle sans doute le copiste du manuscrit L528 de Calanda en a changé le titre et fait disparaître toute référence à la prédication, cette liberté de ton au moment de s'adresser aux fidèles et cette éventuelle pratique marginale sont malgré tout à prendre en compte car elles en disent beaucoup sur le rôle du prédicateur et sur la communauté à laquelle il s'adresse.

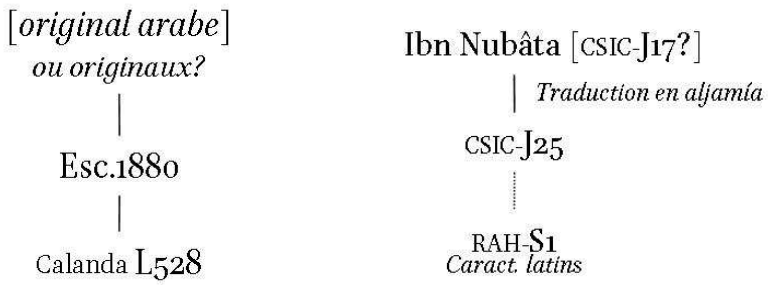


Figure 12 : Transmission des *Alḫuṭba*-s *de Pascua de Ramaḍān*

[696] LONGÁS, P., 1998, p.182-184.

II. Almadḥa de alabança al annabī Muḥammad [ff. 15v-28v + 94r][697]

L'aljamiado *almadḥa* dérive de la racine arabe مدح signifiant 'louer, vanter quelqu'un', et plus précisément du nom d'action qui en est issu *madḥ* (مَدْح) 'éloge, louange, panégyrique' [698]. Le *madḥ* ou *madīḥ* était un poème panégyrique qui exaltait les personnalités des souverains ou des gens fortunés qui agissaient en mécènes, mais pouvait également célébrer un pays, une ville, un groupe ou un événement heureux[699]. L'expression « almadḥa de alabança » surprend donc par sa redondance, car *madḥ* contient déjà intrinsèquement l'idée de louange. Cette redondance pousse à s'interroger sur le sens qu'avait pris le terme « almadḥa » avec le temps : peut-être avait-il fini par être associé non pas à la louange mais à la forme qu'elle prenait, *i.e.* un poème, d'où la précision de l'auteur qui en explicite la teneur ; à moins que la précision ne soit commandée par celui qui est l'objet du panégyrique – Muḥammad – et qu'il s'agissait pour l'auteur d'attirer l'attention sur l'intention pieuse de son poème qui n'avait pas pour objet de gagner les faveurs d'un homme de pouvoir terrestre (par exemple, sous forme pécuniaire) mais seulement de rendre hommage au Prophète et de le célébrer.

1. Un panégyrique en forme de zajal

Comme le titre l'indique, ce poème met à l'honneur le Prophète Muḥammad, dont le portrait reprend les grandes thématiques qu'on documente dans les éloges du Prophète des *mawlidiyyāt* – ces poèmes récités à la cour, célébrant la naissance du Messager d'Allah –[700] : sa naissance, les miracles (*muʿǧizāt*), son intercession lors du Jugement Dernier (*šafāʿa*), sa préexistence sur les choses et les prophètes (*nūr Muḥammadī*), sa qualité de Sceau des Prophètes, ses contacts privilégiés avec les anges et avec Allah, le Voyage Nocturne (*Isrāʾ*) et l'Ascension au Ciel (*miʿrāǧ*). Le poète aljamiado s'inscrit donc dans la plus pure tradition islamique pour composer ce chant de louange, reprenant les topiques du genre qui s'inspirent d'éléments du Coran et surtout de la tradition.

La forme versifiée choisie pour ce second poème du manuscrit d'Ágreda est le *zajal* (*i.e.* AA bbbA cccA dddA etc.) dont les vers sont plutôt courts (environ 9-10 pieds, mais pouvant aller de 7 à 13 pieds). Cette forme poétique était propice au chant puisqu'elle présentait un refrain (AA) qui pouvait être repris en

---

[697] Le texte de l'*Almadḥa* d'Esc.1880 a été édité par MÜLLER, M.J., 1860, pp.217-237 (dont quelques paragraphes ont été repris par GÓMEZ REDONDO, F., 1996, pp.565-569); FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.227-242.
Le texte de la version de CSIC-J13 est édité par KHEDR, T., 2004, pp.348-359 et pp.419-430; et par FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.243-260. Le texte de la version de CSIC-J9 est édité par FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.261-262.

[698] *Kazimirski* ; WICKENS, G.M., 1986, "Madīḥ, Madḥ", dans *E.I.*², tome V, p.959.

[699] WICKENS, G.M., 1986.

[700] SALMI, A., 1956 ; Del Moral Molina, C., Velázquez Basanta, F.N., 1994.

chœur. Dans notre manuscrit, le refrain – en arabe – n'est pas copié entre chaque strophe, mais seulement une fois en début de poème, en rouge. La forme du *zajal* invitait cependant à le reprendre, et la répétition du mot « Muḥammad », écrit en rouge, pour clôturer chaque quatrain constituait un signal visuel pour le lecteur et surtout auditif pour le public, le nom de Muḥammad n'apparaissant qu'à cet endroit puisqu'ailleurs le poète fait appel à des synonymes (*él, éste, privado, annabī…*).

La longueur du poème, pourtant, interpelle car bien que de tailles variables, notre zajal compte 81 strophes, soit 324 vers (à titre de comparaison, la *mawlidiyya* d'Ibn Marzūq contient 117 vers[701]). Chanter un poème de 81 strophes n'est plus un exercice anodin, cela suppose une véritable représentation. D'autre part, il est curieux de constater que l'*alḥuṭba de pascua de Ramaḍān* atteignait 84 strophes, et notre *Almadḥa* 81, d'autant plus qu'il lui manque certainement au moins trois strophes de conclusion[702]. Cette coïncidence d'extension nous permet d'imaginer quelques similitudes quant au contexte de lecture.

2. Occasion de sa récitation : le mawlid ?

À côté des deux grandes fêtes (*ʿīd al-fiṭr* et *ʿīd al-adḥa*), le calendrier islamique s'est progressivement doté d'une nouvelle fête : le *mawlid* (ou *mawlid an-nabī*), c'est-à-dire la commémoration de la naissance de Muḥammad. Établie le lundi 12 du mois de Rabīʿ al-awwāl, la naissance de Muḥammad était célébrée à l'origine par un prêche dans lequel le prédicateur s'attardait plus longuement qu'à l'accoutumée sur la figure du Messager[703]. Avec le temps, les célébrations ont gagné en importance. L'image du Prophète s'est nourrie des croyances populaires qui tendaient à élever Muḥammad au-dessus de sa simple condition d'homme en embellissant sa biographie qu'elles émaillèrent de légendes merveilleuses. D'autre part, la coexistence avec les chrétiens – qu'ils soient *ḏimmī*-s sous al-Andalus ou qu'ils soient souverains et voisins des sujets mudéjars – a conduit les musulmans à tirer certaines descriptions de leur prophète des Évangiles afin que Muḥammad ne soit pas en reste face à Jésus[704], amplifiant sa dimension d'être supérieur.

Aux XIV[e] et XV[e] siècles, la fête du *mawlid* semble bel et bien implantée en péninsule Ibérique. De nombreux poètes de l'Occident musulman composèrent des *mawlidiyyāt* pour qu'elles soient lues à la cour de Grenade

---

[701] IBN MARZŪQ, *El Musnād: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines*, étude et traduction de María Jesús VIGUERA MOLINS, Instituo Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1977, pp.61-66.

[702] L'*Almadḥa* se conclut sur la réception du Coran par Muḥammad, ce qui est cohérent thématiquement mais insuffisant au niveau formel puisqu'on ne trouve pas de formules telles que la *ḥamdala* ou une phrase similaire à celle qui fermait le sermon ("acábase l'alḥuṭba"). D'autre part, le *verso* du dernier feuillet (f.94) est vierge et on calcule qu'il pouvait abriter sans difficulté trois strophes complètes.

[703] SALMI, A., 1956, p.348. Est cité un extrait de l'historien marocain al-Ifrānī qui dans son *Histoire de la dynastie sa'adienne au Maroc* (*1151-1610*) [*=Nuzhat al-ḥādī bi-aḵẖbār mulūk al-ḳarn al-ḥādī*], raconte que le prédicateur énumère longuement les vertus et les miracles du Prophète, et les signes exceptionnels qui ont auréolé sa naissance.

[704] SALMI, A., 1991, "Mawlidiyya", dans *E.I.²*, t.VI, pp.889-890 ; et SALMI, A., 1956, pp.373-374.

ou de l'autre côté du détroit de Gibraltar[705]. Les *mawlidiyyāt* étaient des poèmes mondains qui se composaient en trois parties[706] : un prologue qui contient l'évocation d'un voyage pour aller visiter les Lieux Saints, matière à évoquer le temps qui passe ou à sermonner l'assistance ; l'éloge à proprement parler du Prophète ; et enfin l'éloge du souverain. Ces poèmes assez courts n'avaient pas le temps d'aborder les événements de la vie de Muḥammad en détail, ils ne faisaient que les esquisser, et leur intérêt résidait essentiellement dans le traitement formel que les poètes réservaient à une matière traditionnelle de nombreuses fois rebattue. On connaît moins bien les festivités qui avaient lieu en dehors de ces cercles de l'élite, mais l'anniversaire du Prophète semble avoir constitué un moment important pour la communauté musulmane. L'imām prononçait un sermon – parfois ritualisé – qui faisait l'apologie de Muḥammad[707] ; on compte également des poèmes panégyriques en langue dialectale qui, adoptant les codes de la *mawlidiyya*, se limitaient le plus souvent à ne développer que l'hommage au Prophète quoiqu'on ne sache pas exactement à quel moment et dans quelles circonstances ils étaient récités ou chantés. Ces poèmes, en multipliant les bénédictions à Muḥammad et les demandes, servaient à exprimer la dévotion des auteurs envers ce personnage et relevaient de l'acte pieux. La lecture publique en était la suite logique, répondant à un double besoin : « psychologique d'une part, faire du Prophète un surhomme ; religieux d'autre part, servir la piété populaire en vouant un culte à Mahomet, le saint par excellence, et en se ménageant un intermédiaire si puissant pour atteindre Dieu trop lointain »[708].

Dans la littérature aljamiada, même si on peine à connaître les rites qui étaient associés à ces festivités, on en trouve des traces. Dans BNE9067, on découvre ainsi une *« Hotba de la Pascua del nabí Muhamad* » (f.8r). Rédigé en prose, ce sermon est assez court (8 pages) mais témoigne de la prédication particulière qui avait lieu ce jour-là. Les thématiques de ce sermon s'ajustent à celles rencontrées ailleurs, seule la construction diffère car elle se base sur une juxtaposition des attributs de Muḥammad[709] périodiquement ponctuée de citations tirées de *hadith*-s (« fue recontado »). Autre exemple qui confirme l'existence d'une tradition de

---

[705] Voir une liste d'œuvres dans SALMI, A., 1956, p.353; DEL MORAL MOLINA, C., VELÁZQUEZ BASANTA, F.N., 1994. Sur la célébration du *Mawlid* en général, voir KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Prophet* Muḥammad, Routledge, New York, 2007 (qui dispose d'une abondante bibliographie en arabe).

[706] SALMI, A., 1991.

[707] Linda Jones rapporte, en se basant sur al-Maqqarī, que le célèbre sermon pour l'anniversaire du Prophète d'Ibn 'Abbād de Ronda était encore récité deux siècles après sa composition (JONES, L.G., 2012, p.255). Le manuscrit aljamiado CSIC-J3 confirme la tradition de dire un sermon en cette occasion : « *De cuanḍo se an ḍe dezīr las alḥuṭbas.* [...] *Y se á de dezīr antes que fagan el aṣala ḍe aẓuḥa. Y ansí á ḍe ser en toḍas las Pascuas del año. Y ansí á ḍe ser el día del nacimiento de nuestro anabī Muḥammad porqu'es Pascua de alegría y plazer. Y leirán su alḥṭuba aquel ḍía.* » (CSIC-J3, f.100v ; édité par KONTZI, R., 1974, vol. II, p.382).

[708] SALMI, A., 1956, p.387.

[709] Par exemple: « Fue el alecamiento del alnabí Muhamad zalam [...] el franco, el misericordioso, el piadoso, el de la buena condizión, y el de la ventaja, el berdadero, el fiel, el alnabí de la piedad, el g[u]iador del aluma y la cuerda fuerte, el amo de la zenzia, el misericordiosos con los güerfanos, el procurador de las viudas, el señor de los mensajeros, el yman de los temerosos, el rogador de los pecadores, [...]. » (BNE9067, ff.8r-v).

prédication pour cette occasion : le recueil de sermons CSIC-J17 découvert à Almonacid comporte, en plus des sermons signés d'Ibn Nubāta, plusieurs sermons pour les fêtes qui ont été ajoutés sans qu'on n'en connaisse la provenance ; parmi eux, une *ḫuṭba* pour honorer la naissance du Prophète[710], preuve de l'intérêt du mudéjar auteur de cette copie pour cette manifestation. Le prédicateur devait donc jouer un rôle important dans l'orchestration de cette commémoration, quoique la célébration de cette fête devait avoir une dimension plus familiale qu'officielle. La fin du sermon de BNE9067 est d'ailleurs éclairante sur la façon de vivre le *Mawlid* ou devrait-on dire la « Pascua del annabí » :

> Ye sierbos de Alla[h], onrad la Pasqua del alnabí Muhamad zalam con alegría y azadaca, y mejorad vuestras comidas para vuestros yjos // y familias porque dijo el alnabí zalam qualquiera persona que llebará alguna cosa para sus yjos o familia, dará Alla[h] azaguayala de cada dinero que gastó mil galardones.[711]

BNE5223 et Calanda L528, moins précis sur le déroulé des réjouissances, confirment l'importance de l'événement et l'allégresse qui l'accompagne :

> El tercero mes se llama rabī'a al-awwal. A ḍozze ḍías ḍ'este mes es la Pasqüa ḍel nacimiento ḍell annabī Muḥammad ṣallā 'alayhi wa-çallam. Es ḍía ḍe muy granḍe pasqüa y ḍe mucha alegría porque la noche ḍozzena qu'es la noche ḍe antes ḍ'esta luna fue naciḍo ell annabī Muḥammad ṣallā 'alayhi wa-çallam, noche ḍe mucha clareḍaḍ y benḍición.[712]

Enfin, les autres manuscrits aljamiados, plus laconiques, ne manquent pas de rappeler que la « Pascua del annabí » est l'une des quatre fêtes majeures de l'année et ils en donnent la date[713].

Aussi, étant donné que les thématiques-clichés qui se dévoilent dans notre *Almadḥa de alabança al annabī Muḥammad* correspondent exactement aux contenus développés dans les poèmes de type *mawlidiyyāt* et les sermons prononcés à l'occasion de la célébration du Mawlid, et étant donné que la production en aljamía fait plusieurs fois allusion à cette fête comme l'une des quatre fêtes du calendrier islamique, insistant sur sa dimension festive, il est tout à fait possible que ce deuxième poème du manuscrit d'Ágreda se destinât à être lu pour cette occasion.

---

[710] ATTOU, N., 2004, p.59 et pp.202-203.

[711] BNE9067, ff.11r-v.

[712] BNE5223, f.121r (Calanda L528, f.9v offre le même texte avec quelques leçons équipollentes).

[713] « El tercero [mes] se clama rabī'a al-awwal, a dozze d'esta luna es la Pascua ḍel annabī Muḥammad » (BNF774, f83r ; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M., 1982, p.175) ; « Las Pascuas ḍel año son: [...] La segunda, a ḍoze ḍías ḍe la luna ḍe Rabí'u-l-āwwal y llámase Pascua ḍel annabī Muḥammad ṣ'm. » (RAH-T19, ff.20r ; MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, N., 2004, p.303); « La tercera [luna] es rabī'u al-awwāl. A ḍoze ḍ'esta luna nació el Escogiḍo Muḥammad ṣ'm, es Pascua de loar aḍa Allah y fazer aṣala sobr'el annabī Muḥammad ṣ'm y alegría y plazer por su venimiento y guiamiento a su alumma, Allah los esfuerce por su piaḍaḍ y misalicorḍia y nos ponga en su gloria con él. » (CSIC-J55, ff.63r-64r).

3. Tradition textuelle

De ce panégyrique dont le manuscrit d'Ágreda présente la version la plus longue, on connaît deux autres versions aljamiadas, toutes deux provenant du gisement d'Almonacid de la Sierra : les manuscrits CSIC-J9 et CSIC-J13.

CSIC-J9 (16r-v) est une version très partielle du poème, sans titre ni introduction. Elle recueille seulement les cinq premières strophes, ce qui lui donne l'air d'un interlude (musical ?) qui s'intercale entre les récits d'épisodes de la vie de Muḥammad, puisque le texte qui précède retrace la naissance et la généalogie du Prophète (ff.1r-15v) et celui qui suit raconte l'ascension de Muḥammad au ciel et sa mort (ff.16v-40v). Dans cette première unité thématique du manuscrit CSIC-J9 qui fait revivre la vie complète de Muḥammad, le court extrait de notre *almadḥa* consiste en une respiration au milieu, qui en séparant la narration en deux parties s'inspire peut-être de la configuration des sermons du vendredi qui se disaient en deux temps (ou deux sermons). Dans cette version du poème, le refrain du *zajal* est copié à chaque début de strophe, cependant comme les vers des quatrains ne sont pas délimités, on ne sait pas dans quelle mesure cela appuie l'hypothèse d'une performance chantée.

L'autre version est contenue dans **CSIC-J13**. Elle comporte la quasi-totalité des strophes présentes dans Esc.1880 mais sa composition est profondément remaniée : l'introduction puis les strophes §39-§69 occupent les feuillets 188r-192r (soit le 16^{e} cahier du manuscrit), puis entre les feuillets 244v-249r (soit le cahier n°22) on trouve les strophes §70-§80 suivies des strophes §1-§9, §11-§23 et §31-§34. Grâce à l'analyse codicologique et paléographique d'A. Montaner, on sait que les cahiers n°16 et 22 ont été copiés par le même copiste (la main A) et qu'à l'origine ces deux cahiers se suivaient[714] ; ce qui permet d'affirmer que contrairement à ce que l'état actuel du manuscrit augmenté par l'ajout – désordonné – de cahiers laisse penser, les deux séries de *Coplas del annabí Muḥammad* ne sont qu'un seul poème[715]. Dans cette troisième version de l'*almadḥa*, la première et la seconde moitié du poème sont inversées, et 13 strophes sont supprimées (concrètement les strophes §81, §10, §24-30, §35-38). Ce remaniement en profondeur pose question à la fois sur son sens, mais aussi sur les processus de composition de ce poème aljamiado et sur les chemins de sa transmission.

[714] Voir MONTANER FRUTOS, A., 1988.

[715] Cf. FUENTE CORNEJO, T., 2000, qui développe l'hypothèse de deux poèmes distincts. À notre sens, il peine à l'étayer (p.26 puis pp.59-62), et se voit ensuite obligé de distordre l'ordre des folios dans son édition (après avoir copié quelques lignes du f.188r, il fait un bond – non expliqué – au f.246r et suivants et revient ensuite au f.188r. Voir p.243 et p.250).

Les informations qu'on retire de la **collation de ces trois versions** permettent de fournir quelques réponses. L'*almadḥa* d'Esc.1880 et la version de CSIC-J9 commencent par la même succession de strophes, face à CSIC-J13 qui choisit un autre ordre ; mais du point de vue des variantes, CSIC-J9 occupe une position intermédiaire, le temps de ses cinq strophes :

Esc.1880	**CSIC-J9**	**CSIC-J13**
§1 fes	faç	fazed
§1 fesnos	façnos	fíjinos
§2 y dad aççalām	y aççalām	e l'aççalām
§3 esos son	asín son	así son
§5 cunbre	cunbre	cubierta
§5 de leal alteza	ḍe elteça	de la nob[leza]

Même s'il arrive au copiste de CSIC-J9 de présenter une innovation inédite :

§1 jus la seña	so la seña	jus la seña

Pour le reste du poème, où seuls Esc.1880 et CSIC-J13 demeurent, le copiste du manuscrit d'Almonacid donne au texte une coloration aragonaise un peu plus prononcée avec l'apparition de yods antihiatiques et du fait de certains choix lexicaux (parmi d'autres : *llegará* vs. *plegará,* §3 ; *despierto* vs. *espierto*, §72 ; *subió* vs. *puyó*, §75 ; etc.). Le copiste de CSIC-J13 est moins familier de l'arabe que celui d'Ágreda (ou plus avancé dans le processus d'assimilation des arabismes), aussi les mots d'origine arabe perdent les traces de gémination et de longueur vocalique lorsqu'ils ne souffrent pas de modifications plus importantes (ex. : *Nūḥ* vs. *Nūj*, §8 ; *Ibrāhīm* vs. *Ibrahīm*, §8 ; *Çulaymān* vs. *Çulymān* §59 ; *Šīš* vs. *Šiit,* §59 ; *Içḥāq* vs. *Içḥaq*, §60 ; *Yūša'* vs. *Yūšaḥ*, §60 ; etc.). La copie d'Almonacid est généralement de moins bonne facture que celle d'Ágreda car les erreurs de *tašdīd* s'y accumulent et car le copiste de CSIC-J13 introduit des modifications qui, en retouchant le texte, perturbent la métrique et les rimes :

Esc.1880	**CSIC-J13** [*commentaire*]
§16 díxome ell uno : ve todavía	díxome ell unno d'ellos : ve todavía [*ajout qui augmente l'hypermétrie du vers*]
§20 un puño fartó a mil fanbrientos	un puñaḍo de dátiles bastó a mil fanbrientos [*ajout qui crée un vers hypermétrique*]
§23 Alça la cabeça mi privado	Dirá Allah: « Alça la cabeça el mi privado » [*ajout qui crée un vers hypermétrique dans strophe équilibrée*]
§33 l'aṣṣiḥaba onrados	el aṣṣiḥaba onraḍa [*en rétablissant l'accord grammatical, on perd la rime grados/onrados/alabados*]
§34 Y 'Alī ell alabado tanbién	Y 'Alī ell alabado [*suppression qui crée un vers hypométrique dans une strophe régulière, et on perd la rime alimām/ 'Uṯmān/tanbién*]
§42 non podrían los coraçones lonbrar todas las bendiciones ni contar las donaciones	no poḍrían toḍos los coraçones lonprar los espeendiḍoreros ni contar los sus venidodores. [*réécriture qui fait perdre la rime consonnantique*

	qu'on documente tout au long d'Esc.1880]
§67 que fuese en toda cosa más onrado en mi poder que tú, Yā Muḥammad	que fuese en toḏo cosa en mi poḏer más onraḏo que tú ares Yyā Muḥammad. [*réécriture qui déséquilibre la métrique*]

Il arrive également au copiste de CSIC-J13 d'insérer des erreurs (faux-sens, non-sens...) :

§7 Cabdillo dell alumma preciosa éste es nuestro annabī Muḥammad	Cabdilo del aluma preciosa de esti nuestro anabī Muḥammad
§13 ture la guiación de Muḥammad	tira la guía de Muḥammad
§15 ay partida de la guía qu'averdadece su mesajería	en partida de la guía que verdad fue su mensajería
§19 soldó la luna depués que fendió	Y él soldó la esbalda después la fendió
§72 si su ojo dormía en cualquiere sazón despierto todavía el su coraçōn	lo sus ojos no durmieron en cualquiera sazón espierto todavía su coraçón

On conclut donc que l'*Almadḥa de alabança al annabī Muḥammad* du manuscrit d'Ágreda est, sur les trois versions dont on dispose, la plus ancienne car c'est elle qui est la plus rigoureuse sur le plan formel. Les *Coplas* de CSIC-J13 sont au contraire une copie plus tardive qui, en cherchant à améliorer le texte par endroit, l'a parfois déréglé. De plus, les plusieurs erreurs repérées chez CSIC-J13 auraient été impossibles à corriger sans une copie conforme à l'original à portée de main ; on pense par exemple à l'erreur de lecture *luna*> *esbalda* (§19) ou à l'omission de la strophe §10 certainement due à un saut du même au même (le dernier vers de la strophe est très similaire à celui de la strophe précédente). Aussi, Esc.1880 est également le moins erroné d'un point de vue textuel, ce qui confirme son antécédence. Restent à comprendre les grandes disparités entre Esc.1880 et CSIC-J13 dans l'agencement des strophes.

4. Structure textuelle et processus de (re)composition

L'*Almadḥa* se structure en quatre temps : premièrement un portrait de Muḥammad comme Envoyé de Dieu (ses caractéristiques physiques et morales supérieures et les signes qui attestent de l'authenticité de sa mission : les signes exceptionnels qui entourent sa naissance et les miracles qui jalonnent son existence), deuxièmement, le rôle crucial de Muḥammad lors du Jugement Dernier (sa position de favori d'Allah et sa prière d'intercession (*šafā'a*) permettant aux fidèles musulmans qui n'auraient pas été irréprochables lors de leur vie terrestre de gagner le Paradis) ; troisièmement, la naissance de Muḥammad et sa qualité de Sceau des Prophètes ; et quatrièmement, la rencontre de Muḥammad et d'Allah (préparation de Muḥammad par les Anges, récit du *Mi'rāj* et révélation du Coran). En somme, le poème s'emploie à peindre un portrait de Muḥammad dans sa supériorité en faisant allusion aux miracles, à ses qualités exceptionnelles et à son contact privilégié avec les Anges et avec Dieu, qui permettent de le reconnaître comme Envoyé de Dieu. L'*Almadḥa* s'inscrit donc dans la narration, à l'exception des strophes §30-41 où le narrateur sort du récit et entre dans une structure de discours, de l'ordre de la prédication, en faisant intervenir les acteurs de l'énonciation.

L'adresse directe du narrateur au destinataire (et dans le cadre performatif du lecteur à voix haute au public) est un moment de tension dans le poème avec l'apparition d'un « je » très assumé qui, d'un point de vue rhétorique, fait preuve d'humilité publique avant de glisser vers le « vous » et le mode injonctif (à partir de la §36). Cet extrait est conçu comme sorte de passage de témoin entre un « je » qui sait ce qu'il faut faire (et qui le fait publiquement pour montrer l'exemple) et un « vous » – « *mis ermanos que soes presentes / asimesmo a los absentes* » – que le narrateur guide pour ne laisser personne dans l'ignorance ou la tourmente. Profitant de l'occasion de la célébration du Prophète, l'auteur du texte choisit donc d'insérer un semblant de sermon qui souligne l'importance de prier le Prophète pour le salut de l'âme, enjoignant à abandonner les distractions (*los esturmentes*, §36) pour se concentrer sur les paroles à prononcer.

Étant donnés certains points communs entre l'*Almadḥa* et l'*Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān* (même copiste, prologue similaire, extension quasi-identique), il est difficile de ne pas imaginer que l'*Almadḥa* ait été utilisée à des fins prédicatives, quoique certainement dans une moindre mesure. En revanche, les *Coplas del annabī* du manuscrit CSIC-J13 s'inscrivent dans un tout autre contexte livresque où le sermon n'est pas représenté. Certainement peu sensible à ces digressions prédicatives qu'il a peut-être jugées hors-sujet, le copiste de CSIC-J13 s'est recentré sur le portrait de Muḥammad et a éliminé l'essentiel de la deuxième partie sur le Jugement Dernier (suppression des strophes §24-30 qui décrivent la scène et suppression des strophes §35-38 qui constituent le moment de tension prédicative). Il a ensuite adopté une autre chronologie qui suivait la vie de Muḥammad en laissant pour la fin la partie qui recensait les miracles puisqu'ils étaient apparus après le Voyage Nocturne.

T. Fuente Cornejo voyait dans le poème de louanges du Prophète la réunion de deux poèmes indépendants : le premier poème comprendrait les strophes §1-§35; la strophe §36 serait une strophe de transition; et le second poème se composerait des strophes §37-81 (ce qui, au passage, fait du premier poème de CSIC-J13 un texte acéphale, puisque ce dernier ne copie pas les strophes §37-38) [716]. Pour justifier son hypothèse qui s'opposait aux avis de R. Kontzi et A. Montaner[717], il invoquait la présence redondante de « vers parénétiques » auxquels il attribuait la fonction de prologue introduisant l'éloge. La similitude entre les vers des strophes §1-2 et §38-39 est justement remarquée, cependant il nous semble que ce qu'a observé T. Fuente Cornejo, ce n'est pas la preuve de l'existence de deux poèmes indépendants mais plutôt la trace d'au moins deux sources arabes différentes qui ont été mobilisées pour écrire ce poème. Aussi, ce sont les sources originales qui étaient multiples, mais le poème aljamiado n'est qu'un. En effet, au-delà de ces ressemblances, rien dans Esc.1880 ni CSIC-J13 n'évoque un découpage en deux poèmes : pas de symbole

[716] Voir FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.59-62.
[717] KONTZI, R., 1974, vol.II, pp.678 sq.; MONTANER FRUTOS, A., 1988, p.122.

particulier, pas de frise, pas de changement de page, même la répartition de la copie de CSIC-J13 sur deux cahiers ne correspond pas à ce découpage, et CSIC-J13 qui clôture son poème par la *ḥamdala* le fait seulement à la toute fin. D'autre part, si l'on considère plus attentivement l'*Almadḥa* d'Esc.1880, on constate que les strophes §30-35 qui ailleurs pourraient être vues comme des strophes de conclusion sont ici mises à profit par le narrateur pour glisser vers la prédication, et que les strophes §37-41 (qui introduiraient le second poème) n'ont pas exactement la même teneur que les strophes §2-4. Contrairement aux strophes §2-4 qui sont un appel général du narrateur à prier et invoquer le Prophète, les strophes §37-41 sont construites comme une invitation à invoquer Muḥammad *dans le but précis* d'intégrer sa prière d'intercession (« *porque su rogaria alcancedes* », §37), prière qui vient juste d'être présentée[718]. Par conséquent, il est possible que les strophes §36-37 constituent une transition entre les deux poèmes arabes originaux utilisés, mais le poète aljamiado, au moment de concevoir l'*Almadḥa de alabança al annabī Muḥammad*, a préféré écrire une œuvre plutôt que de juxtaposer deux traductions. Il s'est donc employé à réunir les matières dont il disposait en assignant de nouvelles fonctions à certains passages pour créer un objet cohérent (formules de modestie devenant support de prédication ou invitation à la prière devenue invitation à la prière pour entrer dans l'intercession de Muḥammad). La transition opérée de la sorte n'a probablement pas convaincu le copiste de CSIC-J13 qui, conservant un contenu riche et bien écrit en aljamía, l'a réagencé selon des canons qui lui semblaient plus adaptés à son goût littéraire (les formules de modestie à la fin) ou à son propos (poème de divertissement sans prédication). Dans ce cas, si la lecture se destinait à une célébration plus familiale qu'officielle, cela peut également expliquer que le copiste ait ramené à 65 strophes le poème, des proportions plus raisonnables si on compare avec le poème de louange pour Muḥammad de RAH-T18 (189v-193v) qui ne comporte « que » 40 strophes.

En conclusion, on peut dire que l'*Almadḥa* est un poème aljamiado qui tire son origine de poèmes arabes préexistants, mais sa dette est difficile à quantifier car il est évident que ce poème fut réécrit en s'adaptant à la langue et aux goûts du public. Ce poème était sans doute destiné à être lu, car on note la présence de procédés propres à la poésie des jongleurs également mis à profit dans les poèmes de louange du Prophète en arabe – comme l'exagération et l'interpellation (§14 et §42) –, malgré cela, le contexte de lecture reste incertain. Ce poème était probablement lu pour les fêtes du *mawlid*, mais on ne sait pas par qui et pour qui, ni avec quelle finalité : était-ce une pièce d'apparat, un chant de divertissement populaire voire même un sermon où le prédicateur profiterait de sa chaire pour rappeler les grandes lignes de la vie du Prophète[719].

---

[718] Voir strophes §22-29, particulièrement §23-24.

[719] Il est également envisageable que ces louanges muḥammadiennes aient servi de deuxième sermon de fin de Ramadan, car on sait qu'en al-Andalus et au Maghreb, les prédicateurs consacraient fréquemment ce deuxième sermon à des poèmes laudatifs du Prophète. JONES, L., 2012, p.73.

III. Galardón por la lectura de ciertas aççuras [ff.29r-31v]

Ce texte rapporte les propos du Prophète au sujet des bienfaits de la lecture du Coran et de certains versets en particulier. La première partie (ff.29r-v) rapporte de façon impersonnelle différentes paroles de Muḥammad abordant le verset du Trône (*al-ʿarš*, II.163), la Sourate du Royaume (*al-Mulk*, LXVII) et la Sourate de la Vache (*al-baqara*, II) particulièrement dans ses derniers versets, qui permettent d'éloigner les démons.

La seconde partie (ff.30r-31v) est d'une nature un peu différente, même si le propos est similaire. Elle est introduite par un titre « *Capítulo de lo que viene en part de l'alfaḍīla de la madre del Alqur'án* », et le narrateur (hétérodiégétique) annonce qu'il s'efface devant le récit qu'a fait Muḥammad d'une de ses conversations avec Allah (« *Fue recontado por l'annabī...* »). On entre alors dans un récit imbriqué, où Muḥammad assume les fonctions de narrateur (narrateur homodiégétique) : Muḥammad raconte à la première personne son entretien avec Allah, citant au style direct les questions qu'il lui a posées et les réponses qu'Allah lui a faites. Rhétoriquement, le processus est intéressant car cela permet de tenir les informations directement de la plus haute autorité. Faisant allusion à la nuit du *miʿrāǧ*, Muḥammad raconte comment le Coran lui fut révélé sur deux tables de bois (l'une pour la *Fātiha*, l'autre pour le Coran tout entier) où se signalaient trois lumières qui correspondaient aux sourates de *Yā'-Çīn* (XXXVI) et aux versets de *Ilāhukum* (II.163) et *Qul huwa Allahu aḥad*[un] (CXII.1). Il passe en revue ensuite les bienfaits de chacun de ses extraits.

Ce texte s'inspire directement de la tradition, puisqu'on trouve des passages très similaires dans le recueil d'al-Buḫāri, par exemple[720], quoique le texte aljamiado tende à envelopper de merveilleux des narrations qui dans les recueils de traditions en arabe sont plus terre-à-terre. La source de ce texte n'a malheureusement pas pu être identifiée, mais on en rencontre une version tout à fait semblable dans BNE5223 (ff.251v-253r). Bien que très proches, les deux versions n'entretiennent pas de lien de filiation directe d'abord car le manuscrit BNE5223 est très postérieur (il date de 1577), puis car d'un point de vue textuel BNE5223 présente un début omis chez Esc.1880.

On notera enfin que les extraits coraniques cités jouissaient d'une certaine faveur au sein de la production aljamiada et ont dû développer d'abondantes croyances chez les mudéjars au sujet de leur pouvoir

[720] Cf. EL-BUḪĀRĪ, trad. O.Houdas et W.Marçais, vol.III, pp.528-529.

protecteur, car ce sont les mêmes versets qu'on retrouve dans la *Waṣiyya del annabī Muḥammad a 'Alī* dotés cette fois-là de nouveaux bienfaits[721].

IV. Dichos del annabī [ff. 32r-36v][722]

En préambule de cette compilation de maximes courtes, l'auteur nous dit que « Estos son di*ch*os del annabī *'alayhi iççalām* del libro de los mil di*ch*os que son breves y de mu*ch*a sabencia y de mu*ch*o *p*rove*ch*o » (f.32r). Ici, *dichos* n'est pas pris comme une traduction du terme « *ḥadīṯ* »[723], bien au contraire, puisqu'on n'a aucun contexte narratif ni pour installer le moment où le Prophète aurait prononcé ces phrases ni pour planter un décor qui aboutisse à la maxime. *Dichos* doit plutôt être compris dans son sens espagnol de « proverbes », c'est-à-dire des formules exprimant une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse pratique et populaire, et donc comme une traduction de l'arabe *maṯal*. Quant à leur attribution au Prophète, qui leur construit une grande légitimité, elle provient certainement du fait qu'ils proviennent de hadiths.

Ces proverbes sont donc une liste de courtes phrases organisées non par thèmes mais selon leur composition syntaxique : d'abord les négations (qui débutent par « *no* », « *ni* » ou « *nunca* »), puis les défauts de bonnes actions (« *la tacha de...* »), la caractérisation des personnes (introduites par « quien » ou une structure équivalente dans des tournures telles que « qui fera ceci, obtiendra cela »), enfin des impératifs. Cette organisation selon des critères formels rappelle l'énumération des proverbes d'auteurs arabes du X^e^ siècle qui les rangeaient par ordre alphabétique[724]. Les thématiques abordées sont variées, du conseil de bonne pratique de l'islam à des considérations d'ordre général et impersonnel (par ex. : §12, §21). La valeur prédicative est faible car, hormis pour les dernières maximes, par leur forme impersonnelle et leur absence d'enrobage narratif, le contenu est dense et sec. Néanmoins, leur efficacité est indéniable pour exprimer une idée clairement et en peu de mots. Aussi, cette série d'apophtegmes a peut-être été un support de prédication où chaque proverbe est une petite unité qui constitue l'amorce d'un commentaire ou d'une discussion. Le manuscrit d'Ágreda présente en effet une mise en page qui délimite très nettement chaque proverbe (à la fin d'un proverbe on trouve un pied de mouche, et le copiste va à la ligne pour commencer le précepte suivant). Du reste, même dans le cadre d'une lecture personnelle, le lecteur qui lit le texte en entier de façon linéaire est tout aussi tenté de s'arrêter à chaque fin d'adage pour y réfléchir, projetant son propre commentaire intérieur.

---

[721] Cf. préceptes §117-122 de la *Waṣiyya*.
[722] Le texte a été édité par FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.323-326.
[723] En aljamía, *ḥadīṯ* est rendu par *recontamiento*.
[724] SELLHEIM, R., 1991, « Mathal », *E.I.*², vol.VI, p.813.

1. Identification de la source arabe : le Kitāb aš-šihāb d'al-Quḍā'ī

Les quelques paroles liminaires font allusion à la source d'où proviennent ces proverbes – le livre des mille proverbes –, sans que l'on sache s'il s'agit du titre du livre (et auquel cas on devrait écrire le *Livre des mille proverbes*) ou d'une simple description. Le hasard des lectures (et un peu d'entêtement) faisant bien les choses, nous avons découvert que nos *dichos del annabí* étaient quasiment tous issus du *Kitāb aš-šihāb* de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Salāma b. Ǧa'far b. 'Alī. b. Ḥakmūn al-Quḍā'ī, l'Égyptien ou le Šāfi'ite selon les sources, mort en 1062[725]. Un ouvrage qui, si l'on en juge par le nombre de copies en écriture maghrébine du XV[e] siècle qu'abritent les bibliothèques, dut jouir d'une certaine popularité en Occident musulman à la fin du Moyen Âge[726].

L'identification a été possible grâce au manuscrit CSIC-J29[727], qui offre une copie de l'ouvrage en version bilingue arabe-aljamía ; nous avons alors constaté que la totalité des proverbes recueillis dans le manuscrit d'Ágreda étaient présents dans ce recueil de proverbes arabes. Bien que l'éditeur du manuscrit CSIC-J29 ne dise pas quel est le nom du traité qu'il édite ni s'il a été copié intégralement (on sait cependant qu'il manque les ff.40-49, puisque la foliation originale à l'encre s'interrompt), notre examen du cartouche initial contenant le nom du livre « *kitāb aš-šihāb* », notre lecture du prologue ainsi que du colophon[728] nous ont conduit à identifier nommément l'origine de notre petit recueil de proverbes.

Comme le confesse l'introduction du *Kitāb aš-Šihāb*[729], il s'agit d'un recueil de proverbes – environ mille deux cents – collectés dans les différentes traditions attribuées au Prophète. Les proverbes sont ensuite

---

[725] À ne pas confondre avec le *Kitāb aš-šihāb* de Abū Aḥmad Ǧa'far b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Saydabūna al Ḫuza'ī al-Andalusī (1129-1226), qui recueille une série de visions (voir BENARAFA, Abdelillah, « Abu Ahmad Ja'far Ibn Saydabun et son ouvrage retrouvé *Kitāb ash-Shihāb* », dans GONZÁLEZ COSTA, Ámina ; LÓPEZ ANGUITA, Gracia (eds.), *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Almuzara, 2009, pp.101-117).
C. Brockelmann indique qu'on trouve cet ouvrage sous les titres suivants: Kitāb aš-šuhabāt fi-l-mawā'iẓ (ḥukm al-waṣāyā) wa-l-ādāb min ḥadīṯ rasūl Allah ṣ'lm an-nabawīya ou Šiḥāb al-aḫbār fi-l-ḥādīṯ al-marwīya 'ani ir-rasūl al-muḫtār ou Ǧawāhir al-kalim as-sanīya wabadā'i' al-ḥikam an-nabawīya (BROCKELMANN, C., 1937-1943, Supplément vol.1, pp.584-585).

[726] Nous n'avons pas mené une analyse heuristique exhaustive, signalons néanmoins à titre d'exemple que la bibliothèque de l'Escorial détient au moins quatre copies en écriture maghrébine du *Šihāb* : les mss. 722 et 767 (sans date), le ms. 1386 (daté de 900H/1495 ap.J.-C.), le ms. 1487 (daté de 838H/1434-1435 ap.J.-C.) ; la Bibliothèque Nationale d'Espagne de son côté détient au moins trois copies en écriture maghrébine : BNE 4946, BNE 4947 (daté de 903H/1498 ap.J.-C.) et BNE 5146 (où le *šihāb* est accompagné d'un commentaire d'une quarantaine de feuillets, signé de 899H/1494 ap.J.-C.).

[727] Édité par ZAKARIA AHMED, A., 1996, [thèse inédite].

[728] Omis par l'éditeur, on ne sait pas pourquoi. Le prologue dit ceci : « حَدَّثَنَا ابُوا عَبْدِ اِللَّهِ بَنْ سَلَمَهَ بنْ جَعْفَرْ ابُو عَلِي اِلْقُضَاعِيُ القَضِي يمثرلة (?) بفُسطاط مِصر فِي شَوَل سنة خمْس وأربع مِايَىَهْ » (f.3v) et le colophon : « تمت الكتاب الشهاب بحمد الله... » (f.134r).

[729] Dans sa version aljamiada, l'introduction est la suivante : « Yo é aplicaḍo en mi libro éste ḍe lo que oí, ḍe lo que contaba el mensajero ḍe Allah – haga salutación Allah sobr'él – y salvé mil palabras en castigos y costunbres y peḍricaciones (في الوَصَيا وَالأَدَب وَالمَوَاعظ وَالامثَال) y retrairéis que son salvos de encargo su declarança y aluente de

regroupés selon le premier mot qui les compose, ce qui confirme notre impression de départ d'un rangement obéissant davantage à la syntaxe qu'à la thématique.

2. Tradition textuelle en aljamía

Le *kitāb aš-Šihāb* a reçu un accueil plutôt favorable chez les mudéjars (et les morisques), ce qui se traduit par l'existence d'au moins deux versions en aljamía.

CSIC-J29 offre de cet ouvrage une version bilingue arabe-aljamía qui occupe l'intégralité du volume manuscrit. La traduction se fait à l'interligne, mot-à-mot ou presque, pour coller le plus possible à la version originale. C'est le texte arabe qui a d'abord été copié, et la traduction aljamiada fut ajoutée ensuite (occasionnant parfois de petits problèmes de mise en page, car la traduction occupe plus de place que l'original). La copie est plutôt soignée, et le manuscrit fut folioté au moment de sa copie, ce qui permet de repérer qu'un cahier a été égaré au moment de la reliure, le feuillet 39 étant immédiatement suivi du feuillet 50. Le colophon du traité ne fournit aucune donnée sur les conditions de réalisation de la copie (ni date, ni lieu, ni nom de copiste). Ce colophon est suivi de quelques pages blanches ; et la toute dernière page du manuscrit indique à l'encre en alphabet latin cette fois que « *en el año de 1597*[730] *se içó la presente canción* » (f.138v). Cette indication ne correspondant pas au contenu de l'ouvrage, et le feuillet sur laquelle elle est inscrite n'étant pas numéroté à l'encre contrairement aux feuillets comportant le recueil d'al-Quḍā'ī, on ne sait pas dans quelle mesure cette mention peut être utilisée pour dater le manuscrit. 1597 peut probablement être considéré comme un *terminus ante quem*.

Le manuscrit **BNE5354** offre une version du recueil d'al-Quḍā'ī exclusivement en aljamía. La copie est soignée et réalisée par une seule main. Aucune indication (date, lieu, nom de copiste) ne vient nous aiguiller quant aux circonstances de la copie. En revanche, le papier est un papier très fin, aux vergeures et pontuseaux très nets et distincts plutôt caractéristiques du XVI^{e} siècle étant donnée sa finesse. D'autre part, il contient un motif de filigrane de croix latine dans un écu avec les lettres majuscules AI, traversé au centre par un pontuseau qui confirmerait une datation de la seconde moitié du XVI^{e} siècle[731].

---

enpremia su glosa y se esparten con l'ayuḍa de paladinança de los paladinos, y su conocer con la guía de la profecía por el cunplimiento de los cunplidos. Y puse las siguientes que se siguen las unas depués de las otras narradas [...] según el acercamiento de los vierbos porque se acerca ad aprenderlo y sea lieve el retenerlo. » (CSIC-J29, ff.4v-5v [selon nouvelle foliation correcte au crayon à papier]).

[730] Et non 1591 comme indiqué dans l'édition (cf. ZAKARIA AHMED, A., 1996, p.4).

[731] Le catalogue de Piccard présente un filigrane très ressemblant, datant de 1576 et appartenant à un moulin de Genève (filigrane n°125949).

Après lecture et comparaison des différentes versions aljamiadas des proverbes du recueil d'al-Quḍā'ī, on remarque que l'auteur de la traduction aljamiada du manuscrit CSIC-J29 a commis plusieurs contresens (ou non-sens). Dans l'introduction, par exemple, après avoir expliqué avoir mis les proverbes les uns à la suite des autres, al-Quḍā'ī dit : «[مَحْذُوفَةَ الأسانيدَ مُبَوَبَةً أبْوَابًا [على حسبِة تَقَارُب اِلألفَاظ] » ce qui est rendu par un obscur « *tiradas los acostamientos abiertas puertas* [*sobre según el acercamiento de los vierbos*] »[732] quand la traduction correcte serait « *suprimiendo las cadenas de transmisión y dividiéndo*[*los*] *en capítulos* [*según la proximidad de las palabras/articulaciones*] ». Deux mots-clés, pourtant assez simples et assez courants, n'ont pas été compris : le pluriel de *isnād* 'chaîne de transmission' et le pluriel de *bāb* dont le sens premier est 'porte' mais qui ici désigne un 'chapitre'. Or il est intéressant de constater qu'on retrouve cette même formulation erronée (et, disons-le, incompréhensible) chez BNE5354[733]. En passant en revue les préceptes communs à la fois à CSIC-J29, BNE5354 et à Esc.1880, on se rend compte que les trois versions sont semblables car la traduction de phrases courtes posait peu de problèmes et donnait peu d'occasions d'innover littérairement ; néanmoins, à plusieurs reprises, le manuscrit d'Ágreda se démarque face aux deux autres versions, CSIC-J29 et BNE5354, qui confirment de fait leur étroit lien de parenté. Quelques exemples[734] :

Esc.1880	**CSIC-J29**	**BNE5354**
§31-32: La tacha del departir es el mentir. La tacha del saber es ell olvido.	La tacha del saber es la olvidança y la tacha ḏe la razón (حَدِيث) es el mentir	La tacha del saber es el olviḏo y la tacha ḏe la razón es la mentira
§39: El de buena ventura es el que se castiga en cabeça axena.	El venturoso (سَعِيد) es el que toma castigo en otri (بِغَيرِهِ).	
§40: El de mala ventura es el que lo prende en el vientre de su madre	Y el lazrado es el que es lazraḏo en el vientre ḏe su maḏre	
§41: L'aljumu'a es alḥije de los pobres	El día ḏel aljumu'a es alḥajj de los pobres.	El día ḏel aljumu'a es alḥaj de los pobres.
§42: El *fī çabīl Illahi* de las mujeres es fazer buena maridança a su marido.	Y el esfuerço (وَجِهَاد) de la mujer es fazer buen servicio a su mariḏo.	Y el aljihāḏ de la mujer es fazer buen servicio a su mariḏo.
§43: El que muere algarībo muere perdonado	La muerte ḏel solo (الغَرِيب) es como si muriese en la guerra (شَهَادة)	La muerte ḏel solo es como si muriese en guerra.
§53: Quien irá a comer vianda que no será llamado a ella, entra ladrón y salle avergonçado.	Quien viene a comer (إلي طعام) que no lo ý claman a él, pues ya (فَقَد) ḏentra en ladrón y salle afrentaḏo.	Quien viene a comer que no lo claman a él, pues yaḏentra en ladrón y sale afrentaḏo
§57: Vesita tardío, crecerás en amorío	Veḏ (أزُرْ) a la tarde (غِدًا) los parientes,	Vesitaḏ a la tarḏe a los parientes, y creceréis en amor

[732] CSIC-J29, f.6r.

[733] « quitaḏas los acostamientos abiertas puertas [sobre según el acostamiento ḏe los verbos] » BNE5354, f.3r.

[734] Pour ne pas alourdir ce tableau, on ne recopie pas le texte arabe qui figure dans CSIC-J29. On se contente d'indiquer les mots ou les passages qui permettent de déterminer s'il y a ou non erreur de traduction lors des divergences dans les versions aljamiadas ; et pour le reste, on se permet de renvoyer à la thèse de Ahmed Zakaria Ahmed ou directement au manuscrit CSIC-J29.

	y creceréis en amor.	
§58: Medid vuestras viandas, porná Allah bendiciōn en ellas.	Mesuraḏ vuestro pan (طَعَامَكُم) y aprovechar·os·á en ello.	
§59: Seyed en el mundo huéspedes.	Seeḏ en el mundo señores (Ø) o güéspedes (اضييَافًا).	Seeḏ en el mundo señores.
§62: Cenad siquiere con una puñada de atamares, qu'el dexar la cena es enveyesimiento.	Ḏales a cenar, aunque sea con un puñaḏo ḏe ḏátiles (بِكَفٍ مِن خَشفٍ [*litt. un puñado de algo de poco valor*]), que el dexar la cena es vejeḏaḏ.	Ḏaḏles a cenar, aunque no sea sino con un puñaḏo ḏe ḏátiles, que el desar la cena es vejeḏaḏ.

À partir de cette petite sélection de proverbes comparés, on conclut que Esc.1880 ne s'est pas basé sur la seule version aljamiada offerte dans CSIC-J29 et BNE5354, car en plusieurs endroits (par exemple, proverbes §57-59), les variantes de traduction s'expliquent aisément si l'on part du texte arabe, mais elles auraient été difficiles à envisager si l'on ne disposait que d'une version aljamiada.

Malgré le caractère très sélectif de la version d'Esc.1880, les proverbes en commun sont suffisamment nombreux pour conclure sur le fait que Esc.1880 et CSIC-J29 sont deux traductions distinctes d'une même œuvre originale, le *Kitāb aš-Šihāb*.

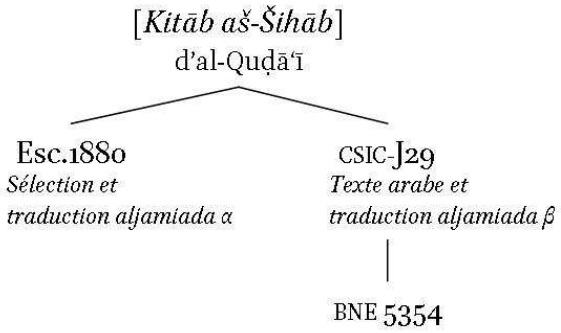


Figure 13 : Transmission des *Dichos del annabī*

3. Sur la signification de cette sélection de proverbes

Quelle qu'ait été la source manuscrite manipulée par le copiste d'Ágreda, il apparaît assez clairement que ce dernier a opéré un choix drastique en sélectionnant pour ses *Dichos del annabī* seulement une soixantaine de maximes. De plus, ce choix est le résultat d'une sélection « intelligente » en ce sens que l'auteur n'a pas fait de choix mécanique (comme copier un seul chapitre, et le faire de bout en bout) mais a picoré tout au long de l'ouvrage ce qui l'intéressait. Preuve supplémentaire, si l'on en croit le format du recueil de CSIC-J29, ce butinage ne s'est pas effectué de façon linéaire puisqu'il commence par la seconde moitié de l'ouvrage avant de finir par la première moitié[735]. Aussi, à moins que le manuscrit qui ait servi de support à la copie ait

[735] Pour les maximes que nous avons localisées, on donne leur localisation dans CSIC-J29 [selon la foliation au crayon à papier] pour se rendre compte de ce « picorage » : §1-4 et §6 au f.74v ; §5 et 7 au f.75v ; §8-9 au f.79r ; §10 aux ff.79r-v ;

été endommagé ou relié en désordre, on peut considérer que le copiste a un impact très fort sur la conception de ce petit recueil.

Du fait de cette sélection intelligente, la question du sens se pose inévitablement. Pour le moment, malheureusement, on ne peut que formuler des hypothèses. Les proverbes choisis ne sont pas reliés par une thématique fil-rouge. Leur orientation morale (chercher l'humilité et la connaissance) constitue la dominante, et s'y associent des proverbes encourageant les comportements sociaux qui favorisent les bonnes relations. Cependant, dans le recueil d'al-Qudā'ī d'autres proverbes traitaient également de ces questions, et ils n'ont pas été sélectionnés. Il faut sans doute accepter l'idée que certains proverbes « parlaient » davantage au copiste/auteur que d'autres, et que la subjectivité littéraire et didactique est certainement l'une des clés.

Enfin, en constatant à la lecture du *Kitāb aš-šihāb* dans sa version de CSIC-J29, que certains proverbes avaient été intégrés pour ainsi dire tels quels dans l'*Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān*[736], le sens de la compilation n'est peut-être pas à chercher en soi mais au regard de l'utilisation projetée. Les recherches sur les proverbes arabes ont évoqué les liens qu'ils entretenaient avec la littérature didactique[737], par conséquent cette petite liste de proverbes si bien écrits et bien délimités constituait peut-être un support de prédication non-rédigé (contrairement à l'*Alḫuṭba*) qui mettait à profit ces petites unités sapientielles si efficaces pour développer l'enseignement. Une piste qu'il nous faudra explorer dans des recherches à venir, car elle promet de nous renseigner sur les ressources pédagogiques mobilisées par les mudéjars ainsi que sur la pratique concrète de la prédication.

---

§11-13 au f.80v ; §14-15 au f.81r ; §16 aux ff.81r-v ; §17-20 au f.81v ; §21-22 au f.82r ; §23 au f.82v ; §24 au f.83r ; §25 au f.83v ; §26 au f.84r ;§27 aux ff.85r-v ; §28 au f.88v ; §29 au f.89r ; §30-38 aux ff.10r-v ; §39-43 au f.11r ; §44 au f.13v ; §46 au f.29r ; §47-49 au f.31r ; §53 au f.49r ; §54 au f.51v ; §55-57 au f.58v ; §58 au f.64r ; §59-61 au f.68v ; §62 au f.69r ; §63 au f.69v.

[736] Voir *Alḫuṭba* §35.

[737] Voir par exemple KASSIS, R. A., 1999, p.262).

V. Alabança ada Allah [ff. 36v-38v][738]

Ce texte entreprend de faire l'éloge d'Allah. Comme du propre aveu de l'auteur, il n'y a de langue qui approche sa grandeur (« *No ay lengua que senblance su grandeza* », §4), ce dernier construit ce portrait élogieux en traduisant et assemblant les plus beaux noms de Dieu et ses attributs divins. L'influence de l'arabe (si ce n'est d'un original arabe) est donc palpable tout au long du poème, on le devine sous-jacent à tel point qu'on pourrait presque reconstruire une version arabe tant ces louanges sont élaborées comme une juxtaposition de traductions. La déclaration de préambule qui annonçait la traduction n'en est donc que plus crédible.

Contrairement aux compositions poétiques précédentes, la structure de celle-ci est plus approximative : les 24 vers oscillent constamment entre 9 et 16 pieds, et la rime de type AABB n'est pas régulière[739]. D'autre part, la fin des vers n'est pas signalée dans la copie : le texte est copié de façon linéaire. Cette organisation tranche d'ailleurs tellement avec la mise en page des textes poétiques précédents (qui sont copiés par le même scribe), qu'on en finit par se demander si ces louanges étaient véritablement conçues comme un poème ou s'il ne s'agirait pas plutôt d'un texte en prose destiné à être scandé ou lu comme une litanie. Cela expliquerait une certaine recherche stylistique qui aboutit à des segments plus ou moins calibrés et à des jeux de rimes finales et internes (voir §5 par exemple), mais également l'irrégularité de la métrique et de la rime ainsi que l'absence de symboles graphiques pour délimiter les vers. On serait alors devant un texte qui se construit comme un *tasbīḥ* où le rythme n'est pas créé par une forme versifiée stricte mais repose sur un équilibre entre des répétitions (dans le cadre des *tasbīḥ-s*, « *subḥāna* » par exemple), l'accumulation de noms de Dieu et les ressemblances phonétiques. On signalera d'ailleurs que dans l'introduction de ce texte, aucune référence à la poésie ou à une « mise en forme plaisante » n'est faite, contrairement à ce qui est dit dans les préambules précédents.

1. Tradition textuelle et transmission orale ?

Le **manuscrit RAH-T7** (ff.1v-2v) offre également cette pièce, mais dans une version plus brève (16 derniers vers) et à peine améliorée. On constate une correction pour rétablir le mètre et la rime à la strophe §3 puisque *« El fablante, sin estormentes / Muy alto ordenador sin pensamientos »* d'Esc. 1880 devient *« El senblante sin tremecimiento / Alto ordenador sin pensamiento »* dans RAH-T7. Cependant RAH-T7 est confus

[738] Ces Louanges ont été éditées par KONTZI, R., 1974, vol.II, pp.766-767 et par FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.281-283.
[739] Dans notre édition, les groupements en quatrains tiennent de la fidélité à la tradition instaurée par les éditions antérieures et de la facilité que cela permet pour se référer au texte, en attendant de trouver une présentation plus satisfaisante.

dans son adresse à Dieu, oscillant entre la 2e personne (interpellation directe) et la 3e (référence à un tiers), ce qu'Esc.1880 ne faisait pas. La copie du manuscrit d'Ágreda semble finalement meilleure car elle ne présente pas d'incohérence grammaticale ni syntaxique et est complète (adresse à Allah au début, et invocation de sa bienveillance à la fin).

Malgré tout, les fortes ressemblances de RAH-T7 et d'Esc.1880 permettent de conclure à une parenté proche. RAH-T7, parce que c'est une version tronquée, n'est vraisemblablement pas la source d'Esc.1880 ; le contraire en revanche est envisageable. Pourtant, la présence de la leçon divergente *fablante/senblante* est difficilement imputable à une erreur de lecture, et de façon générale les graphies employées par RAH-T7 ne reproduisent pas celles d'Esc. 1880 (divergences dans l'emploi des voyelles longues/courtes, dans la séparation des mots). Il est donc difficile d'établir un lien direct entre Esc.1880 et RAH-T7, où RAH-T7 copierait directement sur Esc.1880. La copie de RAH-T7 s'est donc peut-être fondée sur une version intermédiaire. Étant donnée la leçon variante *fablante*/*senblante* qui ressemble davantage à une erreur d'audition, il faut peut-être envisager un canal de transmission oral. Le travail des copistes sous la dictée est un phénomène rarement documenté[740], en revanche, le copiste de RAH-T7 a pu entendre cette litanie de louange lors d'une célébration quelconque, l'apprendre comme on apprend une chanson, et la mettre par écrit par la suite ; de là l'erreur d'audition et les divergences orthographiques.

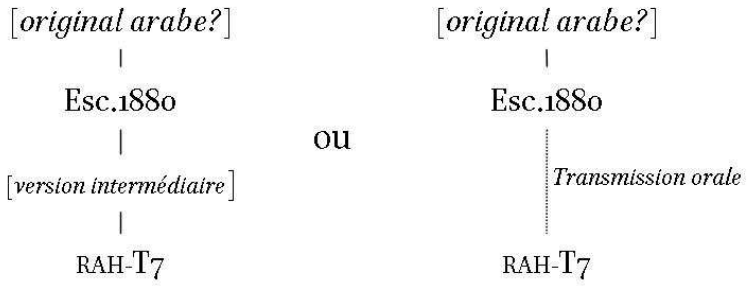


Figure 14 : Hypothèses de transmission de l'*Alabança ada Allah*

[740] La plupart des erreurs dites d'audition et laissant penser à un travail sous la dictée (cf. BOUZINEB, H., 1987a), sont imputables à la « dictée intérieure » à laquelle se soumet le copiste entre le moment où il lit sur l'original ce qu'il doit copier et le moment où il se récite ce qu'il vient de lire pour le transcrire (Voir ÉCOLE DES CHARTES, 2001-2002, vol.3, p.36).

VI. Invocación de los profetas [ff. 39r-42r][741]

L'invocation des prophètes est une composition poétique, construite en quatrains de vers longs (en moyenne 12 vers, oscillant entre 10 et 14 pieds) à rime consonnantique unique (AAAA), avec un refrain repris entre chaque strophe. Le refrain est une invocation directe à Allah au vocatif (« *Yā arḥama arrāḥimīna* » i.e. « Ô le plus Miséricordieux des Miséricordieux »). Dans les strophes, le narrateur poursuit son invocation pour solliciter de Dieu son pardon, et pour donner plus de poids à sa requête, il convoque un à un les prophètes islamiques, rappelant les grâces dont ils ont bénéficié pour essayer d'obtenir de même, car selon la Tradition, chaque prophète a eu une invocation exaucée[742].

Cette invocation (*du'ā'*) passant par le biais des prophètes pour obtenir le pardon divin n'est pas sans rappeler d'autres invocations comme celles contenues dans les sermons pour demander la pluie d'Ibn Nubāta[743]. Celle-ci cependant est beaucoup plus courte, ce qui la rend plus facilement mémorisable (pour la réciter ou la chanter ?), et est plus didactique car chaque strophe présente un prophète et ses attributs.

À notre connaissance, seul le manuscrit d'Ágreda offre la version de ce poème. On n'a pas trouvé non plus d'éventuels précédents en arabe.

VII. Deux du'ā'-s louant Allah, en arabe [f.42r]

Dans une autre main, peu élégante, et semblant profiter de l'espace blanc qui restait en bas du f.42r, se tient une courte note en arabe, entièrement vocalisée. Ces quelques lignes sont une énumération des qualités d'Allah déclarant sa supériorité et son unicité (*lā ilah illa Llah* et *ašhadu an lā ilah illa Llah*), divisées en deux temps comme le signale le symbole de ponctuation en milieu de quatrième ligne.

Ce court passage ne comporte ni titre ni indication d'aucune espèce pour l'identifier. Il ne s'agit ni d'un extrait coranique, ni de la profession de foi (*šahāda*) même s'il en emprunte certains termes. L'absence totale de mention de l'Envoyé de Dieu interpelle, et nous incite à interpréter ce court texte comme un *ḏikr*, c'est-à-dire une invocation-remémoration de Dieu ou un *wird*, c'est-à-dire une litanie récitée sous le contrôle d'un guide spirituel. Particulièrement en vogue chez les soufis, cette pratique s'appuie sur la répétition, seul ou en groupe, du nom d'Allah ou d'une formule plus ou moins développée le désignant.

---

[741] Cette invocation a été éditée par MÜLLER, M.J., 1860, pp.238-242 puis par KONTZI, R., 1974, vol.II, pp.768-771 et par FUENTE CORNEJO, T., 2000, pp.311-315.

[742] AL-BUḪĀRĪ, Kitāb ad-da'awāt (n°78) [Livre des invocations, n°80], chap.1.

[743] Voir les sermons 50 et 53 d'Ibn Nubāta pour appeler la pluie, édition et traduction par ATTOU, N., 2004, p.160 et p.169.

Le premier segment de notre courte note en arabe[744] correspond d'ailleurs à la première partie de la profession de foi – *tahlīl* dans les sources arabes – dont la tradition rapporte les bienfaits[745], à laquelle a été intégrée la phrase « يُحْـيِي وَ يُمِيتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ » (*i.e.* Il fait vivre et fait mourir de sa main. L'Excellent) qui désigne les attributs d'Allah.

Le second segment débute de façon similaire et complète le *tahlīl* par l'énumération de quelques beaux noms de Dieu insistant sur son unicité et l'absence de compagne et de descendance. Or les noms de Dieu étaient particulièrement mis à profit dans les pratiques du *ḏikr*[746]. On trouve trace de cette invocation-remémoration dans le recueil de ḥadīṯ de al-Tirmiḏī[747].

À force de consulter les manuels de dévotion en aljamía, on a trouvé dans BNE5223 (f.144v), ces deux mêmes invocations suivies de trois autres. Selon l'auteur de ce manuel, il s'agit d'invocations à lire régulièrement durant les dix premiers jours du mois de *ḏū-l-ḥijja*[748], c'est-à-dire durant les jours qui précèdent la Fête du Sacrifice ou Grande Fête (*al-ʿīd al-aḍḥā* ou *al-ʿīd al-kabīr*), marquée par le sacrifice d'un animal, qui débute le 10 du mois du Pèlerinage et se déroule sur quatre jours.

Dans BNE5223 (comme chez al-Buḫārī et al-Tirmiḏī), ces invocations sont désignées sous le nom de *duʿā'*, c'est donc le nom que l'on a retenu pour baptiser nos deux courtes invocations.

---

[744] « لَا إِلَـٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَـرِ يکَ لَهُ لَهُ الْمُلْکُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْـيِي وَ يُمِيتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (f.42r).

[745] AL-BUḪĀRĪ, *kitāb ad-daʿawāt* (n°78) [*Livre des invocations*, n°80], chap.64. Réciter cette formule équivaut à affranchir 10 esclaves, permet de gagner 100 bonnes actions et d'en effacer 100 mauvaises, et protège du démon toute la journée durant.

[746] GEOFFROY, Éric, 2007, « Dhikr », dans *Dict.Coran,* p.214.

[747] AL-TIRMIḎĪ, *Kitāb ad-daʿawāt* (n°49), chap.63, ḥadīṯ 3473. Réciter cette formule permettait d'inscrire quarante millions de bonnes actions à son actif.

[748] « El dozzeno mes se llama ḏū al-ḥija y esta que se sigue es tu alfaḍīla. En estos ḏiez ḏías se acostunbran leír cada ḏía estas cinco aduʿaes que son ḏe muy grande walarḏón » (f.144v).

VIII. Sueño de un ṣāliḥ de Ṭúneç [ff.42v-46v][749]

Le *Sueño de un ṣāliḥ de Ṭúneç* est un petit conte qui rapporte le rêve d'un homme où celui-ci s'entretenait avec l'ange Gabriel (*Jibrīl*) puis le Prophète Muḥammad. Le dialogue entre le dormeur et Gabriel puis entre le dormeur et Muḥammad aborde plusieurs thématiques. Après quelques considérations sur la supériorité du Prophète (il ne peut être décrit, cause de la création) et sur l'importance de faire le bien (franchise, justice, respect et humilité), s'ouvrent la description du Jour du Jugement et celle des sept tentes qui se trouvent sur les lieux de l'entretien. Muḥammad intègre ensuite cette discussion rêvée à la Révélation pour que ceux qui l'entendent y croient, et il octroie un pouvoir protecteur d'amulette aux futures copies écrites du songe. Finalement, le dormeur se réveille et trouve dans sa main la datte que lui avait donnée Muḥammad dans le rêve, datte magique qui lui permet de se souvenir avec exactitude de sa conversation rêvée, afin de la faire connaître autour de lui.

1. Autour du terme ṣāliḥ et des sources du texte

De l'homme sage issu de la ville de Tunis, mentionné en introduction, il n'est en fait jamais question. La personnalité du personnage comme son origine géographique n'ont aucun impact sur l'histoire, il aurait pu venir de tout autre ville, le récit n'en aurait pas été changé d'un iota. Cette précision nous semble plutôt la réminiscence d'une chaîne de transmission (*isnād*) ou l'allusion à la source d'où est tiré ce récit[750]. Si l'on s'arrête en effet quelques instants sur le terme « *ṣāliḥ* » on découvre qu'il désigne des transmetteurs de *ḥadīṯ*-s indûment attribués au Prophète[751]. Comme ces transmetteurs étaient généralement des hommes droits et extrêmement pieux observant des pratiques religieuses variées souvent surérogatoires, leurs traditions étaient transmises malgré tout, particulièrement si leur contenu était édifiant, et à condition qu'elles ne nuisent pas aux croyances et aux pratiques de la communauté. Les traditions qualifiées de *ṣāliḥ* ont ainsi été collectées dans les recueils, ce qui permettait également de les comparer avec les *ḥadīṯ*-s authentiques (*ṣaḥīḥ*)[752].

Les caractéristiques des « traditions *ṣāliḥ* » sont perceptibles dans notre récit, car bien que celui-ci s'appuie sur de véritables extraits de la tradition (concernant les valeurs morales, par exemple), il développe

---

[749] Ce texte a été transcrit par KONTZI, R., 1974, vol.II, pp.772-776.
La version du texte du manuscrit CSIC-J55 a été éditée ARCE SANJUÁN, B., 2003 (la transcription contient cependant des coquilles).

[750] L'une des versions de ce conte (BNE6016) donne son nom, en caractères latins: Abdurrahmen Ybnu Guecir (probablement 'Abd ar-Raḥmān b. Wāzir). Cela n'a malheureusement pas été d'une grande aide pour l'identification.
[751] JUYNBOLL, G.H.A., 1995, « ṣāliḥ », dans *E.I.²*, vol. VIII, p.1017.
[752] JUYNBOLL, G.H.A., 1995, « ṣāliḥ », dans *E.I.²*, vol. VIII, p.1017.

également des représentations peu communes sinon inédites. Le récit du Jugement Dernier qui est proposé, par exemple, ne coïncide avec aucune des représentations traditionnelles de ce moment-clé. Selon notre texte, le jour du Jugement Dernier, l'humanité se divisera en dix groupes (« *partida* ») selon sa condition – rois, pèlerins, guerriers, esclaves, noirs, mauvais, profanes, étrangers, juges, lecteurs du Coran – et chaque groupe sera placé sous la protection d'une figure tutélaire choisie parmi les personnalités des débuts de l'islam. Cette vision du Jugement Dernier rompt avec sa finalité qui est d'engendrer la crainte du face-à-face avec Dieu pour rendre compte de ses actes, pour que les croyants soient poussés à agir bien ici-bas. Les descriptions de ce moment fatidique sont donc marquées par la solitude et une certaine tension du fait de l'issue incertaine ; et c'est d'ailleurs pour combattre cette solitude et cette incertitude angoissante que les croyants cultivent le culte de Muḥammad pour intégrer sa prière d'intercession, car de cette façon, ils ne seront plus seuls face à leurs péchés et face à Dieu[753]. Dans notre conte en revanche, le climat n'est pas au catastrophisme et à la terreur, loin de là. Sans qu'on sache exactement quel sera le rôle des figures tutélaires, s'ils seront des guides de leur groupe ou si leur action protectrice sera plus importante, la présence de ces personnages charismatiques est finalement assez rassurante et Muḥammad ne fait qu'une brève allusion à sa prière d'intercession[754].

L'autre détail intéressant, preuve d'une origine plus populaire que savante de ce texte, est l'apparition de la magie. Cette magie est inoffensive (magie blanche), mais sa présence contraste avec l'image du Prophète comme « simple » humain que cherchent à véhiculer les recueils de traditions authentiques. Dans notre *Sueño*, Muḥammad confère toute une série de pouvoirs aux copies écrites du songe (il protège en chemin, guérit la tristesse, apporte la prospérité marchande et guérit les maladies), avant de faire transmigrer une datte magique du monde des rêves au monde réel.

2. Tradition textuelle aljamiada

Malgré les excentricités qu'on vient de signaler, ce conte reçut un excellent accueil chez les mudéjars et les morisques. La copie d'Ágreda est signée par l'imām de l'*aljama*[755], ce qui lui confère une certaine légitimité, et l'on compte également quatre autres versions en aljamía.

La version du manuscrit d'Ágreda (**Esc.1880**) est une version bien copiée, présentant peu d'erreurs. Les lacunes qu'elle présente, et que nous avons comblées avec l'aide des autres versions du texte, sont dues à des feuillets égarés.

---

[753] Selon la tradition, alors que tous crieront « *nafsī, nafsī* » ([*sauve*] *mon âme*), Muḥammad dira « *ummatī, ummatī* » ([sauve] mon peuple).
[754] Dans la partie §Cómo convencer de la verdad del cuento.
[755] Voir colophon en arabe, f.46v.

Le manuscrit **CSIC-J55**, du gisement d'Almonacid de la Sierra, présente en ouverture (ff.1-21) une version du *Sueño*. La copie est appliquée même si la graphie hésitante trahit une main peu familière de l'écriture[756]. Hormis le nom de l'ange Gabriel qui est écorché en *Jbirīl* pour *Jibrīl*, les fautes sont peu nombreuses. Le copiste préfère la lettre *ḏāl* au détriment du *dāl* pour marquer l'occlusive dentale et quel que soit le contexte phonétique (comme souvent dans les manuscrits d'Almonacid), et il utilise les voyelles longues pour indiquer la place de l'accent tonique (notamment avec le verbe *decir*). Cette version est la seule que nous ayons à n'avoir perdu aucun feuillet, et qui offre par conséquent la trame complète du conte.

La copie du *Sueño* dans le manuscrit **RAH-T2** (ff. 50v-61v) date certainement de la fin du XV[e] siècle-début du XVI[e] siècle[757]. Extrêmement bien exécutée au niveau graphique, cette copie est d'une écriture très harmonieuse qui n'est pas sans rappeler Esc.1880 dans le tracé du verbe « lo levará » ou dans les séquences finissant par « él » (ex. : *con él, d'él,* etc.). Malgré quelques erreurs de vocalisations, la copie est appliquée. Cette version écorche peu les noms propres arabes :

Esc.1880	**CSIC-J55**	**RAH-T2**
Ṭúneç	Tūneç	Tūnuç
Abū Bakri iṣṣiddīq	Abū Bakr^{in} i^{l}ṣiḍḍīq	Abū Bakr^{in} aṣṣiddīq
‘Umar bnu el-Ḫaṭāb	Gumar bnu al-Ḥaṣāni	‘Umar^{a} bna al-Ḫaṭṭāb
‘Uṯmān	Guṯmān bnu ‘Affān	‘Uṯmān
Bilāl bnu Hamāma	Bilāl bnu Hamāma^{ta}	Bilāl Ibnu Hamāma^{t}
‘Umar Bnu el-Ḫaṭāb	Gumar bnu al-Ḫaṭābi	‘Umara bna al-Ḫaṭṭābi
‘Umar Bnu al-Ḫaṭāb	‘Umar Bnu el-Ḫaṭābi	‘Umara Abn el-Ḫaṭṭāb
‘Uṯmān	‘Uṯmān Bnu ‘Affān	‘Uṯmān Ibnu ‘Affān
al-Ḥaçán wa al-Ḥuçayni	al-Ḥaçán y al-Ḫuçayni	al-Ḥaçán y al-Ḥuçayn

Le scribe de RAH-T2 ne présente pas de caractéristiques linguistiques ou orthographiques particulières, son usage des voyelles longues pour indiquer la place de l'accent tonique est très mesuré, et *ḏāl* et *dāl* se partagent la représentation de la dentale sans que l'un ne prenne le pas sur l'autre. Ajoutons enfin que RAH-T2 est une version incomplète dont la lacune est due, comme pour Esc.1880, à la perte d'un feuillet[758].

[756] La forme des lettres est souvent approximative, et le copiste contrôlait mal le débit d'encre de son calame, provoquant des « pâtés » dès qu'il fallait tracer une boucle.

[757] D'après le catalogage, le manuscrit est réalisé avec du papier du XV[e] siècle, et sur la page de garde, une note indique qu'il fut emporté en 1552 à Almagro par un habitant de Daimiel (GALMÉS DE FUENTES, Á., 1998, pp.59).

[758] Bien que la foliation n'en fasse pas état et que les catalogages non plus (le plus récent: GALMÉS DE FUENTES, Á., 1998, pp.59-60), la consultation approfondie du manuscrit ajoutée au travail de collation, a démontré qu'il manquait un feuillet entre les folios 54v et 55r.

La collation des versions du *Sueño* d'Esc.1880, de CSIC-J55 et de RAH-T2, révèle qu'il s'agit de versions très proches, que peu de leçons permettent de séparer, tant et si bien que ces trois versions pourraient dériver toutes trois du même original, bien qu'on repère une proximité plus étroite entre CSIC-J55 et RAH-T2 :

Esc.1880	**CSIC-J55**	**RAH-T2**
en la segunda tanbién	y la segunḍa noje tanbién	y en la segunda
los guerreantes	los creyentes	los guerreyantes
los ṣalāḥes	los ṣaliḥes	los ṣāliḥes
Los elgaribes	a cuanto los algarībes	los algaribos
Obrado su obra	obraḍo como él	obraḍo como él
Veos yo razonando	yo razonanḍo	e yo en toḍo esto razonanḍo
Fabló	fablóme	hablóme
Albiçrador	Albriciaḍōr	Albriciaḍor
ell annabī sobr'él sé la salvaciōn	el nnabī *'alayhi iççalāmu*	l'annabī *'alayhi iççalām*
tienda de frawa	tienḍa de frawamiento	tienda ḍe franqueza
Sōn hiǰǰos	Están fīǰos	Sōn hijos
diso ell annabī	ḍīse annabī	dise yo al annabī
*p*ara que me creerán	porque lo creyan	porque me creyan
yo soy	yo seré	yo seré
Y quien lo levará con él en su presona, será ayudado doquiere que vaya	y quien lo levará con él en su presona será ayuḍaḍo ḍoquiere que vaya	Ø
Con él y estará triste tirar·le·á Allah aquello	Con él y estará triste tirar·le·á Allah aquello	y con él abrá tristūra tirar·l·end·á Allah su tristeza
cualquiere enfermedad	cualquiere enfermería que seya	cualquiere enfermería
sabía	supe	supe
no se me olvidaba	no se me olviḍó	no se me olviḍó
por su bendiciōn	por su benḍiciōn	par l'albaraka ḍa ḍe l'annabī *'alayhi iççalām* y por su bendición

À l'immédiate parenté textuelle de CSIC-J55 et RAH-T2, s'ajoute certainement une proximité d'usage car les deux copies ont été réalisées sur des manuscrits de petite taille[759].

Un feuillet mobile entreposé à la Real Academia de la Historia (**RAH-V19**) abrite un extrait de notre conte. L'écriture y est soignée et la copie également, mais le fragment est si court qu'il est difficile d'en proposer un

[759] Le manuscrit CSIC-J55 mesure environ 8x11cm; et le manuscrit RAH-T2 environ 5x8cm.

commentaire plus développé. On note malgré tout une plus grande proximité avec Esc.1880 qu'avec les deux autres versions présentées (CSIC-J55 et RAH-T2) :

Esc.1880	CSIC-J55	RAH-T2	RAH-V19
dísle yo más	ḏísle yo más	ḏísle yo, ḏīme más	dísele yo más
esti sueno te castigo en que	con este sueño te castigo en que	castigote con este sueño que	este sueno te castigo en que
Y ḏe vila en vila	y ḏe villa en villa	Ø	y ḏe villa en villa
aquel qu'escrebirá	aquellos que escrebirán	aquellos qu'escribirán	aquel qu'escrebirá
levará	levarán	Levarán	Levará
con él en su presona	co[n] elos	en su mercadería abrán ganacia y	con él en su presona
será ayudado	serán ayuḏaḏos	serán ayuḏaḏos	será ayudaḏo

En l'état, on fait donc l'hypothèse que Esc.1880 et RAH-V19 dérivent d'un même original, et que CSIC-J55 et RAH-T2 dérivent d'un même autre, les deux originaux étant frères.

3. La version tardive en caractères latins de BNE 6016 : amplification et vernis islamique

La dernière version, enfin, appartient à un manuscrit tardif en caractères latins, le manuscrit **BNE 6016**. Le *Sueño* prend place à la suite du traité du *Breviario Sunní* et il est traité presque comme s'il en faisait partie puisqu'il est présenté comme chapitre 63. Cette version est particulièrement intéressante car le fait qu'elle soit tardive, écrite au moyen de l'alphabet latin et largement amplifiée[760] démontre le succès prolongé qu'a rencontré ce récit et la vitalité créatrice qu'il a suscitée. Grâce à la comparaison avec les versions précédentes, on voit comment BNE6016 s'est nourri des représentations de la littérature aljamiada et de ses enseignements pour agrémenter et compléter sa narration : le copiste-auteur a ajouté un certain nombre de détails inutiles pour la progression de la narration (ex. : l'oignon) mais qui rendent la narration moins aride et permettent de rappeler certains préceptes. Comme on pouvait s'y attendre, la langue est plus tardive que dans les versions précédentes. Le traitement des arabismes s'en ressent également : presque toutes les formules arabes – du mot isolé à l'invocation initiale – sont traduites (*ṣallā Allah 'alayhi wa-çallam* devient *salvación de Allah sea sobre* [*él*] ou *crezca Allah onor sobr'él*), et les noms propres se romanisent fortement et se simplifient (ex. : *Abū Bakr iṣ-Ṣiddīq* devient *Bubaquer Yçidiquí,* le *Qur'ān* devient *el Alcorám de Allah*, *ṣāliḥ*

[760] Voir la première partie *§Las tres primeras noches*, où elles sont racontées dans le détail (comment s'est préparé le dormeur, et qui il a vu en songe).

devient *çalhe*). Conscient de sa lacune – la non-maîtrise de l'arabe – le copiste-auteur la compense d'une façon tout à fait intéressante : il multiplie à satiété l'emploi de quelques formules islamiques courantes qui apportent au texte un vernis islamique, compensant par la forme ce qu'il ne peut apporter par le fond. Cette version du conte pullule donc des formules « *Tan Bendito es y Noble* », « *Tan Alto es y Noble* » ou « (*Tan*) *Onrado es y Noble* » après la mention d'Allah, « *Aquel que no duerme* » pour désigner Allah (alors que leurs versions arabes n'apparaissaient pas dans les copies en caractères arabes). La version de BNE6016 introduit également avec plus ou moins d'à-propos des citations coraniques traduites ou des invocations[761].

La version du *Sueño* de BNE6016, du fait de ses nombreux ajouts, est une version qui s'éloigne des précédentes. L'application du copiste/auteur pour donner au texte un nouvel aspect extérieur plus islamique, tout en romanisant en parallèle le lexique et la syntaxe, est un phénomène qu'on ne documente que dans cette version et qui est probablement lié à sa date tardive d'exécution. Le contexte de production et les destinataires auxquels s'adressait cette copie ont dû également jouer un rôle important, car n'oublions pas que cette version renonce aux caractères arabes (qui suggéraient ne serait-ce que visuellement un caractère musulman) au profit de l'alphabet latin. Les différents ajouts et réécritures qu'on documente procèdent certainement d'un phénomène de compensation qui visait à pallier les pertes de l'arabe et de son alphabet. Mais le *Sueño* de BNE6016 n'est pas composé que d'ajouts. Sous les ajouts, le texte reprend parfaitement celui qu'on documente dans les autres manuscrits aljamiados, et les variantes qu'il adopte le rapprochent de la branche CSIC-J25/RAH-T2 :

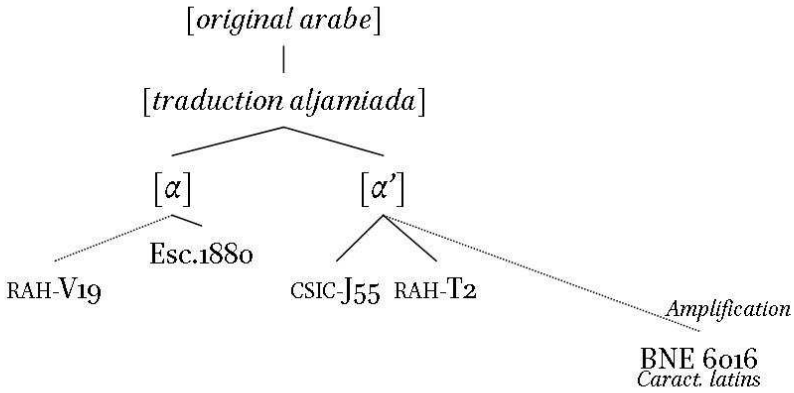


Figure 15 : Transmission du *Sueño de un ṣāliḥ de Ṭúneç*

[761] BNE6016 introduit entre autres les passages suivants: « y ellos dezían : "Tan bendito es el Criador de todas las cossas", "Tan bendito es el Estendedor de los arrizques", "Tan bendito es el Fablante con la desenganación de la verdad". » (f.173v, §Cuarta noche) ; « Sino porque me as conjurado, por Allah, el Grande, y por su annabí, el Onrado, no te razonará nada de lo que me pides. Pues escucha lo que te quiero dezir porque no ay fuerças ni poder sino con Allah, el Alto y Poderosso » (f.174v, §Diálogo con Jibrīl).

IX. Tasbīḥ-s des prophètes [ff. 47r-58v][762]

Les *tasbīḥ*-s consistent à déclarer la supériorité d'Allah sur tout autre en utilisant le terme « subḥān » suivi du mot Allah[763]. La pratique du *tasbīḥ* comme prière surérogatoire de glorification d'Allah peut s'exprimer au travers de cette seule expression de « *Subḥān Allah* » 'Gloire à Dieu' (ou des variantes pronominales « *Subḥānahu* » 'Gloire à Lui' et « *Subḥānaka* » 'Gloire à Toi') répétée en litanie[764]. Elle peut également prendre des formes plus élaborées en remplaçant « *Allah* », par l'un des autres noms de Dieu ou par une proposition qui décrit ses attributs. La composition de *tasbīḥ*-s entretient alors un lien étroit avec les listes des plus beaux noms de Dieu (*al-asmā' al-ḥusnā*)[765].

Dans Esc.1880, le caractère de prière surérogatoire des *tasbīḥ*-s est manifeste puisqu'ils sont livrés sans être associés à aucun événement en particulier, et sans qu'on sache non plus comment ils devaient être récités (précédés d'ablutions ? dans quelle position ? à voix haute ou à voix basse ? avant ou après une action particulière ?...). Seules les gloses aljamiadas, plus ou moins longues, qui les accompagnent parfois nous permettent d'en savoir plus sur leur raison d'être : les *tasbīḥ*-s sont ici conçus pour permettre d'obtenir une grâce divine (annulation de péchés, protection contre les tentations, récompense dans l'autre monde, etc.), usage qui tendrait à les rapprocher de la *du'ā'* (invocation ou prière de demande). La *du'ā'* est pourtant habituellement une adresse directe à Allah (qui peut s'appuyer sur l'intercession d'une personne illustre) pour lui demander une faveur, or nos textes de *tasbīḥ* ne demandent rien, ils se limitent à la glorification en se remémorant les plus beaux noms de Dieu et ses attributs, ce qui les placeraient davantage dans le domaine du *ḏikr* (remémoration de Dieu).

La consultation de la tradition confirme les liens étroits qu'entretiennent invocation (*du'ā'*), remémoration (*ḏikr*) et *tasbīḥ*-s. Al-Buḫārī par exemple évoque l'un à la suite de l'autre le mérite du *tasbīḥ* et du *ḏikr* dans le livre des invocations (*da'awāt*). Toujours selon ce traditionniste, *tasbīḥ* et *ḏikr* consistent à glorifier Dieu sans lui demander quoi que ce soit ; et ce n'est que si cette glorification est entendue par un ange qui passe

---

[762] Ces textes sont inédits, et la question des *tasbīḥ*-s dans la production aljamiada a seulement été évoquée par CASASSAS CANALS, X. [sous presse, 2016], pp.36-38 et 43-45.

[763] Kazimirski définit le *tasbīḥ* comme le fait de proclamer la louange de Dieu en regardant Dieu comme au-dessus de tous les attributs propres à l'humanité.

[764] Pour la difficile traduction de "سُبْحَـنَ", voir GIMARET, D., 1998, « Subḥān », *E.I.²*, t.IX, p.775 et GIMARET, D., 1988, pp.202-203. Les textes aljamiados traduisant par "Tan linpio es" [*Coran alj*. X.68] ou plus fréquent par "Tan bendito es" [*Coran alj.*V.116 et XVII.1], c'est la formule que l'on a retenue en espagnol.

[765] Voir par exemple le ms. RAH-T1, où après la liste des plus beaux noms de Dieu, se dresse une liste d'invocations qui commencent par « *subḥanaka anta Allah* » et qui est suivie par un ou deux noms de Dieu.

par là, que la glorification permettra à celui qui l'a faite de voir certains de ses péchés effacés ou de gagner le Paradis[766].

Face à cette terminologie arabe complexe, on s'en tient à désigner nos textes par le terme *tasbīḥ* car c'est celui qui est utilisé par les mudéjars et les morisques, parfois même sous une forme romanisée. De plus, comme ce terme se limite à être descriptif (c'est-à-dire qu'un *tasbīḥ* est une courte prière qui utilise la formule *« subḥān Allah »*), cela nous évite toute surrinterprétation qui découlerait d'un choix entre *du'ā'* ou *ḏikr*. Enfin, le fait de conserver la terminologie employée par les utilisateurs aljamiados eux-mêmes se justifie d'autant plus qu'il n'est pas à exclure que les *tasbīḥ*-s aient connu une relecture aljamiada qui les rendraient un peu différents de leurs frères arabes. Rappelons que si les invocations-remémorations d'Allah sont copiées en arabe, les bienfaits de leur lecture sont toujours consignés en aljamía, ils ont donc pu trouver leur origine dans l'esprit d'un copiste mudéjar.

1. L'abondante présence de tasbīḥ-s des prophètes en arabe dans les manuscrits aljamiados

Dans les manuscrits aljamiados, on rencontre de nombreux *tasbīḥ*-s. Ces derniers sont généralement copiés en arabe et leur typologie est plutôt variée : certains sont longs, d'autres courts ; certains s'adressent à Allah à la deuxième personne (« *subḥānaka* » ou « *Subḥān anta* » 'Gloire à Toi') et d'autres préfèrent une glorification moins directe en recourant à la troisième personne ; certains utilisent seulement des substantifs pour remplacer le terme « Allah » et d'autres utilisent des propositions diverses (« *Subḥān man* » 'Gloire à celui qui' ou « *Subḥān allaḏī* » 'Gloire à celui que'). Devant cette grande variété de textes, les auteurs de ces *tasbīḥ*-s (qu'on méconnaît) et leurs copistes leur attribuent des noms pour les identifier, utilisant parfois le nom d'une figure emblématique de l'islam. C'est cette seule catégorie de *tasbīḥ*-s que l'on va examiner ici : ceux dont le titre mentionne le nom d'un prophète, d'un ange, d'un compagnon du prophète, etc. Dans la production aljamiada, cette variété est bien représentée, et bien qu'aucun manuscrit ne mentionne à quelle occasion ils devaient être lus ou récités, s'ils appartenaient à des pratiques individuelles ou collectives, on ne peut que constater leur popularité chez les mudéjars (et les morisques).

Les *tasbīḥ*-s qu'on documente dans les manuscrits aljamiados sont généralement maintenus en arabe, et sont parfois assortis d'un commentaire en aljamía (selon les cas, avant ou après le texte arabe à réciter) qui explique les bienfaits qu'on peut espérer de leur lecture. L'apparition d'une telle glose n'est pas constante et tous les cas de figure existent : aucun texte n'a de glose, quelques textes ont des gloses, tous les textes ont

[766] AL-BUḪĀRĪ, *kitāb ad-da'awāt* [livre des invocations], chap. 65 et 66.

des gloses. L'apparition de ce type de commentaire qui affecte à la récitation d'une prière arabe un bienfait suppose un glissement de la pratique de glorification vers une pratique d'invocation où la récitation n'est pas « gratuite » mais s'effectue dans l'espoir d'obtenir quelque chose. Cette confusion des genres entre *tasbīḥ*-s et *du'ā'*-s va d'ailleurs s'observer assez régulièrement dans les manuscrits que l'on présente.

Dans **Esc. 1880**, on compte exactement trente *tasbīh*-s, intégralement en arabe jusque dans le titre (sauf pour *dīk il-arḍ* où la traduction « Gallo de la tierra » est ajoutée) :

[1] Muḥammad (*version longue*)	[11] Ilyāç*	[21] Lūṭ*
[2] Muḥammad* (*version courte*)	[12] Ḥaçan*	[22] El Gallo de la Tierra [dīk il-arḍ]
[3] Malak al-Mawt*	[13] Yūnuç* (*court*)	[23] Fāṭima
[4] Ayyūb*	[14] Içmā'īl*	[24] Içrāfīl
[5] Edam*	[15] Içḥāq*	[25] Ǧibrīl
[6] Nūḥ*	[16] Ahl as-samawāt	[26] Yūnuç* (*long*)
[7] 'Īsā*	[17] Mūçā*	[27] Ya'qūb*
[8] Hābil*	[18] Šarīf karīm*	[28] Yūsuf*
[9] Hūd*	[19] Dāūd*	[29] Yaḥyā
[10] Ṣāliḥ*	[20] Ibrāhīm*	[30] Sulaymān.

Il s'agit du recueil de *tasbīḥ*-s le plus fourni. La majorité des invocations est accompagnée d'une glose[767], mais ces gloses parfois se répètent, reprenant les mêmes images (par exemple : l'oiseau vert dépêché par Allah pour transporter l'âme d'un défunt, voir *tasbīḥ*-s §13 et §28), ou même reprenant exactement les mêmes termes (voir *tasbīḥ*-s §12 et §27).

CSIC-J41 (ff.31-92) est un autre manuscrit recueillant des *tasbīḥ*-s. Il en recueille 23, n'offrant que le texte arabe, et aucun commentaire d'aucune sorte (ni en aljamiado ni en arabe). Avant d'aborder les textes-mêmes, il est intéressant d'observer que si l'on considère la section du manuscrit qui contient les différents *tasbīḥ*-s, des *du'ā'*-s viennent s'intercaler révélant une frontière assez mince entre ces deux types de doxologies. Du reste, la présentation physique des *tasbīḥ*-s et des *du'ā'*-s obéit aux mêmes codes : le texte est en arabe, les titres et mots-clés (comme « *Subḥāna* » ou « *Allahumma* ») sont en rouge. Les termes « *tasbīḥ* » et « *du'ā'* » ont des champs d'actions plutôt bien déterminés car, hormis deux exceptions (*du'ā' 'Alī Ibn Abī Ṭālib* et *du'ā Ǧibrīl*), les *du'ā*-s se construisent à partir de l'invocation directe au vocatif « *Allahumma* » ('Ô Allah'), et les *tasbīḥ*-s à partir de la forme verbale « *Subḥān* » ('Gloire à [Allah]'). Enfin, les titres permettent de confirmer la frontière théorique qu'on traçait précédemment entre *du'ā'* et *tasbīḥ* puisqu'on déduit des titres que les *du'ā*-s sont faites pour obtenir un bénéfice en s'adressant directement à Dieu et les *tasbīḥ*-s permettent en revanche à l'orant de se placer dans le sillage d'une personnalité de l'islam. Les textes qui figurent dans CSIC-J.41 sont les suivants :

al-malāykat illaḏīn yaḥmilūn al-'arš	Edam, abānā	Dāūd
[= *Ahl assamawāt* chez Esc.1880]	Nūḥ	Çulaymān

[767] On fait suivre le nom du *tasbīḥ* par un astérisque*, lorsqu'il est accompagné d'un commentaire aljamiado.

Du‘ā’ ‘Alī Ibn Abī Ṭālib	Yūnuç (*court*)	Mūçā
Tasbīḥ an-nabī	Ayūb	‘Īçā
Une du‘ā’	Yaḥya	Muḥammad (*court*)
Du‘ā Ǧibrīl	Zacaria	Yaça‘a
Sept du‘ā’-s	Idrīç	Du‘ā-s
Tasbīḥ an-nabī	Yūçuf	Du‘ā-s pour les jours de la semaine
Une du‘ā’	Ṣāliḥ	Muḥammad (*long*)
Tasbīḥ raçūl Allah	Šu‘ayba	Du‘ā-s pour les jours de la semaine

De ce rapide coup d’œil sur les *tasbīḥ*-s de CSIC-J41, il appert qu’ils partagent peu de points communs avec Esc.1880, puisque CSIC-J41 introduit des textes qu’Esc.1880 méconnaît. De plus, lorsque les titres communs laissaient présager une parenté proche, la confrontation des textes révèle au contraire que CSIC-J41 et Esc.1880 coïncident peu : ajouts, suppressions et modifications lexicales instaurent une vraie distance entre les deux manuscrits. Un exemple : le *tasbīḥ de Yūnuç* (*court*) [§13] tenait en deux phrases chez Esc.1880, or chez CSIC-J41 cette invocation est intégrée dans un récit de l’épisode de Jonas et la baleine, racontée par Allah lui-même. Les deux phrases d’invocation sont certes communes, mais l’introduction des éléments narratifs autour de l’invocation éloigne les deux versions. Autre exemple : il arrive que pour deux textes identiques, le titre soit changé ; ainsi le *tasbīḥ ahl as-samawāt* [§16] (*i.e.* des ‘gens des cieux’) d’Esc.1880 devient chez CSIC-J41 le *tasbīḥ al-malāykat illaḍīn yaḥmilūn al-‘arš* (*i.e.* des ‘anges qui portent le trône [de Dieu]’).

Par conséquent, au-delà du fait que CSIC-J41 copie des textes qui ne figuraient pas chez Esc.1880 et vice-versa, les divergences entre les deux manuscrits empêchent d’établir un lien de parenté. En effet, bien que certains textes coïncident parfois totalement, il manque trop de chaînons intermédiaires.

Le recueil de dévotion **BNE 5377** (94r-103v) suit CSIC-J41 de très près : les textes de CSIC-J41 sont repris dans le même ordre et BNE5377 fait siennes les innovations introduites par CSIC-J41 :

Edam, nuestro padre [=CSIC-J41]	Dāūd [=CSIC-J41]	*Du‘ā’* de Ibrāhīm*
Nūḥ [=CSIC-J41]	Çulaymān [=CSIC-J41]	*Du‘ā’* de Nūḥ*
Yūnuç (*court*) [=CSIC-J41]	Mūçā [=CSIC-J41]	*Du‘ā’* de Mūçā*
Ayyūb [=CSIC-J41]	‘Īçā [=CSIC-J41]	*Du‘ā’* de ‘Īçā*
Yaḥya [=CSIC-J41]	Muḥammad (*court*) [=CSIC-J41]	*Du‘ā’* del annabī Muḥammad*
Zacaria [=CSIC-J41]	Yaça‘a [=CSIC-J41]	[=*Tasbīḥ* Muḥammad (*long*)
Idrīç [=CSIC-J41]	El annabī Muḥammad [=*Tasbīḥ*	[Esc.1880/CSIC-J41]
Yūçuf [=CSIC-J41]	*raçūl Allah*, CSIC-J41]	= Içrāfīl
Ṣāliḥ [=CSIC-J41]	*Du‘ā’* de Edam*	≈ Ǧibrīl
Šu‘ība [=CSIC-J41]		

Ainsi, le *tasbīḥ Edam* [5], devenu *tasbīḥ Edam abānā* chez CSIC-J41 s’intitule ici *tasbīḥ de Edam nuestro padre*, soit une fidèle traduction aljamiada de l’arabe. Autre exemple : la narration qu’introduisait CSIC-J41 pour entourer l’invocation à proprement parler du *tasbīḥ Yūnuç* (*court*) [13], est entièrement reprise (et

augmentée). BNE5377 cependant, s'éloigne un peu de l'arabe et va davantage vers l'aljamía car la narration introduisant l'invocation de Yūnuç est donnée non plus en arabe comme dans CSIC-J41 mais en aljamía. De même, les titres des *tasbīḥ*-s n'apparaissent plus en arabe mais en aljamía. Enfin, BNE 5377 retouche légèrement les textes en réduisant la formule « *'alayhi assalam* » ('la paix soit sur lui') qui accompagne chaque nom de prophète à l'abréviation « عليم » ou en la supprimant complètement, et il introduit en début de *tasbīḥ* la *basmala* qui normalement n'apparait jamais chez Esc.1880, et sporadiquement chez CSIC-J41[768].

BNE5377 ajoute ensuite plusieurs *du'ā'*-s (*du'ā'*-s d'Edam, de Nūḥ, d'Ibrāhīm...), qui sont composés sur l'expression « *Subḥān* [*Allah*] » et qui ressemblent à certains *tasbīḥ*-s d'Esc.1880 (par exemple : la *du'ā'* de Nūḥ ressemble au *tasbīḥ* de Nūḥ d'Esc.1880, la *du'ā'* de 'Içā est identique au *tasbīḥ* 'Içā d'Esc.1880, et la longue *Du'ā' del annabí Muḥammad* n'est rien d'autre que le *Tasbīḥ Muḥammad* [1] d'Esc.1880 et de CSIC-J41). La différence essentielle entre les textes précédents qui s'intitulaient *tasbīḥ* et ceux qui s'intitulent *du'ā'* ne réside donc pas dans le schéma de composition des textes ni sur le contenu de la prière (glorification d'Allah vs. demande directe à Allah), parce que tous les deux obéissent aux mêmes caractéristiques. Dans BNE5377, ce qui sépare *tasbīḥ* et *du'ā'* c'est que les *tasbīḥ*-s sont livrés seuls, sans commentaire aljamiado, et les *du'ā'*-s sont précédées d'un chapeau en aljamía qui précise le bénéfice octroyé pour celui qui récite le texte arabe, bénéfices souvent identiques à ceux formulés chez Esc.1880[769]. Le glissement d'une catégorie à l'autre (de *tasbīḥ* à *du'ā'*) semble donc assez aisé, d'ailleurs.

Le manuscrit **RAH-T3** (ff.51r-60r), tout petit manuel de dévotion, copie cette série de *du'ā'*-s composées autour de la formule « *subḥān* »[770] qu'introduisait BNE5377. RAH-T3 donne à voir les mêmes textes exactement et reprend également le nouveau nom du *Tasbīḥ Muḥammad* [1] d'Esc.1880, rebaptisé *Du'ā' del annabī Muḥammad* :

Du'ā' de Edam [=BNE5377]	*Du'ā'* de 'Içā [=BNE5377]
Du'ā' de Ibrāhīm [=BNE5377]	*Du'ā'* del annabī Muḥammad [= BNE5377
Du'ā' de Nūḥ [=BNE5377]	et =*Tasbīḥ Muḥammad* (*long*) de Esc.1880]

[768] Sans doute le copiste-auteur de BNE 5377 savait que tout texte doit commencer en arabe par la phrase *bi-smi Llah ir-raḥmān ir-raḥīm*, et il a choisi de corriger cette absence qui lui apparaissait être une lacune.

[769] C'est le cas pour les textes (*tasbīḥ* chez Esc.1880, *du'ā'* chez BNE 5377) attribués à 'Içā, Mūçā. Notons également que le *tasbīḥ Edam* a la même récompense que la *du'ā' de Nūḥ*, et le *tasbīḥ Nūḥ* une récompense proche de celle apparaissant dans la *du'ā' de Edam*.

[770] Le premier d'entre eux (ff.14v-19r) n'est pas lié à une figure prophétique ni islamique, il n'est donc pas du même type que les *tasbīḥ*-s que l'on présente ici c'est pouquoi on ne l'intègre pas ensuite dans notre propos. Malgré cela, son chapeau introductif est intéressant car il nous renseigne sur la pratique du *tasbīḥ*, c'est-à-dire de prononcer la formule « *subḥān Allah* ». Cette pratique de "sanctification", de glorification de Dieu, apparaît d'après ce manuscrit comme une pratique surérogatoire et individuelle de piété. (« *Yā sierbo de Allah, cuando querrás santeficar ad Allah 'azza wa-ğalla pues santeficalo y loalo con aqueste addu'ā de su onrrado al-Qur'án* », RAH-T3, f.14v.).

Du'ā' de Mūçā [=BNE5377]

Comme chez BNE5377, chacune des *du'ā'*-s débute par un titre en aljamía et un chapeau précisant le bienfait de l'invocation, avant d'énoncer le texte arabe. La collation de RAH-T3 et de BNE5377 ne révèle que de légères variantes peu significatives pour établir une filiation. Il ne s'agit en effet que de variantes lexicales qui n'affectent pas le texte en profondeur. RAH-T3 pourrait donc être fille ou sœur de BNE5377.

CSIC-J37 (cahier 11, ff.231r-234r) recueille les mêmes textes que BNE5377 et RAH-T3. L'ordre qu'il suit est un peu altéré, mais le contenu est identique :

L'ataçbīḥ de 'Īçā*
[= *Du'ā'* de 'Īçā BNE5377]
L'ataçbīḥ de Mūçā*
[= *Du'ā'* de Mūçā BNE5377]
L'ataçbīḥ de Ibrāhīm*
[= *Du'ā'* de Ibrāhīm BNE5377]
Taçbīḥ Muḥammad [court]
L'ataçbīḥ de Nūḥ*
[= *Du'ā'* de Nūḥ BNE5377]
L'ataçbīḥ de Edam*
L'ataçbīḥ del annabī Muḥammad*
[= *Du'ā'* del annabī Muḥammad BNE5377
= *Tasbīḥ Muḥammad* (*long*) de Esc.1880]

Ce petit manuel de dévotion annonce chaque *tasbīḥ* par un titre en aljamía débutant par « (*éste es*) *l'ataçbīḥ de* » et un chapeau introductif en aljamía, à l'exception du *tasbīḥ Muḥammad* (court). Ce dernier cependant semble procéder d'une autre source : annoncé en arabe et non en aljamía, il n'offre pas de chapeau, et les deux phrases arabes qui composent l'invocation sont données dans le même ordre que chez Esc.1880 (et dans l'ordre inverse de BNE5377 et CSIC-J41). La collation de CSIC-J37 avec les deux versions précédentes confirme la parenté très proche, les chapeaux aljamiados tendent à montrer une ressemblance plus accusée avec RAH-T3 mais celle-ci peut tout aussi bien traduire une plus grande proximité géographique et temporelle des copistes. La différence majeure de CSIC-J37 par rapport à RAH-T3 et BNE5377 réside dans son utilisation du terme « *atasbīḥ* » plutôt que « *du'ā'* » bien qu'une petite erreur d'inattention subsiste dans le chapeau introductif du *tasbīḥ Mūçā* où l'on rencontre la phrase : « *esta addu'ā es como que fiziese alḥajje...* » (f. 231r) alors que partout ailleurs apparaissait le terme *tasbīḥ*. Nouvelle preuve de la frontière très mince qui existait entre *tasbīḥ*-s et *du'ā'*-s.

L'absence d'éléments significatifs pour établir la filiation nous conduit à voir dans CSIC-J37 une version sœur de BNE5377 et RAH-T3.

Afin de préciser et d'affiner les liens et les éventuelles filiations entre ces premières versions recensées, nous avons réalisé une comparaison détaillée des variantes du *tasbīḥ Muḥammad* (*version longue*) [1]. Notre choix s'est porté sur lui, car il s'agissait d'un des seuls textes présents à la fois dans Esc.1880, CSIC-J41, BNE5377, RAH-T3 et CSIC-J37 (bien que ce dernier soit incomplet) ; mais surtout, car il offrait de par son extension suffisamment de matière pour que nos conclusions ne soient pas trop conjecturelles. Quelques variantes significatives :

Tout d'abord, on constate qu'à l'exception d'Esc.1880, toutes les versions présentent des oublis, parfois une phrase (ce qui mutile le texte), parfois un mot produisant des énoncés boiteux avec des verbes privés de leur sujet ou de leur complément.

Esc.1880 *Tasbīḥ Muḥammad*	**CSIC-J41** *Tasbīḥ Muḥammad*	**BNE5377** *Du'ā' ḏel annabī Muḥammad*	**RAH-T3** *Du'ā' ḏel annabī Muḥammad*	**CSIC-J37** *Tasbīḥ ḏel annabī Muḥammad*
سَبَّحَتْ لَهُ الجِبَال	سَبَّحَتْ لَهُ الجِبَال	سَبَّحَتْ Ø الجِبَال	سَبَّحَتْ Ø الجِبَال	سُبَحَاتِ Ø الجِبَال
سَبَّحَتْ لَهُ الجِبَـــال	سَبَّحَتْ لَهُ Ø	سَبَّحَتْ لَهُ Ø	سَبَّحَتْ لَهُ Ø	Ø
سُبْحَنَ رَبَّنَا اَلَّذِي بِحَمْدِهِ سَبَّحَتْ لَهُ عُيُونُ اَلْمِيَاهِ وَأَنْهَارِهَا	Ø	سُبْحَنَ رَبَّنَا اَلَّذِي بِحَمْدِهِ سَبَّحَتْ لَهُ عُيُونُ اَلْمِيَاهِ وَأَنْهَارِهَا	سُبْحَنَ رَبَّنَا اَلَّذِي بِحَمْدِهِ سَبَّحَتْ لَهُ عُيُونُ اَلْمِيَاهِ وَأَنْهَارِهَا	Ø
سُبْحَنَ رَبُّنَا اَلَّذِي بِحَـمْـدِهِ سَبَّحَتْ لَـهُ اَلاَ شْجَـارُ وَأَوْرَاقُهَا	Ø	Ø	Ø	Ø
وَلاَ إِلَّاَ اَللَّهُ ذُو اَلْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ	وَلاَ إِلَّاَ اَللَّهُ ذُو اَلْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ	وَلاَ إِلَّاَ اَللَّهُ ذُو اَلْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ	Ø	Ø

La version d'Esc.1880 apparaît donc comme étant la plus complète, c'est également la seule qui ne commet pas d'erreur d'accord dans la phrase « les arbres le glorifient » :

سَبَّحَتْ لَهُ الاَشْجَارُ	سَبَّحَتْ لَهُ الشَّجَرُ	سَبَّحَتْ لَهُ الشَّجَرُ	سَبَّحَتْ لَهُ الشَّجَرُ	Ø

Les erreurs de vocalisation finale correspondant à des erreurs de flexions casuelles sont fréquentes et sont peu significatives car elles semblent avoir souffert d'un traitement un peu léger et parce qu'en tant que fautes de grammaire, elles sont faciles à corriger pour tout copiste un peu scrupuleux[771]. En revanche, les confusions affectant les voyelles longues (qui tombent au profit d'une voyelle courte) sont plus profitables car le basculement de la graphie classique vers une graphie transcrivant une tendance propre au dialecte arabe andalousien[772], constitue un indice intéressant du chemin de transmission[773] :

بِأَصْنَافِهَا	بِأَصْنَافِهَا	بِأَصْنَافِيهَا	بِأَصْنَافِهَا	بِأَصْنَافِيهَا
بِأَنْفَاسِهَا	بِأَنفَاسِهَا	بِأَنفَاسِهَا	بِأَنْفُسِهَا	بِأَنْفُسِهَا
بِأَعْدَادِهَا	بِأَعْدَادِهَا	بِأَعْدَدِهَا	بِأَعْـدَدِهَا	بِأَعْـدَادِهَا

[771] Un commentaire malgré tout sur la structure « *subḥān* » et la déclinaison du mot qui suit. Si Kazimirski, et les dictionnaires modernes après lui, indiquent que le terme se construit avec le cas indirect (génitif), cela semble avoir été beaucoup moins clair pour les copistes aljamiados : Esc.1880 oscille entre cas sujet (sa préférence) et cas direct (plus épisodique); CSIC-J41 préfère le cas direct (*rabbanā*) (mais c'est une tendance générale chez CSIC-J41 qui montre une prédilection pour les fins de mots en –a, quelle que soit leur fonction syntaxique); RAH-T3 utilise également le cas direct; et BNE5377 en revanche décline correctement au cas indirect.

[772] Voir CORRIENTE, F., 1977.

[773] En grisé, les variantes "fautives", qui ajoutent ou éliminent à tort une voyelle longue.

اخْتِلاَفِيهَا	اخْتِلاَفِهَا	اخْتِلاَفِيهَا	اخْتِلاَفِهَا	اخْتِلاَفِهَا
اَلْجِبَالُ اَلرَّاسِيَاتِ	اَلْجِبَالُ اَلرَّاسِيَاتِ	اَلْجِبَالُ اَلرَّسِيَاتُ[774]	اَلْجِبَالُ اَلرَّاسِيَاتِ	اَلْجِبَلُ اَلرَّاسِيَاتُ
طُولُ	طُولَ	طُلُوُ	طُولَ	طُولَ

Enfin, on recense un certain nombre de variations lexicales (particulièrement chez BNE5377 et RAH-T3) qui modifient le sens en profondeur, mais surtout ces variantes semblent refléter des erreurs de lecture : des confusions entre deux lettres à la graphie semblable (ف maghrébin/ب; ك/ط), entre deux lettres emphatiques, ou une confusion au moment de porter les points sur les lettres (ن/ب) :

وَكَثِيفُ اَلسَّحَابِ La nube espesa	وَكَثِيبُ اَلسَّحَابِ La colina de la nube	وَكَثِيبُ اَلسَّحَآبِ La colina de las nubes	وَكَثِبُ اَلسَّحَآبِ La colina de las nubes	وَكَثِيبُ اَلسَّحَآبِ La nube espesa
فِي سُقُوطِهَا	فِي سُقُوطِهَا	بِسُقُوطِهَا	بِسُقُوطِهَا	بِسُقُوطِهَا
وَأَصُولِهَا	وَأَصْوالِهَا	وَأَطْوالُهَا	وَأَطْوالِهَا	وَأَصْوالِهَا
وَدَوَابُّ اَلْبِحَارِ	وَدَوَابُّ اَلْبِحَارُ	وَدَوَابُ اَلْجِبَالُ	وَدَوَابُّ اَلْجِبَالِ	وَابِّ اَلْجِبَالُ
وَسُكَّانِهَا	وَسُكَّانِهَا	وَسُطَانِهَا	وَسُطَانَهَا	وَبِسُكَانِهَا
سُكَّانُ اَلْهَوٰى	سُكَانَ اَلْهَوٰى	سُطَّانُ اَلْهَوٰى	سُطَانُ اَلْهَوٰى	Ø
وَأَعْصَانُهَا	وَأَغْصَانِهَا	وَأَغْصَانُهَا	وَأَعْطَانُهَا	Ø
وَظِلَالُهَا	وَظِلَالَهَا	وَظِلَالُهَا	وَضِلَالُهَا	Ø
وَنَبَاتُ	وَنَبَاتُ	وَبَنَاتُ	وَبَنَاتُ	Ø

De l'examen de ces variantes, on déduit que Esc.1880 est la version la plus complète et la plus correcte. BNE5377 et RAH-T3 ont copié un même original présentant des erreurs, mais RAH-T3 ne descend pas de BNE5377 car plusieurs des erreurs de BNE5377 ne sont pas reprises par RAH-T3. CSIC-J37 est très proche de ce couple BNE5377/RAH-T3, bien qu'il partage plusieurs de leurs erreurs, il ne reproduit pas les confusions de lettres ce qui le rapproche de Esc.1880 ; on en fait donc une version antérieure au couple BNE5377/RAH-T3. Enfin, CSIC-J41 se trouve à mi-chemin entre Esc.1880 et le couple BNE5377/RAH-T3, partageant quelques unes de leurs lacunes.

Enfin, **BNE5378** est un petit manuel de dévotion, datant probablement du début du XVI[e] siècle[775], qui offre une série de *tasbīḥ*-s qui a peu à voir avec les quatre séries précédentes. Ici, pas de confusion entre *tasbīḥ* et *du'ā'* : les textes comprenant l'expression « *subḥān Allah* » s'intitulent « *tasbīḥ* » et les autres (invocations à réciter, par exemple, avant et après manger) portent le nom de « *du'ā'* ». Les deux genres ne se mélangent pas, les *tasbīḥ*-s sont copiés dans un premier temps, et dans un deuxième temps vient le tour des *du'ā'*-s. Ce

[774] L'expression des "montagnes immobiles" est, d'après Kazimirski, "الجبل الراسيات". Il existe bien un adjectif "رسيّ" signifiant immobile, mais dans ce cas, le *yā'* doit porter une *šadda*.

[775] Voir GUILLÉN ROBLES, F., 1889, p.44.

qui attire l'attention, en revanche, c'est la propension de ce manuscrit à donner aux textes qu'on documentait chez Esc.1880 d'autres titres : le *tasbīḥ* de *Yaḥya* d'Esc.1880 devient celui de ʻÎçā, celui de Ḥaçan devient celui d'Ilyāç, etc. :

Içrāfīl	Al-Ḫaḍīr	Ilyāç
Ibrāhīm	(= tasbīḥ de Çulaymān de Esc.1880)	(= *tasbīḥ de Haçān* de Esc.1880)
(= *Duʻā'* de Ibrāhīm de BNE5377)	ʻÎçā'	Muḥammad (court)
Içmāʻīl	(= *tasbīḥ de Yaḥya* de Esc.1880)	Fāṭīma
Içḥāq y Yaʻqūb	Yaḥya	Ḏū-l-Qarnayn
Dāūd	Šuʻayb (= *Šuʻība* de CSIC-J.41)	Gallo del cielo
Çulaymān	Yūnuç (version longue)	Gallo de la tierra
Mūçā	Yaça'	Rana
Yūçuf	(= *tasbīḥ de Ilyāç* de Esc.1880)	Gusano
(= *tasbīḥ de Mūçā* de Esc.1880)		
Harūn		
(= *tasbīḥ de Içḥāq* de Esc.1880)		

En dehors de la question des titres, et si l'on s'en tient aux textes, BNE5378 coïncide à plusieurs reprises avec Esc.1880, ne présentant que de légères variantes (changement de préposition, recours à des synonymes, usage des participes plutôt que des verbes conjugués, etc.). Le choix des couleurs leur donne également un air de famille puisque dans les deux cas les titres sont écrits à l'encre jaune. En revanche, contrairement à Esc.1880, les textes arabes sont fournis seuls sans commentaire aljamiado. L'aljamía fait seulement son apparition dans les titres, BNE5378 étant le seul à les proposer en version bilingue, d'abord en aljamía (« *ell attaçbīḥ ḏe...* ») puis en arabe.

2. Tasbīḥ-s des Prophètes traduits en aljamía, recueils secondaires et source d'inspiration

Les manuscrits que nous avons présentés jusque-là sont ceux qui recueillent plusieurs *tasbīḥ*-s en arabe que l'on documente également dans Esc.1880. Cependant, les invocations de glorification d'Allah devaient être plutôt prisées des mudéjars (et des morisques) puisqu'on rencontre des *tasbīḥ*-s dans des recueils de moindre importance et quelques versions traduites en aljamía – même si cela représente une petite minorité du fait de l'importance de prononcer les prières en langue arabe –.

C'est ainsi que le manuscrit **CSIC-J56** (32r-39v), reprend la même succession de *tasbīḥ*-s que ceux de CSIC-J41 en les introduisant sous le titre général de « *attaçbīḥes de los annabīes* ». Les neuf premiers apparaissent en traduction aljamiada exclusivement.

Edam, nuestro padre [alj.]	Idrīç [alj.]	Çulaymān [=CSIC-J41]
Nūḥ [alj.]	Yūçuf [alj.]	Mūçā [=CSIC-J41]
Yūnuç (*court*) [alj.]	Ṣāliḥ [alj.]	ʻÎçā [=CSIC-J41]
Ayyūb [alj.]	Šuʻība [=CSIC-J41]	Muḥammad (*court*) [=CSIC-J41]
Yaḥya [alj.]	Dāūd [=CSIC-J41]	Yaçaʻa [=CSIC-J41]
Zacaria [alj.]		

L'analyse des traductions révèle alors que celles-ci sont fondées sur une version des *tasbīḥ*-s semblable à CSIC-J41 (ou BNE5377), même si la traduction tend à raccourcir les textes[776]. La comparaison des *tasbīḥ*-s maintenus en arabe confirme la très grande proximité de CSIC-J56 et CSIC-J41 que peu de différences séparent. Le *tasbīḥ* de Yūnuç et sa narration de contextualisation révèlent d'ailleurs que CSIC-J56 suit fidèlement la version arabe de CSIC-J41 et ne reprend pas les amplifications et simplifications de BNE5377. Les deux phrases d'invocation du *tasbīḥ* de Muḥammad (court) cependant suivent l'ordre d'Esc.1880/CSIC-J37, et non celui de BNE5377/CSIC-J41 ; et CSIC-J56 ne reprend pas dans ses traductions la *basmala* qu'introduisait CSIC-J41 dans les premiers *tasbīḥ*-s. On conclut donc que CSIC-J56 ne dérive pas directement de CSIC-J41 mais plutôt du même original.

BNE 5385 (ff.80-84), manuscrit secondaire dans notre collecte, nous permet de confirmer le phénomène des *tasbīḥ*-s renommés, bien qu'ici le phénomène affecte d'autres textes :

≠ Edam	≠ Otro attaçbīḥ	al-Ḥaḍīr
≠ Tasbīḥ onrado	Idrīç	(= *Tasbīḥ de Içrāfīl* BNE 5377)
≠ Tasbīḥ Muḥammad	(= *Tasbīḥ* de Al-Ḥaḍīr de BNE 5378, = *Tasbīḥ* de Çulaymān de Esc.1880)	≠ Edam

Le manuscrit **BNF 774** n'est pas un recueil de dévotion, il recueille des textes de différentes natures, et la présence de *tasbīḥ*-s semble plutôt due à la volonté du copiste d'occuper des espaces vierges de dimensions réduites en bas de feuillet. C'est ainsi que f.86v, on documente une *addu'ā de Mūçā*[777] identique à celle de BNE5377, RAH-T3 et CSIC-J37, jusque dans le chapeau introductif en aljamía.

On pourrait également ajouter le manuscrit **BNE5384** (ff.96v-105r) qui contient les *tasbīḥ*-s de *Içrāfīl*, *marāti wāḥida*, *Ǧībrīl*, *Idrīç*, *Zacaria*, *Nūḥ*, *Yūçuf*, *Edam*, *Muḥammad* et *Yunuç* ce dernier étant le seul qui suit de près, avec quelques légères suppressions, la version arabe de CSIC-J41. Cependant, ce tout petit volume qualifié de « morisque » par Guillén Robles dans son catalogue, ne contient pas de dates, pas d'indications de découverte ni aucune mention en aljamía, ce qui nous a conduit à seulement le considérer en manuscrit secondaire.

L'ensemble des manuscrits présentés permet d'apprécier à la fois la popularité de la pratique, mais parallèlement une codification peu rigide, puisqu'un même texte peut changer de titre en échangeant les termes de *tasbīḥ* et *du'ā'* ou en préférant une autre figure prophétique et puisque sous des titres identiques se cachent en réalité une multitude de versions distinctes.

[776] Voir les *tasbīḥ*-s de Ayyūb, Yaḥya, Zacaria ou Ṣāliḥ.
[777] Voir SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M., 1982, p.177.

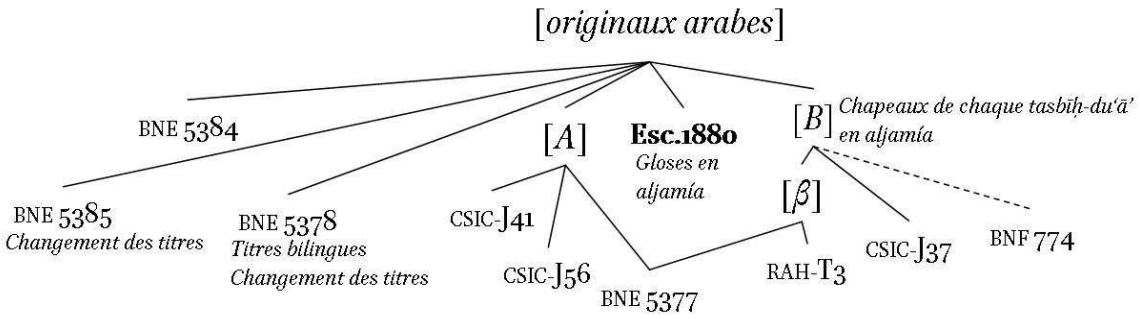


Figure 16 : Transmission des *Tasbīḥ*-s en arabe dans la production aljamiada

Enfin, en marge des *tasbīḥ*-s copiés comme tels, on trouve également des traces de ces formules de glorification dans d'autres compositions en aljamía qui s'en sont servis comme source d'inspiration. C'est ainsi que le manuscrit CSIC-J25 a puisé dans cette matière pour rédiger son *Sermon de Ramadan* (ff.154-174). L'apparition répétée de l'expression « tan bendito es » (*i.e.* la traduction de « Subḥān ») fournissait une belle déclaration d'origine, et en y regardant de plus près, on décèle des passages qui semblent directement empruntés aux *tasbīḥ*-s. Ces quelques lignes, par exemple "Tan bendīto es quien alçó los cielos sinse pilares. Tan bendīto es quien tendió la tierra y lo que quiso ḏel tienpo. [...] Tan bendīto es quien lo taçbīḥa la tierra y el cielo" [778], ressemblent beaucoup au *tasbīḥ de Yuçuf*. La filiation n'est pas directe, mais il est assez clair que les prières surérogatoires de glorification devaient faire partie du bagage intellectuel des mudéjars et des morisques, qui surent les mobiliser aux côtés d'autres sources au moment de la composition de sermons.

[778] CSIC-J25, ff.155v-156r.

x. Waṣiyya de l'annabī Muḥammad à ʻAlī [ff.59r-90v][779]

Littéralement une *waṣiyya* est un testament puis, par extension et dans la pratique lettrée islamique, cela désigne un genre littéraire où une personne d'autorité livre une série de conseils d'ordre moral ou politique issus de son expérience et de ses apprentissages. Ici, notre *waṣiyya* réunit deux personnages : le prophète Muḥammad qui est placé en figure d'autorité et égrène des préceptes variés, et ʻAlī, son gendre, qui n'a d'autre fonction que d'écouter (puisque qu'il n'existe qu'au travers du vocatif « Yā ʻAlī » dont se sert Muḥammad pour introduire chacune des recommandations).

Les enseignements de cette *waṣiyya* sont énoncés de façon brève, en général en une phrase. Difficile pour autant de qualifier ces phrases de proverbiales ou de gnomiques, car on ne retrouve pas l'élaboration linguistique voire poétique qui caractérise les maximes (rimes, symétrie de structure, versification, etc.), censée favoriser leur apprentissage. Il ne s'agit pas non plus d'un discours structuré en chapitres comme certains miroirs des princes ou autres recueils d'éducation, car dans notre *waṣiyya* il n'y a aucune structure narrative ni argumentative. Non hiérarchisés, les préceptes énoncés ne sont pas commentés ou accompagnés d'une illustration métaphorique; le style est péremptoire, on ne cherche pas à convaincre mais on assène des vérités. L'agencement et l'organisation des enseignements ne sont cependant pas complètement laissés au hasard : on parvient à délimiter des ensembles homogènes, qu'ils soient thématiques lorsqu'un thème est décliné en plusieurs points, ou syntaxiques lorsque la reprise d'un schéma de construction de la phrase introduit une homogénéité par la répétition.

Les thèmes abordés sont très divers, mais ils prétendent tous organiser et réguler les rapports du musulman à la société. Le musulman n'est jamais abordé comme un être seul, en tête-à-tête avec sa conscience, ses états d'âme ou angoisses métaphysiques éventuelles ; il est toujours vu en relation avec le monde environnant terrestre (femme, enfants, famille, voisins, compagnons de prière, hôtes, non-musulmans, morts, etc.) et avec Allah et ses anges qui le surveillent et l'accompagnent constamment. Le ton affirmatif et catégorique est dépourvu de toute personnalisation, la *waṣiyya* ne présente que des archétypes où l'individu n'existe que par ses actions et ses attitudes envers les autres ; à l'auditeur d'intégrer ces schémas et de se glisser dans le moule du « bon croyant ». La forme du discours entre Muḥammad et son gendre ʻAlī n'est donc pas propice à des confidences personnelles ou familiales, voire à des développements romancés, qui conduiraient ensuite l'auditeur à tirer une morale de l'histoire. Le dialogue – ou plutôt le monologue de

[779] La *Waṣiyya* d'Esc.1880 est inédite. Celle du manuscrit CSIC-J4 a été éditée par BEN M'RAD, M., 1991 (thèse inédite) ; celle de BNA614 par BOURAS, K., 2008 (thèse inédite).

Muḥammad – est davantage une ressource stylistique permettant de mettre en forme une accumulation de commandements divers et variés sans chercher de véritable fil conducteur.

Par leur capacité à délivrer de façon très efficace et rapide de très nombreuses informations, les *waṣiyya*-s ont rencontré un vif succès dans l'Espagne des XV^e^ et XVI^e^ siècles car comme tout bréviaire ou résumé, elles permettaient de faire rapidement le tour de la question et d'acquérir l'essentiel, ce qui offrait aux *alfaquí*-s en charge d'instruire leur communauté un outil pédagogique performant et aux lettrés un manuel de bonnes pratiques relativement complet. De notre *waṣiyya de l'annabī Muḥammad à 'Alī* on dénombre pas moins de neuf versions aljamiadas, six en caractères arabes (*Esc.1880*, *CSIC-J4, RAH-T13, BNA 614, Calanda L528, Palacio Real II/3226*) et trois en caractères latins (*RAH-S1, Ocaña livre 1, Ocaña livre 2*)[780], et la comparaison des versions démontre qu'il s'agissait d'un texte particulièrement vivant qui a été remodelé et amendé à plusieurs reprises.

1. Tradition textuelle d'une œuvre à succès

Après la remise en ordre des feuillets contenant ce texte, nous avons entrepris la collation de ces différentes versions, car malgré les éditions de diverses versions de ce texte aljamiado, personne n'avait encore entrepris de comparer systématiquement l'ensemble des versions pour comprendre quel était le texte édité[781]. Du fait de la nature du texte – qui accumule de petites unités indépendantes -, la collation est vite devenue les collations. En effet, au moment de la copie, les copistes pouvaient très facilement supprimer un précepte qui ne les intéressait pas ou en ajouter d'autres, ou même simplement modifier l'ordre des préceptes ; et ils ne se privèrent pas. Puis, conjointement à ces modifications structurelles, ils ont également retouché la langue du texte pour qu'elle s'adapte mieux à leurs usages. La collation à entreprendre était donc double : d'abord une collation qu'on qualifiera d'externe et qui visait à contrôler les apparitions ou suppression de préceptes et à comparer ensuite l'ordre d'énumération des principes retenus ; puis une collation interne, plus classique, constituant à repérer les leçons variantes. Grâce à ce travail de longue haleine, on a pu déterminer deux choses : *toutes* les versions aljamiadas recensées partagent une origine

[780] Auxquelles il faudrait ajouter les versions en arabe, que nous n'avons pas recensées exhaustivement, mais parmi lesquelles se trouvent Esc.1874 et RAH-XVIII (voir édition en arabe et traduction en espagnol chez JUSTEL CALABOZO, B., 1979, et BOURAS, K., 2008).

[781] Karima Bouras, dans sa thèse de doctorat, avait amorcé une comparaison des versions de la *waṣiyya* pour tenter de déterminer quelles avaient été les sources arabes. Dans le cadre de notre travail, l'objectif était de pouvoir offrir une présentation critique de notre texte au regard de la production aljamiada, nous avons donc pris la suite du travail de K. Bouras en faisant la collation systématique des variantes aljamiadas et en élargissant la focale à l'ensemble des versions aljamiadas connues (nous considérons donc l'ensemble des manuscrits sur lesquels elle a travaillé, auxquels nous ajoutons la version de CSIC-J4 et les versions inédites de Esc.1880, de Palacio Real II/3226 et de Calanda L528).

commune, et le texte a connu trois étapes dans sa transmission et son évolution ce qui délimite trois ensembles de manuscrits[782].

1.1 La première famille [α], la plus ancienne (Esc.1880, CSIC-J4, RAH-T13)

La *waṣiyya* présente dans **Esc.1880** occupe la fin du volume. Cette version s'est révélée être la plus ancienne, c'est-à-dire la plus proche de l'original à la fois dans l'état de langue et dans la transmission textuelle. Au sein de cette première famille [α], cette version est la plus complète puisque ses lacunes sont seulement dues à des feuillets égarés et non à des omissions du copiste. Au regard de l'ensemble des versions dont on dispose, c'est certainement l'une des versions les plus cohérentes puisqu'elle commence par une introduction et s'achève sur une rapide conclusion en arabe, et ne présente que très peu de redites ou de répétitions de préceptes[783]. L'empreinte d'un original arabe affleure parfois, dans des traductions un peu trop littérales qui donnent des tournures espagnoles obscures ou maladroites, qui s'éclairent dans les réécritures postérieures des autres versions.

Contrairement au manuscrit Esc.1880, le manuscrit **CSIC-J4** s'ouvre avec la *Alwaṣiya de 'Alī Ibnu Abī Ṭālib* (4v-27v)[784], et bien que le titre soit différent puisqu'il met à l'honneur l'élève plutôt que le maître, il contient bien le même texte. La collation externe révèle que CSIC-J4 suit entièrement et en tout point Esc.1880, à l'exception de deux omissions (omission du §14 et §101) qu'on doit à des erreurs d'inattention du copiste (saut du même au même). À cause de ces omissions, non corrigées dans CSIC-J4, mais qui ne sont reprises dans aucune autre version, on déduit immédiatement que CSIC-J4 n'a pas eu de postérité ; en revanche, CSIC-J4 peut descendre d'Esc.1880 ou d'une version immédiatement sœur, tant les ressemblances sont accusées. En effet, si le manuscrit d'Almonacid de la Sierra offre un état de langue assez nettement postérieur à Esc.1880, cela ne tient qu'à des modernisations d'ordre lexical qui affectent très rarement la syntaxe en profondeur ; par exemple, au verbe *haber* et à la tournure « *a Fulano habe tres siñales* », CSIC-J4 préfère l'emploi moderne du verbe « *tener* » (« *Fulano tiene tres señales* ») ou l'impersonnel « [*h*]*ay* ». Sous ces modernisations, on aperçoit malgré tout l'original plus ancien qui coïncide avec Esc.1880, car les modernisations ne sont pas menées à bien de façon systématique, ce qui donne à voir le diasystème auteur-copiste[785]. Le phénomène est particulièrement patent dans les énumérations : au précepte §131, par exemple, il est demandé au mari de s'approcher de son épouse la « nuit de lundi [...], la nuit de mardi [...], la nuit de jeudi [...], etc. », or si Esc.1880 utilise exclusivement le terme *nuey* pour « nuit » ; CSIC-J4 en

[782] La collation interne des variantes apparaît à la suite de l'édition du texte dans l'apparat critique. La collation externe des préceptes apparaît dans le volume II, à la suite de l'édition.
[783] La fin de §127 est un écho à la fin de §121; et le §137 présente des ressemblances avec le début de §134.
[784] Voir BEN M'RAD, M. A., 1991, pp.177-199.
[785] Sur la théorie des diasystèmes, voir SEGRE, C., 1976.

revanche commence par préférer le moderne *noche*, avant de finalement s'en tenir au terme original *nuey* pour les occurrences suivantes. La modernisation n'est pas totalement achevée, deux termes cohabitent (*nuey/noche*) ce qui rompt de fait l'équilibre de l'énumération qui existait chez Esc.1880[786].

La version recueillie dans **RAH-T13**[787] est une version écourtée de la *Waṣiyya*, puisqu'elle ne comporte que la moitié des préceptes présents chez Esc.1880. De la collation interne des passages partagés, il appert néanmoins que RAH-T13 suit fidèlement Esc.1880, et que les variations linguistiques entre RAH-T13 et Esc.1880 sont minimes : RAH-T13 est à peine plus moderne. En revanche, les mots d'origine arabe empruntent des formes plus romanisées que chez Esc.1880, quand ils ne sont pas tout bonnement remplacés par leur équivalent espagnol : *ṣāliḥ* devient *çālif* (§16) ; *al'ābid*, *gābid* (§49); *sus ḫaleqados*, *sus siervos* (§138) ; *ḥarām*, *ḥarán* (§149). L'éloignement d'avec l'original arabe se constate d'autant plus que parmi les quelques ajouts introduits par le copiste de RAH-T13, se trouvent des remarques destinées à expliciter un arabisme considéré peu clair et pas très bien compris, comme au §148 où « *no metas alcunia al judío* » devient « *no metas alquinia al judío que no le digas ¡A Don Fulán!* ». On note d'ailleurs des confusions de taille chez le copiste de RAH-T13, trahissant sa connaissance très approximative de l'arabe, puisqu'il confond l'*aljama'a* 'la communauté' et l'*aljumu'a* 'le vendredi' (§141), ou simplement son inattention lorsqu'il confond *siet* 'sept' et *cient* 'cent' (§93).

Dans l'ensemble, cette copie n'est pas d'une très grande qualité puisque les altérations des préceptes sont importantes. Alors que RAH-T13 suit très fidèlement Esc.1880 et CSIC-J4 dans l'expression et dans l'ordre des préceptes, en quatre occasions on se trouve face à des bouleversements insensés. En effet, arrivé au précepte §150, le copiste saute au §14, sans finir de copier le §150 et sans recueillir le début du §14 ; de même dans les trois autres occasions, ce qui produit des énoncés incompréhensibles :

> [*§150*] Yā 'Alī, quien clamará a la guía seguirlo, y quien lo seguirá, abrá a él senblante [*§14*] de lo que devedó Allah y fazer bien a los siervos de Allah.
>
> [*§26*] Yā 'Alī, la señal del mentiroso [*§46*] acer vienga l'ašeyṭán a sus cuestas y d'ello es ell afollamiento del cuerpo.
>
> [*§66 début*] Yā 'Alī, cuando está el siervo en las enbriaguescas de la muerte [*§86*] sobre l'aljumu'a, perdona Allah a él lo qu'es entre una aljumu'a y otra y porná Allah aquello claredad en su qoraçón y carga en su peso.

[786] Le phénomène touche également le choix des prépositions. Par exemple, au §135, Esc.1880 dit "*Y no entran los almalaques a casa qu'en ella abe feguras* [...] *o a casa que no y entra en ella huésped*", ce que CSIC-J4 modifie seulement à moitié : "*Y no entran los almalaques en casa que ay feguras*[...] *o a casa que no entran en ella güéspedes*".
[787] Édité par BOUZINEB, H., 1998, pp.97-112.

> [*§97*] Ye quien sierve ada Allah sines de saber, afuella en su adīn, mas que no ʸadoba, y es como senblar de u[n] ciego en los desiertos de la tierra entre aspras sin guía [*§66 suite*] que sus junturas dan aççalām partida sobre partida yen así como los pelos blancos e[n]tre los negros.

Dans le premier cas, l'apparition du précepte hybride §150-§14 peut peut-être s'expliquer par sa position à cheval entre les feuillets 225v et 226r, qui est le lieu d'un changement de main et de mise en page[788]. La reprise de la copie par un autre copiste a certainement facilité la confusion. Dans les autres cas, cependant, cette explication ne fonctionne pas. De plus, si on considère que les perturbations de l'ordre des préceptes n'a lieu que lorsqu'apparaissent des préceptes hybrides, on peut conclure sans difficulté que le ou les copistes n'ont pas fait le choix conscient et motivé de remodeler la *waṣiyya*, mais que ce nouvel ordre est dû à des erreurs de copie. Les feuillets du manuscrit-source étaient peut-être en désordre et RAH-T13 serait la reproduction de cette altération ; à moins que l'original n'ait été en parfait état, mais que le copiste, au moment de tourner la page pour poursuivre son travail, en passait deux... En tout état de cause, il est impossible qu'Esc.1880 ait été cette source, car les préceptes hybrides de RAH-T13 concernent des passages qui apparaissent en milieu de feuillet dans le manuscrit d'Ágreda.

Suite à la double collation externe et interne, on déduit que Esc.1880, CSIC-J4 et RAH-T13 sont trois versions extrêmement proches, appartenant à la même famille. Si on sait également que CSIC-J4 et RAH-T13 n'ont pas eu de postérité à cause de leurs omissions et de leurs préceptes hybrides non repris, il faut reconnaître qu'il est plus délicat d'avoir des certitudes pour le reste car les leçons erronées sont très peu nombreuses et qu'il faut donc souvent se limiter à examiner les coïncidences de variantes. Or la coïncidence de variantes peut parfois être trompeuse car les nombreux points communs de CSIC-J4 et RAH-T13 ne sont souvent dus qu'à la modernisation de la langue (*abe/ay*) et à un vocalisme en position atone devenu plus conforme à la morphologie lexicale moderne (*siñales/señales*).

On a repéré néanmoins une erreur chez Esc.1880 qui n'est reprise par aucun autre manuscrit. Au §136, Esc.1880 conseille de ne pas laisser la viande quatre jours, « cuarta días » dit le manuscrit qui en réalité a omis une syllabe : il s'agissait de « cuarenta días », soit quarante jours. Cette erreur de Esc.1880 aurait facilement pu être reprise en corrigeant « cuarta » par le cardinal « cuatro », or aucun manuscrit ne corrige de la sorte ni ne reprend l'erreur ; tous parlent de quarante jours.

D'autre part, en quelques endroits, CSIC-J4 et RAH-T13 proposent des amendements au texte d'Esc.1880 qu'on retrouvera ensuite dans le reste de la tradition. Même si ces modifications lexicales peuvent être

[788] Jusqu'au f.225r, les feuillets sont couverts de 17 lignes par page ; pour le feuillet 225v, on en compte 16 ; et à partir du feuillet 226r, on se limite à 15 lignes par page.

considérées comme les simples témoins de nouvelles modes linguistiques et pas nécessairement comme des preuves de filiation, on s'y réfère à défaut d'autres éléments. Ainsi au §92, le terme *alojra* d'Esc.1880 est abandonné au profit de *loguero* (CSIC-J4, RAH-T13, L528) ; et au §136, le terme *évangile* qui apparaissait en espagnol chez Esc.1880 (i.e. *avangelio*), est présent en arabe (i.e. *alingīl* ou *alinchil*) chez CSIC-J4 et dans les versions postérieures qui recueillent cet extrait, à savoir RAH-S1 et L528. En l'état, et en l'absence de variante réellement significative, on pourrait tout aussi bien conclure que CSIC-J4 et RAH-T13 descendent du même original que Esc.1880 ou d'une version immédiatement sœur d'Esc.1880 ; et quelle qu'elle soit, cette version offrirait la leçon correcte « cuarenta días » ainsi que les termes *loguero* ou *alinjīl* qui ont eu une postérité contrairement aux termes *alojra* et *avangelio* d'Esc.1880. Sans plus d'indices pour le moment, on opte pour faire dériver les différentes versions du même original, tout en attirant l'attention sur les défaillances des copistes de CSIC-J4 et surtout de RAH-T13 au regard de celui d'Esc.1880, ainsi que sur l'âge des copies : Esc.1880 a dû être copié peu de temps après l'original, RAH-T13 plus tard, et CSIC-J4 beaucoup plus tard car c'est dans cette dernière version que les diasystèmes linguistiques sont les plus marqués.

1.2 La famille intermédiaire [β] : l'amplification du contenu (RAH-S1)

Le manuscrit **RAH-S1** offre également une version de notre *waṣiyya*, cette fois en caractères latins, mais à cause de la perte de feuillets cette version est acéphale et ne nous laisse qu'un début abrupt, *in media res*. La collation externe révèle que RAH-S1 suit l'ordre des préceptes de Esc.1880 et CSIC-J4. On note cependant une certaine distance entre RAH-S1 et le groupe α, car RAH-S1 élimine certains paragraphes, en ajoute d'autres, et retravaille certains préceptes conservés soit en les raccourcissant (§65, §67, §82, §108, §122, §131, etc.), soit en les réécrivant (§83), soit en les complétant (§54, §58). L'origine de ces ajouts mériterait une étude approfondie, mais on peut fournir d'ores et déjà deux pistes : certains ajouts se font l'écho d'autres versions de la *waṣiyya de l'annabī Muḥammad à 'Alī*, en arabe, tels que Esc.1874 ou RAH-XVIII[789] ; et d'autres semblent n'être qu'une répétition du propre texte. En effet, beaucoup des interpolations présentes dans RAH-S1 sont courtes, voire très courtes, et se révèlent être des reprises simplifiées de préceptes qui apparaissaient ailleurs dans la *waṣiyya*, comme si le copiste complétait le texte en anticipant ou en rappelant les préceptes copiés[790]. C'est pourquoi, à plusieurs reprises, les ajouts semblent familiers mais ne coïncident pourtant jamais scrupuleusement avec l'un des préceptes de la famille α. En revanche, le dernier précepte ajouté est un cas à part : ce récit de la visite de cinq anges que reçoit celui qui vient de mourir a été greffé un peu artificiellement dans la *waṣiyya* puisqu'il n'en respecte pas vraiment les codes : il enchâsse un

[789] Voir édition et traduction dans BOURAS, K., 2008.

[790] Par exemple, au §121, RAH-S1 reprend intégralement une phrase du §83, alors qu'elle avait déjà été copiée au §83.

long dialogue entre les anges et un fils d'Adam – *i.e.* un homme –, et provient d'une source très différente, peut-être BNF774 ancien ms.290 Saint-Germain-des-Prés (ff.87r-88v)[791].

Comme le laissait supposer le recours aux caractères latins, RAH-S1 offre un état de langue très moderne, assez similaire à celui de CSIC-J4 quoiqu'un peu plus moderne encore. Les formulations ont été retravaillées, moins elliptiques et plus développées, le texte est plus clair et facile d'accès. Les mots arabes ou d'origine arabe sont souvent remplacés par leur équivalent castillan : par exemple, *aṣṣadaqa* devient *limosna* (§63, 67, 128, 142) ; *aççalām*, *saludes y paz* (§65) ou *salvación* (§83) ; *rançal, principio* (§144) ; *ʻālim*, *sabio* (§78) ; *las alḥaçanas*, *las virtudes de su vezino* (§79) ; *l'aççamā*, *el cielo* (§84, 119) ; *l'adunya*, *este mundo* (§100) ; *al'ābides*, *siervos* (§100) ; *albalā*, *fortuna* (§116) ; *alḫamīç*, *jueves* (§131) ; *alquiteb, escrituras* (§149) ; et certaines invocations en arabe sont traduites (§116, 136). Seule une poignée de mots connaît le processus inverse : le feu de l'Enfer (*fuego*) de la famille α reprend son nom islamique de *Jahannam-Chehennem* (§53, 128) et le diable (*diablo*) devient *aššayṭān-axeyttán* (§56).

Peut-être pour compenser le phénomène de castellanisation (visuelle avec l'alphabet latin, et lexicale du fait des traductions), RAH-S1 – comme BNE6016 – aime ajouter des formules consacrées par la tradition musulmane, qui font sans doute office de marqueurs culturels. Le phénomène affecte essentiellement les noms propres : le nom d'*Allah* est alors suivi de « *tan honrado es y noble* » (§53, 59), « *tan Alto es* » (§93) ou de « *Señor de toda cosa* », toute mention du Prophète et de l'ange Gabriel est accompagnée d'un « *@m* » (§83, 93, 94, 124) et il arrive au copiste d'ajouter en fin d'invocation « *Loa ad Allah* » (§78) ou « *Sey mi Señor guardador* » (§136).

En somme, le texte de la *waṣiyya* proposé par RAH-S1 reprend la trame complète et en ordre de la famille α, avec des amendements structurels importants (essentiellement des ajouts). Or, comme les ajouts documentés dans RAH-S1 apparaissant dans les autres versions aljamiadas de la *waṣiyya* que nous avons recensées, on postule l'existence d'une famille intermédiaire β, qui aux préceptes directement hérités de α en aurait ajouté de nouveaux ; et RAH-S1 serait le témoin tardif de cette famille intermédiétaire. Quant à savoir comment s'est opérée la transmission entre la famille α et la famille β, on fait l'hypothèse que RAH-S1 dériverait de la branche parallèle à Esc.1880 car RAH-S1 présente certaines caractéristiques de CSIC-J4 qui l'opposent à Esc.1880 : entre autres, la présence au précepte §136 de *alinchil* comme chez CSIC-J4 (*alingīl*) et non *avangelio* (Esc.1880), et certaines omissions communes avec RAH-T13 (*de ḥalāl*, §67 ; *ta'ālā*, §94) voire avec CSIC-J4 et RAH-T13 (*tanpoco*, §88), omissions qui se retrouveront dans les versions postérieures.

[791] Édité par SILVESTRE DE SACY, A.I., 1799, pp.635-636 et SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M., 1982, pp.177-178.

1.3 La troisième famille [γ] : la réordénation des principes (BNA 614, L528, Ocaña 1 et 2)

Parmi les manuscrits découverts à Calanda, le ***L528*** (que M.J. Cervera Fras nomme *Calanda III*), propose également une version de la *waṣiyya* (ff.59r-115r). Cette copie inédite est l'œuvre de plusieurs mains : la première est très soigneuse, la seconde est moins appliquée, ce qui affecte à la fois la mise en page (les *Yā ʻAlī* sont moins bien mis en valeur) et la qualité de la copie (traitement des voyelles régulièrement erroné). Néanmoins, cette version est d'une grande qualité.

Cette version est largement amplifiée, puisqu'aux ajouts de RAH-S1, elle joint de nouveaux préceptes. L528 devient alors la plus longue version aljamiada de la *waṣiyya de l'annabí Muḥammad à ʻAlī*. Outre l'augmentation du contenu, les préceptes ont été réagencés. Schématiquement, on peut dire que la *waṣiyya* débute avec les conseils pour concevoir un enfant (les moments et les lieux conseillés et déconseillés) et, qu'une fois ces instructions traitées, l'énumération reprend son cours normal depuis le début.

Ce changement d'ordre et les nouveaux préceptes introduits par RAH-S1 et L528 se retrouvant chez BNA614, et les deux livres d'Ocaña, on en déduit que L528, BNA614 et les deux livres d'Ocaña forment une troisième famille γ dans la transmission du texte aljamiado de la *waṣiyya*. La collation interne confirme d'ailleurs cette parenté puisqu'on retrouve chez les différents membres de cette famille les mêmes innovations importantes, tout en confirmant le statut transitionnel de RAH-S1. Quelques exemples :

	Famille α		**Famille β**	**Famille γ**			
	Esc.1880	**J4**	**S1**	**BNA 614**	**L528**	**Ocaña 1**	**Ocaña 2**
§3	all ūfanōso abe tres señales: no cunplir sus arrak'as ni sus açajdas con l'alimām y pica l'aṣṣala cuando está solo	el ufanoso tiene tres señales: no cunplir sus arrak'as y sus aççajdas con l'alimām y acortar el aṣṣala cuando lo faze solo		El que falseará la aṣṣala tiene tres señales: en no hazer cunplidas sus arrak'as y sus aççajdas con l'alimām y está poco en el aṣṣala cuando está solo	En el hazzeligero ay tres señales y son que: no hazze cunplidas sus arrak'as y aççajdas con el alfaqī y pica su aṣṣala cuando lo haze a solas	En el haçaha-degero ay tres señales las quales son que: non façe conplydas sus arrahcas y sus açajdas con el alfaquí e peca en açala a solas	En el hazalejero ay tres señales: non faze sus arracas e açalaes cunplidas con el faquí y peca en el açala a solas
§4	al torteyant abe tres siñales: que fuerça a quien es menos qu'él en estado con el	El que faze sinrazón tiene tres señales: que fuerça a quien es menos qu'él en estado		El malo tiene tres señales: juzga a los menos con seguridad	El que es adolmador se parece en tres cosas: chudgue su jeta a los menores con rigor	El que es adobdador se parece en tres cosas: sojudgar a los menores con regurydad	El que es adolmado se parece en tres cosas: sogudga a los menores e con reguridad

	vencimiento	con el vencimiento					
§6	Al renegado abe tres siñales	El renegado tiene tres señales		En el malo falso encubierto parécese	El mal creyente y falso encubierto parécese en tres cosas	El mal creyente al falso encubierto parécese en tres cosas	
§7	Tardar en la obedencia de Allah	Tardar en la obedencia de Allah		Vagaroso en la obedencia de Allah	Vagaroso en la obedencia de Allah	Vagaroso en la obydencya de Allah	Vagaroso en la obediencia
§27	laora del perdúa	laora de la perdúa		en la ora de l'alteración	en la ora de la tentación	en la ora de la tentación	
§43	Cuando quieres el frawar	Cuando quieres fraguar		Cuando quieres hazer cosa de cimiento	Qüando quieres hazzer cosa que es obra de cimiento		
§44	que en él ubo de su flor Ḥawā, la muler de Edam, *'alayhi iççalām*, y fue muerto en él Qābil	que en él ubo de su flor Ḥawā, la mujer de Ādam y fue muerto en él Qābil		Qu'en tal día vino flor a nuestra madre Ḥawā, y en tal día mató Qabil a su ermano Ḥābil.	porque en tal día le vino su flor a nuestra madre Ḥawā, y en tal día mató Qābil a su ermano Ḥābil.		
§58	Apercura con él un diablo	Apercura con él un diablo	Haze que coma con él un axeyttán	Pone delante d'él sus aššayṭanes	Pone con él dos aššayṭanes	Pone con él dos axaytanes	[Pone con él] dos aššayṭanes
§59	Yā Señor, oí a tu siervo.	Yā Señor, oye a tu siervo.	Señor, responde a tu siervo.	Señor, responde a tu siervo.	Señor, responde a tu siervo.	Señor, responde a tu siervo.	Señor, responde a tu syervo.
§59'	Dexadme a Mí y a mi siervo, que no soes más piadosos que Mí, que ya é respuesto su rogaria y umildança.	Dexadme a Mí y a mi siervo, que no sois vosotros más piadosos que Yo, que ya é repuesto a su rogaria y umildança.	Dexad a mi siervo, que no ay ninguno más piadoso que yo para él.	Dexadme a Mí y a mi siervo, que no sois vosotros más piadosos con él que Yo, que ya é respondido a su rogaria y a su umiliamiento, que Yo soy Sabidor con ello.	Dexadme a Mí y a mi siervo, que no soes más piadosos vosotros que Yo con él, que yo respondí a su rogaria y a su umilla-miento, que Yo soy Sabidor con él.	Non soes vosotros más piadosos que Yo, e ya respondí a su rogaria e a su omillamiento, que so Sabidor con él.	Dexad a mi siervo, ca no soes vosotros más piadosos que Yo, que yo ya respondí a su rogaria e a su umillación, que Yo soy Sabidor con él.
§110	Cuando se muda [el huésped], múdase con los pecados de los de la	Cuando se muda [el huésped], múdase con los pecados de los de la	Cuando se van [los huéspedes], vanse con los pecados de la casa y	Cuando se muda [el huésped], llévase los pecados de la casa y	Qüando se ve y se muda [el huésped], múdanse con él los pecados de la casa y		Cuando se va [el huésped], salen con él los pecados todos los de la casa e

	casa y lán-çalos en lla mar.	casa y lança con ellos en la mar.	son lança-dos en el mar, que los almale-ques los lançan en el mar.	échanlos los almalaques en la mar.	encuéntranlos los almalaques en la mar.		encuéntranlos los almaley-kas en la mar.
§114		Y no fables entr'el pregüeno y el aliqāma.	Ye @lí, no hables entr'el pergüeno y el devantar de la alicama.	Ni hables entre l'alidán y l'aliqāma.	Yā 'Alī, no hables entre ell aliḏān y ell aliqama.	O Alý, non fables entre ell alydán y el alyqama.	
§119	l'aççūra da Alif-Lām-Mīm ḏālika	l'açūra de Alif-Lām-Mīm ḏālika	El açora de Albaracatu		çūratu Albaqirata		
§119	*Ḥā'-Mīm* el tercero [XLII]	*Ḥā'-Mīm* el tercero [XLII]	El açora de Adohán [XLIV]		çūrata adduḥān [XLIV]		
§119	la çaguera aleya del cuarto de *Lām-Mīm-Ṣad* [VII]	la çaguera alea ḏe *Lām-Mīm-Ṣad* [VII]	el alea le çaguera de coratu çad [XXXVIII]	L'açura de alqari'atu [CI]	la çaguera aleya ḏel açūrata alkahfi [XVIII]		
§121	Wa-Ilāhukum [II.163]	Wa-Ilāhukum [II.163]	el alea del Alcorçí [II.255]	L'alea del Alqurçī [II.255]	el aleya ḏel Alcorcī que es *Wa-Ilāhukumu* hasta ḏo ḏizze *ḫaliḏūna*		
§122	Yuçabbiḥu Li-Llahi [LXII ou LXIV]	Yuçabbiḥu Li-Llahi [LXII ou LXIV]	Taberaque [LXVII]	L'açūra de Tabāraca [LXVII]	ell açūra ḏe Tabaraca *allaḏi bi-yaḏihi il-mulku* [LXVII]		Tabaraka [LXVII]
§129	manda con lavar sus piedes	manda con lavar sus piedes	mándale que se lave sus piedes	descálçala y lávale los piedes	descálçala y lava sus piedes		escálçala e lávale sus pies
§129	Rosarás d'aquella awa en la casa toda	Rosarás con aquella agua toda la casa	Roxa con aquella agua la casa	Derrama l'agua por los recones de la casa, y meterá Allah en tu casa bendición.	Derrama ell awa por los rincones de la casa, y porná Allah en tu casa bendición y *p*iedad ;		Derrama el agua por los rincones de casa, y meterá Allah en tu casa bendición e piedad ;
§147	Una cadena de fuego	Una cadena de fuego	Setenta condos de fuego	Siete braçadas de cadenas	Setenta condos de fuego		

À partir de la confrontation de ces exemples, on déduit également les hiérarchies qui règnent au sein de la troisième famille γ. Des quatre versions considérées, BNA614 est la plus proche de RAH-S1. Pourtant, comme elle est très abrégée, elle n'a pu servir d'original à L528 ni aux deux manuscrits d'Ocaña. De plus elle présente une altération supplémentaire dans l'ordre des préceptes qui ne se retrouve pas chez L528, Ocaña 1 et Ocaña 2 (affectant les préceptes 137-141). On fait donc l'hypothèse que BNA614 descend d'une première copie γ.

Les **manuscrits d'Ocaña** sont deux manuscrits en caractères latins, partiellement inédits, que nous n'avons pu consulter directement puisqu'ils appartiennent à une collection privée. Nos conclusions se sont donc basées sur les travaux d'édition partielle réalisés par J. Albarracín Navarro ; et elles pourront très certainement être affinées par un accès au manuscrit original. En l'état, il est certain que L528 et les deux manuscrits d'Ocaña entretiennent une très forte parenté, et nous les avons donc fait descendre de la même source, une copie γ'. Profitons-en pour dire quelques mots sur *L528*, qui est un manuscrit tout à fait étonnant qui mériterait une étude détaillée : dans sa version de la *waṣiyya*, *L528* en de nombreuses occasions élimine les mots d'origine arabe qui subsistaient dans le texte pour les remplacer par leur équivalent castillan (*addīn* devient *ley*, etc.) mais parallèlement il opère une réarabisation pour toutes les prières et invocations. Alors que la majeure partie des versions offre certaines invocations en espagnol (Esc.1880 en tête), L528 rétablit le texte arabe sans même en préciser la traduction. La traduction en sens inverse, de l'espagnol vers l'arabe, n'est pas à écarter car elle était assez facile tant la première traduction de l'arabe vers l'espagnol avait été littérale ; malgré cela l'absence d'erreurs de vocalisation ou de vocabulaire, nous oblige à voir dans le copiste un lettré soit parfaitement bilingue soit en possession de sources en arabe et ayant fait un travail de recherche bibliographique pour restaurer la langue originale des invocations et autres prières. Dans ce processus, les manuscrits d'Ocaña ne le suivent guère : *Ocaña 2* ajoute après chaque citation arabe lorsqu'elle a été copiée et non laissée en blanc « *que quiere dezir estas palabras* » suivi de la traduction (§81, 100, 120), et *Ocaña 1* fait de même (§87, 98) quoique de façon moins systématique.

1.4 L'hybride Palacio Real II/3226 (PR)

La dernière *waṣiyya* qu'il nous revient d'examiner est celle que recueille le manuscrit **Palacio Real II/3226** (ff.40v-57v). Au moment de lui attribuer sa place dans le processus de transmission textuelle, PR s'est avéré un cas complexe. Il semble en effet descendre de la même source que BNA614 pour différentes raisons structurelles (ordre des préceptes propres à la famille γ, altération supplémentaire propre à BNA614 des préceptes 137-140, présence des ajouts de RAH-S1 et de L528), mais PR présente également des formulations voire des erreurs qu'on ne trouve que chez RAH-S1 (voir entre autres 53a, 81b, 105b/126e). Quelques exemples :

	Esc.1880	RAH-S1	PR	BNA614	L528
§53	Es Jahannam su reposo	Será Chehennem su gualardón	Será Jahannam su gualardón	Jahannam será su morada	Es Jahannam su lugar
§55	escreyentes	descreyentes	descreyentes	De otra ley	De otra ley
§69	Sines de satisfación	Sines de gualardón	Sin gualardón	Sin satisfación	Sin satisfación
§83	L'aṣṣala del ḍḍuḥā	Hazer el aççala de aççobhi	Fazer l'aṣṣala de aṣṣubḥi	L'aṣṣala de aḍuḥā	Ell aṣṣala de aḍḍuḥā
§121	Abe mil albarakas y mil arraḥmas	Ay mil alhaçanas y mil bendiciones	Ay dieç alḥaçanas y bendiciones	Ay mil bendiciones y piedades	Ay mil bendiciones y mil piadades
§138	una vena d'endia-blamiento	un ramo del diablo	un ramo del ašayṭān	una vena de locura	una pena d'endia-blamiento

PR étant une version très abrégée, les occasions de comparaison se font rares car la *waṣiyya* de BNA614 est également très expurgée mais en des endroits différents. Les préceptes communs à RAH-S1, PR et BNA614 ne sont donc pas si nombreux. D'autre part, l'un des points de convergence de RAH-S1 et PR réside dans la façon d'écourter les préceptes, car leurs coupes tombent souvent aux mêmes endroits, ce qui leur donne un air de ressemblance mais qui peut n'être que le fruit du hasard, de deux copistes qui ont jugé également accessoires les mêmes phrases.

Par conséquent, on situe PR comme version sœur de BNA614, en indiquant la possible contamination de la source de RAH-S1.

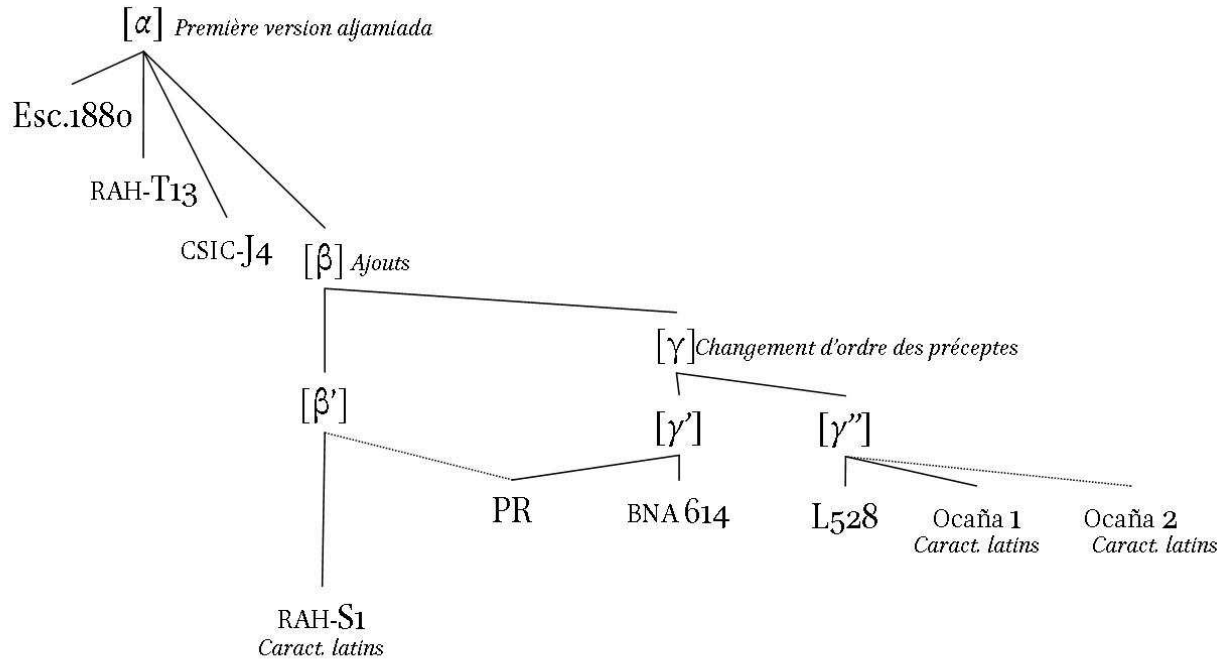


Figure 17: Transmission de la *Waṣiyya de l'annabī Muḥammad à 'Alī*

XI. Lo que digas après d'aber comido [90v]

Profitant de l'espace laissé libre en bas de feuillet après la copie de la *waṣiyya del annabí Muḥammad*, le copiste a recopié une courte invocation en arabe à prononcer à l'issue du repas, servant à remercier Dieu d'avoir accordé ce repas. Celle-ci s'ouvre avec la *ḥamdala*, formule permettant de clôturer toute entreprise en rendant grâce à Dieu pour avoir concédé sa faveur.

Prononcer ce type de formule de remerciement est particulièrement recommandé par la tradition, car en plus de montrer une attitude d'humilité et de soumission face au bon vouloir de Dieu, cela constitue également une façon de glorifier sa supériorité en le mentionnant ; d'ailleurs le verbe *sabaḥa* d'où dérive le substantif *tasbīḥ* apparaît dans cette invocation.

Sur cette invocation si courte, on remarquera qu'on n'a pas trouvé d'autre version de cette invocation dans la production aljamiada. À chaque fois, les formules de remerciements qui sont citées pour marquer la fin du repas sont différentes de la nôtre[792].

[792] On documente une *Addu'ā para cuando abrás comido* de la forme suivante : " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اِلَّـذِيَ أطْعَمَنَي هَاذا وَرزَقني مِن غَيرِ حولٍ مِنِّي والحمد لِلّٰه وَالشكرُ لِلّه والصلاة وَالتسليم على رسُول اللّٰه. امين" chez RAH-T1 (f.109v), RAH-T3 (f.58r-v), BNF774 (f.345r). [Notez dans ce cas l'usage de la première personne du singulier].
Sur les recommandations qui accompagnent le repas, on renvoie à BNE5223 (ff.92r-93r). Ce manuscrit contient une invocation finale qui débute comme la nôtre, mais s'en éloigne ensuite.

XII. Prière pour le mort [90v-93v]

En Islam, les rituels qui entourent la mort ne sont pas cachés mais ils sont, au contraire, des moments de réunion au même titre que pour les autres grands moments de la vie. La tradition prophétique commande aux hommes de participer aux enterrements, et cette injonction se retrouve dans les textes aljamiados[793]. Après le lavage du corps du défunt qui obéit à un protocole strict (nombre de lavages, usage d'eau parfumée, personne autorisée à laver le défunt, vêtement dans lequel il doit être enveloppé), le convoi funèbre se dirige vers le cimetière. Arrivé sur le lieu de la sépulture, les fidèles se mettent en rang, et l'imām (ou en son absence, celui qui est le plus avisé dans ce domaine) dirige la prière pour le mort en se tenant à ses côtés, puis le défunt est mis en terre. Enfin, la famille du défunt offre une collation à ceux qui, présents à l'enterrement, ont lu le Coran et prié ; c'est du moins la tradition fasī que rapporte le manuscrit aljamiado CSIC-J3[794].

Si la tradition se réfère à ces différents moments, elle en fixe surtout les contours et donne le tempo : le respect du convoi funèbre, la prière pour le mort, l'interdiction de manifestations excessives de douleur (arracher ses vêtements ou ses cheveux, se frapper au visage, pousser des cris...), mais elle ne donne pas le cérémonial à suivre ni les mots à prononcer. À part les quatre « *Allah akbar* » de la prière pour le mort qui sont indipensables, la liturgie n'est pas fixée ce qui laisse le champ libre à des manifestations diverses et à une certaine « spontanéité ». CSIC-J3 rappelle d'ailleurs à ce sujet que « *el aṣala del muerto es rogaria que se faze por el muerto y ay sabios que crecen en la rogaria y otros que l'acortan* »[795].

Dans la production en aljamía, l'importance du moment transparaît nettement car on documente un éventail de textes qui permettent d'accompagner chacun des moments de l'enterrement, parmi lesquels des invocations pour l'enterrement et pour le moment où on met le mort en terre[796], des prières pour le mort et pour la tombe[797], sans compter les amulettes de protection du défunt (comme *la carta de la muerte*[798]) et les

---

[793] AL-BUḤĀRĪ, *Kitāb aǧ-ǧanā'iz* n°23 [*Livre des Funérailles*], chap.2. Pour les textes aljamiados, voir par exemple *Waṣiyya* §93.

[794] CSIC-J3, ff.88v-90r (édité par KONTZI, R., 1974, vol.II, pp.359-361).

[795] CSIC-J3, f.150v (édité par KONTZI, R., 1974, vol.II, p.488).

[796] A[l]du'a para seguir l'aljaneççа (BNE5301, f.13v) ; Addu'a para qüando meten el muerto en la fuesa (BNE5301, f.14r). Cf. VÁZQUEZ, M. Á., 2007.

[797] *Ésta es la rogaria de la fuesa* (Calanda L524, f.150v-151r et Calanda L531, f.116v-117v), précédée de cette instruction: "poner·te·ás de qüestas al alqibla y tu cara hasta la cara del muerto". *Ésta rogaria que se sigue se á ḏe ḏezir ḏespués ḏe aber leiḏo por el muerto y después ḏe la rogaria de la fuesa* (Calanda L524, f.151r-152r et Calanda L531, f.117v-121r); *Capítulo de lo que s'á ḏe ḏezir ḏe çaga ḏel muerto* (CSIC-J3, f.88r; édité par KONTZI, R, 1974, vol.II, p.358); *"ésta es la ḏeclaración de lo que ze dizen sobre lla fuesa ḏel que muere, de que[y] é soterraḏo"* (CSIC-J42, ff.160r-163v, entièrement en aljamía).

[798] Sur ce sujet, voir VÁZQUEZ, M. Á., 2007 et surtout ROZA CANDÁS, P., 2012.

paroles rapportées du Prophète qui incitent à prier les morts ou à rendre visite aux tombes[799]. Selon les versions, les textes offrent des longueurs variables et des contenus plus ou moins développés.

Malgré la liberté liturgique qui était laissée pour célébrer les enterrements et qui se reflètent dans les diverses pratiques qui se sont développées, il est intéressant de constater que l'élément central et obligatoire – la prière mortuaire, récitée par l'imām et qui doit comporter quatre *takbīr*-s – suit une seule et même trame : celle recueillie par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī dans sa *Risāla*[800], alors qu'il existait d'autres formulations. Le célèbre juriste Mālik en recueillit une, assez courte, dans sa *Muwaṭṭa'*[801], mais bien qu'il ait été le fondateur de l'école malékite et qu'il constituait une référence, on ne documente son invocation pour le mort que dans une source qui s'avère être un traité tardif, *El hundidor de çismas y erejías* (RAH-S5, traduction achevée en 1606) rédigé par un musulman de Constantinople[802]. Peut-être la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, qui constitue un petit manuel de droit extrêmement accessible et complet, était-elle mieux implantée dans le paysage mudéjar que la *Muwaṭṭa'* : on retrouve en effet une grande quantité de copies et commentaires en arabe de la *Risāla*[803] ainsi que des copies en aljamía (BNE5319 dont la copie est conclue en Ša'bān 832H soit mai-juin 1429). Au-delà des copies, l'influence de l'ouvrage se fait également sentir dans des recueils de cas de droit comme CSIC-J3 qui citent la *Risāla* comme source[804] ou même dans le fameux *Breviario Sunní*, qui puise abondamment la matière de son petit traité aljamiado chez Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Comme l'avait évoqué G. Wiegers, le chapitre du moufti de Ségovie intitulé « *Del bañar*

---

[799] *Gualardón de los aṣalaes de los muertos* (RAH-T19, f.27r-28v; édité par MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004, pp.309-311); Quien seguirá una aljanezza y hará aṣala sobr'ella... (Calanda L524, f.154v); *oración para cuando se vaya al almaqābir* [*cementerio*] *o se pase por él* (BNF774, f.344r) ; CSIC-J3, ff.142r-v.

[800] Le chapitre 21 recueille les rituels et prières funéraires pour l'adulte (homme et femme) et le chapitre 22 ceux pour l'enfant.

[801] voir MĀLIK IBN ANAS, *Muwaṭṭa'*, Le Caire, 1987, p.105.

[802] « Capítulo de los muertos. Dixo Melique: "Esforçará en la rrogatiba por el muerto, y no ay en ella cosa limitada; y no á de leer sobre los muertos; y era Aba Huraira prosiguiendo a los muertos; y quando lo dexaban en tierra, loaba y antes ataquebiraba, después daba las salutaçiones al Annabí, después dezía d'esta manera: '*Allahume abduque, ibnu abduque, ybnu emetique, cane yexhedu en le ilehe yle enta, gue enne Muhamaden abduque gua raçulique, gue ente alemu bihi, allahume yn cane mohçinen fezid fi yhçanihi, gua yn cane muçien fetechaguez anhu, allahume la tuharrimna echerahu, gua la teftina badehu*" [i.e.: *Allāhumma innahu abduka wa-bnu abdika wa-bnu amatika kāna yašhadū an lā ilāha illā anta, wa-anna Muḥammad*[an] *abduka wa-rasūluka wa-anta a'lamu bi-hi.Allāhumma in kāna muḥsinan fa-zid fi-iḥsānihi wa-in kāna musī'an fa-taǧāwaz anhu. Allāhumma lā tuḥarrimnā aǧrahu wa-lā taftinnā ba'dahu*]. Dixo Melique: "Eso es lo mejor que oý del adua de los muertos, y no ay en ella límite conoçida." » (RAH-S5, f.14r, édité par MONTERO MUÑOZ, R., 2009, p.65).

[803] Par exemple, à la Bibliothèque Nationale de Madrid: BNE5015 est une copie de la *Risāla* et d'un commentaire achevée en septembre 841H (*i.e.* 1437 ap. J.-C.); BNE4943 reprend également la *Risāla* et son commentaire (copie du XV[e] siècle, d'après les dates de naissance consignées en tête de volume, de 889/1484 à 907/1502); BNE5203 est une copie de ce même commentaire arabe de la *Risāla*, achevée en 1484 à Torrellas ; et l'on ne trouve pas de copie de la *Muwaṭṭa* (GUILLÉN ROBLES, F., 1889 et catalogue en ligne de la BNE). La *Risāla* est également une œuvre qu'on retrouve dans diverses bibliothèques mudéjares ou morisques (LABARTA, A. ; ESCRIBANO, J.C., 2000, p.364).

[804] Voir CSIC-J3, f. 182v : "Sacado del *šarḥe* de la *Risāla*", f.184v : "Dīxo Muḥammad fijo ḍe Abī Zaydi en el *šarḥi* ḍe la *Risāla*", f.229v: "en el šarḫe de la *risāla* se dize hesto" et "dízese en la *Rišāla* que".

y amortajar y açala y enterramiento de las aljanezzas y lo que se ha de hacer en ellas »[805] n'offre ni plus ni moins qu'un résumé en aljamía des chapitres 21 et 22 de la *Risāla*. L'incontestable popularité de la *Risāla* explique certainement en grande partie le succès de cette version de la prière pour les morts ; bien qu'il faudrait peut-être également envisager une explication d'ordre interne où les proportions de la prière de l'épître, ni trop courte ni trop longue, jouèrent un rôle.

1. Tradition textuelle aljamiada : héritière d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī

Dans sa *Risāla*, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī consacre ses chapitres 21 et 22 aux enterrements, le chapitre 21 concerne le défunt adulte – homme puis femme – et le chapitre 22 l'enfant. Dans chacun des chapitres, il fait le tour des principales prescriptions rituelles de préparation du corps du défunt avant de livrer la prière à prononcer. Dans les manuscrits aljamiados, la dette envers cette source arabe n'est pas toujours la même : certains manuscrits ne copient que la prière mortuaire et éliminent les indications rituelles, d'autres en copient la totalité ; certains copient la prière *in extenso* et fidèlement, et d'autres l'abrègent ou l'augmentent ; certains enfin la copient en arabe et d'autres la proposent en version aljamiada.

Esc.1880 (ff.91r-93v) propose les prières en arabe et exclut les commentaires faisant allusion aux préparatifs. Apparaissent seulement de menues indications pour la bonne conduite de la prière – des didascalies en quelque sorte –, copiées en rouge et en aljamía. La prière de l'homme est copiée en entier, celle de la femme est également donnée dans le détail sauf pour les passages qui sont exactement identiques à celle de l'homme (contrairement à Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī qui donnait une version abrégée, en renvoyant à la prière pour l'homme et en précisant les quelques modifications à effectuer) ; enfin, dans un troisième temps, vient la prière pour l'enfant.

La graphie est soignée, l'effort de présentation est manifeste le copiste ayant fait apparaître dans une couleur différente les « Allahumma » ('Ô Seigneur') qui marquent le début des phrases et qui rythment l'invocation. En ce qui concerne la copie, elle est rigoureuse et on observe peu de coquilles. On note quelques oublis de *hamza* initiale, et la vocalisation finale semble quelques fois influencée par les règles de lecture. En effet, dans les fins de mot se trouvant juste avant une pause, Esc.1880 tend à faire disparaître la flexion casuelle finale qui ne doit pas être prononcée à la lecture et vocalise avec un *sukun*, particulièrement

[805] Cf. Wiegers, G. A., 1994, p.122.
Le chapitre « *Del bañar y amortajar y açala y enterramiento de las aljanezzas y lo que se ha de hacer en ellas* » est le n°22 dans l'édition de Gayangos, qui se base sur le manuscrit en caractères latins BNE1585 (anciennement Cc.149) [et non sur BNE2076 et RAH-S3 comme le pensait G. Wiegers (WIEGERS, G.A., 1994, p.123)] ; mais correspond au chapitre n°24 dans le manuscrit aljamiado en caractères arabes CSIC-J1 (édité dans les textes complémentaires).

si le mot affecté est un nom propre. Une erreur de copie se manifeste en revanche dans la phrase « اَللّٰهُمَّ قِهِ مِنْ فِتْنَةِ اِلْقَبْرِ وَمِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ », oubliée par le copiste dans un premier temps, elle est finalement copiée deux phrases plus bas pour corriger l'inattention. Cette erreur est facile à mettre en évidence dès qu'on compare cette version à celle d'autres manuscrits, mais elle était déjà repérable sans sortir d'Esc.1880 puisque pour la prière pour la femme, ladite phrase retrouve son emplacement d'origine. Enfin, des versions documentées dans les manuscrits aljamiados, Esc.1880 est la seule à présenter « الثَّنَاءُ » 'louange, hommage' plutôt qu'une version du mot avec <س> (« السَّنَاءُ ») dont le sens voisin est néanmoins différent 'clarté, élévation, splendeur' [806].

Dans **RAH-T6** (ff.45v-47v), dont la copie s'est achevée le 23 juillet 879H (*i.e.* 8 Rabī' al-awwāl 879H/23 juillet 1474 ap.J.-C), le scribe s'est limité à reproduire la prière pour l'homme. La version de la prière, en arabe, suit de près celle d'Esc.1880 puisque dans la deuxième phrase d'invocation elle présente également le tronçon de phrase « وَارْحَم مُحَمَّدًا وَّاٰلَ مُحَمَّدْ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَّعَلَى اٰلِ مُحَمَّدْ », qui permet à la comparaison entre Muḥammad et Ibrāhīm d'être complète (et qui est absent des autres versions). Les instructions en aljamía qui encadrent la récitation sont succinctes, mais pas construites de la même façon que celles d'Esc.1880 ; RAH-T6 emploie tour à tour *aṣṣala* pour le mort et *du'ā* pour le mort, dans une tournure qui révèle une certaine confusion chez le scribe comme s'il ne savait pas très bien ce qu'il copiait.

RAH-T6 n'est évidemment pas la source de Esc.1880 car RAH-T6 ne copie que la prière pour l'homme, et que RAH-T6 adopte la variante « السَّنَا » face à Esc.1880 qui présente la forme « الثَّنَاءُ ». Mais il est également peu probable que Esc.1880 soit la source de RAH-T6, car dans ce cas il aurait fallu que le copiste entreprenne un certain nombre de corrections : rétablir les flexions casuelles avant pause éliminées par Esc.1880 et surtout replacer au bon endroit la phrase déplacée par mégarde par Esc.1880. D'après les leçons divergentes, on ne peut déterminer aucun lien de parenté proche ; et on conclut que les ressemblances sont certainement dues à une position haute dans la chaîne de transmission.

BNE5223 (ff.185v-189r) est un des manuscrits les plus complets au sujet des récitations entourant l'enterrement puisqu'après l'*aṣṣala* pour le mort, pour la femme et pour l'enfant, il copie une prière de la tombe (*la rogaria de la fuesa*, ff.189r-190r), et une prière qui « doit être dite après avoir lu la prière pour le mort et la prière de la tombe » (190r-191v). Les trois premières sont celles qui figurent dans Esc.1880,

[806] Léon Bercher dans son édition de la *Risāla*, retient la forme « الثَّنَاءُ » ; en revanche l'édition de Beyrouth de 1986 qui se base sur deux manuscrits maghrébins retient « السَّنَاءُ ».

conformément à Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Les indications de rituel sont minimes, mais un peu plus développées que chez Esc.1880 : BNE5223 précise entre autres à quel endroit doit se tenir l'imām au moment de réciter la prière. À ce sujet, les indications de BNE5223 sont pour le moins personnelles, en ce qui concerne l'homme, il n'évoque pas la moitié du corps mais indique de se placer au niveau « des parties honteuses » (« *enpar de las verwença*[*s*] ») et pour la femme, il ne parle pas des épaules comme les autres versions mais de la poitrine, s'y référant avec le familier « tetas ». Concernant le texte des prières, il présente des différences substantielles d'avec Esc.1880 (et RAH-T6). Au-delà des désaccords sur les questions de flexions casuelles (au bénéfice de BNE5223) et de *tašdīd*, et en plus des ajouts ou omissions d'un mot ou deux çà et là, BNE5223 ajoute deux phrases dans la prière pour la femme (« وَعَافِهَا مِنْ فِتْنَةِ اِلْقَبْرِ وَمِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ » et « وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِسِرِّهِ وَعَلَا نِيَتِهِ جِئْنَا شُفَعَآءَ لَهُ فَشَفِعْنَا ») et deux dans la prière pour l'enfant (« اَللَّهُمَّ لَا تُحْرِمْنَآ أَجْرَهَا وَلَا تَفْتِنَا بَعْدَهَا » et « اَللَّهُمَّ مَنَ أَحْيَيْتَهُ مِنَا فَاحْيِهِ عَلَى اَلاِيمَانِ وَمَنْ تَوَفَيْتَهُ مِنَّا فَتَوَفَهُ عَلَى الاِسلاَمِ وَاسْعِدْنَا بِلِقَآيِکَ وَطَيِّبْنَا لِلْمَوْتِ وَاَجْعَلْ فِيهِ رَاحَاتَنَا »). Enfin, BNE5223 copie les trois fois *in extenso* le début de la prière mortuaire qui constitue une sorte d'invocation générale à Allah, alors que Esc.1880 ne la copiait que la première fois puis renvoyait à cette première copie pour les fois suivantes car il n'y avait aucun changement à effectuer (« *si será muller, dirás al prencipio según lo pasado* » et « *si será criatura, dirás al prencipio semblan de lo pasado* »).

Le manuscrit **Calanda L531** est principalement connu pour contenir le *Muḫtaṣar* d'al-Ṭulayṭulī, pourtant le codex ne se limite pas à ce traité de droit. Dans les derniers folios (ff.108v-116r) sont entre autres consignés les prières funéraires pour l'homme, la femme et l'enfant, puis la prière de la tombe (ff.116v-117v) et la prière qu'on dit après avoir lu les deux précédentes ("*la rogaria que se sigue, se ha ḏe ḏezir ḏespués ḏe haber leíḏo por el muerto y ḏespués ḏe la rogaria ḏe la fuesa*", ff.117v-121r). D'entrée de jeu, on constate une forte ressemblance avec BNE5223 : les mêmes textes sont reproduits, et dans des versions très similaires. Les indications de lecture en aljamía coïncident avec celles de BNE5223, tant au niveau de l'extension que du vocabulaire, on y retrouve également l'innovation ayant transformé les épaules de la femme en « *tetas* » et la moitié du corps de l'homme en « *verwenças* ». Concernant le texte arabe, L531 recopie la première partie introductive à chaque fois en entier, tout comme BNE5223 le faisait, et L531 reprend également les quatre phrases ajoutées de BNE5223 qu'on a citées plus haut. Les usages en termes de vocalisation et de *tašdīd* se suivent de très près dans les deux manuscrits (entre autres : فَتَوَفَهُ pour فَتَوَفَّاهُ ; شُفَعَالَهَا pour شُفَعَاءَ لَّهَا ; دُو وَفَآءٍ pour ذُوَفَآءِ).

Malgré toutes ces ressemblances accusées, L531 et BNE5223 n'entretiennent pas un lien de type père-fils. En effet, L531 ne peut être le père de BNE5223, car plusieurs fois L531 présente des lacunes qu'on ne documente que dans cette version (ex. : أَمَاتَا pour أَمَاتَ ; omission de وَصَغِيرِنَا , وَغَايِبِنَا et des phrases « وَبَارِکْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَءَالِ مُحَمَّدٍ »

et « أُجُورَهُمَا وَلاَ تُحْرِمْنَا وَإِيَّاهُمْ »). La disparition de la phrase « فَأَحْيِيهِ عَلَى اَلإِيمَانِ وَمَنْ تَوَفَّيْتَهُ مِنَّا » en fin de prière chez L531 est une erreur de copie (un saut du même au même, facile à commettre[807]) qui n'est pas reproduite chez BNE5223. D'autre part, L531 ajoute une invocation en début de prière qui n'est pas reprise par BNE5223, ni nulle part ailleurs. De son côté, BNE5223 ne peut pas non plus être à l'origine de L531, car la phrase « وَارْحَم مُحَمَّدًا وَّاٰلَ مُحَمَّدْ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَّعَلَى اٰلِ مُحَمَّدْ » est oubliée chez BNE5223 mais apparaît bel et bien chez L531. On conclut donc que L531 et BNE5223 sont deux versions sœurs qui se sont appuyées sur le même manuscrit source.

BNE4955 (ff.156r-162r) se distingue des versions précédentes car il fait précéder la prière pour le mort de longues indications en aljamía directement tirées de la *Risāla*. De plus, BNE4955 copie les trois prières (pour l'homme, la femme et l'enfant), mais contrairement aux autres manuscrits aljamiados il réserve un traitement assez lacunaire aux deux dernières qui ne sont pas vocalisées. À plusieurs reprises, le copiste amende le texte en ajoutant ou omettant des mots ou des phrases, or le plus souvent ces modifications n'appartiennent qu'à lui (c'est le cas avec l'ajout de « اِنتُعَذِبْهُ فَكَتِيرٌ عَصَاكَا وَاِن تَغْفِرْلَهُ وَتَرْحَمْهُ فَفَقِيرٌ اِلَى رَحْمَتِكَه » et « شَفِعْنَا فِيهِ وَشَفع فِينَا نَبِينَا وَاغفِرْ لِلْمُسلِمِينّ وَالْمُسْلِمَتِ وَالْمُومِنِينَ وَالْمُومِنَتِ اِلاَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَالاَمْوَاتِ », et l'omission de « وَ لِوَالِدَيْنَا وَلِمَنْ سَبَقَنَا بِالإِيمَانِ وَلِلْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُومِنِينَ وَالْمُومِنَاتِ اِلاَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَالاَمْوَاتِ »). Comme Esc.1880, BNE4955 n'écrit la première partie introductive de la prière que pour l'homme, seulement il omet de signaler qu'il faut la reprendre pour la femme et l'enfant. Pour ces différentes raisons, BNE4955 apparaît comme une version indépendante des précédentes, on notera cependant qu'il partage ponctuellement quelques traits distinctifs avec d'autres versions : la variante « السَّنَاءُ » face à « الثَّنَاءُ » d'Esc.1880 ; les ajouts de « وَعَلاَنِيَتِهِ », « وابن أمتكَ » (partagés avec RAH-T6, BNE5223, L531).

Dans **CSIC-J42**, on a découvert qu'après une prière pour la tombe, venait le texte de la prière pour le mort (ff.160v-170r)[808]. Dans cette version, les épigraphes en aljamiado manquent alors qu'ils avaient été prévus par le copiste : un espace de trois lignes est laissé vierge pour recevoir le titre avant la prière (f.167v), puis pour écrire l'indication qui permet d'introduire les deux dernières phrases de l'invocation (f.168v). La seule inscription aljamiada qui apparaît est celle qui clôture la prière ; est ainsi portée à l'encre rouge la conclusion « *depués darás aççalām* » (comme chez RAH-T6). La prière pour la femme n'est pas copiée, bien qu'il y soit fait allusion avec la formulation abrégée de la *Risāla*, laissée en arabe. En ce qui concerne la langue, CSIC-J42 s'éloigne peu d'Esc.1880, et commet peu d'erreurs. Comme les autres versions, il s'oppose à

[807] Cf. BNE5223, f.187r, l.2-3 pour s'en apercevoir.

[808] Ce texte n'apparaît ni dans le catalogue de J. Ribera et M. Asín de 1912, ni dans la version informatisée et mise à jour du catalogue de la Bibliothèque Tomás Navarro Tomás qui abrite l'ancien fonds de la Junta.

Esc.1880 en préférant la variante « السَّنَاءُ », il reprend également les ajouts de « وابن أمتكَ », « وَعَلاَنِيَتِهِ ». Sa seule particularité est d'ajouter la mention « وافسح لَهُ في قَبرِهِ » (f.168v, l.5) qu'on ne retrouve dans aucune autre version.

CSIC-J55 est un manuscrit très intéressant puisqu'il commence par copier les prières funéraires de l'homme, de la femme et de l'enfant en arabe en milieu de volume (ff.48v-58v) ; puis en toute fin de volume (ff.87r-92v), copiée par une autre main dans un cahier ajouté postérieurement, se trouve une prière pour « petits et grands, hommes et femmes », en aljamía. La version arabe présente tout d'abord de courtes indications en aljamía qui indiquent où doit se tenir l'imām ; en revanche, CSIC-J55 suit les formulations de BNE4955 et non celles réécrites par le couple BNE5223/L531. CSIC-J55 présente de nombreuses omissions, la plus conséquente étant l'oubli de cette longue réplique « اَللَّهُمَّ مَنَ اَحْيَيْتَهُ مِنَّا فَأَحْيِهِ عَلَى اَلاِيمَانِ وَمَن تَوَفَّيْتَهُ مِنَّا فَتَوَفَّاهُ عَلَى اَلاِسْلاَمِ وَأَسْعِدْنَا بِلِقَايِکَ وَطَيِّبْنَا لِلْمَوْتِ وَاجْعَلْ فِيهِ رَاحَتَنَا يا أَرْحَمَ اَلرَّاحِمِينَ », mais toute la prière est émaillée d'oublis plus ou moins importants qui ne coïncident pas avec les omissions d'autres versions. On conclut donc que CSIC-J55 appartient à la branche des versions présentant la variante « السَّنَاءُ » qui inclut BNE4955, mais il n'appartient pas à la ramification de cette branche composée par le couple BNE5223/L531 puisque CSIC-J55 ne reproduit pas les innovations de ces deux versions.

La version aljamiada offre un texte de prière unique, valable à la fois pour les enfants, les hommes et les femmes, précisant néanmoins que pour la femme il faut passer le texte au féminin (« *mudarás los heyes del cabo de las palabras que á de dezir hā* »). Les indications rituelles sont minimes, et ne concernent que le bon déroulé de la récitation de la prière. Concernant la traduction, elle ne s'est pas basée sur la version arabe recueillie dans le volume puisque les quelques éléments aljamiados qui figuraient dans la version arabe n'apparaissent pas sous les mêmes termes dans la version aljamiada. De plus, la phrase « *A Él es la grandeza y la mayoría y el señorío y la potestad y las loaciones* » utilise le terme « *loaciones* » qui traduit précisément l'arabe « الثَّنَاءُ » et non le terme qui figurait dans la version arabe de CSIC-J55 (« السَّنَاءُ ») qui aurait été rendu par « *elevación*, *grandeza* ». La version aljamiada rend également compte de passages omis dans la version arabe (par exemple les tronçons « وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَّعَلَى ءَالِ مُحَـمَّدْ », « وَرَزَقْتَهُ وَأَنتَ أَمَتَّهُ » rendus respectivement par « *y bendize sobre Muḥammad y sobre los de Muḥammad* », « *Tú le ḍonés arrizque. Y Tú l'as muerto* »), et ignore les ajouts qu'avait introduits le copiste de la version arabe.

CSIC-J53 (251r-253v) offre également une **version aljamiada** de la prière pour les morts, la même que celle qui apparaît à la fin de CSIC-J55, à ceci près que ce manuscrit ajoute en préambule des indications rituelles assez développées directement issues de la *Risāla*. De la comparaison des deux versions, on déduit que

CSIC-J53 est certainement la source de CSIC-J55, et que ces deux versions appartiennent à la branche dont fait partie Esc.1880 qui présente la variante « الثَّنَاءُ ».

Le manuscrit **Calanda L536** (1r-4v) s'ouvre sur un **texte arabe traduit à l'interligne en aljamía**. Ce dernier semble acéphale, mais après deux pages d'invocation et de glorification divine, une indication nous renseigne sur sa nature « *Aprés de aquesto, fazer l'aṣala sobr'el muerto* » (2v) ; la prière qui suit s'ajuste effectivement à la prière pour le mort (telle qu'elle est énoncée dans la *Risāla*). L'invocation initiale qui la précède ne ressemble à rien de ce qu'on a documenté ailleurs ; et à l'issue de la prière, L536 ajoute une invocation à prononcer au moment où le mort est placé dans la tombe (« *laora que lo sientan en su fuesa* » f.4r)[809]. La version arabe de la prière est très rigoureuse, et suit de près la version d'Esc.1880 par exemple dans l'écriture particulière des *–ā* de fins de verbes que Calanda L536 et Esc.1880 représentent par un *alif maqsūra* (ى) alors que BNE5223, par exemple, lui préfère un *alif* simple (ا). Il arrive à L536 de confondre *dāl* et *ḏāl* (f.2v : « دُو وَفَآءٍ وَّذِمَةٍ » au lieu de « ذُو وَفَآءٍ وَّذِمَةٍ »), même si cette confusion semble assez limitée. Plus intéressant, L536 ajoute la phrase « وَالْحِقْهُ بِنَبِيهِ مُحَمَّدْ عَلَيهِ اِلسَّلَامْ » très similaire à l'ajout que faisait CSIC-J55 (version arabe) (« وَالْحِقْهُ بِنَبِينَا مُحَمَّدْ عَلَيهِ اَلاَ إِلسَّلَامْ »). En dehors du texte à prononcer, le copiste se limite à livrer quelques indications sommaires pour la bonne conduite de la prière ; lesquelles sont données en version bilingue comme le reste du texte. La version aljamiada qui en est donnée est très proche de celle de Esc.1880 et BNE5223 car, comme ces dernières, elle se limite à traduire le texte arabe de très près. Enfin, L536 présente la variante « السَّنَاءُ » comme la majorité des versions, mais curieusement l'a traduite par « *la loación* » traduction qui correspond au mot « الثَّنَاءُ ». On perçoit donc dans cette version bilingue la confusion qui existait entre ces deux variantes, d'autant plus facile à commettre pour un locuteur hispanophone qui y voyait deux homonymes. Au moment de situer L536 dans un arbre de transmission, il est difficile de définir si la confusion a eu lieu au moment de la copie de l'arabe – qui aurait mené le copiste à corriger un *ṯā'* en *sīn* – ou si elle a eu lieu au moment d'inscrire la traduction – le copiste, confondant deux mots, se trompe dans le choix de la traduction –. Étant donné qu'on n'a pas documenté d'autres confusions *ṯā'/sīn* et que, tout au long de la copie, le copiste commet peu d'erreurs, on penche pour une confusion lexicale au moment d'inscrire la traduction, confusion qui a d'ailleurs peut-être été influencée par des traductions déjà existantes. Aussi, on situe L536 dans la seconde branche, à proximité de CSIC-J55 puisqu'ils présentent tous deux un ajout commun.

[809] Cette invocation reprend la *Addu'a para qüando meten el muerto en la fuesa* de BNE5301 (f.14r) mais l'amplifie à la fin.

Le manuscrit **BNE5319** est une **traduction complète de la *Risāla*** d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Ce manuscrit propose donc lui aussi une version de la prière funéraire, mais à la différence des autres versions, ce texte n'a pas été sélectionné par intérêt par le copiste. La présence de la traduction de la prière mortuaire trouve sa place dans ce manuscrit en tant que simple chapitre parmi les autres chapitres de la *Risāla* ; aussi, alors que pour les autres versions on peut facilement se laisser aller à imaginer qu'elles ont servi de support pour célébrer un office funéraire, dans le cas de BNE5319 rien n'est moins sûr. La traduction des instructions rituelles et de la prière mortuaire en aljamía (et plus généralement de la *Risāla* tout entière) est ici donnée seule, sans le texte arabe. On sent pourtant constamment dans cette version la dette de l'arabe, tant l'espagnol y est peu compréhensible si l'on ne lit pas cette traduction avec l'original arabe à côté, car la traduction est tellement littérale qu'on soupçonne le copiste d'avoir utilisé comme original une version bilingue, traduite à l'interligne, dont il n'aurait retenu que la partie espagnole. D'autre part, la médiocre qualité du copiste se vérifie au niveau graphique : l'écriture n'est pas fluide, les lettres sont parfois difficilement identifiables car mal dessinées, et la confusion règne au moment d'utiliser le *tašdīd*. La comparaison de cette version traduite de la *Risāla* avec les autres versions aljamiadas de la prière (CSIC-J53 et CSIC-J55) et avec les manuscrits offrant en aljamía des indications rituelles développées (BNE4955), montre que BNE5319 est une version isolée. Dans la présence du terme « *bondad* » dans la phrase « *a Él es la granḏeza y la grandía y el poḏerío y el poḏer y la ponḏaḏ* », on voit plutôt la traduction de « السَّنَاءُ », et l'absence de traduction de « وَارْحَم مُّحَمَّدًا وَّاٰلَ مُحَمَّدْ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَّعَلَىٰ اٰلِ مُحَـمَّدْ » contrairement à CSIC-J53 et CSIC-J55 (version aljamiada), correspond à l'omission de ce tronçon par BN4955, BNE5223 et partiellement par CSIC-J55 (version arabe), ce qui tend à confirmer son rattachement à cette deuxième branche.

On l'a dit, le ***Breviario Sunní*** du célèbre mouftī de Ségovie s'inspire de la *Risāla* à plusieurs reprises, et c'est en particulier le cas lorsqu'il entreprend de relater les rituels de l'enterrement. Son objectif étant de rédiger un bréviaire, 'Īçā Ǧebir résume les propos d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. La prière est donnée dans un espagnol plutôt élégant, mais se révèle particulièrement raccourcie car homme, femme et enfant ne sont pas distingués, et ensuite parce que notre mudéjar écourte fréquemment le texte. Bien qu'écourtée, la phrase « *A Él es la Grandeza y el Poḏerío y el Loamiento* »[810] trahit la traduction de « الثَّنَاءُ » et nous fait rattacher la traduction de 'Īçā Ǧebir à un original appartenant à la branche de transmission à laquelle appartiennent Esc.1880 et les traductions aljamiadas CSIC-J53 et CSIC-J55.

[810] Citation tirée de CSIC-J1 (voir édition du texte dans le vol.II). Chez BNE2076, la version la plus ancienne, la traduction est similaire: "*a Él son la grandezas y poderío y laudamiento*" (f.20v, caract. latins). Dans CSIC-J60 et BNE1585, la citation est encore plus écourtée: "*a Él son las grandeças y los mayorías*" (CSIC-J60, f.26v et BNE1585, f.46v caract. latins).

2. Réminiscences dans d'autres textes

Le manuscrit **RAH-T13** (ff.248v-249v) recueille une prière pour le mort, mais à cause de la perte de deux feuillets complets, elle se trouve incomplète[811]. À partir des éléments connus, on détermine d'ores et déjà que cette version s'éloigne sensiblement des précédentes. La prière est unique qu'il s'agisse d'une femme ou d'un homme (« *sea mujer u onbre* » f.248v), et elle est précédée d'un texte introductif qui présente quelques ressemblances avec le texte introductif de L531, mais sans pour autant coïncider. Passées les quatre premières lignes de la prière qui ressemblent au texte établi par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, RAH-T13 s'en éloigne assez nettement. La qualité de la copie est généralement assez faible puisque les erreurs s'accumulent tout au long de la lecture : l'absence de hamza sur les *alif*-s initiaux est généralisée, les erreurs de *tašdīd* importantes comme dans le relatif (« اِلَدِي », f.248v, l.12) ou plus surprenant dans le mot « Allah » (documenté « اَلَهٌ » à au moins deux reprises, f.248v, l.12 et l.13). On constate enfin l'apparition étonnante d'un *-hā'* graphique de fin de mot chez certains mots arabes (ex. « أَمَتَه », f.248v, l.12). En conséquence, RAH-T13 semble être une version tardive réalisée par un copiste qui maîtrisait bien plus l'aljamía que l'arabe, et qui semble ne s'être basé ni sur la *Risāla* ni sur aucune autre version recueillie dans les manuscrits aljamiados.

Signalons enfin, que la ***Rogaria de la setena del muerto*** qui apparaît dans RAH-T19 et Aix.1223[812], s'inspire largement de notre prière funéraire. Il s'agit d'une prière qui doit être récitée pour le défunt dans les sept jours qui suivent sa mort pour qu'il évite les châtiments de la tombe. L'auteur en a donc fait une sorte de prière argumentée pour s'assurer de parvenir à son but, et c'est ainsi qu'il cite des promesses divines faites via le Coran, comme pour rappeler à Dieu ses engagements[813]. La voix de l'auteur est extrêmement forte, tant il est présent du fait de son argumentation et du fait de son angoisse pour le salut de son âme[814] ; malgré

---

[811] Bien que cela ne soit pas mentionné dans le catalogue de Á. Galmés de Fuentes, la foliation (moderne) du manuscrit fait clairement apparaître une carence puisqu'on passe de feuillet 249 au 252, carence qui se vérifie par la perte textuelle puisque la prière pour le mort n'est pas terminée.

[812] Éditée par MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004, pp.579-582.

[813] « [Señor Allah,] dixiste en otras aleas "Rogad ada Allah purificadamente". Pues venimos rogadores aquí por este ermano muçlim, pues recibe de nosotros nuestras rogarias. [...] Y dixo Allah: «Ye mis siervos, no os desconfiéis de la piedad de Allah, que Allah es perdonador de los pecados». Pues perdona a este ermano muçlim y apártalo del aladeb de Jahanam. » MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., 2004, pp.579-580.

[814] Dans RAH-T19, la prière termine de la sorte : « Ruégote, yā leeḍor, que cuandoquiera que llegues aquí, leas una vez el açūra ḍe "Qul huwa Allahu aḥad[un]". Y meterás el gualarḍón ḍ'ella por el escribano que ha escrito esta rogaria. Y si hubiere con tú alguna gente o será en alguna leyenda, ḍirás: « Yā mis ermanos, yo os ruego que caḍa uno ḍe nosotros lea una veç el açūra ḍe "Qul huwa Allahu aḥad[un]", así como ḍiré yo ». [...] Ḍespués, ḍirás ḍ'esta manera : Señor Allah, yo te suplico que recibas esta aççūra que habemos leíḍo ḍe nosotros, y que metas su gualarḍón por el que ha escrito esta rogaria, ahora esté vivo, ahora esté muerto. Y aprovéchale con ella y con su gualarḍón para lo que más necesiḍen este punto, o tendrá hasta el día ḍel juḍiçio en su persona, y en su arrūḥ, y en su ḍar cuenta. Āmīn. » (f.79v).

cela, on reconnaît sans peine la trame de départ qui n'est autre que la prière mortuaire, laquelle s'est ensuite vue enrichie de citations et de commentaires.

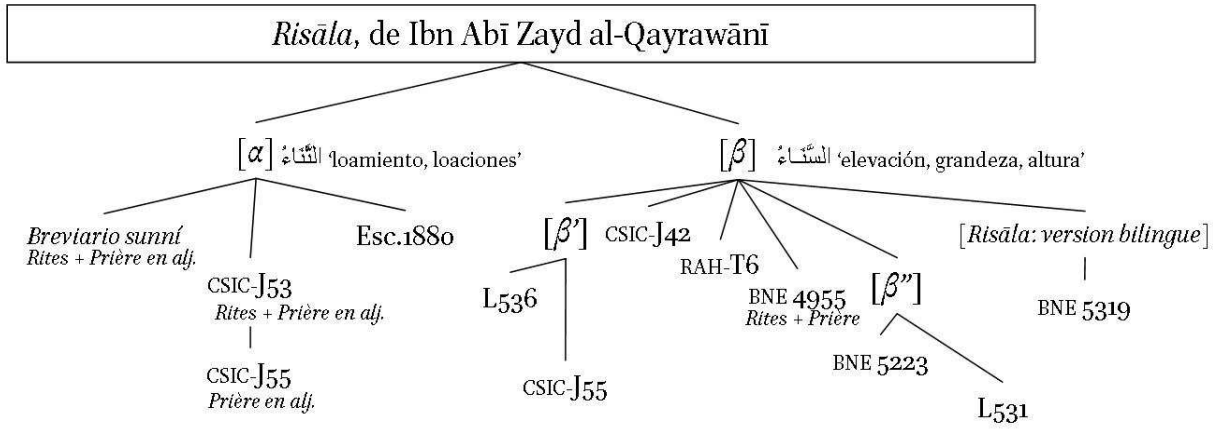


Figure 18 : Transmission de la prière funéraire dans les manuscrits aljamiados

CHAPITRE 4. UN RECUEIL DE TEXTES DE CÉRÉMONIE

Avant l'avènement de l'imprimerie, la formation d'un livre pouvait suivre deux processus : soit réunir des cahiers copiés indépendamment, soit commencer par fabriquer le livre dont les scribes noirciraient ensuite les pages l'une après l'autre jusqu'à la fin. Parfois, même, les deux techniques se combinaient. La grande dépendance envers la figure du scribe qui inévitablement limitait la diffusion des textes, favorisait de fait la pratique de la compilation : on acquérait une copie ou on copiait au fil des trouvailles. Avec l'apparition de la presse à imprimer, un texte peut être reproduit en grande quantité en peu de temps. Ce progrès technique modifie en profondeur les pratiques liées au livre, puisque le livre devient plus accessible. D'autre part, par sa commercialisation en masse, l'imprimé devient plus objectif pour satisfaire le grand public et se limite par conséquent à {un livre = une œuvre}. Petit à petit, un écart se creuse entre livre médiéval et livre moderne, ce dernier délaissant le recueil, n'y recourant que lorsque le principe d'organisation était plus rationnel et objectif : recueil d'un type d'écrits (*cancioneros*), des œuvres d'un auteur, ou anthologie autour d'un thème précis (*Artes moriendi*, vies de saints, etc.)[815].

Les livres *aljamiados* n'ont pas été touchés par la question de l'imprimerie. Leur mode de composition et de transmission a continué de s'opérer par la copie manuscrite de scribes, ils se présentent donc le plus souvent sous forme de recueils de textes divers. Le manuscrit d'Ágreda n'échappe pas à cette règle générale, puisqu'il regroupe en son sein pas moins de douze pièces.

Traditionnellement, la recherche a eu tendance à balayer la question du sens du recueil en invoquant l'habitude médiévale des compilations qui, plutôt qu'à des critères thématiques ou textuels, obéissaient à des impératifs formels de conservation[816]. Dans le cas de la recherche sur les manuscrits *aljamiados*, les

[815] Un simple regard posé sur les catalogues d'incunables permet de s'en rendre compte. Voir également le classique FEBVRE, Lucien ; MARTIN, Henri-Jean, *L'apparition du livre*, Ed. Albin Michel, Paris, 1958 (notamment chap. VIII : Le livre, ce ferment), mais aussi MARTÍN ABAD, Julián, *Los primeros tiempos de la imprenta en España* (*c. 1471-1520*), ed. Laberinto, Madrid, 2003 ; PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel, *La imprenta de los incunables de Zaragoza y el comercio internacional del libro a finales del s. XV*, Institución Fernando el Católico, Saragosse, 2003.

[816] LEROUX, X., 2007 rappelle combien les médiévistes ont longtemps considéré les recueils comme des objets hétéroclites sans cohérence.

descriptions comme « miscellanées » sont légion et évacuent cette problématique. Cependant, les recherches récentes de ces 10 à 20 dernières années, ont cherché à dépasser deux conceptions réductrices : celle d'un manuscrit, simple support de textes, et celle d'un homme médiéval capable de se satisfaire de livres où les contenus seraient agencés sans liens ni échos. Les spécialistes de la question du recueil ont ainsi mis en évidence que le regroupement en un même lieu de divers textes éclaire sur la lecture qui en était faite[817]. De là, l'argument d'une compilation sans cohérence pour des seuls motifs de conservation matérielle (par exemple, en réunissant sous une même couverture des œuvres de mêmes dimensions) se vérifie quelques fois, mais lorsqu'il est invoqué comme une règle sans chercher plus avant, il suppose surtout de se fermer des portes d'accès à la compréhension des auteurs et des destinataires des compilations. Il n'y a en effet aucune raison d'imaginer que ce qui conduit l'auteur d'un recueil à réunir différents textes en un même volume réside uniquement dans les contingences matérielles qui font suite à une collecte élaborée au hasard, car après tout l'auteur du recueil aurait tout aussi bien pu conserver les différents textes qui l'intéressaient sous forme de cahiers indépendants. Quelle nécessité avait-il de former une unité ? Réunir en un même livre différents textes signifie donc faire entrer ces textes dans une unité, et si l'auteur du recueil prend la décision de mettre dans un seul volume différents textes c'est qu'il perçoit une cohérence dans ce groupement, charge pour nous de retrouver laquelle[818]. C'est ainsi que dépasser le constat descriptif « c'est un recueil » pour chercher le sens de la mise en recueil de divers textes nous replace en position d'historien qui observe des personnes au travail, des intelligences et des mentalités en action.

C'est donc cette logique qui sous-tend le recueil qu'on se propose d'examiner dans cette partie. On interrogera tour à tour comment s'est opérée la formation du recueil ; si elle répondait à un projet intellectuel, quel est le fil conducteur qui relie les textes sélectionnés ; enfin, comment s'établissent les rapports entre *aljamía* et arabe qui se côtoient régulièrement dans le manuscrit d'Ágreda, ainsi que les fonctions qu'ils revêtent pour leurs usagers. Grâce à ces trois axes d'études, les conditions de la genèse du

[817] Voir LEROUX, X. (coord.), 2007 ; FOEHR-JANSSENS, Y. ; COLLET, O. (eds.), 2010 ; VAN HEMELRYCK, T. ; MARZANO, S. (eds.), 2010.

[818] Sur cette question du sens de la mise en recueil, on diverge de l'opinion de S. Rubio Real et R. Trachsler qui opposent les raisons littéraires et les raisons pratiques qui motivent la mise en recueil, avec une tendance à disqualifier ces dernières (RUBIO REAL, S. ; TRACHSLER, R., 2007). Pour l'historien, les raisons littéraires comme les raisons pratiques dès lors qu'elles sont explicitées, sont de précieux indices pour saisir les mentalités de ceux qui gravitent autour du livre : réunir plusieurs textes parce qu'ils se complètent ou se répondent, est tout aussi intéressant que de réunir des textes disparates que le propriétaire doit avoir à portée de main dans l'exercice de ses fonctions, de réunir en un volume des textes d'une même source (fruit d'un même auteur, issu d'un fonds hérité, etc.), ou de réunir des textes selon des critères physiques qui privilégient l'esthétique extérieure au contenu. En fait, toutes ces motivations aussi différentes soient-elles renseignent sur la lecture qui était faite des textes à un moment donné – le moment de la mise en recueil –, et dès lors qu'on parvient à préciser ce moment et qu'on ne tombe pas dans le piège de voir dans une mise en recueil la « réalité médiévale », on évite sans mal l'écueil contre lequel S.Rubio Real et R.Trachsler cherchaient à mettre en garde. Voir BASSO, H., 2007, qui propose une réflexion intéressante où reliure et relecture vont de paire.

manuscrit d'Ágreda et de sa réception devraient se dévoiler et prendre corps ; cela nous conduira à préciser les différents maillons de la chaîne qui aboutirent à la constitution de ce recueil singulier.

I. L'unité du recueil pour l'œil du lecteur

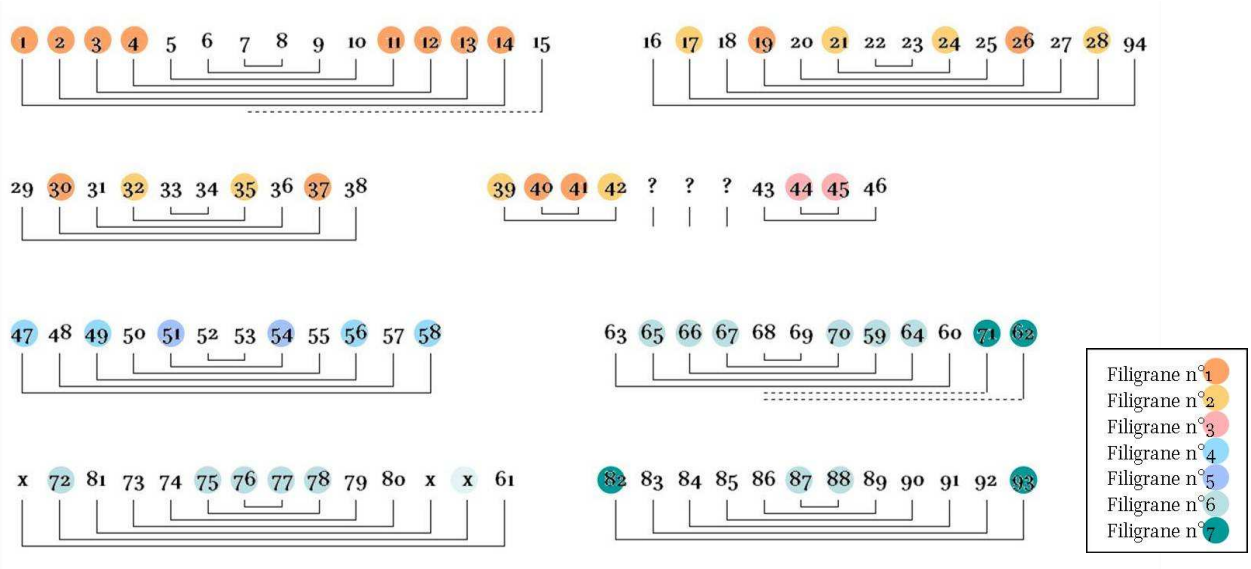
Ce qui fait un recueil, c'est le fait de réunir différents textes autonomes en un même lieu ; aussi, quelle que soit la motivation intellectuelle qui guide ledit assemblage, l'existence d'un recueil est toujours intimement liée à un facteur physique. En effet, qu'on commence par la fabrication du livre ou par la copie, la dimension matérielle détermine la morphologie du recueil : dans le premier cas, c'est le nombre de pages blanches réunies qui va conditionner la quantité de textes qui pourra être copiée, et dans le second, c'est l'opération de couture et de reliure des cahiers entre eux qui donnera naissance à l'objet recueil. L'examen de la constitution physique d'un manuscrit est donc le premier pas pour en comprendre la genèse.

1. Regard codicologique

1.1 Différents papiers de même aspect

La consultation du manuscrit d'Ágreda ne donne pas l'impression d'être en présence d'un recueil factice, (tel le manuscrit CSIC-J.13) puisque tout au long des feuillets, Esc.188o présente une belle homogénéité physique. À quelques millimètres près, le papier présente les mêmes dimensions et d'après la grande régularité des marges, il ne semble pas que le papier ait été retaillé après la copie pour uniformiser des formats disparates. Les feuilles de papier utilisées partagent également le même aspect général extérieur : de belle qualité (sans défauts, ni grumeaux de pulpe), elles sont très lisses avec une finition légèrement brillante (résultat de l'encollage). Les bords sont nets, parfaitement guillotinés (sans barbes), et arrondis aux coins. Du fait de leur préparation, les feuilles sont donc à la fois souples et résistantes, et supportent sans problème l'écriture sur les deux faces car l'encre ne traverse pas. Pour un lecteur lambda, le manuscrit d'Ágreda est homogène, sa composition est uniforme et constante ; mais, dès qu'on analyse de plus près les papiers utilisés, on constate que la composition du manuscrit s'est faite en plusieurs étapes distinctes.

Lors de notre travail d'analyse pour remettre en ordre les feuillets mélangés du manuscrit d'Ágreda, nous avions établi le schéma suivant pour rendre compte de la complexion du manuscrit grâce, entre autres, à l'identification des filigranes du papier :



On l'a dit, les filigranes du papier sont une marque qui signe l'origine du papier en le rattachant à un moulin précis, à un moment déterminé. Or, si l'on s'attache à la répartition des filigranes, on distingue plusieurs moments :

- le 1er cahier (ff.1-15) n'utilise que du papier avec le filigrane n°1 ;
- les cahiers n°2, 3 et 4 (ff.16-42) panachent filigranes 1 et 2 ;
- le 5e cahier (ff.43-46) utilise le filigrane n°3 ;
- le 6e cahier (ff.47-58) recourt à du papier marqué des filigranes n°4 et 5 ;
- et les trois derniers cahiers (ff.63-93) emploient du papier présentant les filigranes n°6 et 7.

Si l'on s'attarde ensuite sur les motifs de filigranes et leurs dimensions, on constate que : les filigranes n°1 et n°2 étaient deux mains surmontées d'une étoile à 6 branches, très similaires par leurs proportions et leur disposition ; le filigrane n°3 était un peu isolé puisqu'il s'agissait d'une main surmontée d'une étoile à 5 branches traversée par aucun pontuseau ; puis les filigranes 4 et 5 constituaient deux mains surmontées d'une étoile, particulièrement déformées comme si les formes avaient été très utilisées et usées ; enfin, les filigranes 6 et 7 présentaient un autre motif, celui d'un anneau, surmonté d'un objet.

On peut donc émettre l'hypothèse que le recueil peut être décomposé en 4 parties : une première partie composée des cahiers 1 à 4, sur laquelle est ensuite venu se greffer le 5e cahier, qui semble plus un complément de cahier, qu'un véritable cahier ; une deuxième partie composée du 6e cahier ; et une troisième partie composée des trois derniers cahiers.

1.2 Les traces de couverture et la place du colophon

L'hypothèse d'une composition du recueil en plusieurs temps se voit ensuite confirmée par la place du colophon et les traces laissées sur la couverture du livre. On a déjà présenté et étudié le colophon du

manuscrit d'Ágreda qui se trouve à la fin du *Sueño* (f.46v), mais on n'avait alors pas commenté son emplacement. Cette inscription qui consigne l'identité du copiste ainsi que la date d'achèvement de la copie, sert à fermer une œuvre, et dans notre cas précis, se pose alors la question suivante : quelle est l'œuvre fermée ? s'agit-il seulement de marquer la fin de la copie du *Sueño* ? ou s'agit-il de marquer avec la fin du *Sueño* également la fin du livre ?

Dans les manuscrits *aljamiados*, les colophons sont peu nombreux, mais lorsqu'ils apparaissent et qu'ils montrent une vraie valeur actualisante, ils se situent en fin de volume et non à la fin de chaque texte. Dans le manuscrit d'Ágreda, le colophon se trouve f.46v, c'est-à-dire au beau milieu du manuscrit mais également à la fin de la première section composée des 4 premiers cahiers sur lesquels s'était greffé le 5^{e}.

L'idée que le colophon du *Sueño* ne devait pas clôturer seulement un texte, mais une unité plus vaste telle une section ou un volume entier s'est ensuite vue corroborée par une observation plus attentive du feuillet 46. En effet, sur le verso de celui-ci, on distingue très nettement des traces obscures dans les marges, qui correspondent à des marques de couverture. En effet, les couvertures des livres étaient souvent faites dans des matériaux plus résistants que le papier, tels le carton, la toile, le cuir, etc. pour pouvoir protéger le livre. Or le cuir, à la différence du tissu ou du carton, a tendance à déteindre sur le papier et à laisser une empreinte, c'est d'ailleurs l'une des raisons qui a conduit à ajouter des pages de garde vierges dans les manuscrits, afin de maintenir propres les pages de texte. Aussi, une couverture en cuir peut bien disparaître avec le temps, elle aura très certainement laissé des traces de son passage sur les feuillets qu'elle a à un moment protégé, et c'est ici ce qui s'est produit avec le f.46v.



Figure 19: Marques laissées par la couverture en cuir (f.1r, f.46v, f.93v)

On conclut par conséquent que les cahiers 1, 2, 3 et 4 ont d'abord formé un premier ensemble, sur lequel est venu se greffer le cahier n°5 qui s'achève par le colophon du *Sueño*. Ces cahiers ont alors été reliés et

protégés par une couverture en cuir, donnant naissance à un premier livre. Puis, ce premier livre a été démonté pour en doubler le volume en lui adjoignant les cahiers 6, 7, 8 et 9. Cette deuxième version du livre, version augmentée, correspond à la physionomie actuelle du manuscrit d'Ágreda.

1.3 La couverture actuelle et l'authenticité du recueil

La question de la reliure est une des clés dans la composition d'un recueil, et à plus forte raison dans notre cas où le manuscrit s'est composé en deux temps. Étant données les marques de couverture qu'on repère sur le premier et le dernier feuillet du manuscrit (ainsi que sur le f.46v), on sait que la couverture originelle était faite en cuir. La couverture actuelle d'Esc.1880 pourrait être celle-là, car elle est faite dans ce matériau et évoque par ses ornements un contexte islamique. Pourtant, plusieurs détails invitent à questionner l'authenticité de cette couverture.

Immédiatement, on voit que la couverture d'Esc. 1880 a fait les frais de la restauration de Rozanski au XIX^{e} siècle puisque ce dernier l'a découpée pour insérer un dos en cuir marron clair typique de l'Escorial – fort mal ajusté –, estampillé du numéro « 1880 » en lettres dorées. Or, si Rozanski n'a pas hésité à supprimer une partie de la couverture (le dos), on peut légitimement se demander s'il n'a pas procédé à d'autres découpes. Ainsi, le fait que le manuscrit Esc.1880 n'ait aucun moyen de se fermer que ce soit au moyen d'un rabat – solution fréquemment utilisée en terre d'Islam – ou à l'aide de liens à nouer (ou éventuellement d'une fermeture métallique) pose question, car c'était l'habitude dans le livre médiéval et les manuscrits *aljamiados* ne font pas exception. En regardant de plus près le manuscrit, en début et fin de volume, on note l'existence d'une tension, de moins d'un centimètre et située à mi-page, qui trahit l'existence d'un lien qui opprimait un peu les feuillets en cet endroit. Puis, en s'attardant sur les décorations des plats, on devine sans peine qu'en plus d'avoir perdu son dos et son lien de fermeture, la couverture a été retaillée dans la hauteur puisqu'il manque la partie haute et la partie basse du filet doré, et que les ornements des coins sont mutilés. Cela signifie donc que les dimensions actuelles de la couverture qui s'ajustent parfaitement aux dimensions des feuillets ne sont pas d'origine. En complétant les ornements existants, le plus sobrement possible, on conclut que les dimensions originelles de cette couverture étaient obligatoirement plus grandes d'au moins 2 à 3cm, et comme dans les livres hispano-arabes la norme était de couper aux mêmes dimensions feuillets et couverture, il est peu probable que l'actuelle couverture du manuscrit d'Ágreda ait été celle choisie par les mudéjars.



Figure 20 : Première de couverture (état actuel et avec les ornements complétés)

En ce qui concerne la décoration, les plats de couverture sont ornés d'une mandorle – amande centrale – remplie de deux motifs combinés qui, du fait de l'irrégularité de leur répartition, font penser à une réalisation artisanale et manuelle à l'aide de petits fers indépendants ; le relieur ne devait posséder que peu d'équipement, à moins qu'il ne s'agît d'une réalisation plus ancienne que celles recourant à des plaques[819]. Cela étant dit, il est un fait curieux : malgré l'habileté certaine du relieur, on ne retrouve pas de reliure similaire à celle d'Esc.1880 pour protéger les manuscrits mudéjars ou les manuscrits *aljamiados* d'Almonacid de la Sierra et de Calanda. À l'exception de l'utilisation du cuir de chèvre, cuir le plus utilisé pour les reliures mudéjares[820], les motifs et les techniques de la reliure d'Esc.1880 n'offrent aucune ressemblance avec les autres manuscrits tardo-andalousiens et *aljamiados* chez qui on ne trouve ni mandorle, ni dorure[821], mais s'apparentent bien plus à des reliures orientales (Égypte, Syrie) des XIV^{e}-XV^{e} siècles[822]. Enfin, l'utilisation

[819] L'utilisation de plaques de grand format se généralise à partir de la seconde moitié du XV^{e} siècle. DÉROCHE, F., 2000, p.299.

[820] YZQUIERDO, P., 2002, p.121 ; *Piel sobre tabla*, 2013, p.200.

[821] YZQUIERDO, P., 2002, p.130 (« Todos los libros moriscos que conozco y que tengan decoración tienen hierros en seco (no recuerdo ningun dorado). »). D'autre part, on évoque seulement les manuscrits d'Almonacid et Calanda, car du fait de leur découverte tardive, ils n'ont pas subi de restaurations-mutilations (NB : comme l'intérieur des manuscrits, les couvertures ont été numérisées et sont visibles en ligne).

[822] Voir planches 15 (organisation de l'espace, motifs des coins) et 16 (organisation de l'espace, motifs des coins, motifs de remplissage de la mandorle, utilisation de la dorure) de HALDANE, D., 1983 (pp.35-37); planches 77 (fleurons de la

d'ais – renfort de reliure – en carton renvoie davantage à la tradition arabo-islamique qu'aux usages mudéjars, ces derniers préférant des renforts en bois comme les chrétiens[823].

En définitive, le rognage visible de la couverture qu'avait opéré Rozanski était un signe de l'ampleur de la restauration, car à bien y regarder, le format de la reliure ne s'accorde pas avec le livre qu'elle protège, et la décoration s'apparente à des reliures produites loin de la péninsule Ibérique et de la tradition andalousienne. Aussi, bien qu'il soit possible de voir dans cette reliure une réalisation mudéjare d'exception, il semble plus raisonnable (et plus pertinent) de simplement conclure à une couverture de réemploi, dont l'origine se trouve dans la restauration du XIX^{e} siècle, lorsqu'il n'était pas rare que les manuscrits soient entièrement re-reliés. La couverture originale a dû être écartée, peut-être car elle était en mauvais état, ou simplement pour uniformiser l'aspect extérieur des collections en apposant le dos de l'Escorial.

Comme l'une des actions qui scelle le recueil est la reliure avec l'apposition de la couverture, la non-authenticité de l'actuelle couverture oblige à questionner l'authenticité du recueil. Il faut en effet déterminer si le recueil d'Ágreda s'est constitué à l'époque mudéjare et si la restauration n'a consisté qu'à changer la couverture ; ou si le recueil est le fruit de la restauration, au cours de laquelle le restaurateur qui a remplacé la couverture aurait également réuni des cahiers de provenances diverses et de caractéristiques formelles similaires. Le problème se présentait difficile à résoudre ; cependant, grâce aux essais de plume et aux dessins dans les marges réalisés par une main malhabile qui ne laissait pas sécher l'encre, la réponse devient facile. Les essais de plume en marge sont fréquents dans les manuscrits *aljamiados*[824], et ne correspondent pas à une pratique du XIX^{e} siècle, encore moins dans le cadre d'une bibliothèque. Or puisque ces inscriptions marginales étaient mal réalisées et provoquaient un « effet buvard », et puisqu'on documente des inscriptions de ce type entre les cahiers 5 et 6 (ff.46v-47r) et entre les cahiers 6 et 7 (ff.58v et 63r), on peut conclure assez tranquillement que la création du recueil n'est pas due au restaurateur, mais que l'assemblage du volume a été réalisé par les utilisateurs mudéjars.

2. La copie en livrets et la cohérence de l'ensemble

D'un point de vue matériel, la codicologie révèle que la composition du recueil d'Ágreda s'est opérée en plusieurs temps. Puis lorsqu'on confronte ces données aux textes, on perçoit comment la copie a pu

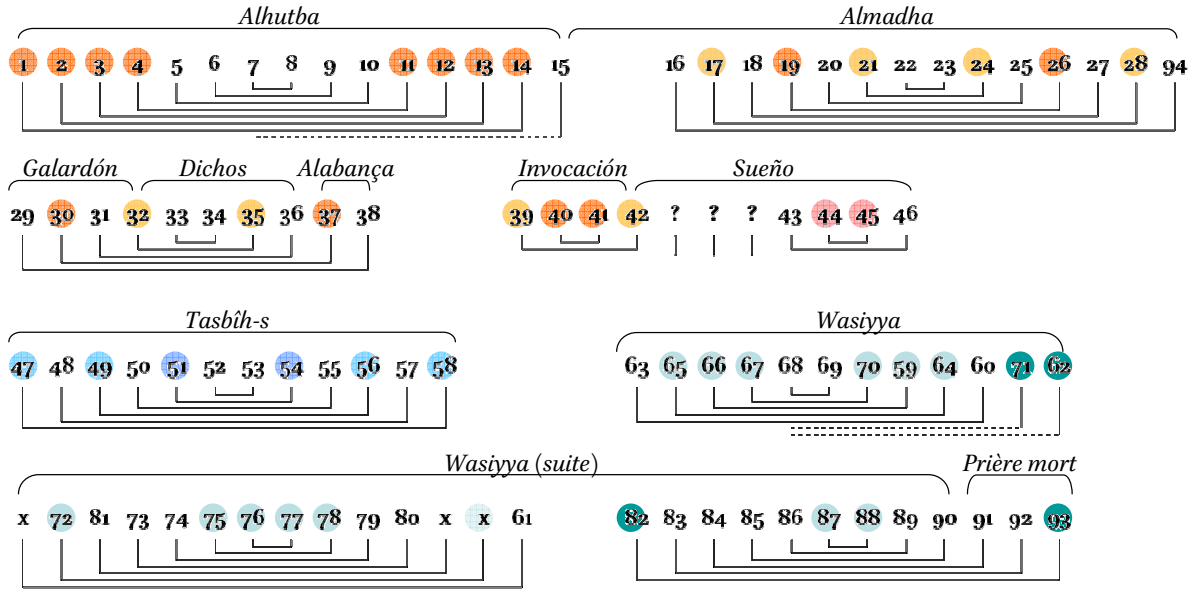
---

mandorle, utilisation de la dorure), 78-79 (motifs des petits fers, utilisation de la dorure), 79 (organisation de l'espace, fleurons, coins, dorure de la mandorle) de BOSCH, G. ; CARSWELL, J. ; PETHERBRIDGE, G., 1981, (pp.200-204); et surtout les planches 58 et 60 de WEISWEILER, M., 1962 qui montrent des couvertures du Caire quasi-identiques à la nôtre.

[823] SÁNCHEZ HERNAMPÉREZ, A., 2013, p.55.

[824] Voir par exemple CSIC-J24.

s'organiser dans le temps ; car certains textes n'ont pu être copiés qu'une fois la copie du précédent achevée, et pour d'autres textes la copie a pu se dérouler de façon indépendante et autonome.



Grâce à la figure précédente, on remarque également qu'à plusieurs reprises, la copie d'un ou de plusieurs textes s'organise pour tenir sur un nombre entier de cahier(s) c'est-à-dire que le passage d'un texte à un autre coïncide avec le passage d'un cahier à un autre. De la sorte, deux copistes pouvaient travailler simultanément, ce qui, en limitant les dépendances, facilite la rapidité d'exécution. La copie par livret – ces unités textuelles et matérielles autonomes[825] –permet aussi un processus plus léger puisque le copiste n'a pas à s'appuyer sur le livre entier lors de la copie des derniers textes, au risque en cas d'erreur, d'entamer la qualité générale du volume, mais il peut se concentrer sur une composition concrète qui, lorsqu'elle sera terminée et si elle s'avère satisfaisante, sera ajoutée au volume. Il est également possible que la copie par cahier trahisse une répartition des tâches entre plusieurs scribes spécialisés ; dans ce cas, le fait que le copiste ait une bonne connaissance et une bonne compréhension du texte à copier, permet d'éviter les erreurs de lecture et d'assurer une copie de qualité.

La présence de livrets ne permet pas à elle-seule de déterminer si le recueil est homogène – c'est-à-dire l'aboutissement d'un projet intellectuel – ou composite. L'observation des livrets est nécessaire pour conclure ; et l'étude de la mise en page s'avère précieuse puisqu'on remarque une grande homogénéité formelle d'où l'on infère que la production des différents livrets s'est certainement produite dans un intervalle de temps assez réduit et dans un contexte similaire.

[825] JULIEN, O., 2007.

Les marqueurs les plus faciles à repérer pour l'œil du chercheur, comme pour l'impression générale qui affecte le lecteur, sont l'usage de la couleur et l'agencement des lignes dans le module d'écriture. Or sur ces deux points, on constate qu'à l'exception du *Sueño* et des *Tasbīḥ*-s (qui occupent 17% du recueil) le manuscrit d'Ágreda obéit aux mêmes codes graphiques : le squelette consonantique des mots (*rasm*) est écrit à l'aide d'une encre d'un beau brun chaud, et la vocalisation est marquée en rouge ; quant à l'espace occupé par l'écriture, il est bien centré au milieu de la page et occupe environ 14,5 x 9,5 cm et accueille 12 lignes. L'utilisation de l'encre jaune est également une constante, quoiqu'elle ne serve pas toujours aux mêmes éléments : chez ff.1r-42r, le jaune sert à représenter les *hamza*-s et à orner les pieds-de-mouche, dans les *tasbīḥ*-s cette couleur est utilisée pour les titres et pour faire ressortir une phrase importante (f.48r), et dans la *Waṣiyya* il sert l'ornementation des « *Yā 'Alī* » hiéroglyphiques. Le vert et le bleu sont absents.

Cette régularité des livrets initiaux et finaux du manuscrit d'Ágreda soulève la question de l'atelier : et si l'homogénéité de ces copies était simplement due au fait qu'elles provenaient du même atelier ? Pour évaluer cette hypothèse, nous avons donc parcouru catalogues et manuscrits *aljamiados* en quête de recueils qui offriraient, ne serait-ce que sur une section, des caractéristiques similaires – *i.e.* un module d'écriture de dimensions similaires, avec un nombre de lignes identiques et un recours aux mêmes couleurs –.

Identification du manuscrit	*Module d'écriture (cm)*[826]	*Nombre de lignes par page*	*Usage de la couleur ?*
Esc.1880 (*sauf* Sueño, tasbīḥ-*s*)	***15,5 x 10,5***	***12***	***Brun, rouge*** (*voyelles* aljamiadas/ *arabes*)***, jaune***
Calanda L528	*16 x 9,5 puis 17 x 9,5*	*14 / 15*	*Noir, rouge* (*voy. arabes*)
Calanda L531	*22 x 15,5*	*18*	*Noir, rouge* (*voy. arabes*)
CSIC-J1	*15 x 10*	*16*	*Noir, rouge* (*titres*) *Jaune et vert* (*frises*)
CSIC-J4	*19,8 x 13/16*	*15*	*Noir, rouge* (*voy. arabes*), *jaune* (*titres, exceptionnel*)
CSIC-J8	*18,7 x 12,5*	*17*	*Noir* (*gris foncé*)
CSIC-J9	*21,2 x 14,3*	*21*	*Noir* (*gris foncé*), *rouge* (*titres*)
CSIC-J22	*13,5 x 8,1*	*10-13*	*Noir, rouge* (*voy. arabes, titres*)
CSIC-J25	*15,1 x 9,5*	*14*	*Noir, rouge* (*voy. arabes, titres*), *jaune* (*hamza, titres*)
CSIC-J55	*6 x 5,5 / 9 x 7*	*7-10*	*Noir* (*gris foncé*), *rouge* (*voy. arabes*)
BNE 5223	*21,5 x 18*	*15*	*Noir, rouge* (*voy. arabes*)
RAH-T2	*3 x 6*	*11*	*Noir, rouge* (*titres, voy. arabes*), *jaune et vert* (*frises*)

[826] Les dimensions sont arrondies car dans la plupart des cas, elles varient de plusieurs millimètres d'une page à l'autre.

RAH-T7	*12,3 x 7*	*9-11*	*Noir*
RAH-T8	*12,5 x 8*	*7 / 12*	*Noir, rouge (voy. arabes, titres), jaune et vert (titres et frises)*
RAH-T9	*18 x 12*	*13*	*Noir*
RAH-T10	*16 x 11*	*12*	*Noir*
RAH-T11	*16,5 x 11*	*13*	*Noir, jaune (titre)*
RAH-T12	*17 x 10*	*18 – 13 – 15*	*Noir (rougeâtre), rouge (mots-clés)*
Sabiñán	*15,5 x 11*	*12*	*Noir (rougeâtre), rouge*
BNA 614	*17,6 x 11*	*12*	-

La moisson est si décevante que l'hypothèse d'une coïncidence pour expliquer l'unité formelle des livrets d'Esc.1880 s'éloigne très rapidement. En effet, très peu nombreux sont les manuscrits dont le module d'écriture compte 12 lignes, et lorsque c'est le cas, les dimensions sont assez éloignées des nôtres car sensiblement inférieures. Ajoutons à cela que le recours à la couleur diverge : on ne retrouve pas l'encre brun foncé, et dans la quasi totalité des cas, l'encore rouge sert à marquer les voyelles dans les textes en arabe mais pas en *aljamía*.

Par conséquent, il est très probable que la réalisation des premiers et des derniers cahiers ait eu lieu dans les mêmes conditions, sinon de la main du même copiste. Et en tout état de cause, si les copistes des premiers cahiers et des derniers cahiers ne sont pas les mêmes et n'appartiennent pas au même atelier, alors il est clair qu'un commanditaire (ou le propriétaire) est intervenu pour donner le modèle de mise en page et demander à ce qu'on le reproduise. Quant à la copie en livrets plutôt qu'en continu, elle a sans doute été recherchée pour l'autonomie qu'elle procurait au moment de la réalisation, permettant de scinder le processus de copie en plusieurs temps (réalisé ou non par la même personne) quelle qu'en soit la raison (ajuster les coûts en ne reliant que ce qui a été copié pour ne pas laisser de pages vierges, s'adapter à des contraintes de disponibilité ou d'accès aux sources, etc.), et éventuellement au moment de la lecture[827].

Si l'on se souvient que le colophon qui clôt le *Sueño* est daté du 31 janvier 1472 (*i.e.* 19 du mois de Ša'bān 876H), l'avènement du Ramadan est peut-être à considérer comme une explication de la composition du recueil en deux temps, puisque la copie des premiers cahiers s'est terminée environ une semaine avant le début du mois du jeûne. À notre connaissance, aucune étude ne s'est penchée sur les moments considérés propices par les mudéjars (et les morisques) pour la copie de leurs manuscrits, mais il conviendrait d'examiner si les calendriers lunaire et solaire n'ont pas eu un impact. Il n'est en effet pas improbable que la proximité d'une fête islamique ou d'un mois particulièrement sacré ait été significatif, soit en favorisant les

[827] Auquel cas, le propriétaire n'avait qu'à transporter les feuillets utiles à son allocution, et celle-ci prononcée, les cahiers pouvaient alors être réunis et cousus ensembles pour former le recueil.

pratiques d'écriture car le copiste souhaitait bénéficier d'un climat de pureté rituelle[828], soit en les freinant car les copistes préféraient se consacrer à la prière et aux activités communautaires ; quant aux saisons, elles n'ont pas dû toucher les copistes professionnels, mais elles ont certainement influencé les scribes dont le métier principal n'était pas la copie.

En somme si l'analyse codicologique révèle que le manuscrit d'Ágreda est un recueil qui s'est composé en plusieurs temps, la grande cohérence formelle de la mise en page ainsi que du style calligraphique évoque au contraire une unité de production et de contexte. Il apparaît donc que le recueil ne fut pas constitué au hasard, mais dans un laps de temps assez court (intervalle qui n'a pas dû excéder une dizaine d'années) où le propriétaire du livre a commencé par se procurer les trois premiers cahiers (pièces poétiques) qu'il a conclus en ajoutant le *Songe d'un sage de Tunis* (et le colophon) et qu'il a fait relier en un premier volume. Puis, grâce à de nouvelles économies et/ou en découvrant de nouveaux textes qu'il souhaitait avoir à portée de main, il s'est procuré de nouveaux cahiers pour compléter le recueil qu'il possédait déjà. Le fait de poser une reliure pour enfermer une première série de cahiers, puis d'ouvrir cette reliure pour y insérer une deuxième série de cahiers et former un nouveau tout, rend manifeste la volonté du concepteur du recueil de réunir en un même endroit une série de textes, et permet de postuler l'existence d'un principe cohérent d'organisation des contenus au moment de la composition du recueil. Ensuite, le recueil a vécu sa vie entre les mains de propriétaires successifs qui ont complété les espaces blancs en ajoutant de courtes invocations ou en portant dans les marges des inscriptions qui reflètent une autre façon de considérer le recueil. On déduit en effet des mentions griffonnées en marge *a posteriori* par des mains malhabiles qu'avec le temps, le recueil a peut-être été le support d'autres pratiques que celles pour lesquelles il avait été conçu, puisqu'on découvre des tentatives d'approcher la pratique des lettrés en recopiant des mots ou le dessin de lettres à lunettes qui ne sont pas sans rappeler des pratiques magiques ou superstitieuses. Le manuscrit d'Ágreda est donc un recueil très riche puisqu'il témoigne de plusieurs temporalités : la première est celle de la composition qui obéit à un principe organisateur et répond à un « projet intellectuel » du commanditaire, et la seconde plus tardive, lorsque le livre est déjà constitué, se situe dans un autre contexte avec d'autres préoccupations et reflète alors les lectures postérieures, réalisées par des lecteurs moins cultivés qui développèrent des pratiques moins axées sur le texte que sur la sacralité et le pouvoir protecteur de l'objet-livre[829].

[828] Cf. DÉROCHE, F., 2013, p.7.

[829] Sur la sacralité du livre arabe, notamment le Coran, voir DÉROCHE, F., 2004 ; BURESI, Pascal, 2008, « Une relique almohade : l'utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue (attribué à ʿUṯmān b. ʿAffān [644-656]) », dans

II. L'oralité dans les textes aljamiados

1. Le recueil d'Ágreda au regard d'autres recueils aljamiados

La cohérence formelle du recueil d'Ágreda porte à croire que sa conception obéissait à un projet intellectuel et non pas à une collecte désordonnée et hasardeuse ; charge pour nous alors, maintenant que nous avons présenté chacun des textes un à un dans le détail[830] d'établir selon quel principe de cohérence l'opération s'est réalisée. Dans un premier temps, la diversité générique est aveuglante : se côtoient vers et prose, textes courts et textes longs, *aljamía* et arabe ; et thématiquement, on n'est guère plus avancé car les conseils moraux succèdent à une description du Jugement Dernier, à des prières, des invocations, des louanges... Un beau mélange bigarré. Aussi, pour trouver une piste, on a commencé par examiner le recueil d'Ágreda au regard des autres recueils *aljamiados*. Comme les textes du manuscrit d'Ágreda sont des textes qui ont joui d'une certaine popularité étant donné que presque tous connaissent une version similaire dans un ou plusieurs autre(s) manuscrit(s), et que ces manuscrits qui ont accueilli les différentes leçons sont également des compilations, on a cherché à aborder Esc.1880 par l'approche comparative. L'examen des sommaires ainsi que des constitutions matérielles fait de suite apparaître très nettement les particularités du manuscrit d'Ágreda par contraste et, en comprenant ce que Esc.1880 n'est pas, on approche ce qu'il est.

Pour ne pas allonger exagérément la liste des sommaires de recueil, on a sélectionné les manuscrits qui comptaient plus d'une pièce d'Esc.1880 (*i.e.* Calanda L528, CSIC-J55), et également des manuscrits qui n'en offraient qu'une en commun mais qui par leur lieu de provenance, leur mise en page, le choix des contenus assuraient un panorama varié :

Calanda L528

- Index
- *Coran* (sourate I)
- *Libro de las lunas* (calendrier des fêtes de l'année, mois par mois, avec des prières en arabe (aṣṣala de la despedida de Ramaḍān, par exemple), des indications sur le moment et la manière de les réciter, ainsi que des hadiths s'y rapportant et les bénéfices qu'on retire de ces prières)
- *Aṣṣala de las dos Pascuas* (prière en arabe, précédée d'instructions sur le moment et la manière de la réciter : postures à adopter, nombre de répétitions, etc.).
- *El día del aljumu'a* (prière en arabe, précédée d'une introduction sur les bienfaits de la prière du vendredi, et sur la manière de s'y préparer (par ex. : se laver, se parfumer, etc.) et de l'accomplir ; suivie de paroles du Prophète et de personnages des début de l'islam au sujet de la prière (par ex. : les meilleures sourates à lire), puis prière facultative en arabe pour terminer la prière du vendredi)

Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées, CNRS Éditions, Paris, 2008, pp.273-280 ; et chez les morisques voir FOURNEL-GUÉRIN, J., 1979 (notamment p.250).

[830] Voir chapitre 3.

- *El adu'a del nūr* (invocation en arabe, suivie d'un long commentaire sur ses bienfaits, hadiths à l'appui)
- *El alwaṣiya de 'Alī*
- ***Los diez mandamientos*** (= Alḫuṭba de Ramaḍān)
- *El alḥadīṯ de Tamim ad-Dār* (récit du personnage légendaire Tamim ad-Dār)
- *El alḥadīṯ de Fāṭima* (récit d'une conversation entre Fāṭima et le Prophète au sujet de la femme et du couple)
- *Capítulo de la obedencia del padre y de la madre* (déclarations diverses au sujet de l'obéissance envers les parents, et des relations parents-enfants).

166ff. Les dimensions de la page (20 x 13,5cm) et la présentation des textes sont similaires, tout au long du livre. Les dimensions du module d'écriture sont 16 x 9,5 cm (14 lignes par page) pour les ff.1-59, et 17 x 9,5 cm (14/15 lignes par page) pour les ff.60-164 ; le changement correspond à un changement de main qui a lieu lors du passage à la copie de la *Waṣiyya de 'Alī*. Absence de polychromie et absence de décorations de type frises, rosaces, etc.

CSIC-J4

- *Ditos del mensajero de Allah*
- Prières en arabe et divers « *casos* »
- ***Alwaṣiya de 'Alī b. Abī Ṭālib***
- *Recontamiento del día del judicio* (Récit détaillé : signes annonciateurs, les actions des anges et des prophètes, le Jugement de Dieu, ce qu'il faut répondre aux questions…)
- *Lo que fabló Muça con Allah* ; puis *Las preguntas de Muça ad Allah* (dialogue entre Moïse et Dieu, ce dernier lui donnant une liste de conseils notamment sur les prières)
- *Alfaḍīla del adu'a del arnés*
- Prières en arabe (tasbīḥ-s et du'a-s)
- *El adu'a de l'apedreada* (instructions pour la récitation, puis texte de l'invocation en arabe)
- *Alfaḍīla de la basmala*, puis deux *du'a'*-s accompagnées d'un long commentaire sur leurs bienfaits
- *Alquiteb clamado l'Almuḥtaṣar tresladado de 'arabī en 'ajamī* (différents chapitres de jurisprudence, notamment sur la façon de réaliser les ablutions, les prières)
- Hadiths au sujet de la prière
- *Alwaṣiya del Gran Turco* (récit de type miroir des princes : conseils d'un père à son fils pour qu'il conquière de nouvelles terres, qu'il s'entende bien avec ses frères, etc.)
- *Capítulo que fabla del prencipio de los turcos* (récit mêlant histoire et légende)
- *Capítulo que fabla de los poderes de los mayores reyes de muçlimes* (notices biographiques)
- *Adu'a'* en arabe (précédée d'un commentaire sur ses bienfaits), puis hadiths
- *Alhadīṯ del baño de Zarieb*

194ff. Les dimensions de la page (26,8 x 19 cm) sont constantes. Le module d'écriture varie (en moyenne 19,8 x 13,5 cm) mais compte la plupart du temps 15 lignes par page. Décorations polychromes (frises, rosaces), plusieurs mains, mais disposition assez similaire tout au long du manuscrit. Filigrane : main au trèfle.

CSIC-J55

- *Aṣṣala de la noche del aljumu'a* (instructions pour la réaliser)
- ***Aqueste es el sueño que soñó un salih en la cibdad de Túneç***
- *Alḥadiṯ de Çilmān al-Fārāci*
- *Alhadiṯ de la muerte de Mūçā*
- ***Aṣṣalā del muerto,* puis *de la criatura*** (prières en arabe)
- *Libro de las lunas* (calendrier des mois lunaires, et les fêtes qu'ils comportent)
- Sourates coraniques
- ***Aṣṣalā del muerto*** (en *aljamía*), puis autres prières à réciter avant de dormir, au lever du jour, en sortant de chez soi, etc. (en *aljamía*)

110ff. Selon les cahiers, les pages sont de différentes dimensions : entre 10,7 x 8 cm et 11,3 x 8,4 cm (module d'écriture entre 8,7 x 7 cm et 6,4 x 5,4 cm ; soit entre 7 et 10 lignes par page). Absence de décorations. Différentes mains.

BNE 5223

- Index
- Sourates coraniques (alḥamdu y el prencipio de alif-lām-mīm ḏālika)
- *El atahiyyetu y el alqunnūt y los adu'aes del alwaḍū*
- *Una rogaria para el día del aljumu'a y otra para enpués del aṣala*
- *El nonbre de Allah, y los nonbres de Allah de dos maneras*
- *Lo que se á de leír antes de mediodía y ell al'ahde y la rrogaria de demandar awa y otras rogarias muy aventajadas*
- *L'alwẓīfa y otras rogarias muy aventajadas*
- *Du'ā' aṣṣḥīfa y Allahumma, yā man aqarra lahu y el adu'a del dia del aljumu'a y el addu'a dell arnés*
- Diverses invocations (à réciter avant de se coucher, en se levant, au moment du repas, etc.)
- *Aṣalaes de gracia de muchas maneras*
- *Los meses del años al conto de 'arabī* (calendrier des mois lunaires, avec la description des fêtes associées, et les prières à réciter)
- *La pasqüa de ramaḍān y los diez días, y el aṣala de las pasqüas y el día del aljumu'a*
- *Capítulo dell aṣala* (description détaillée des bienfaits de la prière, de la façon de la faire)
- *Capitulo del ṭahur y del debdo y manera dell atayamum*
- ***El aṣala del muerto*** et autres prières pour l'enterrement
- *Attaçbiḥes para cada día*
- *Libro y traslado de buenas dotrinas y castigos y buenos costunbres*
- *Una estoria sobre l'açūra de alḥamdu y aleyas del alqur'ān*
- *Capítulo del aṣadaqa y de otros muchos y buenos dichos*
- *Los castigos del hijo de Edam*
- [Textes égarés mentionnés dans l'index : *Las demandas de Mūçā ; La muerte de Mūçā ; La muerte de Alḥuçayn ; L'alḥadiṯ de Fāṭima, y una šama de la desengañación de Iblīç ; L'alḥadiṯ del día del juicio ; L'alḥadiṯ de Abū 'Iqāl*]
- *Galardón por la lectura de ciertas aççūras*
- [Texte égaré mentionné dans l'index : *L'alḥadiṯ de la puyadda de los cielos*]
- Colophon

256ff. Les dimensions de la page (30 x 22 cm) sont identiques tout au long du manuscrit, le module d'écriture en revanche varie comprenant 15 puis 18 lignes par page. Le colophon du manuscrit donne la date de 1577, et Muḥammad Cordilero indique réaliser cette copie sur demande. Les décorations polychromes émaillent tout le manuscrit, les titres étant insérés dans une frise ou un cartouche coloré.

RAH-T2

- *Capítulo de los siete alhaycales* (avec introduction)
- *Addu'ā' muy bendito*
- *Addu'ā'-s* pour diverses occasions (*cuando tendrás algún pienso, te levantarás de tu cama, te acostarás, de la carta, querrás ir de camino, cuando tronará, entrarás en la meçquida, salrrás de la meçquida*)
- ***Aqueste es el sueño que soño un ṣāliḥ en la ciudad de Tūnuç***
- *Addu'ā'* (explication en *aljamía*, puis invocation en arabe)

63ff. Très petit manuscrit (10 x 6 cm, avec 11 lignes par page). Apparaît la date de 1552, et les villes d'Almagro et de Daimiel.

En parcourant ces tables des matières, on remarque immédiatement l'importance accordée aux récits exemplaires (hadiths) et aux textes qui exploitent le schéma narratif. L'autre genre très représenté sont les instructions pour célébrer correctement tout type d'événement (tant de la vie liturgique que de la vie quotidienne), ce qui suppose une exposition détaillée des rites à accomplir parallèlement aux prières à réciter pour que cet acte de piété soit valide, sans oublier dans plusieurs cas quelques lignes pour convaincre du bien-fondé de telles pratiques voire leurs conditions de révélation (ce qui nous ramène au récit exemplaire).

Le manuscrit d'Ágreda se singularise alors par des absences, criantes au regard de ces autres recueils, puisque le cadre narratif n'est pas exploité. En effet, dans Esc.1880, on ne raconte pas d'histoires[831], les termes *hadīṯ* ou *recontamiento* sont d'ailleurs tous les deux absents. Même au moment de délivrer des conseils moraux, les *exemplum*-s sont absents alors que la tradition arabo-musulmane tout comme les prédicateurs chrétiens du Moyen Âge en étaient très friands et les faisaient abondamment circuler. Pas d'action, pas d'aventures ni de péripéties dans nos textes ; au mieux un dialogue entre deux personnages qui enchaînent questions et réponses, autant dire une trame narrative bien maigre pour ne pas la qualifier d'inexistante.

D'autre part, si Esc.1880 fait allusion à des événements liturgiques, il ne précise pas comment ceux-ci doivent se dérouler. On en veut pour preuve le premier texte – sermon de Ramadan – dont on ne sait comme il devait être récité, dans quelles conditions, devant quel parterre d'auditeurs. De même, plusieurs invocations et prières sont copiées (*Invocación, Tasbīḥ-s, Prière pour les morts*) mais elles sont livrées sans mode d'emploi : qui doit les dire ? à quel moment de la journée ou de l'année ? à quelle fréquence ? seul ou accompagné d'autres fidèles ? en les accompagnant de gestes particuliers ou d'ablutions ou autres ? Mystère ; et pour qui ne saurait s'en contenter, il faudra chercher des éléments de réponses ailleurs, dans d'autres manuscrits plus diserts.

Enfin, Esc.1880 évoque à plusieurs reprises et dans différents textes des sourates coraniques et leurs bienfaits, mais l'on constate – en comparant notre recueil avec les autres –, qu'elles ne sont mentionnées que par leur titre et ne sont jamais citées en entier ; à aucun moment le manuscrit d'Ágreda ne copie d'extraits coraniques.

On comprend alors que le manuscrit d'Ágreda n'a pas été conçu comme un manuscrit total qui, à lui seul, embrasserait l'ensemble de la religion islamique (tel BNE5223, par exemple), car si tel avait été le cas, il aurait été bien déficient sans citations coraniques, sans indications rituelles, ni calendrier islamique. Le

[831] On reviendra plus en détails ensuite sur le cas du *Sueño* qui serait le seul cas ambigu.

manuscrit d'Ágreda devait sans doute s'intégrer dans une bibliothèque de quelques livres, qui se répondaient et se complétaient. Le possesseur de notre recueil devait certainement posséder en plus de ce codex, au moins un Coran en arabe et probablement un manuel de jurisprudence islamique élémentaire. D'ailleurs, en relisant attentivement la note de découverte du manuscrit Esc.1880 qu'avait rédigée Buenaventura Ventura sur l'un des feuillets vierges, on remarque que deux livres se nichaient dans le mur de la maison en ruines lors de la découverte vers 1795. On ne sait pas ce qui est advenu du compagnon d'Esc.1880, peut-être que de moins bonne facture, il n'a pas été sauvegardé. Quoiqu'il en soit, notre livre n'était pas seul[832]. Ajoutons également que les deux livres dissimulés dans le mur de la maison ne représentaient pas nécessairement l'ensemble de la collection initiale, mais peut être seulement une partie de la collection, celle qui n'avait pas été appréhendée par l'Inquisition et qu'il n'était pas possible d'emporter au moment de l'expulsion des morisques.

Si l'on considère d'un peu plus près les textes, on remarque qu'il s'agit de sermon, liste de conseils, louange, prière... soit autant de textes qui ne sont pas accompagnés d'instructions pour les comprendre, et qui ne constituent donc pas un manuel didactique pour le lecteur mais plutôt une anthologie de textes oralisés. Comme plusieurs textes manifestent assez directement leur lien avec des événements liturgiques, le recueil d'Ágreda pourrait donc avoir appartenu au chef religieux de la communauté musulmane de la ville, lequel aurait alors réuni dans ce volume les textes à communiquer à ses fidèles. Cela impliquerait que cet imām ou *alfaquī* manipulait d'autres livres pour sa formation personnelle ou pour les questions techniques, et que le manuscrit d'Ágreda était destiné à consigner ses discours en public – discours compris dans son sens étymologique de 'produit d'un dire' –.

Si le recueil d'Ágreda fut constitué de textes destinés à être lus en public, cela suppose qu'ils avaient été composés pour l'occasion ou que leur forme s'adaptait au contexte de performance orale. En conséquence, si cette hypothèse se vérifie, nous devrions trouver des « indices d'oralité »[833] soit dans le paratexte soit dans le texte lui-même.

---

[832] Le fait que notre manuscrit n'ait pas été seul correspond à ce qu'on observe à Borja où l'inventaire de deux *alfaquís* révèle qu'ils possédaient 56 ouvrages (LABARTA, A., ESCRIBANO, J.C., 2000), à Cútar où l'alfaquí disposait d'une collection de trois manuscrits (CALERO SECALL, M. I., 2006 et 2008) ; et également au fait que lorsque des manuscrits aljamiados étaient découverts, ils l'étaient généralement en groupe (Calanda, Ricla, Aitona, Ocaña, Borja, Morés, Sabiñán, Almonacid de la Sierra).

[833] ZUMTHOR, P., 1987, p.37.

2. Les indices d'oralité

2.1 La transmission orale d'après les préambules

Dans Esc.1880, les quelques lignes qui précèdent plusieurs des textes servent à les identifier en donnant leur titre, mais elles évoquent également (et systématiquement lorsque ce type de préambule apparaît) un cadre de communication orale. Celui-ci est particulièrement développé dans les premiers textes, puisque le Sermon de Ramadan fait référence à un parterre d'auditeurs dont on cherche l'écoute attentive :

> Esto es de l'alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān, sacada de 'arabī en 'ajamī. E ʸarrímase en copla porque seya más amorosa a los oyentes e ayan plazer de escuitarla e obrar por ella, porque alcancen por ella el walardón que Allah prometió en ella a todo sirviente. (*Alḫuṭba* intro)

Dans l'*Almadḥa*, le plaisir de l'oralisation est envisagé des deux côtés de la chaîne : l'auteur de ces quelques lignes de préambule pense à la fois à celui qui lira le texte pour le communiquer et à ceux qui écouteront cette lecture :

> Prencipia una almadḥa de alabandça al annabí Muḥammad [...] que fue sacada de 'arabī en 'ajamī, porque fuese más plaziente de la leír y escuitar en aquesta tierra. (*Almadḥa*, intro)

Quant à l'*Alabança*, elle s'inscrit dans la même veine, en évoquant ensemble les deux dimensions de la performance orale, la lecture comme exercice de l'orateur et la diffusion comme effet de cette lecture :

> Ésta es alabança ada Allah [...] y depués a su annabī Muḥammad [...] de las onras e gracias que Allah le fizo más que a todas las naciones, así en su nacimiento como antes y depués, lo cual no se puede contar, pero diré aquí una partida d'ello. Y púselo en 'ajamī según la tierra porque me*x*or lo entiendan los mayores y los menores de Allah. Por su gracia e bendiciōn, buen walardón al que la leirá y la mostrará y la publicará sobre los muçlimes. (*Alabança*, intro)

Avec ces différentes citations, on mesure le caractère oral de ces textes qui, avant même de se dévoiler, se révèlent liés à l'acte de communication orale, impliquant une personne qui dit (ou qui lit) et un parterre d'auditeurs musulmans. Le *Sueño* se distingue légèrement en faisant figurer un commentaire sur la transmission en conclusion plutôt qu'en introduction, mais le fond reste identique : « *Y aquesto es lo que nos abe legado d'esti sueño.* [...] *Y la salvaciōn sea sobre cuantos esti sueño leerán y levarán* ». Enfin, les prières de la fin du recueil sont introduites d'une façon très lapidaire, mais le verbe qui constitue le noyau de ces introductions est le verbe *decir* (« *Lo que digas aprés d'aber comido* » « *Addu'ā para l'aṣṣala sobre l'aljaneza. Si será onbre dirás :* [...] »), donnant alors à ces textes comme seul moyen d'exister leur oralisation, leur déclamation à voix haute. Quant à la série de *tasbīḥ*-s, elle obéit à la même conception puisque tous les

commentaires *aljamiados* qui suivent l'invocation en arabe débutent invariablement par « *quien dirá este attaçbīḥ* », où le dire occupe une place centrale.

Sur l'ensemble des textes de notre recueil, le paratexte n'invite donc jamais à méditer les contenus de façon personnelle, mais il commande au contraire systématiquement de transmettre le texte à voix haute. L'insistance particulière d'Esc.1880 sur l'aspect primordial de la performance orale est d'ailleurs très visible lorsqu'on se penche sur les variantes textuelles puisqu'aucune des autres versions de l'*Alḫuṭba*, de l'*Almadḥa*, de l'*Alabança* et du *Sueño*, ne reprennent les quelques lignes introductives (ou conclusives) à ce sujet. De plus, la consultation d'autres recueils n'a pas permis de documenter de cas similaires, où la situation de communication occuperait tant de place : dans quelques cas seulement, une formule stéréotypée vient conclure le texte en appelant la bénédiction divine sur le copiste, le lecteur et l'auditeur[834]. Dans ces exhortations-là pourtant, l'allusion répétée au scribe leur donne une autre coloration : la transmission orale n'est plus au cœur de la vie du texte, elle n'intervient qu'en second lieu après la transmission écrite ; et la situation de communication orale apparaît moins prédite que souhaitée (sans doute car c'est grâce à elle que le scribe peut continuer de s'attirer les faveurs divines[835]). On devine alors que le contexte de production d'Esc.1880 et celui des autres recueils *aljamiados* devaient être assez distincts[836].

2.2 L'oralité dans le corps des textes : je, tu, et autres déictiques

Les indices d'oralité n'existent pas uniquement dans les préambules, ils affleurent également au sein des textes. Il est vrai que les éléments littéraires qu'on associerait au caractère oral ne sont peut-être qu'une stratégie d'écriture de l'auteur qui aurait imité une situation de communication réelle, il ne faut donc pas confondre littérature et monde réel ; néanmoins le fait que certains éléments de l'écriture littéraire

---

[834] On a trouvé très peu de formules de ce type : « Perdone Allah a su escribano y a su leedor y a su escuchador y a quien obra y obrará por ello » (RAH-T19, f.5r), « Perdónele Allah a él y al escribano y a su leedor y a los escuchadores y a todos los muçlimes y muçlimas, y a todos los creyentes y creyentas con Allah, que Él es perdonador piadoso y de piedad » (RAH-T19, f.204r-v), « Perdone Allah a su escribidor y a su leidor y a su escuchador y a toda ell alumma de Muḥammad » (BNF 774, f.36v et f.244r), « Señor Allah, apiada y perdona al que á escribto este libro y a quien lo á hecho escrebir y a quien leirá en él y lo escuchará y obrará con lo que ay en él y a todos los muçlimes y muçlimas generalmente » (BNE 5223, f.255r).

[835] « Y quien escribe libro, es a él el gualardón mientres dura el leer en él alguno » (RAH-T19, f. 224v).

[836] Il n'est pas impossible que la question temporelle ait eu son influence. D'époque mudéjare, le manuscrit d'Ágreda ne dut pas rencontrer de difficultés à être copié puisque la pratique de l'islam, l'enseignement de l'arabe et l'usage de l'alphabet arabe étaient autorisés ; en revanche, pour des manuscrits composés plus tardivement, en contexte morisque, l'importance de la communication orale ne dut pas être invoquée avec autant de facilité, et c'est sur l'auteur de la transmission écrite que s'est reportée partie du prestige social et religieux. M.J.Cervera Fras observait d'ailleurs que concernant le manuel de droit d'aṭ-Ṭulayṭulī, les manuscrits aljamiados tardifs de Sabiñán et de Calanda ne retiennent pas les chapitres dédiés à la prière en communauté sous la direction d'un imām car celle-ci ne se pratique alors quasiment plus (CERVERA FRAS, M. J., 2000, p.58).

produisent *in fine* leurs effets dans le monde réel, nous permet de les ajouter à notre liste d'indices. En effet, le personnage qui dit « je suis en train de parler » n'est pas nécessairement à assimiler avec la personne réelle qui prononce la phrase « je suis en train de parler », néanmoins pour l'auditeur l'usage du « je » et du présent de l'indicatif tend à brouiller les frontières entre le monde du texte (diégèse) et le monde réel (extradiégétique). Ce sont donc tous ces recours stylistiques qui engendrent le passage du niveau intra-diégétique au niveau extradiégétique qui nous intéressent, car ils sont choisis pour leur efficacité dans le contexte de la performance envisagée.

L'un des principaux signes d'oralité de nos textes réside dans l'emploi des verbes de parole (*verbum dicendi*) qui annoncent le discours à venir. Sur la base des formes de type « je veux dire », « je dis », « je dirai » évoquées par Paul Zumthor[837], les formules de nos textes renforcent la situation de communication en se doublant d'une relation dialogique qui engendre des formules de type « je veux te dire », « je te dis », « je te dirai ». Du fait de sa visée prédicative, le sermon de la fin de ramadan ne manque pas d'exemples : « *Fablando en la regla verdadera,/ Dereçar·t·é a la derecha carrera* » (§6), « [*la verdad creyencia*] *Es frawada sobre cinco pilares,/ Dezir·te·los·é porque los aclares* » (§7), « *Dell algo del huérfano, yo te ruego/ Que te wardes d'ello, como del fuego* » (§18), « *Si así no fazes lo que yo te digo,/ De tu alma, será tu presona, enemigo* » (§33), « *En acabar sus tachas sería penetencia,/ Pero quiero concluir y dar en ello sentencia,/ El que me querrá creyer, sanará de su dalencia* » (§63), « *Piensa bien lo que te digo d'este gran dolor* » (§66), « *Entiendi mis palabras y sey bien avisado* » (§79).

La situation de dialogue entre le prédicateur et son auditoire se matérialise également par le choix des pronoms personnels : un « je » s'adresse à un « tu » (ou un « vous »). Ces deux pronoms déictiques ancrent fortement le texte dans son contexte d'énonciation, puisqu'en dehors de celui-ci, il n'est pas possible de préciser qui est « je » et qui est « tu ». Plutôt que de recourir à des histoires exemplaires qui seraient énoncées à la troisième personne par un narrateur, nos textes préfèrent le « je » et le « tu » qui instaurent une relation directe entre les acteurs de la performance orale, relation qui est renforcée par l'utilisation de verbes à l'impératif, temps de l'oralité par excellence.

> « No tomes a tú con Él otro señor, / Ni fagas imágel que l'wardes onor » (*Alḫuṭba*, §15),
>
> « La promesa todavía cunplirás/ Si no, sab que por ella, penarás » (*Alḫuṭba*, §19)
>
> « Fes muito por no ser envidioso / Tanbién te warda de ser cobdicioso » (*Alḫuṭba*, §26)
>
> « Nota bien y piensa, no tengas en poco/ Todas aquestas cosas, no fagas como loco » (*Alḫuṭba*, §30)
>
> « Fazed aṣṣalāw de concencia,/ Sobre la luz de la creyencia,/ E sillaldo con revenencia,/ Y dad aççalām sobre Muḥammad » (*Almadḥa*, §2)
>
> « No vos maravilledes de la creyencia dell onbre, fasta que veades el curso de su seso » (*Dichos*, §29)

[837] ZUMTHOR, P., 1987, p.41.

« Caminad, e sanareç e ganareç » (*Dichos*, §56)

« Vesita tardío, crecerás en amorío » (*Dichos*, §57)

La strophe de transition de l'*Almadḥa* (§36) offre un beau récapitulatif de ces différents indices d'oralité par son emploi simultané des 1ère et 2ème personnes, de l'impératif, d'un verbe de parole (*trovar*) et d'une apostrophe aux auditeurs : « *Mis ermanos que soes presentes,/ Asimesmo a los absentes,/ Lexad todos los esturmentes/ E trovad ell alabança de Muḥammad* ».

2.3 L'invocation : une variante prédicative où l'orateur se fait porte-parole d'une assemblée

Ces caractéristiques se retrouvent aussi dans les invocations et les louanges du manuscrit d'Ágreda, mais sujettes à de légères modifications et adaptations qui évitent de sombrer dans la monotonie. Ainsi, le rapport entre le locuteur (« je ») et l'allocutaire (« tu » ou « vous ») ne se construit plus sur un modèle binaire *je/tu*, mais le locuteur fait intervenir un tiers (absent) avec qui il converse, s'arrogeant alors le rôle de porte-parole d'une assemblée. En effet, lors de la performance orale, l'orateur qui s'adresse à Dieu ou aux figures mythiques de l'islam en employant le « nous », se trouve en réalité devant un public (qui écoute son invocation), et l'emploi du « nous » place *de facto* ce public dans son sillage :

Por su merced alegre nuestros coraçones, / E su gracia e señorío e oiga nuestras peticiõnes (*Alabança,* §6)

Señor, por Içmā'īl, el degollado, [...] Apiada y perdona nuestro pecado (*Invocación*, §2)

En détournant l'attention vers un destinataire absent, le locuteur transforme son véritable destinataire – *i.e.* l'auditoire – en un public acquis à sa cause, en témoins consentants à la parole portée[838].

Avec un tel procédé, le but poursuivi s'inscrit dans la continuité des textes prédicatifs car bien qu'on s'adresse à la divinité, le véritable destinataire de l'invocation et des louanges est celui qui entend (et écoute) cette récitation. Mais ne nous y trompons pas, sachant que parmi les noms d'Allah figure « le plus savant », ce dernier n'a guère besoin qu'on lui rappelle tous ses attributs ; en revanche, l'invocation de tous

[838] Cette interprétation du « nous » comme somme du locuteur et des témoins présents s'avère la seule satisfaisante, car aucun des textes aljamiados que nous avons consultés ne recourent au « nous de majesté » qui consiste pour un personnage important et puissant à dire « nous » pour signifier « je » ; d'autre part, lorsqu'un locuteur particulier souhaite attirer la bénédiction sur un groupe large ou une communauté, plutôt que d'utiliser un « nous » qui serait imprécis (car lié à la deixis), les textes préfèrent être précis quitte à faire une longue liste comme on en rencontre dans la *Waṣiyya* ("*Demando perdón ada Allah por mí y por mi padre y mi madre, y por todos los creyentes y creyentas, y por los muçlimes y muçlimas, los vivos y los muertos*" §98) ou dans la *Prière pour les morts* (*Señor, perdona a nuestros vivos y a nuestros muertos, a nuestros presentes y a nuestros ausentes, a los pequeños y a los grandes de nosotros, a nuestros varones y a nuestras hembras. Tú conoces nuestros nuestra vida futura y nuestra morada. Y* [*perdona*] *a nuestros padre y madre, a los que nos precedieron en la fe, a los musulmanes y a las musulmanas, a los creyentes y a las creyentas, y entre ellos los vivos como los muertos,* f.92r).

ses attributs en public permet de les rappeler à l'auditoire présent. D'ailleurs l'intention didactique ou prédicative des invocations et louanges transparaît dans les propos qui introduisent l'*Alabança* :

> Ésta es alabança ada Allah [...] y depués a su annabī Muḥammad [...], de las onras e gracias que Allah le fizo más que a todas las naciones, así en su nacimiento // como antes y depués, lo cual no se puede contar, pero diré aquí una partida d'ello. Y púselo en 'ajamī según la tierra porque me*x*or lo entiendan los mayores y los menores de Allah. Por su gracia e bendiciōn, buen walardón al que la leirá y la mostrará y la publicará sobre los muçlimes. (*Alabança* §intro).

Le « je » qui se présente comme une figure savante (puisqu'il dit avoir traduit le texte) insiste en effet sur l'importance de la transmission (« *buen walardón al que la leirá y la mostrará y la publicará sobre los muçlimes* »), et n'évoque à aucun moment une récitation concentrée ou méditative.

Dans l'*invocation des prophètes* qui suit, on ne dispose pas de paroles liminaires, mais on comprend très rapidement que le processus est le même : les prières du locuteur aux prophètes islamiques sont un prétexte pour rappeler leurs hauts faits. De nouveau, les prophètes invoqués (et Allah) savent déjà ce qui a été réalisé et le bénéfice de cette invocation, c'est surtout l'auditeur qui l'obtient car il peut ainsi réviser les rudiments d'histoire religieuse.

Enfin, les pronoms personnels construisent une situation d'autorité qui s'accorderait parfaitement avec la situation de communication orale où un imām s'adresse à son *aljama*, tout en renforçant en même temps la relation d'autorité. Dans la prédication directe, le « je » est une figure savante qui enseigne à des moins savants, et le fait que les auditeurs acceptent d'écouter l'orateur valide cette hiérarchie. Puis, de façon similaire, dans la prédication indirecte, le « je » se fait porte-parole de l'assemblée, il se présente donc comme le plus compétent pour réaliser les invocations au nom du groupe, mais parallèlement ce rôle n'a de sens que si le public accepte de le reconnaître comme le plus performant. Le « je » d'ailleurs ne peut progresser vers le « nous » que grâce à l'accord des auditeurs ; on le perçoit bien dans l'*Alabança* où, au départ, les actions sont énoncées à la 1ère personne du singulier et, à la fin, à la 1ère personne du pluriel, révélant en fait qu'elles sont réalisées pour un plus large groupe :

> Ada Allah, <u>mi Señor</u>, anobleciendo e alabando, / <u>Fago</u> mu*ch*as loaciones e santeficaciones [...] Por su merced alegre <u>nuestros coraçones</u>, / E su gracia e señorío e oiga <u>nuestras peticiōnes</u> (*Alabança* §1 et 6)

Dans les deux cas – prédication directe et indirecte –, c'est à une personne savante tel un imām qu'il revient de dire « je », car en réalisant ce genre de performance, elle démontre qu'elle détient un certain savoir qui lui confère son autorité et conforte ainsi son rôle d'élu de la communauté.

2.4 Adaptation du propos pour un public peu spécialisé

Les derniers indices d'oralité relèvent de la stylistique, car les textes didactiques destinés à être délivrés oralement ne présentent pas les mêmes caractéristiques que des textes conçus pour être lus et travaillés personnellement, l'accès au message n'étant pas géré de la même façon[839]. Les textes amenés à devenir discours ou qui ont été discours, selon que la mise par écrit se soit faite en amont ou en aval de l'émission[840], ne peuvent pas prétendre obéir, par exemple, à des visées encyclopédiques car lors de la transmission orale, l'auditeur ne maîtrise pas tous les éléments : il lui est impossible de s'arrêter pour réfléchir, d'opérer des retours en arrière pour vérifier une information ou reprendre un passage ardu. Aussi, l'orateur doit-il prendre en compte cette spécificité de la transmission orale pour créer un propos facilement assimilable pour l'auditeur, en considérant que ses capacités d'attention et de concentration sont contraintes par le type de transmission et ne sont donc pas infinies. De plus, chaque public présente des spécificités, avec des niveaux de connaissance variables selon les domaines auxquels il faut s'adapter si l'on souhaite emporter l'adhésion de son assemblée. Par conséquent, le niveau de complexité des contenus mobilisés nous renseigne sur les destinataires.

Dans le cas du manuscrit d'Ágreda, en parcourant les textes, on remarque immédiatement l'absence de source, de citation ou même seulement de référence théorique. Les propos préliminaires ont beau mettre en avant la traduction en *aljamía* de sources arabes, celles-ci ne sont jamais identifiées. L'introduction des *Dichos*, bien que très loquace par rapport aux autres introductions, brille par son imprécision. « *Estos son dichos del annabī* [...] *del libro de los mil dichos que son breves y de mucha sabencia y de mucho provecho* » ne tisse pas franchement un lien évident avec le *Kitāb aš-šihāb* ou *Šiḥāb al-aḫbār fi-l-ḥādīṯ al-marwīya 'ani ir-rasūl al-muḫtār* d'al-Quḍā'ī, car l'indication aljamiada ne propose même pas une traduction espagnole du titre[841] mais une description du contenu du livre. Par conséquent, si en préambule les indications sont si minuscules, inutile de dire qu'au sein des textes toute référence à des sources ou des jurisconsultes est inexistante. Ainsi, dans l'*Alḫuṭba*, la condamnation est sans appel lors de la diatribe contre l'usure : cette façon de gagner de l'argent est condamnée par les savants antiques et anciens et par toutes les lois :

> En el logro pusieron lo'sabios pasados / A lo menos setanta y dos pecados
> Qu'en el menor d'ellos pusieron iwaldad / Como el que con su madre fiziese maldad.[...]
> En todas las leyes aquest'é pecado / Por los sabios antigos así'stá notado (*Alḫuṭba*, §20-22)

[839] MARTIN, H., 1988, p.270.
[840] ZINK, M., 1976.
[841] Laquelle serait 'Libro de la llama'.

mais qui sont ces savants et ces lois ? Seules les lectures ont permis de déterminer que les soixante-deux péchés trouvaient leur source dans un hadith de aṭ-Ṭabarānī, dont on trouve l'écho dans le manuel juridique d'aṭ-Ṭulayṭulī. À ce sujet, le Muḫtaṣar d'aṭ-Ṭulayṭulī dit ceci :

> 'Alī bn 'Ubayd dijo : Me transmitió Sa'īd bn 'Uṯmān de Ibn Waḍḍāḥ de Ibn Abī Šayba de Mu'āwiya bn Hišām de 'Amr bn Rāšid de Yaḥyā bn Isḥāq de al-Barā' bn 'Āzib que dijo el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve : "Hay setenta y dos clases de usura, de las cuales la menos grave es como yacer con la propia madre y la peor es como si uno violase el honor de su hermano".[842]

C'est-à-dire que, conformément à l'habitude arabo-islamique, toute déclaration du Prophète ou tout enseignement est introduit par une chaîne de transmission (*isnād*) qui permet de vérifier par quels canaux se sont diffusées les informations afin d'en garantir l'origine et l'authenticité. Or dans le cas précis qui nous occupe, les noms des transmetteurs devaient être connus de l'auteur du sermon puisqu'ils figurent dans toutes les versions arabes comme *aljamiadas* du *Muḫtaṣar* qui comporte le chapitre sur l'usure. L'absence de l'information dans le sermon constitue donc une simplification volontaire, qui nous indique que l'auditoire visé n'avait aucun intérêt dans les détails techniques juridiques, et que ce qui importait pour lui, c'était le message.

L'omission de toute source est la règle dans Esc.1880. Les traités qui avaient acquis une petite célébrité dans la littérature en *aljamía* ne sont jamais évoqués alors qu'on en trouve trace dans d'autres manuscrits[843]. Sans même parler des traités juridiques qui se font un devoir de citer des sources pour légitimer leurs propos[844], on constate qu'au moment d'introduire des narrations exemplaires, les manuscrits *aljamiados* apportent régulièrement les noms de compilateurs de traditions prophétiques[845]. Et bien, chez Esc.1880, le plus grand

---

[842] Traduction de María José Cervera Fras, établie à partir de l'édition critique de toutes les versions connues en arabe et en aljamía du *Muḫtaṣār* (CERVERA FRAS, M.J., 2000, p.122).

[843] Dans le manuscrit CSIC-J3 (édité par KONTZI, R., 1974), on lit des références à la figure de l'imām Mālik (f.119r), des indications sur les traducteurs ou les sources comme par exemple « recontado por 'Alī el Ma 'rūfi, y declarado de 'arabī en romance por 'Abdu Mūçā Ibn Mūçā Barbaṣo » (f.129v), « Yo, Muḥammad Escribano, fue a Lisboga a demandar a un sabio de Fez » (f.133v), « sacado del šarḥe de la Risāla » (f.182v), « Sacado de un alquiteb que diso Muḥamad el Alġazāl » (f.211v), « preguntaron en Fez a un sabio que se dezía Binu Saiḏ » (f.226r). Dans BNE5223, on lit « esta rogaria fue sacada del libro segoviano » (f.191v).

[844] Voir par exemple le *Muḫtaṣar* d'aṭ-Ṭulayṭulī (CERVERA FRAS, M.J., 2000) et le *Kitāb Çamarqandī* (BNE4871).

[845] Ainsi, le manuscrit CSIC-J13 cite fréquemment Ibn 'Abbāç pour introduire ses narrations exemplaires telles que *el milagro de la luna, el lagarto y el árabe, el hambre de Fāṭima ;* CSIC-J8 en introduction du voyage de Buluqiyā aux confins de l'univers commence par « *Fue recontado por 'Utā ibn Ṣāliḥ, y fue recontado por Ibrahim ibn 'Abd al-Malik, y por Ibrahim ibn 'Abd Allāh ibn Sayyid bin 'an abi al-Aswāḏi ibn 'Abd al-Malik, por Hāšīm ibn 'Abd Allāh ibn Salām, que dijeron que…* » (f81r) ; le manuscrit d'Urrea de Jalón (éd. CORRIENTE CÓRDOBA, F., 1990) recueille différents récits qui se réclament d'Ibn 'Abbāç (*cómo se fizo muçlim 'Umar, el annabī con el rey Ḥabīb, la muerte del annabī*), mais également de Wahb ibn Munabbih al-Yamanī (*La muerte de Mūçā*), de 'Abdullah ibn 'Āmir Alquraší (*demandas de Alḥajāš con el mancebo*), de Ānaç ibn Mālik (*alḥadīṯ de Cilmān Alfārici*), et de bien d'autres ; de même les recueils de narrations que sont CSIC-J57 et le manuscrit d'Aitona mentionnent les sources de la plupart des hadiths copiés. On pourrait apporter beaucoup d'autres exemples, mais hormis allonger cette liste, cela ne présenterait pas grand intérêt ici.

flou règne ; on ne sait pas qui a fait circuler la *Waṣiyya* depuis le Prophète jusqu'à la mise par écrit de cette version aljamiada, et quant au *Sueño*, on doit se contenter de savoir qu'il fut raconté par un « sage de Tunis », une désignation qui, on en conviendra, peut correspondre à une ribambelle de candidats.

D'autre part, à côté de l'absence d'érudition nominative, les textes recueillis dans le manuscrit d'Ágreda manient un langage assez accessible. En effet, les difficultés que nous pose le lexique sont imputables le plus souvent à la distance culturelle et historique, puisque l'auteur sillonne les champs lexicaux de la religion et use d'une expression dialectale castellano-aragonaise qui n'a pas été formatée ni uniformisée par l'enseignement universitaire ou la culture des élites. Le lexique révèle donc seulement un ancrage territorial et religieux, mais peu de choses sur l'origine sociale des destinataires. En revanche, le recours à des comparaisons simples et des métaphores s'inspirant directement de la vie quotidienne est plus révélateur. Tout au long des textes d'Esc.1880, on ne rentre pas dans des discussions théologiques élaborées, les figures rhétoriques qui construisent une argumentation sont très peu nombreuses. On se limite au contraire à dérouler une liste de conseils simples – ou plutôt simplement énoncés –, qui quelquefois sont illustrés d'une image prosaïque :

> El loco oye por las ore*x*as/ Así fazen las bestias y las ovejas (*Alḫuṭba*, §31)
>
> Qu'el que yé juge aunque seya en poquiello/ Es como el que dewellan sin cu*ch*iello (*Alḫuṭba*, §35)
>
> No mengua ell algo por dar aṣṣadaqa/ Mas si da bezerriello fázegelo vaca/ Como el qu'en ivierno sienbra un grano/ Y sallen d'él siete espigas al verano / En cada espiga naciesen cien granos/Así tiene Allah abiertas sus manos (*Alḫuṭba*, §39-40)
>
> No tomas la dotrina ni'l saber menos el fuero,/ Pues bien te puedes contar como ll'asno del recuero./ ¿Qué faze este asno cuando lo quieren albardar ? / Guiña las orejas y coceya al cargar;/ A palos y ad aguix*o*nes y ad açotes, lo faz andar,/ Como s'olvida el recuero luego ell asno se va parar (*Alḫuṭba*, §81-82)
>
> Ell onbre sines d'amigos como mano eçquerra sin dereita (*Waṣiyya*, §28)
>
> Qui sierve ada Allah sines de saber, afuella en su addīn más que ʸadoba. Y es como senblan de un ciego en los desertes de la tierra, sines de guía, entre espesuras y piedras (*Waṣiyya*, §97)

De cet inventaire des comparaisons, on remarque tout d'abord leur faible nombre. Puis, si les comparaisons de la *Waṣiyya* exploitent des images universelles (le corps humain et un aveugle en terrain peu hospitalier), l'*Alḫuṭba* en revanche évoque les bêtes de somme et d'élevage (vaches, moutons, ânes), la croissance du bétail et des semailles, mais surtout le dressage des animaux et particulièrement de l'âne (ses mouvements d'oreilles vers l'arrière en cas de mécontentement, son rejet du bât et son refus d'avancer).

En conclusion, les propos simples et directs, tout juste illustrés par quelques images puisées dans les activités rurales, et l'absence de développement d'une démarche intellectuelle[846] sont autant de symptômes qui permettent de diagnostiquer des œuvres destinées à être lues à voix haute devant un public de villageois peu versés dans les subtilités théologiques. Si l'on considère de plus que l'une des scènes les plus vivantes décrit les agissements des bêtes de somme, on ne peut s'empêcher d'y voir une coïncidence avec les métiers modestes de muletier, d'ânier, de transporteur et de commerçant qu'occupaient régulièrement les mudéjars (avant de devenir l'apanage presque exclusif des morisques[847]).

3. Le dialogue didactique comme prolongement du sermon

L'*Alḫuṭba*, l'*Almadḥa*, l'*Alabança* et l'*Invocación*, grâce aux indications de préambule et à leur système de construction de l'énonciation – avec un orateur instruisant à la première personne une foule de façon directe ou indirecte –, donnent suffisamment de clés pour approcher les circonstances de leur émission. Tous les textes ne sont pourtant pas aussi simples à cerner, car sans préambule ni déclaration d'intention, l'éventail d'interprétations s'ouvre considérablement. Ainsi, le *Gualardón*, les *Dichos*, le *Sueño* et la *Waṣiyya* ne disent rien sur les raisons de leur copie et de leur présence dans Esc.1880, et ils n'offrent pas non plus ce rapport direct orateur-auditeur.

Néanmoins, le fait qu'ils prennent place dans le même volume que plusieurs textes de style prédicatif invite à voir une certaine cohérence, laquelle se situe à notre avis dans le choix d'une structure dialoguée au service de l'enseignement de contenus religieux. En effet, *Gualardón, Dichos, Sueño* et *Waṣiyya* excluent tous le récit et se construisent autour de dialogues au discours direct qui font intervenir deux personnages, un « je » et un « tu ». C'est ainsi qu'après une phrase succincte permettant d'introduire le discours direct, le narrateur omniscient disparaît complètement, et le lecteur (ou l'auditeur) devient le témoin d'un tête-à-tête qui s'apparente aux textes prédicatifs précédents, où seul l'échange oral est conservé sans trame narrative.

3.1 Deux acteurs archétypaux : le maître et l'élève

Dans ce qu'on pourrait appeler les « dialogues didactiques », les personnages en présence ne sont plus seulement des pronoms personnels comme dans les textes prédicatifs, puisqu'ils sont identifiés par un narrateur : Allah instruit le Prophète dans le *Galardón*, puis c'est au tour du Prophète d'assumer l'instruction de son gendre ʻAlī dans la *Waṣiyya*. Dans le cas des *Dichos*, la situation est plus subtile car le

[846] MARTIN, H., 1988, p.251.

[847] TAPIA, Serafín de, « Arrieros, mercaderes, mesoneros… y, sobre todo, moriscos », dans ECHEVARRÍA, Ana, KADRI, Alice, MORENO, Yolanda (eds.), *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes y representaciones* (*colloque, oct. 2014, Casa de Velázquez*) [actes sous presse].

récepteur du message est sous-entendu : par l'entremise d'un livre arabe, sont recueillies des paroles du Prophète adressées à des auditeurs qui ne sont pas explicités (même si le bon sens, et la tradition, font qu'on sait qu'il s'agit des compagnons et disciples de Muḥammad). Enfin, dans le *Sueño*, la situation est plus complexe car plusieurs face-à-face se succèdent dans une structure de dialogues enchâssés sur plusieurs niveaux : le sage s'entretient d'abord avec Jibrīl, puis avec le Prophète ; enfin, la conclusion « *aquesto es lo que nos abe legado d'esti sueño* » sous-entend que le sage a ensuite relaté à ses propres disciples le contenu de son rêve, qu'un « je » (qui transparaît dans le *nos*) achève alors de transmettre à une assemblée.

Malgré le fait qu'ils portent un nom plus ou moins singulier, les acteurs des différents dialogues atteignent difficilement le statut de personnage, car à y regarder de près, aucun d'eux n'a de caractéristiques propres : ils n'ont ni image ni personnalité, aucun élément de description physique ou morale ne vient leur donner corps. Seules les prises de paroles permettent de repérer l'existence des deux acteurs, mais là encore aucun indice qui permettrait d'esquisser un portrait n'accompagne les phrases rapportées. Aucune indication de ton qui trahirait un mouvement d'humeur, aucune mimique, aucun geste qui accompagne la parole ; les prises de paroles sont introduites par les verbes les plus neutres (*decir* 'dire' et éventuellement *responder* 'répondre') sans aucun complément de manière, lorsque ce n'est pas le début de la tirade qui, commençant par un vocatif, permet de faire comprendre le changement de locuteur. Par conséquent, les dialogues ne sont pas des dialogues théâtralisés ni des dialogues romanesques comme on en lit dans les romans de chevalerie par exemple qui, en faisant parler les personnages, les rendent vivants et permettent de les caractériser[848].

La relation qui s'instaure constitue essentiellement une relation d'enseignement guidée par le pragmatisme. Aucune parenthèse n'est acceptée : ni monologue intérieur, ni réflexion en aparté qui théâtraliserait le dialogue. Cette absence est particulièrement flagrante dans la *Waṣiyya* – testament moral qu'adresse Muḥammad à son gendre et cousin 'Alī – où aucune anecdote familiale n'émaille la longue série de recommandations (Fāṭima, la fille bien-aimée du Prophète et épouse d''Alī, n'est même pas évoquée). Les textes rejettent absolument le narratif, peut-être par crainte de diluer leurs propos didactiques ; ils rejettent tout enrobage des contenus énoncés et n'utilisent ni *exemplum*, ni fable, à peine quelques comparaisons.

Tout au long d'Esc.188o les dialogues se succèdent, et pourtant aucun des personnages qui y prennent part n'offre un peu de corps. Dans un contexte didactique, on comprend alors que les entités qui dialoguent ne sont pas conçues comme des personnages mais comme des archétypes, des symboles de maître et d'élève. L'utilisation des noms constitue en réalité une stratégie d'écriture qui vise l'économie car elle permet

[848] CHAYTOR, H.J., « Verso y prosa, literatura para oír y literatura para leer », dans RICO, Francisco (ed.), *Historia crítica de la literatura española, I. Edad media*, p.38.

d'établir en peu de mots la relation hiérarchique d'apprentissage ; c'est pourquoi les personnages convoqués sont les figures emblématiques de l'islam (Allah, l'ange Gabriel/Jibrīl, le prophète Muḥammad, et ʻAlī), et si par hasard on utilise un personnage issu d'une autre sphère, il n'est plus désigné que par un générique impersonnel (*ṣāliḥ*), car ce qui importe avant tout c'est de situer le protagoniste et pas de savoir qui il est.

3.2 L'interaction maître-élève et la construction d'un message irréfutable

Dans les dialogues didactiques du manuscrit d'Ágreda, les deux personnages en présence ne sont jamais deux égaux en train de débattre, mais toujours un maître – une figure éclairée qui détient un savoir – et un élève – un interlocuteur moins savant qui souhaite apprendre –. Comme dans les textes prédicatifs, une figure domine l'autre : le maître occupe tout l'espace de parole, et l'élève n'y fait que de timides apparitions. En ce sens, nos dialogues didactiques s'éloignent du modèle question-réponse, en vigueur depuis l'Antiquité et tout au long du Moyen Âge, dans lequel l'élève avide de connaissances questionne le maître, ou inversement le maître interroge l'élève pour s'assurer de ses connaissances ou faire émerger un savoir sur le principe socratique de la maïeutique[849]. Dans ce type de schéma de question-réponse, la qualité du dialogue dépend en grande partie de la qualité intellectuelle de l'élève qui doit poser les bonnes questions. Dans les dialogues didactiques d'Esc.1880, l'élève ne jouit pas d'un rôle aussi important, car ses interventions sont courtes et souvent stéréotypées, quand elles ne sont pas inexistantes. Le *Sueño* en offre un bel exemple puisque le sage qui occupe la fonction d'élève relance plusieurs fois sa conversation avec Muḥammad avec un simple « dis-m'en plus » (« *dime más* »). Dans la *Waṣiyya*, l'échange est entièrement dirigé par le Prophète qui aborde comme il le souhaite les sujets qu'il veut traiter, et ʻAlī intervient en de très rares occasions (dans 6 préceptes sur 150[850]), jamais pour réorienter l'enseignement vers une question complémentaire mais pour demander des éclaircissements sur ce qui vient d'être énoncé, le plus souvent sur le sens d'un terme arabe. La syntaxe du dialogue est donc linéaire, car le personnage du maître jouit d'une très forte autorité.

L'absence de débat ou de nécessité de convaincre du bien-fondé de l'enseignement conduit naturellement l'auteur à peu développer la caractérisation des personnages, puisque cela n'est pas nécessaire au déroulement des enseignements. De plus, en effaçant de la sorte toute caractéristique physique et morale des personnages, on efface leur existence humaine et on ne retient que leur essence c'est-à-dire des vecteurs de messages divins. On élimine alors toute contingence historique, et les préceptes ne s'inscrivent plus ni dans le temps ni dans un contexte précis. Les dialogues didactiques sont professés *ex nihilo*, comme pour

[849] DENOYELLE, C., 2010, p.313.
[850] Voir §39, §48, §56, §76, §78, §133.

leur conférer un caractère intemporel et universel[851]. Ce procédé est d'ailleurs renforcé par le fait que les dialogues ne sont pas contextualisés. La construction du dialogue participe également à accentuer la position d'autorité du maître et le caractère de vérité générale de ses déclarations. Comme dans le sermon (et les textes prédicatifs), les injonctifs annoncent des faits qui ne peuvent être autrement, tout comme l'amorce « *sab que* »[852]. De même, les conseils ne sont pas assortis d'explications, ce qui rend toute réfutation plus délicate car sans arguments, comment avancer des contre-arguments ; et sans contexte, comment apporter des nuances.

Au cours de la séance, le maître énumère donc les énoncés sapientiels et l'élève écoute : le dialogue est le fil conducteur, mais la structure n'est pas véritablement dialogique car les voix ne se confrontent pas[853]. En ce sens, nos dialogues didactiques constituent un prolongement du sermon, à plus forte raison du sermon islamique durant lequel il est strictement interdit aux auditeurs de parler, ou de la relation maître-disciple qui a cours en Islam où contester l'enseignement du maître expose à être écarté de ses classes et de « manquer l'aboutissement spirituel »[854].

Enfin, bien que les personnages soient conçus comme des archétypes du maître et de l'élève, ils n'en deviennent pas pour autant des personnages de fiction : Muḥammad, ʻAlī et le Sage de Tunis sont des personnages dont on sait qu'ils ont eu une vie humaine terrestre, qu'ils sont nés et morts, ce qui les attachent à un moment historique passé. Par conséquent, pour faire le lien entre les protagonistes des récits et les textes d'Esc.1880, on déduit qu'une longue chaîne de transmission a dû être mise en place ; or, toute allusion à la transmission des paroles, depuis la scène historique supposée jusqu'à nous, est omise dans la narration. De fait, sans trace de transmission, il semble qu'on tient directement ces paroles de leurs illustres auteurs et qu'on efface toute possibilité d'erreur de transmission. Les dialogues didactiques, en n'offrant aucun préambule, sont donc construits comme s'il s'agissait d'un sermon se nourrissant d'informations de première main. Et puisque les autorités les ayant prononcées ne sont rien de moins qu'Allah ou Muḥammad, le message se voit légitimé et son autorité renforcée.

---

[851] Cf. DENOYELLE, C., 2010, p.23 et p.321 (sur la façon similaire dont les dialogues de Merlin, mage extrêmement savant et à l'extraordinaire prescience, sont construits).

[852] *Alḥuṭba* §7, §19, §23, §38; *Waṣiyya* §66, §93. On notera que cette amorce est propre aux dialogues didactiques et qu'on la rencontre fréquemment dans la littérature médiévale, en castillan sous la forme « *sepas que* », en français sous la forme « *saiches que* », « *tu sez bien* », etc.

[853] DENOYELLE, C. ; LORÉE, D., 2012 (particulièrement pp.304-307).

[854] KHALFALLAH, N., 2012, p.263.

3.3 Le transfert extradiégétique

Les dialogues du manuscrit d'Ágreda poursuivent un but didactique en installant une relation d'autorité maître-élève, où les personnages vivent du fait de leur fonction de formateur et de faire-valoir du maître, et non du fait de leur trajectoire de vie. Les personnages n'existent qu'à travers un schéma de parole où le maître déroule les conseils et les enseignements, et l'élève écoute et se permet à l'occasion de courtes interventions. Aussi, bien que les personnages aient été identifiés par un nom, leur présence se matérialise essentiellement dans l'usage des pronoms personnels *yo/tú* ; et l'absence de caractérisation plus approfondie des personnages rend alors floue la frontière entre les acteurs du dialogue qui appartiennent à la diégèse (« je », « tu », « nous », « vous ») et les personnes du monde réel qui participent à la situation d'énonciation (les auteur et destinataire(s) de l'énonciation). La confusion ainsi induite entre monde de la diégèse et monde réel rend nos dialogues didactiques extrêmement performants lors d'une lecture publique, car celui qui lit à haute voix n'assume pas la position d'un narrateur qui en racontant une histoire se situerait à la marge ou au-dessus de celle-ci, mais celui qui lit devient le personnage qui dit « je ». Cela revient à devenir un homme sage dans le *Sueño*, et le prophète Muḥammad dans le *Gualardón*, les *Dichos* et la *Waṣiyya*.

Le transfert entre monde littéraire et monde réel est facilité par l'absence d'éléments romanesques. En effet, si un narrateur décrit une scène en insistant sur les détails scénographiques, les auditeurs doivent se l'imaginer, se la représenter ; mais le but poursuivi dans ces dialogues didactiques n'est pas d'embarquer les auditeurs dans un monde à recréer mentalement par l'imagination, mais de leur faire (re)vivre la séance d'enseignement. C'est pourquoi les personnages ne peuvent se laisser aller à des bavardages personnels qui rendraient l'auditeur spectateur d'une discussion étrangère, ils doivent au contraire rester concentrés dans leur rôle de maître et d'élève pour que lecteur et auditeur, par projection, assument ces mêmes rôles. Pour s'assurer de la vraisemblance d'une telle projection, les textes n'endossent pas toujours le même point de vue : généralement c'est le maître qui prend la parole et occupe la position d'autorité en s'exprimant à la 1ère personne, mais dans les cas où la crédibilité en pâtirait, l'élève nouvellement instruit raconte à la première personne sa conversation avec une autorité supérieure. En effet, dans le dialogue entre Allah et Muḥammad, il convient d'adopter le point de vue de l'élève Muḥammad car le contraire serait d'une présomption folle voire même un sacrilège, et dans le *Sueño*, c'est depuis le point de vue du sage de Tunis que l'on se place car le dialogue didactique avec l'ange Gabriel puis le Prophète se réalise en rêve, avec un ange Gabriel et un Prophète qui sont donc des sortes d'apparition.

Enfin, le fait qu'aucun élément ne vienne préciser la personnalité des porteurs de messages conduit à s'approprier plus facilement ces recommandations, car elles semblent universelles et non la propriété de

celui qui les énonce. Si les maîtres avaient montré une expérience vitale trop extraordinaire et une connaissance théologique trop approfondie, le commun des mortels aurait pu voir un trop grand décalage entre la réalité de leur vie et celle des figures magistrales trop exemplaires et supérieures, ce qui aurait débouché sur une difficulté à s'en emparer, comme lorsqu'un public écoute les récits de personnages héroïques ou fantastiques ; mais, réduits à leur plus simple expression, rien ne s'oppose à ce qu'on se saisisse de ces préceptes. De la sorte, dès qu'un auditeur entend et intègre les conseils égrenés dans les compositions du manuscrit d'Esc.1880, il peut ensuite devenir celui qui les délivrera à d'autres car aucun contexte ou prérequis ne l'empêche de devenir à son tour transmetteur en assurant le rôle du « maître ». D'un point de vue stratégique, les dialogues didactiques sont donc extrêmement efficaces, car bien qu'ils recourent à des figures emblématiques de l'Islam et inégalables, l'habile utilisation de ces personnages comme simples symboles d'autorité magistrale et d'élève docile – au sens étymologique de tourné vers le savoir – permet de communiquer un grand nombre de commandements aux fidèles de la communauté tout en écartant l'idée que la transmission ne doive ou ne puisse se faire que par un canal de lettrés ou une élite cultivée. Grâce à cette construction non-narrative où sont privilégiés les pronoms personnels et les structures impersonnelles qui créent la vérité générale et universelle, l'identification et le transfert entre les acteurs du monde littéraire et ceux du monde réel sont largement favorisés et conduisent à impliquer toute la communauté pour une diffusion maximale, matérialisant un relais direct de la parole autoritaire.

4. Visée performative des textes arabes

Les textes *aljamiados* montrent une certaine homogénéité, puisqu'on vient de démontrer qu'à côté des sermons et des louanges dont la visée est essentiellement prédicative, les autres textes qui semblaient ne pas assumer une confrontation directe enseignant-enseignés se sont révélés être des prolongements de la littérature prédicative en faisant intervenir une structure dialoguée diadyque (système de questions-réponse entre un maître et un élève) qui facilite le transfert extradiégétique vers le public auditeur. Le manuscrit d'Ágreda, cependant, compte également des textes en arabe que nous n'avons pas évoqués jusqu'à présent, et pour cause : leur raison d'être est différente. Sans déflorer dès à présent le rapport de l'arabe et de l'*aljamía* qui sera l'objet du point suivant, on rappellera qu'en tête de manuscrit, l'auteur du préambule du sermon de Ramadan justifiait la rédaction en *aljamía* plutôt qu'en arabe car c'était la langue la mieux comprise par les personnes à qui étaient destinés les textes. Utiliser l'espagnol signifie donc pour

l'auteur de ce préambule faire le choix de la compréhension d'un large public ; et de là on déduit que l'usage de l'arabe remplit d'autres fonctions et objectifs[855].

Les textes arabes présents dans Esc.1880 sont en effet différents, dans leur construction, des textes en *aljamía* puisqu'ils ne sont pas didactiques, ils n'enseignent rien. Les *tasbīḥ*-s sont des formes de litanie dans lesquelles on récite une liste de noms de Dieu, les deux *du'a'*-s font de même en ajoutant quelques formules attestant de l'unicité de Dieu ; quant à la prière pour le mort, elle sert essentiellement à accompagner un moment douloureux. Ces trois types de textes ont donc une fonction performative, en ce sens qu'ils doivent être récités pour faire exister un moment, pour « marquer le coup » dirait-on familièrement. En récitant ces textes, on ne cherche pas le pouvoir conatif des mots – c'est-à-dire leur faculté à pousser les auditeurs à l'action – mais leur capacité à réunir et à fédérer des auditeurs autour d'un acte de parole qui symbolise l'appartenance à une communauté. L'intérêt principal des paroles prononcées ne réside pas dans leur sémantique mais dans leur symbolique associée à la performance orale qui se tient à un moment précis. La compréhension de l'arabe peut donc n'être qu'approximative, les auditeurs comprendront le sens du spectacle de la déclamation de ces paroles, et c'est là ce qui compte. D'ailleurs le fait que dans les *Tasbīḥ*-s, l'invocation soit en arabe mais la glose sur les bienfaits en *aljamía* confirme que ce qui doit être compris est dit en *aljamía* et ce qui possède seulement une fonction liturgique de représentation est énoncé en arabe.

Enfin, la valeur performative des textes arabes du manuscrit d'Ágreda s'aperçoit dans le soin particulier qu'ont mis les copistes à consigner des informations permettant une bonne lecture à voix haute : ils ont noté la plupart des *tašdīd*-s euphoniques. Ainsi, après l'article défini, toutes les lettres solaires portent la marque de la gémination (avec l'écriture du *lām* géminé à l'andalousienne), mais surtout ils ont indiqué la gémination des lettres *rā'*, *lām*, *mīm*, *wāw*, *yā'* après un *nūn* final non-vocalisé (que le *nūn* soit l'ultime consonne ou issu d'un *tanwīn*)[856]. Ces marques de gémination sont peu souvent ajoutées sur les textes arabes, car elles n'ont d'intérêt que dans le cadre de la lecture orale et qu'elle suppose une maîtrise des techniques de lectures coraniques[857] ; par conséquent le fait que tous les extraits arabes de notre manuscrit (*Tasbīḥ*-s, prières après manger et sur le mort, invocations) comportent ces symboles facultatifs qui disent des modifications de prononciation démontrent sans équivoque la finalité orale des textes copiés.

---

[855] On attire l'attention sur le fait que pour les textes du manuscrit d'Ágreda, seules les versions de notre manuscrit présentent ce type de préambule qui justifie l'emploi des langues ; soit que les autres versions l'aient supprimé, soit qu'il se soit agi d'un ajout propre au copiste d'Esc.1880. Dans un cas comme dans l'autre, l'actualité de ces déclarations nous autorise à les interpréter comme entretenant un lien direct avec le contexte de production.

[856] Quelques exemples: « سُبْحَانَ مَنْ هُوَ دَائِمٌ لَّا يَلْهُو/ سُبْحَانَ مَنْ هُوَ مَلِكٌ لَّا يَفْتَقِرُ » (f.49r) ; « سُبْحَانَ مَنْ يَّشْكُرُ الْيَسِيرَ » (f.50v) ; « سُبْحَانَ مَنْ يُّحْصَى عَدَدَ الذُّنُوبِ □/ سُبْحَانَ مَنْ لَّا يَخْفَى عَلَيْهِ/ خَافِيَةٌ » (f.50v) ; « سُبْحَانَ/ مَنْ يُّسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ [هُوَ] » (f.52v) ; « سُبْحَانَ الَّذِي يَرَا وَلَا/ يُرَاهُ » (f.53v) ; « سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَعْلَمُ/ أَحَدٌ مُنْتَهَاهُ » (f.53r) ; « قُدُّوسٌ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ » (f.53v) ; « سُبْحَانَ/ مَنْ يُّقْبِلُ » (f.54r).

[857] Burešī, P., Aallaoui, H., 2013, p.95.

III. La lisibilité prioritaire

Alors que *ḫaṭṭ* en arabe désigne, plus que l'écriture, la belle écriture, pour le manuscrit d'Ágreda le mot d'ordre semble être la lisibilité au moyen d'une écriture harmonieuse, d'une mise en page aérée et d'indications de ponctuation pour aider la lecture.

1. Remarques de paléographie

1.1 Des lettres facilement reconnaissables et vocalisées

Du fait du caractère intrinsèquement cursif de l'écriture arabe[858], les ligatures entre les lettres sont un des endroits où se façonne le style graphique d'un scribe. Dans une écriture cursive, la forme d'une lettre peut rapidement s'amender en fonction de la lettre qui la précède ou qui la suit (donnant lieu à des variantes contextuelles). Plus l'écriture est rapide, plus le scribe élimine ce qui entrave la fluidité de son geste, recherchant l'économie d'énergie. Le tracé des lettres se simplifie alors pour rendre la liaison plus facile. D'autre part, l'amplification ou la condensation dans l'espace (horizontal et/ou vertical) du tracé des lettres pour des motifs esthétiques ou d'impératifs d'espace, font évoluer le visage des lettres[859].

Les textes *aljamiados* se caractérisent pourtant par une écriture lente et appliquée, où l'on sent le plus souvent une préoccupation chez celui qui écrit de tracer des lettres bien reconnaissables. Ce phénomène ne signifie cependant pas que l'écriture est nécessairement anguleuse ou maladroite ; chez Esc.1880 quel que soit le scribe[860], l'écriture est fluide mais les ligatures ne sont pas élaborées ni simplifiées, ce qui permet de retrouver très facilement les lettres isolées et de les identifier. Ainsi les simplifications de séquences propres à l'écriture maghribī que recense N. Van Den Boogert[861] sont pour ainsi dire inexistantes dans notre manuscrit, puisque la seule combinaison simplifiée que l'on rencontre concerne la séquence {consonne + *jīm*/*ḥā'*} sans pour autant que cette stylisation soit systématique. Aussi, à l'exception de lettres qui s'allongent pour ainsi justifier le texte sur la page, les lettres sont très lisibles et reconnaissables et n'adoptent pas de formes curieuses. De plus, toutes les lettres sont scrupuleusement ponctuées pour permettre de les reconnaître, alors qu'en arabe il est possible d'omettre la notation des points

[858] DÉROCHE, F., 2000, p.232.
[859] DÉROCHE, F., 1988, p.21.
[860] On identifie 6 mains : ff.1r-38v, ff.39r-42r, f.42r, ff.42v-46v, ff.47r-58v, ff.59r-93v.
[861] VAN DEN BOOGERT, N., 1989.

orthoépiques[862]. On pense notamment au cas du *yā'* final toujours accompagné de ses deux points (à quelques très rares exceptions près), afin de ne pas être confondu avec un *alif maqṣūra*.

Afin d'éliminer toute ambiguïté, les copistes vocalisent entièrement les textes, facilitant ainsi la lecture oralisée et la bonne compréhension des textes. Au niveau du code graphique, cela se traduit par l'utilisation d'un système de notation transparent où la vocalisation est systématique[863] et où les abréviations sont proscrites. Même pour des formules eulogiques récurrentes, les scribes d'Esc.1880 les reportent invariablement en entier. Bien que l'étymologie même du mot « *aljamía* » portait déjà cette exigence de précision, puisque la première forme verbale dérivée de la racine arabe *'ǧm* (*i.e.* عَجَمَ) signifie 'marquer de points diacritiques (une lettre, un livre)', les passages en arabe sont copiés avec ce même soin, qui prouve la grande attention portée à la bonne lecture au sens de la correcte articulation des syllabes.

1.2 Page aérée et usages graphiques structurants

Afin d'aider à la lecture du manuscrit, les copistes l'ont balisé, faisant apparaître sa structure et aider un repérage efficace. Dans Esc. 1880, on note sans peine le grand soin apporté à la mise en page, pour faire ressortir la composition du manuscrit et parfois l'organisation d'un texte. Quand le titre n'est pas écrit avec une encre différente (titres des *tasbiḥ-s* en jaune), il est introduit par un verbe de commencement (*principiar*) et/ou encadré par des frises de motifs répétés (ff. 1r, 15v, 32r, 36v-37r, 38v, 42r, 90v). La couleur joue un rôle important également au sein d'un même texte puisqu'elle instaure un rythme visuel qui permet de guider l'œil et l'esprit avant même d'avoir entamé la lecture. Le procédé est particulièrement utile pour les textes poétiques. Ainsi, dans la *Almadḥa*, le mot « Muḥammad » qui est thématiquement central, clôture chaque quatrain et imprime un certain rythme dans ce poème de louange au Prophète ; or ce rythme poétique est marqué visuellement en contrepoint grâce à l'utilisation de l'encre rouge pour écrire ce nom propre. Ailleurs, c'est la formule « *Yā arḥama arrāḥimīna* » qui apparaît en rouge, car en plus de s'adresser au Très-Haut, elle ponctue chaque quatrain d'invocation comme un refrain, répétitif et structurant, qui pouvait être repris en chœur. Dans le dialogue de la *Waṣiyya*, chaque fois que le Prophète s'adresse à son gendre, ses apophtegmes débutent toujours par un *Yā 'Alī* stylisé et rehaussé. Enfin, dans les prières finales,

[862] DÉROCHE, F., 2004, p.37.

[863] Précisons schématiquement pour les non-arabisants que l'alphabet arabe ne comporte que des consonnes (et des semi-consonnes/voyelles longues), il n'y a donc pas de lettres pour représenter les voyelles (courtes). Aussi, pour représenter ces voyelles courtes, dont l'indication est facultative en arabe, on utilise un système d'accents : un accent aigu au-dessus de la consonne (*fatḥa*) signifie que la consonne se vocalise en [a], un accent aigu en-dessous de la consonne (*kasra*) qu'elle se vocalise en [i], et un accent en forme de '9' au-dessus de la consonne (*ḍamma*) qu'elle se vocalise en [o] ou [u]. Dans le cas où une consonne ne porte pas de voyelle (c'est le cas par exemple de la première consonne des groupes consonantiques *tr, pr, fl, cl*, etc.), la consonne est surmontée d'un « accent » en forme de zéro (*sukun*) pour indiquer l'absence de voyelle.

tout comme le mot central de l'invocation « *Allahumma* », les instructions de récitation (très courtes) figurent en rouge séparant ainsi les différentes parties. Le recours à un jeu de calames fins et épais, permet également d'introduire une structuration visuelle forte, en délimitant les passages écrits en langue arabe (trait épais) et les passages écrits en *aljamía* (trait fin). De la sorte, le lecteur identifie immédiatement les deux systèmes linguistiques en présence, et peut naviguer entre les deux avec efficacité.

D'autre part, le manuscrit d'Ágreda offre une mise en page très aérée : la page arbore des marges très confortables, et le trait d'écriture ne vient pas buter contre les coutures ni contre les bords de la page. L'emplacement du corps de texte ainsi délimité est séparé en lignes bien espacées entre elles, faisant naître un espace vierge entre les lignes qui permet d'éviter que les jambages inférieurs d'une première ligne s'emmêlent dans les hampes supérieures de la ligne suivante et que ne soient confondues *kasra* et *fatḥa*. Ces caractéristiques que l'on peut observer dans d'autres manuscrits *aljamiados*, sont néanmoins particulièrement accusées chez Esc.1880, puisque ce dernier est un des seuls manuscrits *aljamiados* en *in-quarto* qui ne comporte que 12 lignes par page, la norme se situant plutôt entre 14 et 17[864]. Quant aux manuscrits arabes d'époque mudéjare, ils exploitent bien plus efficacement l'espace en resserrant les rangs, et en copiant un plus grand nombre de lignes par page à dimension de feuillet égale[865]. Le cas de notre manuscrit est d'ailleurs tout à fait parlant puisque le cahier contenant les *tasbīḥ*-s compte environ 17-19 lignes par page.

Les caractéristiques du manuscrit d'Ágreda que sont la mise en page très aérée et un usage des couleurs diversifié ne font pas de ce manuscrit une vulgaire copie de peu de valeur mais attestent du soin qu'ont apporté à sa confection les copistes. Les choix effectués étaient contraignants tant pour la répartition des couleurs qui obligeait à manier plusieurs encres et plusieurs calames, que d'un point de vue économique du fait de l'adoption d'une présentation peu dense qui conduisait à consommer plus de papier. Malgré cela, le manuscrit d'Ágreda n'était pas une copie d'apparat dont l'utilité aurait été limitée à être un bel objet, car bien qu'on ait signalé les efforts de mise en page, la décoration de ce manuscrit reste assez pauvre en comparaison d'autres manuscrits *aljamiados* qui affichent de magnifiques frises, des cartouches contenant le titre du texte copié, des compositions entrelacées, des rosaces travaillées et autres ornements. De ce point de vue, le manuscrit d'Ágreda se montre assez sobre, et ce sont la belle régularité de l'écriture et les textes qui sont conçus pour capter l'attention. Le recueil Esc.1880 est donc beau mais pas démonstratif. D'autre part, les dimensions en *in-quarto* n'en font pas un volume imposant, apte à l'ostentation ; mais le rendent tout indiqué pour une manipulation commode.

---

[864] Voir les reproductions dans MATEOS PARAMIO, A. ; VILLAVERDE AMIEVA, J.C. (eds.), 2010.

[865] Voir la différence entre manuscrits arabes et manuscrits aljamiados, par exemple au sein du gisement d'Almonacid de la Sierra (RIBERA, J., ASÍN, M., 1912).

2. La ponctuation pour faciliter la lecture et la bonne compréhension

La lisibilité des textes s'obtient enfin en facilitant l'identification des unités de sens : mots, syntagmes nominaux, phrases, paragraphes, etc. qui permet une bonne compréhension. Si les écrits modernes délimitent les unités de sens grâce au blanc typographique (l'espace entre les mots) et à la ponctuation, dans les écrits médiévaux, ces stratégies ne sont pas encore totalement mises au point : les mots parfois s'agglutinent et les signes de ponctuation ne sont pas encore fixés. Dans les manuscrits *aljamiados*, l'utilisation de l'alphabet arabe tend à renforcer le phénomène d'agglutination car l'alphabet arabe rechigne à laisser des lettres isolées (le phénomène est particulièrement patent avec les prépositions) ; quant aux signes de ponctuation, ils sont régulièrement supplantés par une structuration des unités discursives d'ordre syntaxique et sémantique (emploi de conjonctions de coordination, de subordonnants, du verbe « dire »)[866].

2.1 Les pauses légères : délimiter les mots et les unités de sens

Plutôt que d'isoler chacun des mots, l'espace blanc permettait de séparer de petites unités de sens ou un groupe de mots. Pratique courante au Moyen Âge, l'agglutination l'est également dans la langue arabe ; l'héritage de ces deux traditions combinées transparaît inévitablement dans les manuscrits *aljamiados*. C'est ainsi que les clitiques (pronoms atones, articles, certaines prépositions, etc.) s'agglutinent au verbe ou au substantif avec lequel ils fonctionnent, délimitant physiquement des unités. L'agglutination n'est cependant pas aveugle et ne sombre pas dans la construction d'amalgames obscurs. Une pratique très intéressante s'observe dans Esc.1880 autour de la séquence graphique *lām+alif* : cette séquence, au cœur d'un mot, produit la ligature *lām-alif* (ﻻ) – si abondamment exploitée dans la calligraphie arabe pour donner son caractère à un style graphique – ; alors que quand cette séquence correspond à {article défini + substantif}, apparaît une représentation hétérodoxe non-simplifiée (ﻟﺍ) qui rend compte, malgré la liaison graphique, de la pause courte qui existe à l'oral entre article et substantif ou entre pronom et auxiliaire.

[866] Sur le caractère très fluctuant (en nombre et en formes) de la ponctuation de l'écrit dans les manuscrits arabes médiévaux, voir l'excellent article de JAOUHARI, M., 2009, (et particulièrement p.334, sur la lexicalisation de *wāw* 'et' comme ponctuant).



lo amargo y todo lo ál (*f.3v*) *ensalçar·lo·á Allah / abaxar·lo·á Allah* (*f.35v*) *lo adelantado* (*f.50r*) *casar·lo·á Allah* (*f.55v*)

Figure 21 : *lām* et *alif* juxtaposés

Ce procédé, bien qu'il ne soit pas systématique, reflète une volonté des copistes d'élaborer un système qui transcrive au mieux la prononciation orale de l'espagnol, afin de faciliter la lecture et la compréhension, quitte à transgresser certaines conventions très établies.

Comme certaines lettres arabes ne peuvent pas se lier à celles qui les précèdent (*rā', dā',* etc.), l'espace blanc est rendu équivoque car il peut tout aussi bien signifier espace entre deux lettres d'une même unité qu'espace entre deux unités distinctes. Aussi, pour remédier à cette difficulté, les copistes choisissent de ne pas lésiner sur les boucles finales de la dernière lettre d'une unité, ou d'avoir recours à un *hā'* final pour matérialiser clairement la fin d'un mot ou d'une courte séquence. L'amplification de la hampe finale est un phénomène qui exploite les possibilités de l'alphabet arabe et qui ne constitue pas en soi une véritable innovation, à plus forte raison dans un style graphique dérivé du *maghribī*[867], à ceci près qu'il permet un effet visuel inédit tout à fait efficace dans les textes *aljamiados*. En effet, si on considère qu'en espagnol, tout pluriel nominal, pronominal ou adjectival termine en [s], la fréquence de la lettre *šīn* en position finale est appelée à être conséquente[868] ; de même les lettres *nūn*, *rā'* et *lām* connaissent de larges prolongements finaux qui marquent nettement la fin du mot et impriment un vrai rythme visuel[869]. L'autre stratégie qui permet d'indiquer la fin d'une unité de sens est inédite en arabe : elle consiste à recourir à un *hā'* final. Comme le *hā'* final continuait d'être utilisé pour transcrire le phonème [h], *a fortiori* dans « Allah », il fallait différencier les *hā'* finaux à réalisation phonétique de ceux purement graphiques (qui ne servent qu'à indiquer la fin du mot). Les copistes *aljamiados* vocalisent donc tout *hā'* à réalisation phonétique, même s'il fallait le surmonter d'un *sukūn*, et le *hā'* graphique n'est jamais vocalisé. Ce phénomène est particulièrement bien observable dans le manuscrit d'Ágreda ou les *hā'*-s finaux sont très bien dessinés, et la différenciation entre *hā'* phonétique et *hā'* graphique de fin de mot s'observe dès le premier feuillet, où pour une même succession de consonnes, le traitement du *hā'* final est différent.

---

[867] AL-ALI, S., 1988, p.37.

[868] Voir ATANASIU, Vlad, *De la fréquence des lettres et de son influence en calligraphie arabe*, L'Harmattan, Paris, 1998, sur l'impact qu'a la fréquence des lettres en arabe sur l'évolution calligraphique. Ce type d'étude serait très intéressante à mener dans le cadre des manuscrits aljamiados pour définir les évolutions calligraphiques et stylistiques spécifiques à ces manuscrits.

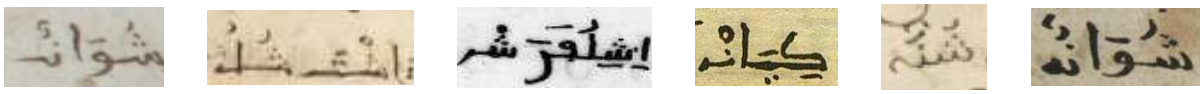
[869] Voir, par exemple, CSIC-J62.



« que Allah prometió[h] en ella[h] a todo sirviente, aderécenos Allah a todo lo que seya[h] »

Figure 22 : *Hā'* final graphique et *hā'* final phonétique (f.1r)

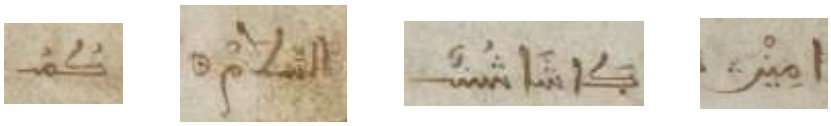
Ce *hā'* de fin de mot apparaissant très fréquemment, il finit par se simplifier sous le calame de certains copistes jusqu'à devenir une petite courbe voire même un simple allongement[870].



sueño *Esc.1880, f.44r* | Esta solo[h] *J4, f.1v* | Y si lo farás *P.Real II/3226* | quien[h] *L528* | soñó[h] *J55, f.1v* | sueño[h] *RAH-V19*

Figure 23 : *Hā'* finaux graphiques chez différents scribes

Parfois la simplification de ce *hā'* final est extrême, et il se transforme en un trait qui se prolonge sur la ligne d'écriture. Pourtant pas de doute, ces sections allongées sont bien la lettre finale à laquelle s'ajoute un *hā'* de fin de mot, et non une variante graphique écourtée de la lettre qui serait caractéristique d'un nouveau style d'écriture, puisqu'en y regardant de plus près on se rend compte que les allongements n'affectent que les mots et/ou les segments *aljamiados* et jamais les mots/segments arabes, même s'ils figurent juste à côté dans un contexte similaire. C'est ainsi que chez le copiste du *Sueño*, le *mīm* final et le *nūn* final n'ont pas le même aspect selon qu'il s'agisse de la fin d'un mot *aljamiado* ou de la fin d'un mot arabe : en fin de mot *aljamiado* ces lettres sont suivies d'un hā' final allongé, et dès qu'on évolue en langue arabe, les lettres recouvrent leur jambage « habituel ».



como[h] (*l.9*) *vs.* assalām (*l.10*) *que se soñó[h]* (*l.5*) *vs. Amīn* (*l.5*)

Figure 24 : *Mīm* et *nūn* finaux chez le scribe du *Songe d'un sage de Tunis* (Esc. 1880, f.42v)

[870] Par conséquent, contrairement à ce qui transparaissait jusque-là des publications, les lettres à hampes descendantes n'ont pas une réalisation particulière en fin de mot dans les manuscrits aljamiados ; la perte de leur jambage ou de leur hampe est en fait due à ce *hā'* final qui, même s'il s'est parfois beaucoup simplifié, constitue au niveau graphique la dernière lettre.

Enfin, effet collatéral de l'utilisation du *hā'* final, les hampes descendantes sont supprimées ce qui diminue le risque de rencontres entre deux lignes (entre les hampes descendantes de la première et les hastes montantes de la seconde) et préserve de la sorte un espace blanc entre les lignes qui renforce le caractère aéré de la mise en page.

L'usage de ces deux systèmes – hampe finale amplifiée et *hā'* graphique final – est concomitant, et l'on parvient difficilement à déterminer s'ils sont complémentaires ou concurrents. D'après les manuscrits consultés, il semble que les deux solutions aient été connues des scribes, et que le choix de l'une ou de l'autre dépende en grande partie du copiste. Chez le premier scribe de Esc. 1880 (ff.1r-42r) et le dernier (ff.63r-fin), la répartition est plutôt régulière : la hampe allongée est utilisée en fin de mot lorsque celui-ci s'achève sur {consonne+*sukūn*} (*i.e.* mots en *-or/-ón*, pluriels en *-s*, etc.) ou sur une voyelle longue (essentiellement mots terminés par *-e* et en *-ī*) ; le *hā',* très net et bien dessiné, est lui préféré pour les mots terminés par {consonne+voyelle courte}, quelle que soit la voyelle[871]. Chez le troisième scribe (ff.47r-58v), hampes amplifiées et *hā'* final graphique ne se rencontrent que dans les commentaires en *aljamía*, jamais dans les passages en arabe : le *hā'* final graphique, net et bien dessiné, se trouve à la fin de mots terminés par une consonne vocalisée ; et lorsque le mot s'achève sur {consonne+*sukūn*}, les hampes finales (*šīn, nūn, rā'*) sont assez peu amplifiées au regard des proportions qu'on rencontre chez le premier et le dernier scribe. Enfin, le scribe du *Sueño* – Muḥammad Ibn Lubb al-Anṣārī – (ff.42v-46v), se démarque quelque peu des scribes précédents dans la répartition puisqu'il propose de larges boucles pour les consonnes finales non-vocalisées ainsi que pour tout *šīn* et *lām* final, même s'ils sont accompagnés d'une voyelle[872]. Pour ce scribe, le choix de la façon de tracer la fin d'un mot ou d'une séquence ne dépend donc pas de si la dernière consonne est vocalisée ou non, mais d'abord de la lettre concernée[873]. Ensuite, Muḥammad Ibn Lubb al-Anṣārī suit généralement l'usage des scribes précédents, concluant d'un *hā'* graphique les mots et/ou les séquences dont la consonne finale est vocalisée. Il se distingue cependant dans le tracé car contrairement aux autres scribes d'Esc.1880, il manifeste une volonté explicite de simplifier cette lettre graphique, ne

[871] Dans ce cas, le *hā'* n'est pas une évolution du *tā' marbuta*, puisqu'on trouve des *hā'* après une *damma* ou une *kasra*.

[872] Le mot « دِشُ » [dišo] propose systématiquement une šīn final à la hampe amplifiée (voir 43v, l.12, l.14 ; 44r, l.12 ; 45r, l.5 ; 46v, l.3), et seul « كُشَـ » [cosa] (46v, l.2) échappe à cette règle. On compte 7 cas de *lām* final vocalisé à hampe large contre 3 cas de *lām* final vocalisé suivi d'un *hā'* graphique.

[873] Sans doute ce phénomène est-il induit par la grande fréquence de certaines lettres dans un type de situation (finale vocalisée vs. finale non-vocalisée) qui « contamine » *in fine* l'ensemble des représentations de ces lettres. En effet, la grande majorité des *šin* finaux sont des *šīn* non vocalisés qui correspondent à un *-s* de pluriel. Quant aux *lām* finaux, beaucoup d'entre eux sont également non-vocalisés du fait de séquences telles que « con él », « sobr'él », « y él ».

formant pas une belle boucle comme pour les *hā'* phonétiques [874], mais simplement un trait horizontal qui se termine parfois par une petite courbe ou une petite dent, seul rappel du *hā'* originel.

2.2 Ponctuations fortes et vocables ponctuant

Pour circonscrire de petites unités de sens telles qu'un groupe nominal ou verbal, les scribes *aljamiados* ont exploité les possibilités paléographiques de l'alphabet et développé de nouvelles stratégies avec le hā' final graphique. Cependant, pour faciliter la compréhension des compositions, les scribes *aljamiados* ont veillé à agrémenter leurs copies de signes de ponctuation qui viennent marquer la fin d'une période, des pauses fortes comme en arabe qui rendent manifestes la fin d'un texte, d'un paragraphe, d'une phrase ou la rupture entre deux discours de nature différente (narration/discours direct ; espagnol/arabe). Quant aux pauses faibles, intermédiaires (telles que la moderne virgule), elles sont absentes en tant que telles car on leur préfère des stratégies d'ordre lexical et syntaxique qui permettent d'imprimer son rythme au texte (emploi de la conjonction « y » 'et', recours à la répétition, etc.).

Le manuscrit d'Ágreda qui recueille plusieurs scènes dialogiques recourt abondamment au verbe *decir*, notamment dans les formulations attributives pour séparer les prises de parole[875]. Si la répétition de ce verbe déplaît au lecteur moderne, son emploi au Moyen Âge et dans la littérature arabe (sous la forme *qāla*) permettait de séquencer les dialogues et jouait un rôle de ponctuant. D'ailleurs, en arabe, il arrive fréquemment que la forme *qāla* 'il a dit' soit réhaussée, marquant de la sorte son rôle structurant dans le texte. De même, la conjonction copulative remplit souvent la fonction de la virgule, l'alphabet latin aurait d'ailleurs imaginé la forme de la virgule en copiant celle de la lettre *wāw* (و), conjonction copulative arabe.

Le manuscrit d'Ágreda fait également appel à différents signes de ponctuation – un pied-de-mouche réfléchi (⁋) et trois points placés en triangle (∴) –, bien que chaque scribe ait ses préférences et qu'un copiste donné emploie rarement l'ensemble des signes de ponctuation existants.

Le pied-de-mouche réfléchi (⁋) est un symbole absent des manuscrits arabes qui tire son origine, *mutatis mutandis*, des pieds-de-mouche (¶) qu'on rencontre dans les manuscrits en caractères latins, en particulier dans les manuscrits recueillant de la poésie où le pied-de-mouche est utilisé pour marquer le début d'une nouvelle strophe. Ici, joliment rehaussé de jaune et de rouge, il sert parfois à l'ornementation du manuscrit et à combler les espaces vides ; c'est du moins ce qu'on déduit de certaines utilisations en milieu de phrase, qui coupent une subordonnée causale de sa principale, un complément du nom de son nom, un complément du verbe de son verbe, etc. (cet usage purement décoratif est cependant circonscrit dans Esc.

[874] Voir, par exemple, « 'alayhi » 42v, l.9 ; ou les multiples occurrences de « Allah ».
[875] Sur l'emploi du verbe « dire » comme ponctuant dans la littérature médiévale dialogique, voir DENOYELLE, C., 2010.

1880 aux ff. 36v-37r). Mais sa fonction première est de marquer le début ou la fin d'une unité. Dans Esc.1880, il est utilisé essentiellement en poésie pour identifier l'espace de chaque vers, et ainsi favoriser une lecture cadencée. Par extension, il est employé dans des textes en prose pour indiquer la fin d'unités autonomes, que ce soit la fin d'aphorismes (*Dichos*) ou pour fermer l'énonciation d'un précepte avant de passer au suivant (*Galardón*). D'ailleurs, le fait que les copistes du manuscrit d'Ágreda aient adopté une présentation {1 vers = 1 ligne} ou {1 apophtegme = 1 ligne} renforcée par la présence des pieds-de-mouche constitue un indice clair de l'importance de l'oralisation dans notre manuscrit étant donné le soin apporté pour délimiter les temps de lecture, quand au contraire Calanda L528 pour l'*Alḥuṭba*, CSIC-J9 et CSIC-J13 pour l'*Almadḥa* et CSIC-J29 pour les *Dichos*, se contentent d'une copie linéaire où les vers et les aphorismes sont à peine séparés par une ponctuation. Enfin, la valeur conclusive du pied-de-mouche se confirme lorsqu'utilisé de façon répétée, en frise, il sert à séparer deux pièces (ff.15v, 32r, 36v, 37r, 38v, 42r, 90v).

Les trois points en triangle sont une ponctuation qui apparaît très tôt dans les manuscrits arabes et qui continue d'être utilisée dans les manuscrits *aljamiados*, avec un certain succès. Le scribe du *Sueño* a régulièrement recours aux trois points pour marquer la fin d'une parole rapportée, la fin d'une énumération, ou même la fin d'une phrase. L'emploi des trois points n'est pas systématique, mais il est néanmoins suffisamment régulier pour interpréter ce symbole comme assez similaire à notre point moderne. Dans les *Tasbīḥ*-s, les trois points servent à isoler les phrases et les membres des phrases qui forment l'invocation en arabe ; et dans les commentaires en *aljamía* qui suivent, les trois points apparaissent essentiellement pour marquer la fin du commentaire. L'apparition des trois points en arabe semble plus codifiée qu'en *aljamía*, où le copiste semble avoir consacré une attention moins rigoureuse à cette ponctuation. En nous penchant sur sa syntaxe, on remarque que les trois points sont en réalité un signe de ponctuation de clarification plutôt qu'un signe essentiel, puisque ce symbole précède généralement la copulative *wāw* dont on connaît la fonction structurante ou la formule « *Subḥān* » dont le rôle-clé est déjà mis en valeur par la couleur. Par conséquent, on note dans les *Tasbīḥ*-s, des usages différents des trois points selon qu'il s'agisse d'un texte en arabe ou en *aljamía*. En arabe, l'apparition des trois points recoupe les informations fournies par la sémantique et la syntaxe, sans doute héritée d'une source traditionnelle qu'un copiste n'aurait pas souhaité amender de crainte de modifier l'efficacité de l'invocation ; en revanche pour la glose aljamiada, le copiste ne s'est pas astreint à ces mêmes règles qui produisaient des redondances. Les copistes ont alors repensé le rôle des trois points, pour leur assigner un rôle inédit en *aljamiado*, comme celui de signaler l'apparition du discours direct (*i.e.* nos guillemets modernes) ou les termes d'une énumération (*i.e.* nos tirets modernes). Le processus se renforcera d'ailleurs avec le temps, puisqu'il se transmettra malgré le passage aux caractères latins, comme on peut le constater dans la version tardive du *Sueño* présente dans le manuscrit en caractères latins BNE 6016.

3. Relecture et révision, pour assurer la transmission de textes sûrs

Les efforts déployés pour assurer une bonne lisibilité des textes seraient vains si ces derniers étaient pleins d'erreurs. De plus, étant donnée l'importance des pièces choisies, très liées aux activités cérémoniales menées par une autorité de l'*aljama*, il fallait disposer de textes sûrs afin que les auditeurs prennent connaissance d'un message fiable, et que le recueil soit également une base éprouvée pour d'éventuelles copies à venir. Les versions du manuscrit d'Ágreda ont donc été révisées et relues pour s'assurer d'éliminer les coquilles.

Pour les textes en arabe, les copistes copiaient donc le texte, puis le relisaient et traçaient une petite lettre *hā'* isolée. Ce symbole est une ponctuation arabe, abréviation de *saḥḥa* ('c'est correct') ou *intahā* ('c'est fini'), qui s'utilise pour marquer la fin d'un texte ou d'un paragraphe dont on atteste l'exactitude après vérification. Chez Esc. 1880, cette ponctuation apparaît donc dans les extraits en arabe ou dans les pièces qui manient arabe et *aljamía*, mais jamais dans celles qui sont exclusivement en *aljamía*, ce symbole n'ayant pas été repris. Aussi, on trouve un *hā'* pour conclure le colophon (en arabe) du *Songe d'un sage de Tunis* (f.46v), et dans les *Tasbīḥ*-s à la fin des courts commentaires *aljamiados* qui concluent l'invocation arabe (ff.48r, 48v, 50r, 52r, 54r, 54v, 55r, 57r, 57v). Cette ponctuation n'a aucune incidence sur la lecture et constitue un repère à la fois pour le copiste et pour le lecteur, signalant au premier où il en est de ses révisions, et au second que celles-ci ont bien été effectuées.

Dans les passages exclusivement en *aljamía*, la stratégie est différente : dans un premier temps, les copistes notaient le squelette consonantique (*rasm*) à l'encre noire, puis la révision du texte copié intervenait au moment de porter les vocalisations. Une fois la copie achevée et révisée, le processus en deux temps passe inaperçu pour le lecteur, mais cette opération est très efficace pour les copistes qui sont à l'œuvre, car grâce à cette organisation, ils savent immédiatement où ils en sont de leurs révisions. Pour le lecteur attentif, ce processus de correction laisse de petites traces qui sont une fenêtre qui laisse entrevoir les copistes au travail. On repère ainsi que tous les oublis sont réparés en rouge : tant les *hamza*-s, les points sur les consonnes qu'un mot oublié.

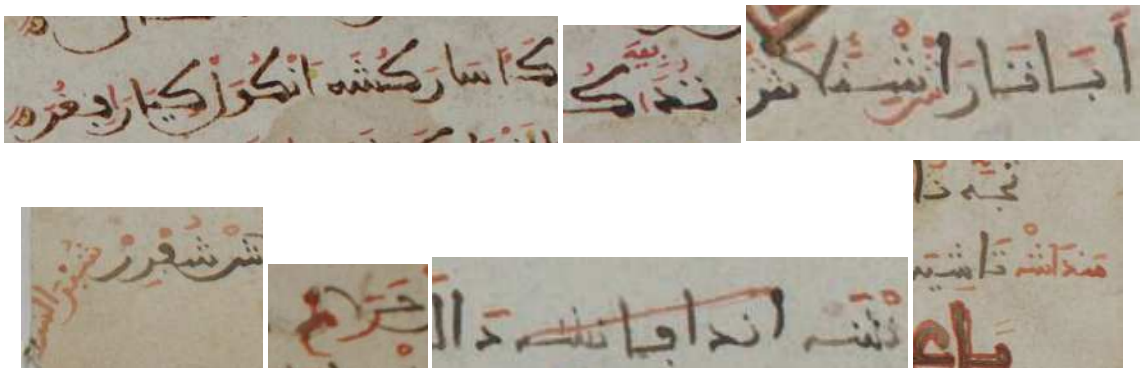


Figure 25 : corrections et ajouts en rouge

(hamza-alif, 3v ; fin d'un mot, 4v, 65r ; ajout en marge, 65v ; correction après grattage, 66v ; rature avant vocalisation, 67v ; ajout en marge, 81v)

Mais la révision ne se limite pas à corriger des oublis, elle consiste dans une grande mesure à avoir une relecture attentive qui s'assure qu'il n'y a pas de coquilles. Or comme les pièces recueillies dans le manuscrit d'Ágreda sont de bonne facture, les erreurs ne sont pas légion ; et pour signaler que la vérification a bien eu lieu, le scribe des derniers textes développe une méthode très intéressante : il reprend à l'encre rouge les signes de ponctuation portés à l'encre noire (essentiellement le symbole des trois points en triangle). De la sorte, il confirme ces jalons et surtout il atteste que jusqu'à cette limite le texte qui vient d'être vocalisé a été vérifié. La construction de ce signe de ponctuation en deux temps n'est pas sans rappeler certains ponctuants arabes qui de la même façon sont complétés au fur et à mesure des passages des scribes[876].

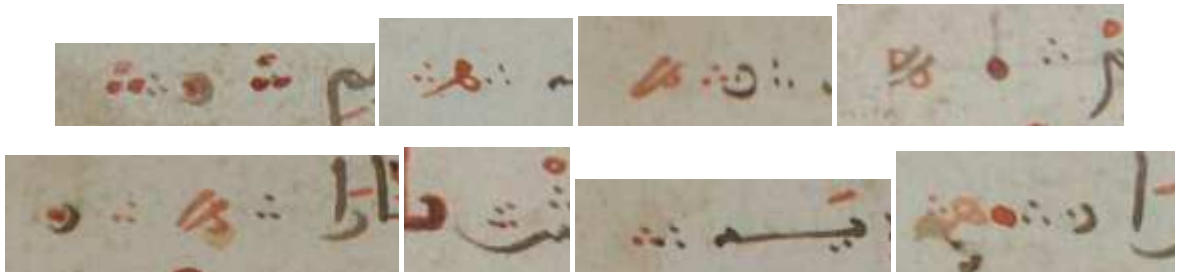


Figure 26 : double ponctuation noire et rouge (61v, 67v, 70v, 73r, 77v, 78r, 79v, 81v)

Enfin, les trois points en triangle sont également utilisés pour remplir les espaces blancs en fin de ligne, pour assurer au lecteur que rien ne manque.

Plus encore que les études sur la paléographie et sur la ponctuation dans les textes arabes, celles s'appliquant au champ des textes *aljamiados* en sont à peine à leurs balbutiements. Il n'est donc pas aisé de mesurer la part d'originalité d'Esc.1880 ou au contraire son inscription dans une tradition aljamiada – plus

[876] JAOUHARI, M., 2009.

ou moins élaborée ou en cours d'élaboration –. Malgré cela, la comparaison des usages graphiques observables dans le manuscrit d'Ágreda et ceux d'autres manuscrits *aljamiados* voire de manuscrits arabes de l'aire andalousienne-maghrébine, a permis de mettre en lumière un certain nombre de spécificités de notre manuscrit qui confirment le caractère primordial qui a été accordé à la lisibilité et à la fiabilité des versions transmises. La lisibilité s'entend ici de façon complexe, sur plusieurs niveaux comprenant d'abord la bonne reconnaissance des lettres pour une bonne prononciation des phonèmes, puis une délimitation d'unités de sens pour faciliter la compréhension du sens des mots. Conscients de ces divers objectifs, les auteurs des différents cahiers ont eu à bien d'apporter un grand soin à leur entreprise, en puisant dans les ressources des typographies arabes et romanes des outils qu'ils ont remaniés et adaptés. Les systèmes de ponctuation et les stratégies graphiques ne sont pas encore totalement structurés ni fixés, chaque scribe élaborant ses propres dosages. Placé en position de témoin de leur construction, on constate avec intérêt que si les textes en arabe sont traités avec un certain conservatisme, ceux en *aljamía* sont le théâtre d'innovations (on pense notamment à la double écriture du *lām-alif* ou à l'emploi du *-h* graphique final) qui manifestent une vraie recherche d'un système apte à l'écriture de l'espagnol. Le manuscrit d'Ágreda révèle donc que malgré le partage d'une base commune (l'alphabet arabe) qui confère un lien de parenté très proche aux deux langues employées, chacune est appréhendée à sa manière dans une certaine autonomie afin de servir au mieux l'objectif commun qui est la bonne transmission de savoirs.

IV. Aljamía ou arabe, le choix de la langue

Arabe et *aljamía* se côtoient dans le manuscrit d'Ágreda, et semblent se partager des rôles différents. Se pose alors la question du choix de la langue (quelle langue pour quel texte ?), mais également du rapport entre les deux langues. En effet, réunies en un même livre, les langues cohabitent-elles pacifiquement (bilinguisme) ou connaissent-elles une relation de concurrence (diglossie) ? Le principe de fonctionnement d'un système linguistique, à plus forte raison s'il met en jeu plusieurs langues, est un élément-clé pour comprendre comment se construit la communication dans un groupe et la transmission du savoir. La question est d'autant plus cruciale dans notre cas que les textes recueillis dans Esc.1880 devaient être divulgués oralement par une personne d'autorité auprès de la communauté des fidèles d'Ágreda. Pour nous, il fallait donc répondre à cette question lancinante : si les concepteurs du recueil d'Ágreda ont compilé textes en arabe et en *aljamía*, quelle fonction attribuaient-ils à ces langues, mais aussi comment les considéraient-ils, individuellement et en interaction ; puis quelle place occupait chacune d'elles dans les cérémonies religieuses, voire même dans la vie communautaire ?

Le fait que l'alifat offre le système graphique de l'*aljamía*, que la matière traditionnelle islamique inspire les contenus de la littérature aljamiada et que la langue arabe laisse son empreinte dans les textes sous forme

de citations ou d'emprunts lexicaux, rend indéniable le lien très étroit qu'entretiennent *aljamía* et arabe. Ce constat fait consensus ; mais une fois posé, il conduit presqu'invariablement, dans les travaux de recherche, à affirmer que l'usage de l'*aljamía* – à la fois si proche de l'arabe sans en être – serait la preuve d'une décadence de la culture arabo-islamique chez les mudéjars et les morisques, ou la marque d'une tentative désespérée pour sauver les apparences d'une islamité qui n'est plus que superficielle. Pourtant à l'exception de H. Bouzineb qui a envisagé l'état phonétique et phonologique de l'arabe dans les textes *aljamiados*, on ne sait que très peu de choses sur les liens qui unissaient *aljamía* et arabe dans l'esprit de leurs usagers. Les travaux des chercheurs se sont le plus souvent concentrés sur la question de la traduction, en étudiant comment elle s'opérait et en mettant en évidence les dettes de l'espagnol *aljamiado* à l'égard de l'arabe[877]. Or, méthodologiquement, si on cherche uniquement ce que l'*aljamía* doit à l'arabe, on ne pourra dresser qu'un pâle portrait de la littérature aljamiada, moins intéressante que l'original, ce qui conduit inévitablement à conclure à la décadence culturelle. Le manuscrit d'Ágreda se révèle alors un manuscrit précieux pour explorer différemment cette question car il manie des textes dans les deux langues, fait plusieurs fois allusion à la langue employée et à des processus du traduction, mais ne présente pas de textes en version bilingue. Cette source de première main qui effectue des choix plutôt singuliers dans le panorama des manuscrits *aljamiados*, renouvelle alors la vision de la situation linguistique des mudéjars et apporte un autre regard sur l'image dont bénéficiaient les langues espagnole et arabe auprès des locuteurs.

1. L'aljamía par ses utilisateurs

1.1 Autour du terme « *aljamía* »

Dans les manuscrits *aljamiados*, il n'est pas habituel que les auteurs, copistes ou autres propriétaires du livre développent une réflexion d'ordre métalinguistique ; de sorte que les références à la langue employée ne sont pas si nombreuses. Pour l'arabe, les dénominations sont simples : soit *'arabī* ou *'arabiyya*, 'arabe' en arabe, soit *arábigo* sa traduction espagnole. Pour la variété espagnole, le terme n'est pas aussi balisé et l'on rencontre plusieurs variantes : *'aǧamī*, *'aǧamiyya*, *'alǧamī*, *'alǧamiyya*, et également *español*, *castellano, lengua castellana* ou *romance* ; or la façon de désigner la langue employée en dit long sur la façon de la concevoir.

[877] Voir BOUZINEB, H., 1998, pp.131-195. GALMÉS DE FUENTES, Á., 1965 et suivants ; EPALZA, M., 1985, CERVERA FRAS, M.J., 2005 ; etc. Au sujet des calques de traduction, voir KONTZI, R., 1974 ; sur la traduction du Coran, voir LÓPEZ-MORILLAS, C., 2011, pp.83-100 ; sur différents types de traduction, voir BOUMEHDI TOMASI, T., 2012, pp.101-149 ; et sur des questions de traductologie voir BOUZINEB, H., 1987a ; ABBOUD-HAGGAR, S., 2012.

Étymologiquement, « *'aǧamī* » découle de la racine trilitère arabe 'ǦM, dont Kazimirski nous dit qu'elle signifie (à la première forme) : « عَجَمَ » 'marquer de points diacritiques (une lettre, un livre)'. « عَجَمِيّ » 'étranger, non arabe' [878]. Dans cette traduction-définition, transparaissent deux aspects fondamentaux de la production en *aljamía* qui sont la présence systématique de l'ensemble des signes diacritiques (ponctuation des lettres comme vocalisation et autres signes orthoépiques) et l'idée de langue étrangère, ou plutôt de langue « non-arabe ». Cette définition en négatif (i.e. « non-arabe » plutôt que « étranger ») est importante car elle évacue les jugements qualitatifs (car ce qui est étranger, est par définition 'étrange, bizarre') et manifeste un lien indéfectible avec l'arabe. Si l'*aljamía* est le « non-arabe », elle n'existe pas seule, par elle-même, mais elle existe seulement en relation avec l'arabe : comme une photographie et son négatif, ils sont indissociables. Cet élément de définition intrinsèque nous permet de comprendre pourquoi le terme « 'aǧamī » n'est employé dans les manuscrits que dans un contexte de justification de traduction. C'est le cas d'Esc.188o :

> Esto es de l'alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān, sacada de 'arabī en 'ajamī. (*Alḫuṭba*, intro)
>
> Prencipia una almadḥa de alabandça al annabí Muḥammad [...] que fue sacada de 'arabī en 'ajamī (*Almadḥa*, intro)
>
> Ésta es alabança ada Allah [...] y depués a su annabī Muḥammad [...], y púselo en 'ajamī según la tierra porque me*x*or lo entiendan los mayores y los menores de Allah (*Alabança*, intro)

Avec le temps, le terme « *'aǧamī* » a connu des modifications imputables à une plus grande assimilation morphologique mais également à un glissement de sens. Les formes « *alǧamī* » (BNE 5252) et « *alǧamía* » (ءانلْجَّامِيَـ) (CSIC-J8), qu'on documente dans d'autres manuscrits *aljamiados*, apparaissent avec l'article arabe agglutiné et lexicalisé, mais surtout avec une syllabe en moins, la première /ʕa/. La perte du *'ayn* initial pourrait s'expliquer par la chute de ce phonème, absent des langues romanes ; cette hypothèse devient pourtant difficile à soutenir si l'on considère que dans les manuscrits *aljamiados* tardifs en alphabet latin, les scribes s'employaient à trouver des stratégies pour transcrire ce phonème pour lequel aucun signe n'est prévu (ils recourent alors au signe @). Aussi, même si la fricative pharyngale voisée (/ʕ/) était difficile à articuler, les traces de sa survie à l'écrit empêchent de considérer l'explication phonologique comme seule et unique motivation du passage de (*al-*)*'aǧamī* à *alǧamī*. La raison de l'évolution est peut-être plutôt à chercher du côté du mot espagnol *aljama* (*al-ǧamā'a,* en arabe) qui désignait la communauté musulmane.

---

[878] Le signifié de la forme dérivée IV, très similaire phonétiquement, est également éclairante sur le sens de la racine : « أَعْجَمَ » 'parler ou écrire comme un étranger, composer un livre qui se ressent de l'origine étrangère, dont l'auteur n'est pas arabe. Marquer de points diacritiques une lettre, ou mettre partout des points diacritiques dans un livre'. « أَعْجَم » 'étranger, non arabe. Qui ne sait pas parler arabe, ou qui parle l'arabe comme un étranger et ne sait pas tirer parti de toutes les richesses et du génie de la langue arabe. Qui se sert de locutions étrangères en parlant ou en écrivant en arabe. Muet. Sourd, qui ne produit aucun son' (*Kazimirski*).

Le glissement de *ʻaǧamī* vers *alǧamī* est alors induit psychologiquement par un glissement sémantique où ce qu'on désigne n'est plus seulement 'la langue non-arabe' mais également 'la langue de l'*aljama*'[879].

Quant aux termes « castellano », « español » et « romance », ils manifestent une certaine neutralité, car ils nomment la langue sans établir de lien avec une autre langue ou déterminer une appartenance communautaire. Ces mots sont finalement assez descriptifs et peuvent apparaître jusque dans les justifications de traduction[880], quoiqu'ils révèlent également que celui qui les emploie se place à l'intérieur du système qu'il convoque (*i.e.* il utilise un mot espagnol pour désigner la langue espagnole) et non en position d'observateur externe.

Enfin, il convient de signaler que dans de nombreux manuscrits, on ne recense aucune référence à la langue employée. Si cette absence peut surprendre au premier abord, elle s'explique cependant assez facilement : les allusions à la langue apparaissent le plus souvent en introduction, lorsque le copiste justifie sa copie ou sa traduction ; or un certain nombre de manuscrits sont acéphales ou produisent des textes acéphales. D'autre part, dans les manuscrits complets, de la même façon que les copistes ne s'appesantissent pas beaucoup sur les sources, ils aiment entrer directement dans le vif du sujet, et négligent de rédiger quelques lignes d'introduction. Enfin, la référence à la langue est également très liée à un contexte bilingue où l'on établit la distinction entre deux systèmes, aussi dès que les processus de traduction (essentiellement de l'arabe vers l'espagnol) sont mentalement distants, les copistes ne sentent aucune nécessité de préciser dans quel univers linguistique on évolue. Bon nombre de manuscrits *aljamiados* étant des copies d'autres manuscrits *aljamiados*, la précision a dû sembler bien inutile ; sans compter les cas où le copiste devait estimer que le contexte était suffisant pour identifier les langues en présence[881].

Par conséquent, la présence répétée dans Esc.1880 du terme *ʻaǧamī* situe le contexte de production du recueil d'Ágreda dans un contexte bilingue, où les textes copiés étaient certainement fraîchement traduits. D'ailleurs l'utilisation du terme *ʻaǧamī* plutôt que *alǧamī* ou *castellano* instaure une relation étroite avec l'arabe. On en déduit qu'au moment de l'écriture des préambules des textes, les deux langues devaient cohabiter régulièrement, puisque si l'arabe avait été totalement oublié, les auteurs n'auraient pas pris la peine de s'y référer ou l'auraient fait en d'autres termes afin de faire ressortir son caractère de langue des

---

[879] On trouve trace de la confusion *ʻaǧamī/al-ǧāmaʻa* dans BNE 5452/11, où 'Umar signe sa lettre avec une forme hybride et confuse « *alǧam* » (« *ʻUmar dell alǧam* (ذَالْجَم) *en Daroca* »).

[880] Dans CSIC-J3 (f.129r), on peut lire par exemple : « Capítulo ḍe la ḍeclaración ḍe ḍónde han de sallir los alḥarfes y sus senblanças. Recontaḍo por 'Alī al-Maʻrūfi y ḍeclaraḍo de 'arabī en romance por 'Abdu Mūçā ibnu Mūçā Barbaṣa » bien que, dans ce cas, la nature de l'ouvrage (grammaticale) ait peut-être influé sur le choix du terme, puisque le lien de dépendance de l'aljamía à l'arabe n'avait peut-être pas besoin d'être aussi accentué que dans un ouvrage religieux.

[881] Dans CSIC-J25 (f.183r), la traduction de « l'attaḥyatu para el ṣala » (d'abord donné intégralement en arabe) est annoncée de la sorte « *ésta es su šarḥā* » 'voici son commentaire'. Idem pour le texte suivant (f.184r).

ancêtres ou de langue sacrée. On en veut pour preuve le fait que la copie du sermon de Ramadan qui apparaît dans le manuscrit L528 de Calanda, plus tardive que la version de Esc.1880, ne retient aucune référence à la langue ou à la traduction ; idem dans les versions qu'offrent CSIC-J9 et CSIC-J13 de *l'Almadḥa*, et celle de l'*Alabança* présente dans RAH-T7. Aussi, Esc.1880 devait certainement entretenir un contact proche si ce n'est direct avec les sources arabes, quand les autres versions devaient s'être basées en revanche sur des traductions *aljamiadas*[882].

1.2 Hiérarchie des langues ?

Le vocable '*aǧamī* et ses dérivés n'apparaissent pas tout seuls, mais dans un contexte qui est le plus souvent un contexte de justification de cet emploi. Or justifier un emploi, c'est considérer que l'usage qu'on défend ne va pas forcément de soi ; et les arguments employés (ou l'absence d'arguments) sont alors des indices précieux pour reconstruire la perception que les locuteurs avaient de leur réalité linguistique.

Traditionnellement, la hiérarchie entre l'arabe et les autres langues s'établit assez clairement dans les sociétés musulmanes : l'arabe est la langue coranique donc supérieure, et l'emploi de l'arabe dans les activités religieuses est une condition pour recevoir la bénédiction divine[883]. Particulièrement pour l'école malékite, le Coran par exemple est intraduisible et toute tentative de traduction est considérée comme une interprétation – un *tafsir* – mais pas la Vérité. Cette relation hiérarchique entre arabe et *aljamía* s'observe facilement au niveau graphique, puisque lorsqu'il faut naviguer entre les deux langues, le trait des textes en arabe est épais et celui de l'*aljamía*, fin. Le procédé est visible dans les *tasbīḥ*-s d'Esc.1880, par exemple, où se différencient les invocations en arabe (trait épais, vocalisé en couleur) des gloses *aljamiadas* qui suivent (trait fin, avec les voyelles de la même couleur que les consonnes).

À plusieurs reprises les chercheurs ont commenté que cette hiérarchisation des langues dépassait le cadre graphique et faisait surface également dans l'écriture des textes, où prières, incantations et autres formules islamiques importantes étaient données en arabe. Dans le cas du manuscrit d'Ágreda, il est vrai que l'on découvre une *Prière pour le mort* entièrement énoncée en arabe, tout comme les invocations de *Tasbīḥ*-s et quelques incantations de la *Waṣiyya* (voir §81 et §120). De même, certains mots auxquels on peut attribuer une valeur religieuse sont conservés en arabe – pêle-mêle : *Jahannam, almalaques, annabí, aṣṣirāṭ, alfaḍīla, alumma,ḥalāl/ḥarām,* etc. –, tout comme les phrases dont la prononciation sert à éveiller la miséricorde ou à attirer la bénédiction divine. Á. Galmés de Fuentes voyait dans ce choix des arabismes une impossibilité

[882] L'antériorité des versions des compositions du manuscrit d'Ágreda sur les autres versions se vérifie également en observant les *stemma*-s que nous avons établis dans le chapitre précédent, puisque les textes d'Ágreda se situent toujours au sommet de la chaîne de transmission.
[883] DÉROCHE, F., 2013, p.7.

de traduire des vocables marqués culturellement, intransférables dans une langue autre que la langue sacrée de l'islam[884]. C'est alors que le manuscrit d'Ágreda se révèle une fois de plus très intéressant, car il donne à voir régulièrement des mots à forte connotation religieuse, des formules (eulogies, doxologies, etc.) et même de plus longs extraits (invocation, louange) sous forme traduite et dépouillée de l'original arabe. Ainsi, pour désigner l'enfer on trouve à la fois « *Jahannam* » et « *infierno* », le diable porte le nom d'*Iblīç* ou de *Lúcifer,* le diable est désigné par « *aššayṭān* » ou « *diablo* », le messager d'Allah est évoqué en arabe « *raçūl Allah* » ou en espagnol « *mensajero* », etc. Un regard sur l'apparat critique des variantes de la *Waṣiyya* permet également de mesurer l'ampleur des traductions dans le manuscrit d'Ágreda, puisqu'à côté d'une série de mots conservés en arabe sans romanisation, on note la traduction complète en espagnol de plusieurs invocations à adresser à Allah (voir *Waṣiyya* §98, §99, §100, §101, §122, §124, §125, §127, §140) alors que les chercheurs ont parfois eu tendance à insister sur la conservation des prières en langue arabe dans les manuscrits *aljamiados*, du fait du caractère presque magique des paroles prononcées dans la langue sacrée. On constate que dans Esc.1880 la situation n'est pas si simple ni binaire. En somme, la répartition entre arabe et *aljamía* est fluctuante et n'obéit pas à un canon précis, un même texte pouvant être traité de différentes façons. Rappelons entre autres que le manuscrit d'Ágreda a choisi une version purement espagnole des *Dichos* quand il existait des versions bilingues, mais que notre recueil a accueilli en son sein une *Prière pour le mort* et des *tasbīḥ*-s exclusivement en arabe quand d'autres manuscrits *aljamiados* en ont proposé des versions bilingues voire seulement traduites en espagnol[885].

Cette complexité n'est cependant pas si surprenante car, que nous sachions, l'emploi de l'*aljamía* n'a pas fait l'objet chez les mudéjars d'une réflexion théologique approfondie et contradictoire sur sa licéité. Son usage a été modelé par les copistes eux-mêmes, selon l'amplitude de leur connaissance, leur intérêt et aussi leur paysage mental. L'importance de la part individuelle dans le choix des langues et dans leur panachage est d'ailleurs flagrante dès qu'on regarde les extraits où les scribes prennent la parole : les discours sont pluriels et semblent plutôt refléter le contexte social et les circonstances dans lesquelles tel ou tel copiste a composé son manuscrit, puisqu'ils ne produisent pas un discours uniforme et homogène.

Si les déclarations d'Içā Ǧebir, à l'ouverture de son abrégé de pratique musulmane, ont souvent été citées pour illustrer l'idée d'une perte regrettée de l'arabe :

> Dixo el onrado sabidor, muftī alfaqī de l'aljama'a de los muçlimes de la noble y leal cibdad de Segovia, que se llama 'Īçā de Ǧebir: conpenditas causas me movieron a entrepetar la devinal gracia del Alqur'ān de garabia en 'ajamía [...] Y porque los muçlimes d'España con gran sujeción y grandes trebutos, y grandes fatīgas y

[884] GALMÉS DE FUENTES, Á., 1986a pp.30-31, cf. BOUZINEB, H., 1987a;.
[885] Cf. présentation des textes dans le chapitre précédent.

> trabajjos an acaecido de sus riquezzas y an perdido las escuelas y el garabī, y sobre su crecimiento muy muchos amīgos míos de mī trovaron especialmente me rogaron los onrados partidores, los cuales con tanta clemencia me rogaron que en romance lo quisiese acopilar a no ta[n] señalada letra de nuesa Ley y Sunna de aquello que todo buen muçlim debía saber y usar. (CSIC-J1, ff.2r-3v)

d'autres introductions se font en revanche plus tempérées, où la traduction n'apparaît que comme un outil pour avoir accès au message, qui véritablement importe :

> Prenci[pi]aremos aqueste tratado y declaración y guía para seguir y mantener el addīn del alislām con el nonbre de Allāh [...] Éste es un tratado de todo lo que conviene para encaminar a los inorantes al buen camino y el adīn verdadero, ansí de lo que el muçlim tiene nececidad para conocer y servir a su señor y saber qué cosa es ḥalāl y ḥarām [...] Los que hoy viven y por tienpos vevirán por gracia de Allāh, *ta'ālā*, an perdido las luzes y escuelas y el 'arabī. Y por esta mesma raçón muchos amigos míos de mí travaron y especialmente me rogaron que de 'arabigo sacase en alǧāmi del dicho alqur'ān y testos de xar'a lo que fuese a mí posible, para que con lo dicho se siguiese nuestra muy santa ley y sunna, porque de aquello todo buen muslim debe usar. (BNE5252)

Quant au copiste des premiers textes du manuscrit d'Ágreda, il abordait son entreprise de traduction en *aljamía* de façon bien différente ; plein d'enthousiasme, il mettait en avant le plaisir et le divertissement des destinataires :

> Esto es de l'alḥuṭba de Pascua de Ramaḍān, sacada de 'arabī en 'ajamī. E [y]arrímase en copla porque seya más amorosa a los oyentes e ayan plazer de escuitarla e obrar por ella. (Esc.1880, f.1r)

> Prencipia una almadḥa de alabandça al annabí Muḥammad*, ṣalla Allahu 'alayhi wa-çallam,* que fue sacada de 'arabī en 'ajamī, porque fuese más plaziente de la leír y escuitar en aquesta tierra. (Esc. 1880, f. 15v).

> Ésta es alabança ada Allah [...] y depués a su annabī Muḥammad [...]. Y púselo en 'ajamī según la tierra porque me*x*or lo entiendan los mayores y los menores de Allah. Por su gracia e bendiciōn, buen walardón al que la leirá y la mostrará y la publicará sobre los muçlimes. (Esc. 1880, ff. 36v-37r).

Étant donné le ton si différent de ces quelques exemples de justification de traduction, on conclut que le contexte de conception et de réalisation des manuscrits *aljamiados* a dû jouer un rôle certain sur la façon dont les locuteurs envisageaient les langues. En effet, il est probable que dans un contexte de cohabitation sereine entre musulmans et chrétiens où il était possible d'officier en public, les tensions étaient épargnées et la pratique de l'espagnol ne représentait donc pas un problème ou une menace identitaire. C'est probablement le cas pour les auteurs du manuscrit d'Ágreda, puisque les pièces recueillies sont tantôt en *aljamía* tantôt en arabe ; l'arabe ne devait pas être totalement perdu (on y reviendra) ce qui permettait encore d'envisager le recours à l'espagnol comme un choix entre deux options, et non un choix par défaut source de frustration.

Il est évident que par la suite lorsque l'Inquisition fit son apparition sur le devant de la scène et devint de plus en plus présente et oppressante, les comportements changèrent. En empêchant les musulmans de continuer à être musulmans, l'Inquisition attaquait une part de l'identité des morisques. Aussi, ceux-ci tentèrent-ils de défendre cette part menacée d'eux-mêmes. Pour ce faire, ils intensifièrent l'opposition entre eux et « les autres » ; eux comme musulmans et les autres comme chrétiens ; eux comme idéalement arabophones et les autres comme hispanophones[886]. Voilà qui conduit, en 1602, un morisque à débuter un traité islamique d'une façon très agressive vis-à-vis de la langue espagnole :

> Ni uno solo de nuestro correligionarios sabe algarabia en que fue revelado nuestro santo alcorán, ni comprende las verdades del adín ni alcanza su excelencia aputada, como no le sean convenientemente declaradas en una lengua extraña, cual es la de estos perros cristianos, nuestros tiranos y opresores ¡confúndalos Allah! Así pues, séame perdonado por aquel que lee lo que hay escrito en los corazones, y sabe que mi intención no es otra que abrir a los fieles muslimes el camino de la salvación, aunque sea por tan vil y despreciable medio.[887]

même s'il est malgré tout des copistes tardifs pour s'inscrire dans la même veine qu'Esc.1880, comme l'atteste le début du manuscrit de Bologne :

> Echen una fateha por el amo del libro que su entención fue buena en sacarlo este libro con su dinero de arábigo en castellano porque se holgasen los de su casta, y es Ache Mehemed Rubio, aragonés de Villafeliche. [B.U. Bologne D565][888]

Pour clore ce point sur la hiérarchie des langues, il convient donc de s'interroger sur le concept de diglossie tel qu'il a été appliqué jusqu'à présent à la production littéraire mudéjare, en sous-entendant une hiérarchie des langues entre arabe (variété « haute », prestigieuse) et *aljamía* (variété « basse », dépréciée). Cette interprétation, largement inspirée des travaux portant sur les pays arabophones contemporains où dialecte régional et arabe classique bénéficient de prestiges sociaux très différents, n'est pas forcément la plus adaptée pour envisager la situation linguistique des mudéjars au XV^e^ siècle, car les citations qui justifiaient ces considérations se voient mises à mal par les déclarations du manuscrit d'Ágreda dont le choix de l'*aljamía* est guidé par la compréhension des auditeurs, mais aussi par des critères esthétiques. Aussi, il conviendrait d'examiner dans de futurs travaux dans quelle mesure la mise en scène dramatique de personnes ignorant l'arabe s'adressant à quelqu'un de plus savant – qui pourrait leur donner accès aux sources de l'islam –, n'est pas un *topos* rhétorique qui permet à un auteur de justifier l'écriture d'un ouvrage,

---

[886] Ce schéma d'exacerbation de la différence pour lutter contre la menace qu'on sent peser sur une partie de son identité est un mécanisme commun, qu'on rencontre en tout lieu et à toute époque. L'essayiste Amin Maalouf l'a très bien illustré et commenté dans *Les identités meurtrières*, 1998.

[887] Cité par SAAVEDRA, E., 1888, p.9. D'autres extraits de ce type dans CARDAILLAC, L. 1990.

[888] Cité par SAAVEDRA, E., 1888, p.151.

en cachant une volonté personnelle derrière une demande collégiale. Il faudrait également se demander si l'ignorance générale ici dépeinte n'est pas exagérée pour servir ce même dessein rhétorique : combien d'introductions d'ouvrages n'annoncent-elles pas qu'ils vont combler les importantes lacunes de la bibliographie et de la science ? Pourquoi alors, les mudéjars n'auraient-ils pas eu recours eux aussi à ce type de stratégie pour faire naître un horizon d'attente chez leurs lecteurs ou auditeurs, sans que cela ne reflète complètement la situation linguistique des locuteurs ?[889]

1.3 L'hypothèse d'un contexte bilingue autour du manuscrit d'Ágreda

Comme dans beaucoup de manuscrits *aljamiados*, arabe et espagnol coexistent dans Esc.188o ; cependant, on constate que peu de ponts sont jetés entre les deux. En effet, si les préambules évoquent des traductions de l'arabe vers l'*aljamía*, dans le corps du texte les auteurs font des choix uniques : soit l'espagnol soit l'arabe, mais pas les deux. À trois exceptions près (*jahileza*-torpeza et *jahīl*-necio dans les *Dichos* ; puis *malak al-mawt*/... dans les *Tasbīḥ*-s), lorsqu'Esc.188o choisit un terme arabe, il ne l'accompagne pas ensuite de sa traduction espagnole contrairement à l'usage développé dans d'autres manuscrits (plus tardifs ?) où la traduction est guidée par une volonté de faire comprendre au lectorat certaines finesses qu'on ne peut percevoir qu'en maîtrisant l'arabe, comme dans cette précision onomastique :

> Fue recontado que Yaḥiyā era fiյյo de Zacarias, y era primo-ermano de ʻĪçā, *ʻalayhi* [*a*]*ççalām*. Y Yaḥiyā quiere dezi[r] en *aljamía* (ءانلْجَامِيَـ) ʻvivo en la creyença'. (CSIC-J8, f. 167v)

Ailleurs, la traduction sert surtout à donner le sens des prières ou invocations dont on commande la récitation, révélant ce faisant que l'arabe n'était plus maîtrisé et que ces textes bilingues servaient soit de support d'enseignement de l'arabe[890], soit simplement à éclaircir le sens de paroles pour lesquelles les lecteurs se seraient trouvés embarrassés s'ils avaient dû en fournir une traduction à l'improviste.

Le manuscrit d'Ágreda se démarque très nettement de cette tendance, usant à la fois de mots espagnols pour désigner des concepts islamiques (*voir plus haut*) et d'arabismes peu fréquents dans la littérature aljamiada (et donc peu connus) sous des formes très peu romanisées (*ʻadūl, aççafla, alʻābid, albatūl, alqaḍā, aṣāf, atamar, aṭṭalaq, malʻūn, rayḥān, wildān*...). De même, la langue choisie pour les prières et invocations peut tout aussi bien être l'une que l'autre : la *Waṣiyya* en est un bon exemple puisqu'elle énonce certaines invocations en arabe et d'autres en espagnol, et de même si l'invocation aux Prophètes et le poème de

[889] Cf. les premières pages de la *Tafsira* du Mancebo de Arévalo, qui disqualifie les ouvrages aljamiados existants pour justifier l'écriture du sien [NARVÁEZ CÓRDOVA, M.T. (ed.), 2003].
[890] ZAÑÓN, J., 1995.

louange à Allah sont entièrement traduits en espagnol, les invocations des *tasbīḥ*-s et la prière pour le mort sont entièrement maintenues en arabe.

Un regard attentif aux variantes textuelles que nous avons établies lors de la collation des textes d'Esc.1880, et particulièrement de la *Waṣiyya*, confirme cette double tendance : ne pas rechigner à remplacer un arabisme par son équivalent espagnol, et employer des arabismes peu romanisés[891].

D'autre part, le fait que la collation des variantes révèle que les textes du manuscrit d'Ágreda ne font pas un usage systématique des formules eulogiques après la mention d'Allah, de Muḥammad, ou de tout autre grand personnage de l'islam, contrairement à des textes plus tardifs qui tombent parfois dans la surenchère en plaçant le plus grand nombre possible de formules qui offrent un vernis islamique, est très révélateur. En effet, dans un contexte où l'arabe n'est pas socialement menacé, les figures de l'autorité tels les *imām*-s ou les *alfaquí*-s pouvaient continuer d'apprendre l'arabe et de le cultiver, et de là instruire les fidèles de la communauté. Les deux langues pouvaient alors être pratiquées conjointement, et de fait cette possibilité n'engendrait pas les frustrations qui conduisent à exacerber les signes ostentatoires qui veulent compenser le manque de connaissance et de maîtrise d'une chose perçue comme essentielle. Chez les mudéjars castillans et aragonais du XV[e] siècle (puis ensuite chez leurs descendants morisques), l'espagnol était indubitablement la langue la mieux maîtrisée, comme le prouvent les extraits de comptabilité ou les documents notariés en *aljamía*. L'arabe pourtant persistait sans aucun doute[892], mais ce qui est difficile à approcher, c'est dans quelle proportion et avec quelle maîtrise ; et les documents *aljamiados* sont peu diserts sur la question car il est clair que la façon de penser l'emploi de l'*aljamía* au détriment de l'arabe diffère selon les contextes. Indépendamment de la répartition entre *aljamía* et arabe qui fluctue selon les manuscrits, les justifications apportées par les scribes révèlent plus le climat social de production (et l'existence de frustration) que la situation linguistique, car lorsque les scribes se sentent contraints de formuler leurs écrits en *aljamía*, ils se montrent négatifs ; en revanche, lorsqu'ils perçoivent cet usage comme un choix, l'approche est plus nuancée. L'absence de surenchère, donc, dans le manuscrit d'Esc.1880, dessine en filigrane un contexte linguistique de production vécu de façon sereine qui sous-entend que la répartition entre les deux langues n'était pas subie mais choisie. D'ailleurs, l'auteur de la souscription qui clôt le *Sueño* – l'imām d'Ágreda, éventuel possesseur du livre – recourt à l'arabe pour cet élément qui ne doit pas être lu publiquement mais qui constitue seulement un rappel de l'ancrage géographique et

[891] On renvoie à l'apparat critique, ce type d'occurrences étant le plus souvent mis en valeur en gras.

[892] Cf. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M., 1988, pp.1362-1363. D'autre part, dans la liasse de papiers CSIC-J89, une feuille en arabe datée de 1499 (905 H.) recueille un contrat entre l'aljama d'Alfamén (Aragon) et un Valencien, Yūsuf b. ʻAlī b. Ǧibla al-Munastīrī al-Balansī, qui stipule que ce dernier prêtera ses services, pour une durée d'un an, en tant qu'écrivain public, *ḫādim* (sacristain) de la mosquée et maître « d'école » (RIBERA, J. ; ASÍN, M., 1912, p.246).

historique de la copie ; et le fait que ce colophon ne reprenne pas les modèles du genre, mais se contente d'apporter certaines informations-clés[893], conduit à conclure que son auteur ne l'a pas recopié mais a été en mesure de le composer lui-même.

2. La maîtrise de l'arabe en question

En faisant l'hypothèse d'un contexte bilingue, on assume l'idée d'une maîtrise conjointe de l'espagnol –au sens large de langue romane, quelle que soit la coloration régionale qu'il adopte – et de l'arabe. La lecture des textes *aljamiados* peut s'avérer rude lors du premier contact ; mais on a vu précédemment, lors de l'analyse linguistique qui servait la datation, que les phénomènes linguistiques remarquables qui s'écartaient de la norme moderne résultaient de l'ancrage temporel dans le XV^e^ siècle et du contact avec les terres aragonaises. De plus, si l'on considère un document bilingue arabe-*aljamía* émis par une autorité de la communauté musulmane en arabe, qui recueillait des témoignages des fidèles en *aljamía* en les introduisant de la façon suivante « قَالَ فِي لُغَتِه العَجمِيَّةِ » 'il a déclaré dans sa langue aljamiada'[894], on devine que les mudéjars castillans et aragonais maîtrisaient sans peine l'espagnol qui, pour la plupart, était devenu langue maternelle. Mais qu'en était-il de l'état de la langue arabe chez les mudéjars du XV^e^ siècle ? La question a été beaucoup moins envisagée. Sans entrer dans une étude morphologique détaillée de l'état de l'arabe dans notre manuscrit, on proposera quelques réflexions pour élucider le degré de connaissance de l'arabe chez les scribes du manuscrit d'Ágreda.

2.1 Langue comprise mais pas langue d'expression

Dans le recueil d'Ágreda, il ne fait pas de doute qu'à l'exception du colophon du *Songe d'un Sage de Tunis*, les passages en arabe ont été copiés d'autres sources, car même si ces passages n'indiquent pas explicitement leur provenance et ne se revendiquent pas comme copie, leur caractère traditionnel et rituel permet de s'en convaincre sans difficulté. La prière pour le mort, par exemple, est directement tirée de celle figurant dans la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī ; quant aux *Tasbīḥ*-s, même si on n'en a pas encore découvert l'origine définitive, étant donnée leur abondance, on peine à croire que ces invocations aient été créées par les mudéjars. L'état de l'arabe présent dans Esc.1880 n'est donc pas révélateur de la capacité d'expression des mudéjars dans cette langue, mais de leur degré de compréhension de cette langue et de leur familiarité avec l'écrit. Effectivement, un scribe qui comprend ce qu'il copie commet moins d'erreurs qu'un scribe qui ne fait que copier des signes qui n'ont pour lui aucun sens, avant tout parce qu'en cas d'erreur de copie, celui qui comprend peut repérer l'étourderie et la corriger. D'autre part, le copiste qui

[893] Cf. ŞEŞEN, R., 1997.
[894] RAH-V30, f.1v, 2r, etc.

comprend est capable de retenir plusieurs mots qu'il va ensuite reporter sur sa copie, alors qu'un copiste qui ne comprend pas ce qu'il lit, ne pourra travailler qu'en retenant une douzaine de lettres maximum ; pour ce dernier les allers-retours entre original et copie se multiplient et avec eux les possibilités d'erreurs de lecture, qui lui seront bien difficiles à corriger puisqu'il lui coûtera de s'en rendre compte.

Les textes arabes copiés sont de nature assez homogène, il s'agit de prières et d'invocations. Ces textes religieux ne laissent aucune place à l'expression originale, et dans cette matière hautement codifiée, il ne nous reste qu'à traquer les erreurs commises et passées inaperçues pour nous informer. Néanmoins, là encore, la nature des textes ne jouent pas en notre faveur, puisque la construction de la quasi-totalité des invocations se basant sur une énumération de noms divins, on ne dispose que d'un faible nombre de phrases élaborées un tant soit peu complexes.

En règle générale, les textes arabes du manuscrit d'Ágreda sont peu fautifs d'un point de vue syntaxique, et la collation des variantes confirme la bonne tenue des leçons d'Esc.1880. La principale zone de flottement concerne les flexions casuelles, dont le traitement est un peu erratique et, comme on l'a dit précédemment, inspiré semble-t-il par les règles de lecture : devant une pause, la voyelle finale qui ne doit pas être lue en arabe a été remplacée plusieurs fois par un *sukūn*, grammaticalement incorrect mais correct d'un point de vue de la prononciation effective. Hormis les confusions de cas assez répandues, on documente également quelques erreurs d'accords et un barbarisme de conjugaison qui réunit préfixe de présent et suffixe de passé (« تَسَبَّحَتْ », f.51r). Pour le reste, on n'a pas trouvé de confusions de phonèmes, même pour ceux réputés difficiles comme les emphatiques et les interdentales ; et ce sont donc les phénomènes orthographiques qui ont mérité quelques observations.

La *hamza* est un signe écrit, qui permet de transcrire « un coup de glotte ». Cependant, la transcription de ce phonème n'est pas aussi simple que pour le reste des consonnes, car son écriture est influencée par sa position dans le mot et par les voyelles qui l'entourent. Elle peut s'installer directement sur la ligne ou préférer prendre place sur un support – sur le *alif*, sur le *wāw*, sur le *yā'* ou *nabra,* ou directement sur la ligne – selon un certain nombre de règles qui aujourd'hui encore occupent une bonne place dans les grammaires[895]. Bien qu'en arabe andalousien, la *hamza* tend à disparaître en de multiples occasions[896], et plus encore chez les scribes *aljamiados* hispanophones qui n'en maîtrisent pas la prononciation, on constate dans le manuscrit d'Ágreda que l'écriture de la *hamza* suit un usage homogène et ordonné en

[895] Par exemple, la question occupe un chapitre intitulé « Problèmes d'orthographe » dans la *Grammaire active de l'arabe* de Michel Neyreneuf et Ghalib Al-Hakkak, (Livre de poche, Paris, 2000).
[896] CORRIENTE, F., 1989, p.60.

arabe[897]. La *hamza* est obligatoire en début de mot lorsque celui-ci commence par une voyelle et, malgré quelques oublis comme dans « اَمَرَ » (f.57r, l.2), cet usage est largement respecté en particulier pour les formes verbales. Quant au choix du support de la *hamza*, il suit les règles en la matière[898]. Enfin, appartenant à l'aire andalousienne-maghrébine, notre manuscrit suit l'usage propre aux manuscrits de cette région qui consiste à écrire la *hamza*, lorsqu'elle est accompagnée d'une *kasra*, sous la ligne d'écriture, occupant alors l'espace laissé libre par les deux points du *yā'* disparus.

La *madda* est un signe diacritique en forme de vaguelette, qui vient coiffer un *alif* pour signifier qu'on est en présence de la séquence {*hamza* + *ā* long}. L'idée de la *hamza* (*i.e.* la transcription du coup de glotte) est donc comprise dans le signe *madda*. Le scribe des *Tasbīh*-s dans le manuscrit d'Ágreda fait pourtant un autre usage de la *madda* : elle lui sert à annoncer une *hamza* après un /ā/ comme dans « دَآبِـمُ » (f.47v) ou « وَالْبَـلآءِ » (f.49r). Cette apparition de *madda* n'est cependant pas systématique, certainement parce qu'elle était redondante et donc inutile, c'est pourquoi on recense également les formes régulières « بَـهَـاَبِـمُ » (f.47v) ou « بِالْبَقَـاَءِ » (f.48v). Enfin, on a déjà évoqué plus haut le cas du *tašdīd* euphonique, mais l'on peut juste signaler ici que chaque fois qu'il est noté, il suit scrupuleusement les règles qui régissent son apparition. On ne trouve pas de *tašdīd* erroné, marqué indûment.

Cette rapide incursion dans le niveau d'arabe des copistes qui transparaît de la qualité des textes transmis, nous conduit à confirmer leur bilinguisme étant donné le peu d'erreurs de copie commises à plus forte raison sur les signes orthoépiques dont la syntaxe n'est pas des plus simples. La capacité à s'exprimer en langue arabe était probablement limitée, puisque la seule manifestation qui semble spontanée dans cette langue correspond au colophon du *Sueño*, c'est-à-dire quelques courtes lignes dont le contenu est simple et codifié ; néanmoins la très bonne qualité des copies de textes arabes permet de conclure que les copistes en charge de ces passages étaient suffisamment familiers de cette langue pour en maîtriser les règles d'orthographe et pouvoir produire des copies peu fautives.

---

[897] On note une confusion sur le terme « الهَوْء » écrit « الهَوٰى » (f.54v).

[898] On renvoie donc aux grammaires traditionnelles, et on citera quelques exemples tirés d'Esc.1880 pour s'en convaincre : « وَالْـمَلَـٰٓئِـكَـةُ » (f.47r) / « اَلْمَلَـٰٓئِـكَـةِ » (f.50v), « بَـهَـاَبِـمُ » (f.47v), « دَآبِـمُ » (f.47v), « بِالْبَقَـاَءِ » (f.48v), « وَالْبَـلآءِ » (f.49r), « اَلـدَّآبِـمُ » (f.49r), « اِلرَّوُّفِ » (f.49v), « اَلـدَّآبِـمُ اَلْقَآبِـمُ » (f.50r), « ثَنَآؤُهُ » (f.53v), « كِبْرِيَآؤُهُ » (f.53v), « ضِيَآؤُهُ » (f.53v), « اَلْمَآءِ » (f.58r).

2.2 Au sujet des emprunts en *aljamía* : arabismes ou néologismes ?

L'arabe fait également son apparition dans les textes *aljamiados*, sous deux formes : les citations et les emprunts lexicaux. Les citations n'offrent pas grande variété, généralement la *basmala*, la *ḥamdala* et quelques invocations très courtes ; elles sont néanmoins correctement copiées et l'on ne peut que constater, grâce à la collation, que le manuscrit d'Ágreda est celui qui donne les meilleures vocalisations grammaticales. Ainsi le vocatif « ô messager d'Allah » (*Yā raçūla Allah*) est toujours donné au cas direct, celui qui convient dans cette proposition, quand les autres versions (*CSIC-J4, RAH-T13, PR, L528*) emploient à tort le nominatif (*Waṣiyya* §39, §56, §76, §78, §133).

La question des emprunts lexicaux, ensuite, est plus complexe à aborder car ils s'insèrent dans le texte en *aljamía* sans se distinguer et sans montrer trace d'un statut particulier, à la différence des règles typographiques modernes qui commandent l'emploi de l'italique (ou du soulignement en écriture manuscrite) pour les mots étrangers. Dans certains manuscrits *aljamiados*, les mots d'origine arabe sont signalés, comme dans BNE5267 où les mots sont tout de noir vêtus à l'exception des arabismes qui sont vocalisés en rouge. L'absence de traitement spécifique entre mots espagnols et mots d'origine arabe dans le manuscrit d'Ágreda pose la question de leur intégration et de leur assimilation au vocabulaire courant. De là, le qualificatif d'arabisme qui insiste sur l'étymologie n'est peut-être pertinent que pour le regard aiguisé d'un chercheur en linguistique qui élabore un discours scientifique, mais pas nécessairement pour des locuteurs qui auraient adopté ces vocables sans développer de réflexion métalinguistique. Le concept d'emprunt linguistique n'a de sens que si persiste un sentiment d'étrangeté pour les usagers de la langue d'accueil, mais l'usage répété finit par annuler le sentiment d'étrangeté et les mots, en se polissant, finissent par passer inaperçus.

À côté des traductions en espagnol assez poussées, portant même sur des invocations d'ordinaire maintenues en arabe, le recueil d'Ágreda contient un certain nombre de mots d'origine arabe. Ces derniers présentent alors deux caractéristiques : leur orthographe suit de très près celle de leur étymon arabe ; par contre, ils obéissent à la syntaxe romane et adoptent les morphèmes grammaticaux hispaniques. Ainsi, les formes plurielles sont élaborées à l'aide d'un suffixe en *-s* ou *-es*, et les formes arabes (pluriel interne ou avec les suffixes *-īn, -āt...*) sont écartées[899]. L'article arabe *al-* est le plus souvent agglutiné au substantif et, bien qu'il conserve ses règles d'écriture[900], il perd toute valeur actualisante comme le prouve la présence

[899] Une exception dans le *Sueño* : le mot *ṣāliḥ* fait « *un ṣāliḥ* » et « *los ṣalāḥes* » (f.43v), où le pluriel espagnol se construit sur le pluriel arabe.

[900] Le *lām* est surmonté d'un *sukūn* lorsqu'il se prononce (devant lettre lunaire), et il apparaît sans vocalisation lorsqu'il cède devant une consonne solaire, laquelle porte alors une *šadda* pour marquer la gémination. Un exemple en

d'articles définis espagnols (*el, los...*). Dans les différents textes d'Esc.1880, l'article arabe assimilé est selon les cas soumis à une certaine érosion graphique puisque, si le [a] initial est conservé, il arrive que le *alif* qui le porte (et qui constitue un repère essentiel pour reconnaître l'article) disparaisse lorsque le substantif entre dans la composition d'un groupe prépositionnel par exemple[901]. En revanche, il est tout à fait intéressant d'observer que les phonèmes qui composent le radical du mot et qui sont sa carte d'identité ne sont pas modifiés ni simplifiés. Les phonèmes inconnus de l'espagnol sont conservés, tout comme la gémination et l'opposition voyelles longues-voyelles courtes (*alḫuṭba, annabī, alumma, 'arabī, 'ajamī, aṣṣalā, alfaḍīla, taqīes, arrūḥ, alyāqūtas, alqáṣar, aṭṭahūr, aṣṣadaqa, ḥarām, alwaḍū, ...*).

Face à cette romanisation partielle et ce conservatisme orthographique, que conclure ? Il est possible d'évoquer un faible niveau d'arabe (et un déclin culturel) qui expliquerait une connaissance superficielle de la langue, qui se limiterait à une liste de vocables à la seule forme singulière. Pourtant, à notre avis, cette explication n'est pas pleinement satisfaisante car lorsqu'on se penche sur les textes qui manient *aljamía* et arabe, on prend conscience du double système dans lequel évoluent les copistes. Si l'on regarde du côté des *Tasbīḥ*-s, par exemple, on découvre que dans la partie arabe (§1, f.47r ; puis §9, §23, §24, §28), le mot « ange » au pluriel est parfaitement donné en arabe *al-malā'ika* (اَلْـمَلَـٰٓئِـكَـةُ) ; mais dès que l'on entre dans le commentaire en *aljamía* c'est (*los*) *almalaques* (§7, §13, §18) qui est employé. De même, « les esprits » se dit en arabe *al-arwāḥ* (اِلَارْوَاحُ) qu'on documente dans la première invocation (§1), mais apparaît dans les extraits en *aljamía* sous la forme *los arrūḥes* (§8). Enfin, chaque titre de *tasbīḥ* est donné en arabe et est formulé avec le terme *tasbīḥ* immédiatement suivi d'un nom propre ; or au commencement de chaque commentaire *aljamiado* sur ces invocations, l'amorce est invariablement « *Quien dirá este attaçbīḥ* » avec cette forme *attaçbīḥ* qui présente l'article agglutiné. L'échantillonnage est maigre, mais il montre malgré tout qu'on ne peut taxer les copistes mudéjars de méconnaissance voire d'ignorance, si dans un même texte on observe une répartition scrupuleuse : forme arabe dans les extraits en arabe, forme romanisée dans les passages en *aljamía*. Face à cette situation, une courte incursion dans les textes bilingues *aljamía*-arabe a

---

translittération : le mot *šayṭān* précédé de l'article défini s'écrirait <*al-šayṭān>, mais comme le *šīn* est une lettre solaire il prend le pas sur le [l], et pour transcrire cette règle phonétique tout en conservant la physionomie de l'article, on écrit <alššayṭān> avec un <l> qui sert à reconnaître visuellement l'article et dont l'absence de vocalisation rappelle qu'il n'a aucune réalisation phonétique dans ce mot.

[901] Quelques exemples: del annabī <دَالَـنَّبِي> (*Alḫ.* §12, etc.), del 'ālim <دَالْعَالِمْ> (*Waṣ.* §34), y l'aṣṣirāṭ <إِلَصِّرَاطْ> (*Alḫ.* §11), l'aššayṭān <لَشَّيْـطَـٰنْ> (*Gal.* 29r), l'al'aḍāb <لَلْعَذَابْ> (*Dichos* §51), los almalaques <لُشْ أَلْمَلَـكَـاشْ> (*Alḫ.* §10; *Alm.*§11; etc.), los annabíes <لُشْ أَلنَّبِيَّاشْ> (*Alm.* §56, *Invoc.* §15, etc.), las alḥurras <لَشْ أَلْحُـرَّشْ> (*Alm.* §11), los aššayṭanes <لُشْ أَشَّيْطَـنَاشْ> (*Alm.* §12), los arraçūles <لُشْ أَلرَّسُولَاشْ> (*Invoc.* §15), en l'Alka'ba[t] de Makka <انْلَلْكَـعْبَة دَامَكَّه> (*Waṣ.* §34), Cient al'ābides <سِيَـانْتْ اَلْعَابِدَاشْ> (*Waṣ.* §100).

fini de nous convaincre de ce traitement différencié très conscient, puisqu'on constate en effet que dans les textes présentés avec une traduction à l'interligne, la ligne en arabe conserve les formes arabes (morphologie et syntaxe comprises), et la ligne en *aljamía* donne en revanche une forme plus ou moins adaptée selon les manuscrits et les copistes ; or dans cette configuration, les modifications ne peuvent être que volontaires. Quelques exemples, tirés des premiers feuillets de Calanda L536[902] :

Séquence en arabe	**Traduction aljamiada** (*inscrite immédiatement au-dessus*)
فِي اِلسَّـمَـٰوَ ٰتِ	ءَانْلُشَسَمَاءَاشْ
(fī aççamāwāt)	(en los açamāes)
أَنْتَ خَلَقْتَهُ وَرَزَقْتَـــهُ	شَانُّرْ تُه لُـَّشْ خَلَاكَدُ ∴ إِلَشْدَدُ اَرِّزْكَـا
(enta ḫalaqtahu wa-razaqtahu)	Señor, Tú lo as ḫalecado y l'as dado arrizque
[وَمِنْ] عَذَابِ	إِءَاللَّعَذَابْ
(ʻaḏāb)	([y el] al‘adāb)
وَلِلْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ	إِيَلَؤشْ مُسلِمَاشْ ∴ إِيَلَشْ مُسلِمَشْ
(wa-l-muçlimīn wa-l-muçlimāt)	(y a los muçlimes y a las muçlimas)

Pour conclure sur les arabismes du manuscrit d'Ágreda, il nous semble que les romanisations auxquelles ils sont soumis ne peuvent pas être utilisées pour déterminer le degré de maîtrise ou de méconnaissance de l'arabe, car elles sont plutôt le propre de locuteurs bilingues qui opèrent les adaptations élémentaires servant à faire entrer un terme dans la syntaxe et la mélodie de la langue d'accueil[903]. Quant au conservatisme des consonnes du radical, il révèle une grande proximité avec les originaux arabes puisque le respect de l'orthographe (et l'absence d'adaptation phonétique) permet de conserver visuellement le lien de parenté avec la forme arabe. Par conséquent, l'analyse de la forme des arabismes du manuscrit d'Ágreda ainsi que des citations en arabe indique que nos copistes mudéjars entretenaient un lien très proche avec les sources arabes et l'arabe, au point qu'ils devaient maîtriser la compréhension écrite et qu'ils possédaient les rudiments de la langue, leur permettant de réaliser des copies peu fautives. Leur langue maternelle, en revanche, était l'espagnol et c'était la langue dans laquelle ils se sentaient le plus à leur aise pour s'exprimer et qui était la mieux comprise oralement ; c'est pourquoi ils n'ont pas hésité à traduire en espagnol même de courtes invocations et à appliquer à des mots d'origine arabe les morphèmes grammaticaux qui

[902] On pourra utilement consulter d'autres manuscrits aljamiados bilingues – tels CSIC-J14, CSIC-J29, etc. – car tous présentent le même phénomène.

[903] Quel locuteur bilingue n'a jamais emprunté à une langue A un terme qu'il affublait des morphèmes grammaticaux de la langue B pour pouvoir l'employer dans un discours en langue B ?

permettent de faire entrer ces emprunts, devenus alors néologismes, dans leur langue de tous les jours. Étant donnée la façon dont sont traités tous les extraits en arabe, il nous apparaît assez clairement que les copistes mudéjars à l'œuvre pour composer le manuscrit d'Ágreda (et probablement aussi son commanditaire) étaient en mesure de naviguer entre les deux langues et que les « lumières de l'arabe » n'étaient alors pas complètement perdues.

CONCLUSION

L'étude des textes du manuscrit d'Ágreda donne à voir une tradition aljamiada très vivante, à la fois car les textes choisis sont souvent très populaires comme en attestent les diverses copies recensées ailleurs, et car le choix des textes est associé à un contexte rituel de cérémonies qui fait vivre la communauté musulmane. Les préambules des premiers poèmes comme la construction littéraire des textes montrent qu'ils sont tous associés de près ou de loin à la prédication et à la déclamation en public. Le livre était probablement la possession de l'alfaquí ou de l'imām de la communauté, qui l'utilisait lors de temps forts de l'année religieuse. Peut-être s'agissait-il même de l'imām qui signe le colophon du *Sueño*, Muḥammad Ibn Lubb al-Anṣarī ?

En filigrane, l'étude révèle donc une communauté mudéjare d'Ágreda très vivante, continuant de vivre selon ses pratiques rituelles en s'adaptant au contexte hispanophone grandissant. Cette adaptation est vécue comme un gage d'efficacité facilitant la communication[904], et ne comporte aucune considération polémique, d'amertume ou de regret. La formulation de la date du colophon est d'ailleurs un bon exemple de cette adaptation : le jour et le mois sont donnés selon le calendrier solaire des chrétiens, qui permet de mieux se situer dans l'année, et la date de l'année est donnée selon le comput islamique hégirien[905]. La taille de la communauté mudéjare d'Ágreda et les privilèges dont elle jouissait[906], ont sans doute permis une cohésion suffisamment forte de l'*aljama* pour que les mudéjars de la ville continuent de vivre comme bon leur semblait et que les adaptations qu'ils effectuaient soient vécues comme une façon de vivre « avec leur

[904] Cf. MILLER, K., 2008, p.102 (sur l'usage de l'aljamía par les notaires mudéjars aragonais).

[905] Les documents notariés en aljamía, établis à Ágreda, suivent également ce même usage. Voir Hoenerbach, W., 1965, pp.318-325 [« día l'al-arba'a a güeit del mes de setienbre en el año de ochocientos y güeitanta y siete », BNE5073/7, f.2r]; et BNE.5073/3 [inédit].

[906] Ágreda bénéficiait d'un *Fuero Real* (MADRID CRUZ, M.D., 2004), et les musulmans d'Ágreda en échange de l'entretien de la forteresse jouissaient d'une situation très confortable, leur quartier (*el barrio moro*) situé au cœur de la ville disposait d'une enceinte particulière, *la Muela.* (BENITO MARTÍN, F., 1995, p.102). De plus, d'après la documentation du XIV[e] siècle, il semble qu'Ágreda disposait de deux mosquées, ce qui suppose une pratique musulmane solidement implantée (PORRAS ARBOLEDAS, P., 2012, p.413 [« mesquita de fuera de la Muela »], p.418 [« las torres de las mesquitas »], p.419 [« mesquita del Valladar »] ; MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, Miguel, *El barrio nuevo de Ágreda : una morería en los confines de Castilla*, Diputación Provincial de Soria, Soria, 2014). DIAGO HERNANDO, M., 1993.

temps » et non comme des contraintes[907]. D'ailleurs, à la fin du XV[e] siècle, Ágreda ne devait pas avoir complètement oublié l'arabe, comme le montre la morphologie des arabismes ou l'absence de traduction des citations en arabe ; et dont on trouve trace dans la documentation historique des mudéjars lorsqu'en bas des contrats un Maure d'Ágreda signe en arabe[908]. La mise en perspective des textes au sein de la plus large production en aljamía révèle également des circulations intellectuelles intenses, puisque les textes contenus dans Esc.1880 sont très populaires et se retrouvent dans des lieux éloignés (Calanda, Almonacid de la Sierra, Ocaña). Le périmètre d'influence et l'identification précise des circulations des savoirs sont pour le moment difficiles à préciser, mais il est certain qu'elles ont existé : le fait que des documents notariés signés à Ágreda aient ensuite été utilisés pour composer les couvertures d'un commentaire de la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī à Torrellas, en 1484, en est une preuve incontestable[909].

[907] Sur les coutumes qu'ils maintiennent cf. « Al corregidor de Ágreda, a petición de la aljama de moros de dicha villa, para que se guarde una ley de Cortes de Toledo de 1480, referente al uso de ropas de paño ribeteadas de seda (26.01.1494 – Valladolid) », [AGS, RGS, Leg.149401,76]; « Al corregidor de Ágreda o juez de residencia de Ágreda, para que se restituyan ciertos maravedíes a unos moros de dicha villa, llevados por causa de unas burlas a otros moros que se casaban, lo cual se tomó como delito, aunque era costumbre hacerlas (27.01.1494 – Valladolid) » [AGS, RGS, Leg.149401,77]; « Se ordena guardar a la aljama de moros de Ágreda la sentencia dada sobre la cantidad que deben pagar a la villa por todos los pechos y derramas (02.09.1494 – Ségovie) » [AGS, RGS, Leg. 149409,105].

[908] VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz; ARAUS BALLESTEROS, Luis, « La identitdad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 27, 2014, pp.525-546 (p.530).

[909] Les documents BNE5073 parmi lesquels se trouvent des documents signés à Ágreda, proviennent des couvertures du manuscrit BNE5203 (voir GUILLÉN ROBLES, F., 1889, pp. 55-56). Voir également DIAGO HERNANDO, M., 1991 et 1993.

PARTIE III – ÉDITION ET MATÉRIEL CRITIQUE

NB : cette partie occupe le volume II, pour que tout en lisant les textes et les annexes, l'on puisse avoir à disposition, à côté, l'étude. Et vice-versa.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Entre le projet initial de thèse qui plongeait tête-baissée dans l'analyse de la littérature aljamiada au prisme de la réalité morisque, et le travail de thèse achevé, l'écart ne se mesure pas seulement en années. La découverte du manuscrit Esc.1880 et de son caractère mudéjar a profondément modifié la conduite de ce travail, car toutes nos réflexions ont servi à questionner historiquement ce manuscrit, pour le replacer dans son cadre temporel. L'un des apports majeurs de ce travail réside dans la perspective méthodologique inédite que nous avons adoptée : nous avons essayé de faire rentrer la production en aljamía dans le champ historique.

Le long bilan historiographique était un enjeu de taille ; établir comment s'était construite la discipline était fondamental si l'on prétendait proposer de nouvelles approches. L'exploration des premiers temps des études sur les manuscrits aljamiados a alors révélé des aspects insoupçonnés de l'impact du XIX^e^ siècle sur la suite des recherches : c'est en effet grâce à E. Saavedra que le terme « aljamía » fut actualisé dans le dictionnaire de la RAE, et c'est également grâce à son discours de réception à l'Académie et de la réponse de Cánovas del Castillo, que le terme acquiert une grande popularité. De même, en comprenant que l'édition (voire l'étude) des manuscrits aljamiados a longtemps incombé à des amateurs, qui souhaitaient divulguer au plus grand nombre et avec enthousiasme ce dont ils se voyaient dépositaires ; et en prenant conscience des enjeux politiques qui entouraient les manuscrits aljamiados, on comprend comment se sont formés les outils qu'il nous arrive encore de manipuler et comment se sont construites certaines représentations. L'idée que la production aljamiada était morisque est l'une d'elles : or comme cette représentation se fonde uniquement sur des incertitudes de datation (chez Saavedra) et des simplifications destinées au grand-public (chez Guillén Robles), sa récupération actuelle sans la questionner ni la justifier en profondeur devient impossible. Le portrait historiographique des études de la production aljamiada a également mis en évidence le poids fort de l'idéologie, celle-ci guidant parfois les recherches. Conséquence directe : les conclusions de certains travaux sont décalées des réalités car, contrairement à la situation statistique, le moindre phénomène allant dans le sens de l'idée de départ est monté en épingle. Enfin, à la fin du XX^e^ siècle, les éditions se sont multipliées, mais certaines questions basiques telles que « qui a écrit ce

manuscrit et pourquoi ? » peinent à trouver des réponses. La datation et la contextualisation étaient les deux aspects qui faisaient le plus cruellement défaut ; ils ont donc constitué les deux enjeux principaux de ce travail.

La datation, tout d'abord, était un point délicat car des chercheurs, avant nous, avaient proposé des dates (2nde moitié du XVIe siècle) ; et notre lecture (1472) les contredisait formellement. Pour éviter toute légèreté à notre tour, nous avons donc analysé tous les éléments susceptibles de nous renseigner : les éléments de datation absolue qui permettent de proposer une date ; mais aussi les éléments de datation relative, qui permettent d'établir des relations avant/après. La datation absolue est née de la relecture d'une date en *abjad* située dans un colophon, que l'on a interprété en démontrant quel était le système d'équivalences qu'il fallait appliquer pour les textes en aljamía. Complément de cette approche, l'étude des filigranes n'a pas infirmé cette datation ; mais elle y a apporté des nuances en révélant que le codex n'avait pas été composé en une seule fois, mais en plusieurs temps rapprochés. L'analyse de la langue, enfin, n'a pas non plus contredit la datation du XVe siècle, car en multipliant les sources de comparaisons linguistiques, on a établi que la langue (ou les langues) du manuscrit Esc.1880 correspondait parfaitement à ladite période. Ce dernier point est d'ailleurs l'une des grandes avancées de la thèse, puisque contre l'École d'Oviedo qui traque les gradients temporels, brandissant des archaïsmes qui seraient le signe d'un repli culturel défensif, nous avons opposé l'argument d'un gradient géographique est-ouest que l'on perçoit d'un scribe à un autre : ce qui ouvre la voie à de fructueuses recherches futures qui chercheraient à percer les connexions existant entre les différents foyers culturels. Grâce au caractère exceptionnel du manuscrit d'Ágreda – qui fournit à la fois des indications de lieu et de date – notre analyse linguistique a pu davantage s'ancrer dans le temps et dans le lieu ; conséquence de quoi, l'on peut conclure qu'à l'exception des vocables techniques empruntés à l'arabe, la langue des mudéjars castillans (et aragonais) ne devait pas différer de celle de leurs contemporains chrétiens.

La datation du manuscrit a également fait l'objet d'une approche relative, grâce à la collation de chaque version variante des textes présents dans le recueil. La collation et l'établissement subséquent de *stemma*-s, ces arbres généalogiques de la transmission des textes, plaçaient systématiquement Esc.1880 en position haute, c'est-à-dire comme l'une des plus anciennes versions. Datation relative et datation absolue se font écho, permettant d'affirmer définitivement que le manuscrit aljamiado d'Ágreda est un manuscrit mudéjar.

De la datation, découle ensuite la contextualisation. Si l'on sait où et quand le manuscrit a été constitué, on est alors en mesure d'interroger les alentours. L'objectif n'était cependant pas d'entamer une thèse dans la thèse, qui aurait examiné la situation des mudéjars d'Ágreda au XVe siècle. La contextualisation devait partir

du manuscrit, car il s'agissait d'exploiter cette source au maximum, et non de s'en remettre à d'autres. Nous avons donc envisagé le manuscrit d'Ágreda comme un témoignage, un document historique, plutôt que comme le support d'œuvres, de monuments littéraires. Comme aucun indice ne nous permettait de supposer qu'Esc.1880 ait été un manuscrit d'auteur, la figure du créateur nous a finalement peu intéressée, et nous lui avons privilégié celle du copiste. Aborder la figure des copistes est une chose tout à fait fascinante, car même lorsqu'ils semblent copier servilement ce que d'autres ont pensé, l'on perçoit leur intelligence au travail quand ils corrigent un mot, une phrase, emploient un synonyme, censurent, ajoutent, etc. Même si les scribes ne parlent pas en leur nom, la copie qu'ils réalisent est nourrie de leur personne, de leurs usages linguistiques et de leurs connaissances. Nous avons donc cherché à percer l'activité des copistes, car chacune de leurs interventions est une actualisation qui permet de donner un ancrage temporel aux textes.

La collation des textes a alors donné des résultats très prometteurs, puisqu'en analysant les variantes on a remarqué que les textes tardifs développaient une religiosité très démonstrative grâce à quelques formules islamiques devenues béquilles de langage ; alors que les textes anciens, tels qu'Esc.1880, recourent beaucoup moins à ce genre d'expressions. Après avoir identifié certaines sources arabes de nos textes, on a également pu montrer les remodélations parfois profondes que les copistes ont fait subir aux textes, certainement pour qu'ils s'ajustent mieux à leurs nécessités. Les nécessités, nous avons essayé de les mettre en évidence pour chacun des textes afin de comprendre – en nous appuyant sur les indications contenues dans d'autres manuscrits aljamiados – à quoi servaient les textes copiés, pourquoi ils étaient copiés. Les liens forts avec les pratiques prédicatives ont alors permis de conclure qu'Esc.1880 était un recueil de textes de cérémonie, probablement la propriété de l'alfaquí ou de l'imām d'Ágreda. Cela engageait alors à interroger le rôle attribué à l'aljamía, si cette langue était utilisée par une *auctoritas* dans un contexte social d'une haute importance pour la cohésion de la communauté : à notre avis, la communauté mudéjare d'Ágreda vivait probablement dans un contexte au moins partiellement bilingue arabe-espagnol car l'arabe ne disparaît pas, au contraire, et n'est pas accompagné de traductions ce qui suppose qu'elles n'étaient pas nécessaires. L'espagnol ne devait donc pas représenter un pis-aller, mais plutôt une adaptation à la situation pour améliorer l'efficacité de la communication. Aucun enjeu idéologique ne sous-tend (avec une réaffirmation de l'arabe comme langue sacrée et supérieure), c'est plutôt un pragmatisme serein qui prévaut. Cette conclusion va à l'encontre de l'opinion générale des aljamiadistes qui ont abondamment cité les références catastrophées de certains traducteurs aljamiados ; sans nier l'évidence de ces citations, on pense plutôt que les discours sur la hiérarchie des langues (ou l'absence de discours à ce sujet) reflètent en réalité le contexte social dans lequel sont produites les traductions, plus que la véritable situation linguistique des mudéjars (ou des morisques).

Terminons enfin par quelques mots sur l'édition. Dans notre perspective d'étudier le manuscrit aljamiado Esc.188o comme un recueil de témoignages plutôt que comme un recueil d'œuvres, nous ne nous sommes pas lancée dans des reconstructions littéraires d'ordre lachmannien ; nous avons privilégié le témoignage des relectures des copistes et nous avons suivi le manuscrit à la lettre. Quoiqu'il en soit, comme notre manuscrit est l'un des plus anciens manuscrits aljamiados (comme on l'a démontré avec les arbres de transmission), les adeptes de l'édition d'un archétype seront également contentés. La présentation de notre édition, en version « bilingue » en vis-à-vis, est inédite et on espère qu'elle satisfera le plus grand nombre ; l'idée était de donner le texte dans son apparence et son orthographe originales (c'est bien là un principe essentiel de l'édition), tout en rendant compte de son caractère parfaitement hispanophone. La réhabilitation de l'alifat se veut également le commencement de la prise en compte de paramètres complètement ignorés : celui de la paléographie aljamiada et de l'orthographe. Sur ces points, nous avons essayé d'apporter une modeste contribution dans ce travail en présentant les systèmes de ponctuation en usage et le « *hā'* graphique », mais bien d'autres aspects restent à explorer. La clôture de la conclusion sera le point de départ, nous l'espérons, de nouveaux élans dans la recherche sur les manuscrits aljamiados car ils sont bien loin d'avoir livré tout ce dont ils étaient capables.

Table des matières du Tome I

I. Introduction ... *11*

Partie I – L'absence de production aljamiada mudéjare, un effet d'historiographie ? ... **15**

Chapitre 2. Les études aljamiadas, une construction disciplinaire fortement liée aux morisques ... **17**

I. La découverte d'une curiosité (XIXe siècle) ... *17*

1. Sacy et Conde : les premières descriptions du système (1795-1830) ... 20
2. Pascual de Gayangos : premiers jalons et promotion européenne (1830-1860) ... 23
   - 2.1 Le succès auprès des arabisants amateurs et du grand public (1860-1905) ... 29
   - 2.2 L'essor de l'arabisme et la timide percée des textes aljamiados dans le champ historique ... 31
3. L'entourage de Gayangos et la fièvre éditoriale ... 33
4. L'aljamía : support d'enseignement de l'arabe ... 51
5. Diffusion et vulgarisation ... 53

II. Une nouvelle étape plus analytique et rationnelle (1902-années 1970) ... *68*

1. Les hispanistes, le Poème de Yuçuf et l'étude des langues régionales ... 69
   - 1.1 Les hispanistes germanophones autour du *Poème de Yuçuf* : H. Morf (1883) et M. Schmitz (1901) ... 69
   - 1.2 Ramón Menéndez Pidal, un jalon ... 72
   - 1.3 La langue des textes aljamiados et la dialectologie aragonaise ... 75
2. L'organisation des arabisants et la symbiose culturelle ... 78
   - 2.1 Le catalogage précis des fonds ou l'élaboration d'outils de travail performants ... 78
   - 2.2 Les documents « techniques », la religion morisque et l'influence coloniale ... 81
   - 2.3 La littérature comme preuve d'une symbiose culturelle ... 85
3. Nouvelles éditions (A.R.Nykl, J.Lincoln, J.Cantineau) ... 89
4. Les études aljamiadas entre parenthèses (1936-1965) ... 92

III. Le regain d'intérêt (années 1970-2015) ... *96*

1. Álvaro Galmés de Fuentes et l'approche linguistique de l'École d'Oviedo ... 98
   - 1.1 La création de la collection CLEAM (1970) ... 98
   - 1.2 Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca (10-16 juillet 1972, Oviedo) ... 102
   - 1.3 La fondation d'une école ... 103
2. Rayonnement de l'école et autres perspectives ... 105
3. Connecter les multiples acteurs ... 117
   - 3.1 Bulletin bibliographique ... 117
   - 3.2 Colloques, hommages et recueils posthumes ... 118

3.3 Les sites internet ... 119
4. Nouvelles perspectives (1994-2015) ... 120
4.1 La multiplication des états de la question ... 121
4.2 Les nouvelles pistes : temps-long et contexte, codicologie, édition critique, croisements disciplinaires 122

Chapitre 3. Le manuscrit d'Ágreda, nouvelle évaluation ... 127

I. Découverte du manuscrit Esc.1880 ... 127

II. Un beau manuscrit, objet d'études partielles ... 133
1. Descriptions successives du manuscrit aljamiado d'Ágreda (1860-1981) ... 133
2. Des éditions partielles ... 139
3. La restauration de la 2nde moitié du XIXe siècle ... 140

III. Réévaluation et restauration ... 143
1. Redéfinir l'état originel du manuscrit d'Ágreda ... 143
1.1 Remise en ordre des feuillets ... 144
1.2 Nouvelle restauration (mai 2010) ... 149
2. La datation ... 150
2.1 Le déchiffrage de la date en abjad ... 151
2.2 Les filigranes du papier ... 156

IV. Datation et origine géographique selon l'état de langue ... 161
1. Système phonologique ... 164
2. Éléments de morpho-syntaxe nominale et pronominale ... 176
3. Autour des verbes ... 186
3.1 Morphologie verbale ... 186
3.2 Éléments de morpho-syntaxe verbale ... 191
4. Remarques lexicales ... 196

Conclusion ... 200

Partie II – Un recueil aljamiado de textes de cérémonie ... 203

Chapitre 4. Esc.1880 dans la production en aljamía (Présentation critique des contenus) ... 207

I. Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān [ff.1r-15r] ... 207
1. Le sermon de la fin du Ramadan : interprétation de l'événement chez les mudéjars ... 208
2. Contenu et structure rimique ... 211
3. Tradition textuelle ... 214
4. Observations sur une tradition concurrente. L'Alḫuṭba de Pascua de Ramaḍān de CSIC-J25 et RAH-S1 ... 216

II. Almadḥa de alabança al annabī Muḥammad [*ff. 15v-28v + 94r*] *218*
1. Un panégyrique en forme de zajal 218
2. Occasion de sa récitation : le mawlid ? 219
3. Tradition textuelle 222
4. Structure textuelle et processus de (re)composition 224

III. Galardón por la lectura de ciertas aççuras [*ff.29r-31v*] *227*

IV. Dichos del annabī [*ff. 32r-36v*] *228*
1. Identification de la source arabe : le Kitāb aš-šihāb d'al-Quḍā'ī 229
2. Tradition textuelle en aljamía 230
3. Sur la signification de cette sélection de proverbes 232

V. Alabança ada Allah [*ff. 36v-38v*] *234*
1. Tradition textuelle et transmission orale ? 234

VI. Invocación de los profetas [*ff. 39r-42r*] *236*

VII. Deux du'ā'-s louant Allah, en arabe [*f.42r*] *236*

VIII. Sueño de un ṣāliḥ de Ṭúneç [*ff.42v-46v*] *238*
1. Autour du terme ṣāliḥ et des sources du texte 238
2. Tradition textuelle aljamiada 239
3. La version tardive en caractères latins de BNE 6016 : amplification et vernis islamique 242

IX. Tasbīḥ-s des prophètes [*ff. 47r-58v*] *244*
1. L'abondante présence de tasbīḥ-s des prophètes en arabe dans les manuscrits aljamiados 245
2. Tasbīḥ-s des Prophètes traduits en aljamía, recueils secondaires et source d'inspiration 252

X. Waṣiyya de l'annabī Muḥammad à 'Alī [*ff.59r-90v*] *255*
1. Tradition textuelle d'une œuvre à succès 256
1.1 La première famille [α], la plus ancienne (Esc.1880, CSIC-J4, RAH-T13) 257
1.2 La famille intermédiaire [β] : l'amplification du contenu (RAH-S1) 260
1.3 La troisième famille [γ] : la réordénation des principes (BNA 614, L528, Ocaña 1 et 2) 262
1.4 L'hybride Palacio Real II/3226 (PR) 265

XI. Lo que digas après d'aber comido [*90v*] *267*

XII. Prière pour le mort [*90v-93v*] *268*
1. Tradition textuelle aljamiada : héritière d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī 270
2. Réminiscences dans d'autres textes 277

Chapitre 5. Un recueil de textes de cérémonie ... 279

I. L'unité du recueil pour l'œil du lecteur ... 281

1. Regard codicologique ... 281

1.1 Différents papiers de même aspect ... 281

1.2 Les traces de couverture et la place du colophon ... 282

1.3 La couverture actuelle et l'authenticité du recueil ... 284

2. La copie en livrets et la cohérence de l'ensemble ... 286

II. L'oralité dans les textes aljamiados ... 291

1. Le recueil d'Ágreda au regard d'autres recueils aljamiados ... 291

2. Les indices d'oralité ... 296

2.1 La transmission orale d'après les préambules ... 296

2.2 L'oralité dans le corps des textes : je, tu, et autres déictiques ... 297

2.3 L'invocation : une variante prédicative où l'orateur se fait porte-parole d'une assemblée ... 299

2.4 Adaptation du propos pour un public peu spécialisé ... 301

3. Le dialogue didactique comme prolongement du sermon ... 304

3.1 Deux acteurs archétypaux : le maître et l'élève ... 304

3.2 L'interaction maître-élève et la construction d'un message irréfutable ... 306

3.3 Le transfert extradiégétique ... 308

4. Visée performative des textes arabes ... 309

III. La lisibilité prioritaire ... 311

1. Remarques de paléographie ... 311

1.1 Des lettres facilement reconnaissables et vocalisées ... 311

1.2 Page aérée et usages graphiques structurants ... 312

2. La ponctuation pour faciliter la lecture et la bonne compréhension ... 314

2.1 Les pauses légères : délimiter les mots et les unités de sens ... 314

2.2 Ponctuations fortes et vocables ponctuant ... 318

3. Relecture et révision, pour assurer la transmission de textes sûrs ... 320

IV. Aljamía ou arabe, le choix de la langue ... 322

1. L'aljamía par ses utilisateurs ... 323

1.1 Autour du terme « *aljamía* » ... 323

1.2 Hiérarchie des langues ? ... 326

1.3 L'hypothèse d'un contexte bilingue autour du manuscrit d'Ágreda ... 330

2. La maîtrise de l'arabe en question ... 332

2.1 Langue comprise mais pas langue d'expression ... 332

2.2 Au sujet des emprunts en *aljamía* : arabismes ou néologismes ? ... 335

CONCLUSION *338*

Partie III – Édition et matériel critique **341**

Conclusions générales **343**

l'université nantes angers le mans
COMMUNAUTÉ D'UNIVERSITÉS ET ÉTABLISSEMENTS

UNIVERSITÉ DE NANTES

Thèse de Doctorat

Alice KADRI

Mudéjars et production en aljamía (XV^{e} siècle)

Mudejars and aljamía production (15th century)

Résumé

Le manuscrit 1880 de la Bibliothèque de l'Escorial n'est pas un inconnu pour les spécialistes des manuscrits aljamiados (manuscrits écrits en langue espagnole au moyen de l'alphabet arabe), car la jolie copie en couleurs, son bon état de conservation et surtout le fait qu'il contienne des textes en vers avaient su attirer l'attention. Pourtant, ce manuscrit n'a fait l'objet que d'études très lacunaires.

Notre thèse se propose donc d'étudier en profondeur ce manuscrit très singulier, qui offre une nouvelle perspective sur les populations musulmanes qui vivaient sur les territoires chrétiens du nord de la péninsule Ibérique.
On y démontre tout d'abord que sa traditionnelle attribution à l'époque morisque était erronée, et se fondait tant sur un préjugé historiographique que sur des erreurs de lecture. On s'est ensuite penchée sur le recueil, en recherchant pour chaque texte ses sources arabes et ses variantes aljamiadas afin de situer les versions de notre manuscrit et d'élucider les processus de transmission ; puis l'on a démontre que ce recueil regroupe des textes de cérémonie destinés à être lus par l'imām à la communauté musulmane d'Ágreda. Enfin, on a édité les textes du recueil d'Ágreda, en les accompagnant d'un abondant matériel critique.

En définitive, l'approche pragmatique et historique de ce manuscrit permet d'éclairer d'une lumière nouvelle les auteurs de manuscrits aljamiados, et de révéler les mentalités et les pratiques culturelles d'une population religieuse minoritaire mais néanmoins bien établie dans la société à la fin du Moyen Âge.

Mots clés
Aljamía, Mudéjars, Morisques, Castille, Moyen Âge, manuscrit, mise en recueil, poésie, cérémonie, historiographie ----------

Abstract

The manuscript 1880 from The Escorial Library has not passed unacknowledged by the specialists in Aljamiado manuscripts (manuscripts written in old Spanish with Arabic characters), thanks to beauty of the colourful pages, a good state of preservation and most of all, its texts in verse, it was able to attract their attention. Nevertheless, this manuscript had hitherto been the object of partial studies.

The aim of this thesis is to study in depth this peculiar manuscript, offering a new perspective on the Muslim population that lived under Christian ruling in the north of the Iberian Peninsula.
First and foremost we demonstrate that its attribution to the Morisco period was erroneous and founded upon historiographical prejudice as well as reading mistakes. On the miscellany, we went upstream the Arabic sources and their Aljamiado versions to delimit those of our manuscript and elucidate the course of transmission ; then, we demonstrate that the ensemble contains ritual texts intended to be read by the imām to the Muslim congregation in Ágreda. Lastly, a new editing of the miscellany of Ágreda is proposed, together with plentiful review materials.

Summarising, this historic and pragmatic approach to the manuscript allows to cast a fresh light onto the authors of aljamiado manuscripts and shed some on the mindset and cultural practices of a religious minority that was nonetheless well established in the society by the end of the Middle Ages.

Key Words
Aljamía, Mudejars, Moriscos, Castilla, Middle Age, manuscript, miscellany formation, poetry, ceremony, historiography ----------