

Espaces de sainteté au xv^e siècle : Beyrouth, Damas et Tunis vues par Anselme Adorno et Joos Van Ghistele

David Joseph WRISLEY

Professeur associé à l'Université américaine de Beyrouth depuis 2002 où il enseigne la littérature et les civilisations comparées. Ses recherches portent sur l'image de l'islam méditerranéen dans les manuscrits réalisés à la cour des ducs de Bourgogne au xv^e siècle. Il a publié les travaux suivants : « Illumination between Multi-Confessional Debate and Evangelization: Jean Germain's Debat du Chrestien et du Sarrasin (BnF fr. 948) », in *The Social Life of Illumination* (Turnhout: Brepols, sous presse); «The Loss of Constantinople and Imagining Crusade at the Fifteenth-Century Court of Burgundy », in *Al-Abhath*, 55, (2007-08, 81-115); « Burgundian Ideologies and Jean Wauquelin's ProseTranslations », in *The Ideology of Burgundy: The Promotion of National Consciousness, 1364-1565* (Brill, Leyde, 2006, 131-150).

De nombreux voyageurs chrétiens ont exploré le pourtour méditerranéen au cours du xv^e siècle et leurs témoignages nous sont parvenus à travers des récits de voyage en latin et en langues vernaculaires. Ce sont des sources importantes pour reconstituer les connaissances, voire les fantasmes, du monde islamique répandus en Europe à la fin du moyen Âge¹. Cet article esquissera une comparaison de deux récits de voyage en Méditerranée fort apparentés: (1) *Anselmi Adornes Itinerarium Terrae Sanctae* (Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte), composé en latin par son fils Jean Adorno (1470-71), et (2) *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* (Le voyage de Monsieur Joos Van Ghistele) rédigé en néerlandais par Ambrosius Zeebout (1481-85)². La comparaison se justifie pour trois raisons. En premier lieu, il s'agit de deux auteurs provenant de la

¹ Il suffira de citer ici quelques noms de célèbres voyageurs de la fin du Moyen Âge européen : Ludolf van Suchem, Bernhard von Breydenbach, Ghillebert de Lannoy, Johannes Poloner et Bertrandon de la Broquière. Ces textes sont également importants pour l'histoire du Proche Orient et de l'Afrique du Nord; ils servent parfois à combler les lacunes dans les sources de langue arabe.

² Les deux éditions sont Jean Adorno, éd, trad. et annoté par Jacques Heers et Georgette de Groer, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)* Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de recherche et d'histoire de textes, Éditions du CNRS, Paris, 1978, et Ambrosius Zeebout, éd. par R.J.G.A.A. Gaspar, *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele*, Verloren, Hilversum, 1998; désormais pour se référer à ces deux textes, cet article utili-

même aire géographique, la Flandre occidentale, (Adorno d'une famille brugeoise, et van Ghistele d'origine gantoise) et de la même période qui, à partir des notes de deux personnes qui leur étaient proches, ont rédigé une relation de voyage. Ensuite, les deux hommes Adorno père et van Ghistele étaient tous deux proches de la cour de Bourgogne et leurs voyages s'inscrivaient de façon générale dans la politique orientale de ce milieu ducal³. Enfin, Gaspar a établi que le texte de *Zeebout* empruntait de nombreux passages à celui d'Adorno ; cette filiation mérite une analyse textuelle plus approfondie car le style des deux relations de voyage et le sens accordé aux espaces multiconfessionnels sont très différents⁴.

L'édition de l'ouvrage d'Adorno est disponible depuis quelques décennies en édition latine avec traduction française. Le récit du voyage de van Ghistele est resté moins connu non seulement faute de traduction complète pour les non-néerlandophones⁵, mais aussi, jusqu'à récemment, faute d'édition critique moderne en langue originale. Pour les chercheurs s'intéressant à l'histoire du Maghreb médiéval, Brunschvig a quelque part condamné ce dernier texte à l'oubli quand il s'est contenté de traduire la

sera les sigles *Itinerarium* et *Tvoyage*. La traduction de l'*Itinerarium* est celle donnée par les éditeurs. Les traductions de *Tvoyage* sont de l'auteur de l'article.

³ La cour de Bourgogne au xv^e siècle était fascinée par l'Orient grec et le monde musulman pour diverses raisons, politiques, religieuses et historiques, mais aussi elle tenait à maintenir une présence dans ces terres lointaines. À ce sujet, voir l'article de Jacques Paviot, « La dévotion vis-à-vis de la Terre Sainte au xv^e siècle : l'exemple de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1396-1467), » dans M. Balard (sous la direction de), « Autour de la première croisade », *Byzantina Sorbonensia*, 14, Publications de la Sorbonne, Paris, 1996, pp. 401-411, ainsi que son livre *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient (fin xiv^e siècle-xv^e siècle)*, Presses Universitaires de la Sorbonne, Paris, 2003. A. Zeebout était un haut fonctionnaire de la ville de Gand, foyer des idéologies du grand siècle bourguignon. J. Adorno père, de retour à Bruges après son voyage, selon J. Heers et de G. Groer, en 1475, « se voyait confier par Charles le Téméraire une longue mission en Asie pour, semble-t-il, chercher jusqu'en Perse un ennemi aux Turcs. » Les deux ducs de Bourgogne pour qui ces récits de voyages ont été écrits sont Philippe le Bon et Charles le Téméraire, dont le mécénat pour les arts plastiques, la tapisserie et la littérature est un des plus importants du xv^e siècle.

⁴ J. Adorno est loin d'être la seule source employée par A. Zeebout. La richesse des sources à la base de cette relation de voyage fait l'objet d'une étude de l'éditeur Gaspar. Voir pp. XVIII-XXX de son édition.

⁵ Les extraits d'Adorno et de van Ghistele ont été publiés en traduction française : *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVe siècle : Abdalbasit B. Halil et A Adorne* éd. Robert Brunschvig, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001 ; *Voyage en Égypte de Joos van Ghistele, 1482-1483*, trad. Renée Bauwens-Préaux, Institut français d'archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1976.

partie concernant l'Afrique et a démenti la véracité de la partie du voyage vers Tunis de van Ghistele.⁶

LE RÉCIT DE VOYAGE MÉDIÉVAL : ENTRE EXPÉRIENCE ET ÉRUDITION

Les deux récits, de par l'ampleur des sujets abordés, la diversité des lieux observés et les riches descriptions de ceux-ci, sont en effet très complexes et l'analyse de ces textes s'avère plus difficile qu'elle ne pourrait paraître d'emblée. Le récit de voyage au xv^e siècle, en vérité, n'est pas simplement constitué par la narration de l'*expérience* d'un voyage réel dans l'espace et le temps - une façon de relater des voyages qui commence à se généraliser à partir de l'époque classique européenne⁷ - mais aussi par un *répertoire* de légendes et de savoirs empruntés à des textes de grands auteurs de l'époque. C'est un savoir qui fait autorité, au sens médiéval du terme.

L'*Itinerarium* et *Tvoyage* émanent d'une tendance du xv^e siècle de réinventer un passé antique et chrétien et d'en faire un ouvrage écrit à l'attention des grands princes de l'époque. Pendant que les fonctionnaires érudits des grandes cours européennes rédigeaient des chroniques de l'histoire contemporaine et revisitaient des classiques littéraires dans les traductions et les compilations, ces mêmes cours envoyaient des voyageurs à la découverte, ou plutôt, à la redécouverte des terres autrefois chrétiennes. À leur retour, ils confiaient à leurs mécènes un texte qui non seulement retraçait leur parcours, mais aussi qui relevait les nouveautés d'un monde devenu « autre ». Au mélange du « vu et vécu » avec le légendaire, de l'expérience avec l'autorité, il faut ajouter un dernier facteur qui mérite notre attention critique : l'expérience de l'altérité découverte lors du voyage et, bien sûr, la représentation de cette altérité dans l'espace de l'écrit. Une anxiété se fait sentir facilement dans les récits de voyage, où se mêlent une nostalgie pour un monde ancien chrétien, une inquiétude et une fascination par rapport aux pouvoirs du monde musulman médiéval. Le siècle est particulièrement marqué, dans les sources européennes, par l'anxiété quant à la montée en puissance des Turcs

⁶ Le texte de A. Zeebout s'est vu récemment réhabilité à la faveur de sa richesse en tant que récit de voyage médiéval. Son éditeur a remis en question l'idée de R. Brunschvig selon laquelle A. Zeebout aurait plagié la section sur la ville de Tunis. Voir p. xxiv de son édition.

⁷ A ce sujet voir N. Doiron, « L'art de voyager : pour une définition du récit de voyage à l'époque classique », *Poétique* 73, 1988, pp. 83-108.

ottomans. Ailleurs il existe pour la même période toute une littérature à portée idéologique, alimentée par de vieux discours de croisades, qui met en scène le péril d'un empire sarrasin aux portes de l'Europe. Les récits de voyage d'Adorno et de Zeebout ne vont pas jusque-là, mais ils soulignent dans les trois villes de Beyrouth, Damas et Tunis, les particularités de la cohabitation entre chrétiens et musulmans à l'époque de leurs voyages.

Quant à sa forme, le récit de voyage médiéval vers la Terre Sainte en général est soumis à certaines règles traditionnelles (organisation géographique, enchaînement temporel). Si la forme du récit de voyage est plus ou moins classique, ceci n'implique pas forcément une conformité dans le fond. La subjectivité de tout voyageur et les contingences de chaque voyage jouent un rôle essentiel dans la formation du caractère du récit. Un trait sur lequel les récits de voyage semblent s'accorder est que tout auteur chrétien médiéval qui se dirige vers l'est de la Méditerranée désire visiter les lieux-dits « saints », et ce désir s'affirme généralement dans le prologue de son ouvrage. Par de tels lieux on entend communément Jérusalem, le monastère de Sainte-Catherine ou Bethléem, encore que les frontières de cette terre dite « sainte » ne sont pas strictement définies. Par « Terre Sainte » on entend soit les territoires où Jésus est passé, soit les villes qui figurent dans les récits bibliques. Aux endroits de la Terre Sainte parfois on ajoute aussi les contrées qui ont hébergé des saints ou des pères de l'Église. À cette question délicate de frontières de la sainteté, il existe autant de réponses que de textes écrits et de prises de positions politiques.

Les routes d'Adorno père et de van Ghistele suivent globalement les itinéraires classiques des pèlerinages vers la Palestine, mais loin de les suivre à la lettre, les deux voyageurs profitent de leur long voyage pour traverser et explorer d'autres terres en Méditerranée. Résultat : dans les deux relations, Adorno fils et Zeebout ne nous offrent pas seulement un résumé des Évangiles ou des vies de saints, mais ils mettent aussi en scène un voyageur, que l'on peut qualifier comme mi-laïc mi-pèlerin, qui évoque alternativement un passé scripturaire et un présent social, celui des chrétiens face à l'Islam en Méditerranée. La sainteté n'est ni un phénomène purement historique ni un phénomène entièrement sociologique ; certes elle dépend des récits bibliques, mais elle s'inspire aussi d'une réalité vécue. Le regard du voyageur européen repère la sainteté dans les textes que lui-même a lus, dans les lieux qu'il visite, aussi bien

que dans les pratiques spirituelles des chrétiens ou des musulmans qu'il observe. Ainsi, cette étude repose-t-elle sur une notion particulière, mais évidente, c'est-à-dire que *l'exploration de la sainteté par les voyageurs occidentaux n'est jamais limitée aux observations faites en Terre Sainte*. Pour l'historien ou le sociologue des religions, les descriptions de la Palestine et de la région de Jérusalem qu'on trouve dans *l'Itinerarium* et *Tvoyage* sont moins séduisantes que celles d'autres villes traversées en cours de route. Il se peut que le poids de la tradition fasse que les descriptions des lieux, si souvent narrées, figurent dans les plus ordinaires des ouvrages. Cet article voudrait amorcer un rapprochement de deux auteurs importants du xv^e siècle, Adorno et Zeebout. La comparaison sera précédée par une discussion du problème de la sainteté et sa représentation dans trois espaces urbains, éloignés, ou en marge, de la Terre Sainte proprement dite : notamment dans les villes de Beyrouth, Damas et Tunis⁸. Ces trois espaces fascinaient, et continuent à fasciner, surtout par leur caractère pluriconfessionnel.

Cette re-découverte de l'outremer au xv^e siècle met en scène une rencontre fascinante des cultures, où se mêlent le hasard et le zèle du voyageur ; ensuite vient l'interprétation de l'auteur du texte. On peut se demander pour quel prétexte composer un récit de voyage à cette époque-là ; il est difficile de répondre avec certitude, mais il y a sûrement de multiples raisons. Mühlethaler et Blanchard formulent une critique pertinente dans leur discussion des ordres de chevalerie du Moyen âge tardif, ordres qui se prévalaient d'être les champions du voyage et de la croisade :

Comment concilier une mythologie empreinte de sacré, par exemple dans la croisade, et des aspirations individuelles marquées par des considérations mercantiles ou carriéristes que favorise un État dispensateur de nouvelles fonctions, de nouveaux modèles ?⁹

Dans le cas de ces récits de voyage en Terre Sainte, s'agissait-il d'espionnage dans le but de préparer une nouvelle croisade ? S'agissait-il de princes qui tout simplement souhaitaient en savoir plus sur l'état des lieux saints, ou bien voulaient-ils faire valoir leur piété et leur vertu militaire ? S'agissait-il de fonctionnaires qui simplement faisaient carrière en

⁸ Cet article fait abstraction de l'Égypte, dont les extraits des deux auteurs sont traduits en français. Voir *supra*.

⁹ J.-C. Mühlethaler et J. Blanchard, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 88.

rédiçant des relations dédiées à leurs mécènes? Quoi qu'il en soit, ces documents donnent aux historiens de la sainteté un aperçu des mentalités des nobles européens sur le partage réel et symbolique de l'espace méditerranéen à la fin du moyen Âge.

Dans cet article la sainteté est prise au sens le plus large du terme, c'est-à-dire la piété et la vénération des personnages religieux de toute religion. Elle recouvre également le miraculeux et d'autres signes qui indiquent une proximité divine, voire un merveilleux que dégagent certaines personnes ou certains espaces.

Quelques mots sur l'itinéraire des voyages s'imposent. Adorno père part de Bruges en 1470 pour Rome et Gênes, puis embarque pour les îles méditerranéennes de Corse et de Sardaigne, et arrive en Afrique à Tunis. De là il part pour Alexandrie, le Caire, le Sinaï, Jérusalem, Damas et Beyrouth avant de reprendre la route de la mer vers l'Europe. Son texte est marqué par le soin particulier avec lequel il décrit l'Afrique du nord, ainsi que la piété et les coutumes des musulmans. L'itinéraire de van Ghistele est beaucoup plus ambitieux que celui d'Adorno. Van Ghistele part de Flandre pour Rome, remonte à Venise et descend la côte adriatique. De l'île de Corfou, il embarque pour Beyrouth, puis descend en Égypte en passant par les lieux saints. Quittant le Caire il voyage le long de la Mer Rouge jusqu'à l'île de Bara près du golfe d'Aden. Il remonte en Égypte, et embarque pour Paphos sur l'île de Chypre. Il fait voile vers Tripoli (Liban), passe une deuxième fois à Beyrouth, traverse la Syrie et va jusqu'en Perse, à Tabriz. Il regagne la côte turque, puis par les îles grecques arrive à Corfou. À la suite d'une violente tempête, il est obligé de passer par la Sicile, la Libye et Tunis; enfin il regagne l'Italie à Gênes d'où il remonte en Flandre.

CONNAÎTRE L'ISLAM

À l'évidence, les stratégies de narration d'Adorno et de van Ghistele diffèrent sur plusieurs plans. Si on les compare, l'un passe sous silence certains aspects importants des pays que l'autre commente amplement, l'un remplit des pages entières à décrire le comportement des étrangers tandis que l'autre décrit les lieux qui l'interpellent. Un des points communs que partagent les deux récits est une sorte de préambule, qui se veut une introduction aux mœurs des musulmans. Cette préface est destinée expli-

citement au lecteur qui souhaite visiter les mêmes lieux pour qu'il sache comment se comporter de la meilleure façon dans de tels pays étrangers.

Le préambule d'Adorno marque vraiment l'entrée en terre musulmane puisque la partie « *De fide paganorum ac moribus ipsorum* » [La foi des païens et leurs mœurs] est située entre la description de la Sardaigne et l'entrée en Afrique par la ville de Tunis. Adorno explique plusieurs facettes de l'Islam : ses croyances et pratiques religieuses, sa vision eschatologique, ses interdits et ses obligations. Cette description du monde musulman est manifestement influencée par une expérience vécue à Tunis, non seulement parce que l'auteur l'admet ouvertement, mais aussi parce que cette section se termine par une liste de suggestions destinées à tout bon voyageur dans le monde musulman, liste qui frappe par sa perspicacité et sa tolérance (*Itinerarium* 93). Adorno s'exprime ici avec un « savoir faire » issu de l'expérience plus qu'avec un « savoir » acquis par ses lectures. Zeebout, en revanche, cite de nombreux exemples puisés chez d'autres auteurs médiévaux, sources que Gaspar analyse dans les notes de son édition. Zeebout décrit la variété des peuples qui ont en commun la foi musulmane, leurs pratiques, leurs interdits et leurs appartenances politiques, mais son style est moins spontané et relève plutôt d'une synthèse de ses sources. Chez Zeebout le troisième chapitre du premier livre résume la vie et les œuvres du prophète Mohammad. Le quatrième chapitre "*Het mohammedanisme*" [La religion musulmane] rapporte en détail les préceptes du Coran sur des sujets aussi variés que le mariage, l'esclavage, la vie de Jésus et de la Vierge Marie. Le chapitre suivant passe en revue les différents peuples qui se sont convertis à l'Islam. Suivent enfin deux sections sur les chrétiens orientaux et les Juifs.

Adorno fait allusion à certaines pratiques, tel le pèlerinage à la Mecque qu'il ne dénonce pas, mais dont il fait une description qui le rapproche des pratiques chrétiennes. Il en va de même pour la pratique de la prière : Adorno décrit l'ablution obligatoire avant la prière chez les musulmans et la compare à la confession chez les chrétiens (*Itinerarium* 73). La prière et la confession, explique-t-il, sont les voies de la sainteté et doivent nous rapprocher de Dieu. Là où Zeebout expose un catalogue de pratiques, Adorno semble vouloir comparer les pratiques pour les rendre plus compréhensibles à son lecteur.

La critique considère les récits de voyage d'Adorno et de Zeebout comme des récits de pèlerinages, mais faut-il pour autant les étiqueter

comme tels? À partir du moment où ils visitent la Terre Sainte et que leur regard est fixé sur les lieux de mémoire chrétienne, il faut en effet le faire. Il s'agit d'un voyage dans l'espace vers la sainteté, mais aussi dans les textes d'un héritage commun. Dans l'exemple des villes de Beyrouth, Damas et Tunis, la situation s'avère en revanche plus complexe : un passé et un présent chrétiens y côtoient l'Islam. Cette « mixité » confessionnelle entraîne des réflexions sur l'espace, sur la manière dont cet espace était utilisé autrefois, et celle dont il l'est à l'époque du voyageur. En l'occurrence, il ne s'agit pas simplement de mettre en valeur la sainteté chrétienne, mais aussi la sainteté de la cohabitation. Dans l'analyse des trois villes, il s'agit d'une étude de la rhétorique de la description chez ces voyageurs et de son rapport avec cette réalité de la cohabitation.

BEYROUTH

En examinant les deux descriptions de Beyrouth que nous ont laissées Adorno et Zeebout, on découvre aisément des différences de style. Les deux descriptions sont organisées de manière différente. Pour Adorno Beyrouth se distingue avant tout par son caractère saint ; à la différence d'autres villes *orientales* telles que Le Caire ou Tunis, Adorno divise sa description en deux parties « *De Barutho* » [De Beyrouth] et « *De Locis Sanctis in Barutho* » [Des Lieux Saints à Beyrouth]. La première partie s'ouvre sur une description panoramique du centre, dominé par les hautes tours des édifices religieux de la ville : « *Multe in ea gemme, sive basicile, sunt cum turribus altis* » [Nombreuses sont dans la ville les mosquées, ou basiliques, aux tours élevées] (*Itinerarium* 339). La première description de la ville et son histoire multiconfessionnelle sont suivies dans le texte d'Adorno par une liste des archevêques des provinces du Sud-Liban, notamment de la région de Tyr.

Tout autre est la qualité de l'agencement de la description dans *Tvoyage*. Dans la présentation de la ville de Beyrouth, plutôt que d'offrir au lecteur une description architecturale comme le fait Adorno, Zeebout énumère des références historiques mettant en valeur le riche passé de cette cité : phénicien, antique et médiéval (*Tvoyage* 62-63). Il souligne des moments illustres de son histoire : à savoir son ancien nom Bérytus [*Berijtes*] et la légende de saint Georges victorieux du dragon [*den drake, die Sent Jooris verlost*] (*Tvoyage* 62). Suivent les descriptions des fon-

douks vénitiens et génois et d'un monastère franciscain (*Tvoyage* 63). Autrement dit, Beyrouth est présentée à partir des lieux qui accueillent normalement les étrangers et des lieux associés à l'histoire des chrétiens. Le deuxième chapitre consacré à Beyrouth donne une description érudite qui regorge de références aux sources écrites : la Bible, Virgile, Nicolas de Lyre et Guillaume de Tyr (*Tvoyage* 65-66). La description qui correspond dans *l'Itinerarium* est basée sur une autre source, car Adorno privilégie un locuteur chrétien indigène, un certain frère Griphon (*Itinerarium* 347). L'autorité de la description dépend non pas seulement de textes, mais d'une expérience vécue et d'un contact avec une source orale.

S'il est vrai que la sainteté des lieux de la ville de Beyrouth fait l'objet de l'attention des deux auteurs, la forme que prennent leurs descriptions respectives varie de manière évidente. Pour Adorno, l'apposition « mosquées, ou basiliques », qui se répète de nombreuses fois dans son ouvrage, traduit un espace inconnu par un autre plus familier, mais cette traduction culturelle est aussi significative dans la mesure où elle marque le syncrétisme historique de la ville. Elle réunit les deux passés chrétien et musulman. Selon Adorno le caractère saint de Beyrouth ne s'est pas estompé avec le changement de religion majoritaire en faveur de l'Islam. Adorno s'intéresse particulièrement à ce qu'il est convenu d'appeler les « palimpsestes architecturaux » du monde musulman du xv^e siècle, où il souligne l'aspect hybride des espaces religieux. Il remarque que la mosquée al 'Umari de Beyrouth (*major gemma* [la plus grande mosquée]) est construite autour de l'église des Templiers (*christianorum more constructa* [construite à la manière des chrétiens]) (*Itinerarium*, 338). Pour lui, la présence de sainte Barbe, qui, selon lui, y est enterrée, demeure toujours puissante ; son corps protège les différentes tours de la ville. Si la référence à sainte Barbe dans *l'Itinerarium* est assez brève, dans *Tvoyage* elle est beaucoup plus développée. Elle introduit une allusion aux pouvoirs mystérieux de son corps qui rendent la vie difficile aux musulmans ; quand ils gravissent les tours des édifices religieux du centre où elle est enterrée - pour faire l'appel à la prière par exemple - souvent ils tombent et se cassent les jambes ou les bras.¹⁰ La description de l'auteur néerlandophone insiste sur le passé chrétien et sa puissance actuelle, même si elle gêne une pratique essentielle de la religion musulmane. Zeebout

¹⁰ A. Zeebout p. 64 ; ce passage me semble être un emprunt à Bertrandon de la Broquière ou d'une source commune.

de manière générale insiste beaucoup sur la puissance éternelle des saints. Un autre exemple en est sa version de la légende de saint Georges (*Tvoyage* 64)¹¹.

Un dernier exemple met en relief une distinction majeure entre Adorno et Zeebout sur la question de la sainteté, celui du miracle des « puits infernaux ». Les deux auteurs décrivent un miracle qui eut lieu à Beyrouth à côté d'un puits qui dégageait une fumée accablante et au fond duquel certains musulmans étaient descendus (*Tvoyage* 63-64, *Itinerarium* 349). Des franciscains de la ville venus à la rescousse ont récupéré les corps brûlés, tandis qu'eux sont sortis indemnes de cette aventure. La description dans l'*Itinerarium* met l'accent sur la sainteté des franciscains aussi bien que sur l'ébahissement des musulmans devant ce miracle. Adorno érige l'anecdote en *exemplum* pour que les Maures « *fidei clarum lumen caperent* » [reçoivent la lumière éclatante de la foi] (*Itinerarium* 348). Zeebout va plus loin dans sa description, jusqu'à mettre en scène une apostasie des musulmans devant cette merveille. Les dits Maures, devant le miracle des corps, se sont tous écrié « *Gheen God gheen God, dan der Francky God* » [Il n'y a pas d'autre Dieu que celui des chrétiens], exclamation qui parodie manifestement l'expression de la foi musulmane (*Tvoyage* 64). Dans ce dernier cas la sainteté des frères chrétiens aboutit à une pseudo-conversion. C'est une scène qui reflète cette tendance générale à favoriser le christianisme chez Zeebout et d'insister, de manière sans doute exagérée, sur sa supériorité spirituelle. Adorno, alors qu'il critique, lui aussi, la foi des musulmans, est sur ce sujet beaucoup plus réaliste. Sa description de la ville de Beyrouth, en dépit de multiples exemples de la sainteté multi-confessionnelle, reconnaît la prédominance politique du pouvoir musulman dans la ville à cette époque-là.

DAMAS

Le début de la description de la Grande Syrie chez Adorno et Zeebout insiste sur la beauté presque parfaite de la ville de Damas et sa situation idéale, entre montagne et vallée; tous les deux citent la richesse de la nature, des plantations et des vergers aux environs de la ville. L'abondance de jardins, de fontaines et de plantes médicinales, garantit une source

¹¹ A. Adorno n'y consacre qu'un petit paragraphe (Adorno 348).

permanente de médicaments et assure une vie salubre. Les deux auteurs vont jusqu'à reprendre un vieux *topos* des lettres arabes, que Damas elle-même est le reflet du paradis sur terre (*paradyssi jocundissimus locus existimatur*) [un lieu très agréable du paradis], (*Itinerarium*, 326); (*een eerds paradys schijnt*) [ressemble à un paradis terrestre], (*Tvoyage*, 292)¹².

Dans une démarche propre à chacun des deux auteurs, qui nous rappelle l'exemple précédent de Beyrouth, la première image de la ville que donne Zeebout à son lecteur est celle des fondouks des étrangers, alors qu'Adorno décrit plutôt l'architecture religieuse. À la différence de Beyrouth où le rapport entre les pratiques de l'Islam et du christianisme coexistent, mais semblent quelque peu discordantes, Damas paraît une ville marquée par une cohabitation plus aisée, du moins sur le plan symbolique. Tout comme la grande mosquée de Beyrouth dite al 'Umari, la grande mosquée omeyyade de Damas y est évoquée en tant que « palimpseste architectural », la mosquée contemporaine construite sur le site d'une ancienne église byzantine, appelée l'église Saint-Jean. Mais à la différence de celle de Beyrouth, la mosquée damascène est reconnue comme le haut lieu où Dieu et les prophètes de trois monothéismes se réuniront à la fin des temps. Dans la description de l'architecture de la mosquée figurent les tours elles-mêmes comme porteuses d'un sens eschatologique. Moïse, Jésus-Christ et Mahomet occuperont les trois tours et Dieu se mettra au centre quand la sentence du Jugement Dernier sera prononcée (*Itinerarium* 330; *Tvoyage* 296).¹³ Zeebout ajoute énigmatiquement qu'il aurait bien voulu expliquer les raisons qui sont à l'origine de cette architecture « sainte », mais qu'il est passé outre faute d'espace dans son récit [*met meer beestelicken redenen daer toe zegghende, te lanc om scriven*] (avec une quantité d'autres raisons qui seraient trop longues à expliquer) (*Tvoyage* 296). Même si la cohabitation des trois communautés juive, chrétienne et musulmane était en réalité difficile - les commu-

¹² Une étude de la notion de l'espace en Syrie médiévale est donnée par Zayde Gordon Antrim, *Place and Belonging in Medieval Syria 6th/12th to 8th/14th Centuries*, thèse de doctorat, Harvard University, 2004.

¹³ Guillebert de Lannoy, un voyageur de provenance bourguignonne, lui aussi, conjugue les trois religions monothéistes dans sa description du monastère de sainte Catherine du mont Sinaï où chacune des religions est représentée dans un des trois lieux symboliques. Il écrit « les trois lois de Jhesucrist, de Moÿse et de Mahommet sont en trois églises représentées ». *Œuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste*; éd. Ch. Louvain, Impr. de P. et J. Lefever, 1878.

nautés minoritaires étant souvent enfermées pendant la nuit pour des raisons de sécurité - cette image des trois tours « monothéistes » semble vouloir signaler à Damas un ordre céleste qui devance toute préoccupation terrestre.

Il faut signaler que, dans le cas de Damas, la description de *Tvoyage* est nettement plus prolixe. Zeebout catalogue plus d'exemples historiques d'architecture importante et donne beaucoup plus de détails sur les juifs et les synagogues de Syrie, comme il le fait pour les exemples bibliques (*Tvoyage* 297-298). Il en va de même pour deux autres espaces : le château fort [*casteel*] de Damas¹⁴, dont la description de l'architecture est très détaillée (*Tvoyage* 295) et pour un autre édifice composite qui comprend un hôpital et une mosquée [*hospitael, moskea*] qui, selon le récit de Zeebout, a été construite sur le site où s'est déroulé l'épisode de la chatte venue accoucher dans la manche du prophète Mohammad (*Tvoyage* 295)¹⁵. On pourrait avancer l'hypothèse que ces deux descriptions indiquent une attention plus minutieuse du voyageur van Ghistele lors de son passage à Damas, mais, étant donné la tendance de Zeebout à l'érudition, il est plus probable qu'il s'agisse de sources que l'éditeur Gaspar n'a pas identifiées dans ses notes.

À la différence de Beyrouth où le pouvoir de la présence de la sainteté chrétienne à l'intérieur de la mosquée semble inquiéter, voire menacer, les musulmans, dans la mosquée omeyyade de Damas, le tombeau d'un saint homme fait figure de lieu de vénération multiconfessionnelle. Le sépulcre de « Zacharie »¹⁶, situé à l'intérieur du sanctuaire de la vieille église (la salle de prière de la mosquée actuelle) attire aussi bien les chrétiens que les musulmans. Adorno et Zeebout relatent l'anecdote d'un certain chrétien vénitien qui est entré dans la mosquée afin de remercier « saint Zacharie » de son intercession lors d'un naufrage en mer, durant lequel il avait failli mourir. L'exemple donné par *Tvoyage* est plus développé, et on y accorde encore beaucoup plus d'importance narrative.

Un deuxième exemple d'une sainteté publique au cœur de Damas est celui de la « sœur de Mohammad » (*eene heleghe vrouwe gheweest heeft*,

¹⁴ S'agit-il du château de Saladin situé à l'ouest de la vieille ville ?

¹⁵ L'éditeur Gaspar ne commente pas la source de cette légende, mais elle se trouve sûrement dans les biographies médiévales du prophète Mohammad connues sous le nom *Al-Sira Al-Nabawiyya*.

¹⁶ A. Zeebout identifie ce Zacharie comme « vader van Sente Jan Baptisten » (le père de Saint Jean Baptiste), 297.

grootte aelmoessenen ghedaen hebbende) [il y a eu une femme sainte, qui a fait de grandes œuvres] (*Tvoyage* 295); (*quam sanctam ac beatam vitam caritate ac operibus misericordie plenam*) [qui aurait mené une vie sainte et bienheureuse, consacrée à la charité et aux œuvres de miséricorde] (*Itinerarium* 336). Le tombeau (qui est en réalité celui de Roqayya, et non de la sœur de Mohammad) est situé par les deux auteurs immédiatement en dehors de l'enceinte de la vieille ville. Dans cet exemple de sainteté « purement » musulmane, c'est-à-dire où aucun chrétien ne vient prier, la différence dans la description de nos deux auteurs est révélatrice. Zeebout la décrit avec un minimum de détails, alors qu'Adorno compare la vénération qu'ont pour elle les musulmans à celle d'une sainte chez les chrétiens. Et pourtant, il tourne cet exemple en critique: *Intellige quid illi errantes perfidi sanctitatem vocant* (Voilà ce que ces perfides, qui sont dans l'erreur, appellent la sainteté!) (*Itinerarium* 336). Ce genre de critique abonde dans l'œuvre d'Adorno; il est fasciné par le bon réflexe des musulmans de se tourner vers les pratiques spirituelles, mais il met en cause l'objet de leur vénération qui, selon lui, est mal ciblé.

Les différences concrètes dans les descriptions de l'architecture sont moins frappantes que celle du ton des deux voyageurs. Adorno la plupart du temps s'exprime sur un ton versatile, dans la mesure où il critique paradoxalement les musulmans tout en leur accordant un regard fasciné. Zeebout se sert d'un ton tout autre. Dans sa description de la Syrie, il fait passer en filigrane le message qu'elle est un pays affaibli par le temps. Avant la description de Damas comme lieu de paradis, Zeebout expose au lecteur la destruction des villes syriennes au passé glorieux (*Tvoyage* 291). S'ajoute à l'image d'un pays décadent, la destruction de la ville de Damas en 1401 (*heeft in coorten voorleden jaren den meesten deel al ghedestruert ende verbrandt ghezijn bij eenen prince, ghenamt Le Tambourlan*) [la majeure partie a été détruite et brûlée, dans un passé récent, par un prince surnommé Tamerlan] (*Tvoyage* 293). La description de la situation délabrée de Damas le conduit à déplorer l'état de ses églises, qui sont devenues mosquées ou sont restées en ruine. Selon Zeebout, à Damas il n'existe aucune volonté de reconstruire ce passé glorieux au profit du christianisme. On pourrait se demander dans *Tvoyage* ce qui a inspiré cette description plus détaillée et ces commentaires sur Damas et la Syrie. A-t-il passé plus de temps à Damas que dans d'autres villes? Quoi qu'il en soit, Zeebout se sert de l'image de Damas, non pas à l'instar d'Adorno

pour critiquer l'islam, mais pour dresser un état général des lieux saints et il insère dans sa description de la ville un plaidoyer qui révèle de manière générale la décadence d'un passé chrétien révolu en Orient.

TUNIS

Il est clair que l'exemple de la ville de Tunis, tel que nous le trouvons chez Adorno a servi de modèle pour Zeebout. Il existe, néanmoins, d'importantes variations. Tout d'abord, Tunis est la première escale (du voyage d'Adorno) en terre musulmane, c'est pourquoi cette ville occupe une place privilégiée dans l'ensemble de son récit. C'est dans cette ville qu'il avoue avoir beaucoup appris directement de l'islam et des coutumes des musulmans (*Ista in Thymesio melius alibi vidimus*) [Nous avons vu tous ces spectacles à Tunis mieux que partout ailleurs] (*Itinerarium* 75)¹⁷. Les deux auteurs, Adorno et Zeebout, amorcent une description de Tunis qui, loin d'être une terre à majorité chrétienne, accueille néanmoins bon nombre de commerçants de confession catholique. Dans ces descriptions, le regard du voyageur s'intéresse à la liberté de culte accordée aux chrétiens à l'intérieur de cette société, ainsi qu'à la participation des chrétiens dans la vénération de l'autre.

Le nombre de pages consacrées à la description de Tunis et le regard pénétrant sur la ville et ses environs constituent en soi la preuve de son intérêt particulier pour ce pays. La longue description de Tunis fait d'Adorno une source incontournable pour l'image de la dynastie hafside en Europe. Alors que *Tvoyage* a emprunté une bonne partie du texte à Adorno, la description est considérablement plus concise. La ville de Tunis y revêt un caractère différent et la description occupe une place plus marginale dans son récit. Van Ghistele n'arrive à Tunis qu'à la toute fin de son voyage avant de traverser la mer pour Gênes et de regagner l'Europe. Le prétexte du voyage à Tunis que donne Zeebout est une tempête survenue à Malte (*quamen met eenen grooten stoorme*) [nous sommes venus avec une grande tempête] (*Itinerarium* 398), formule narrative un peu trop facile, qui lui a valu une critique de l'authenticité de son parcours au Maghreb. Il ne s'agit pas de montrer ici si Ghistele avait en fait

¹⁷ Le premier contact avec l'islam dans *Tvoyage* est le passage de van Ghistele dans les Balkans et en Turquie.

visité la capitale hafside – les descriptions de Beyrouth et de Damas étant rédigées dans un style similaire – mais plutôt de comparer sa description de l'espace urbain avec celle d'Adorno.

En Afrique musulmane, il y a principalement deux sortes de sainteté décrites par nos auteurs. La première est une sainteté vécue à l'écart de la société. Dans l'introduction aux deux ouvrages, dans la partie qui décrit les mœurs des musulmans, Adorno et Zeebout remarquent tous deux l'existence d'hommes saints en Islam, qu'ils comparent aux religieux dans le christianisme (*morabitos vocant ... heremite habitantes communiter extra civitates*) [ils s'appellent morabites... des ermites qui habitent en dehors des villes] (*Itinerarium* 80); (*eene maniere van religieusen, ghe-naemt morabitos die hem ghemeenlic houden te velde bijden goeden steden, makende schijn van heremijten*) [sorte de religieux nommés « morabitos » qui normalement résident en dehors des grandes villes, soit un genre d'ermitte] (*Tvoyage* 19). Ces descriptions sont conformes aux images, souvent fausses, de l'institution du « rabat » qui circulent en Occident¹⁸. Les deux auteurs Zeebout et Adorno, avant même d'arriver à la capitale Tunis, remarquent l'existence de telles pratiques spirituelles sur les côtes de l'Afrique. Adorno remarque, dans l'exemple des *morabitos* et les *ceryphos* (chérifs), la distance qui les sépare du reste de la population. Aux alentours de Monastir se situe un édifice où logent ces saints hommes. Adorno décrit un miracle qui eut lieu à cet endroit: des fustes ont été transformés en pierres par ces saints personnages. Le miracle décrit par Zeebout suit les mêmes contours généraux, mais il l'amplifie avec un autre détail important, selon lequel les bateaux étaient pleins de chrétiens qui voulaient attaquer la ville (*Itinerarium* 147; *Tvoyage* 399). Ce geste, typique de Zeebout, souligne le conflit des religions dans la course en Afrique du Nord. Parmi les autres hommes saints en Islam sont les « foc-kora », qu'Adorno décrit comme insensés, simples et innocents (*dementes simplicesque, Itinerarium* 82)¹⁹. Une version de la sainteté en Islam vue par ces voyageurs conjugue plusieurs fonctions: des pratiques de pauvreté, le travail de jurisprudence ainsi que la méditation spirituelle. À l'image de l'exemple occidental, la vénération de ces hommes est rappo-

¹⁸ EI, « Rabat ».

¹⁹ N. Amri m'a suggéré qu'il fallait peut-être voir dans cette dénomination « insensée » et « simple » une référence aux mouvements des « fous de Dieu ».

chée de celle des saints, et leur culte donne forcément un caractère sacré aux lieux où ils sont vénérés.

Un autre genre de sainteté apparaît dans la capitale, Tunis : une sainteté cultivée dans les villes. La présentation de la ville par Adorno est assez simple ; il dresse une description des principales mosquées, suivie par celle des fondouks et des places publiques de la ville. Le premier contact avec la ville par Zeebout, comme nous l'avons vu dans le cas de Beyrouth et de Damas, est surtout historique. L'auteur du *Tvoyage* énumère beaucoup de détails sur le passé complexe de cette région d'Afrique du nord, telles que les histoires de Carthage, de Virgile et de l'Empire romain. Il dépeint par ailleurs la topographie impressionnante de la Tunisie. Elle est plus développée que la description d'Adorno (*Tvoyage* 401-402). Il donne ensuite un état des lieux fréquentés par les étrangers, en l'occurrence les fondouks et les nombreuses églises qui appartiennent aux différentes communautés non musulmanes (*Tvoyage* 402).

Une certaine affinité pour l'urbanisme de la ville de Tunis est perceptible chez les deux auteurs. L'espace partagé entre les confessions et les nationalités n'est pas limité aux lieux de culte comme dans le cas de Damas ou de Beyrouth. La présentation de cette ville la donne à voir comme une ville animée et cosmopolite. Les rues et les places publiques débordent d'activités et revêtent un caractère presque carnavalesque (*Itinerarium* 105 ; *Tvoyage* 403). Les deux descriptions de Tunis tracent un parcours presque cartographique de la ville, depuis l'entrée du lac jusqu'au diwan, les principales mosquées, le reste de la médina et la Kasbah. Un passé chrétien est tangible dans cette ville, mais il est moins marqué que dans les villes de la Grande Syrie. Adorno note qu'une des principales mosquées de la ville abrite le tombeau d'une martyre de l'époque vandale, sainte Olive de Palerme, un tombeau qu'aucun musulman n'ose toucher dit-on, de peur d'être pétrifié sur place (*Itinerarium* 103 ; *Tvoyage* 404) Ce risque de pétrification rappelle le pouvoir presque talismanique des minarets des mosquées à Beyrouth. Zeebout décrit les mosquées avec un minimum de détails, et préfère se concentrer sur les espaces où l'on trouve des exemples d'une pratique quotidienne de spiritualité chrétienne.

Un autre aspect de la ville qui attire l'attention des voyageurs réside dans les faubourgs, situés à l'extrémité ouest de la vieille ville arabe. Dans ces faubourgs, Adorno et Zeebout montrent l'existence d'une communauté chrétienne. Adorno constate qu'il s'agit d'une communauté chré-

tienne « d'une origine très ancienne » [*antiquissimo in patria nati et orti sunt*] (*Itinerarium* 109), alors qu'en réalité il s'agissait probablement d'une communauté de commerçants allochtones²⁰. Selon les deux auteurs, ils s'appelaient les chrétiens « du Rabat », une appellation qui reprend le nom du quartier dans lequel ils habitaient. Le roi de Tunis les traitait particulièrement bien, et la tradition veut qu'à l'époque hafside les rois choisissent leurs gardes, leurs femmes et leurs concubines dans cette population. Dans ce quartier on dit qu'il existait également une église où la messe était célébrée en arabe, aussi bien qu'en latin. Dans cette partie du texte, Zeebout suit de très près Adorno dans sa description, s'arrêtant à plusieurs reprises pour renforcer la particularité de cette communauté à travers une comparaison avec des privilèges similaires dans son pays natal (*Itinerarium* 109 ; *Tvoyage* 404). Si Zeebout développe certains détails sur les chrétiens du Rabat, sa description de Tunis et de son roi est de manière générale beaucoup plus courte. Il passe la description de leurs vêtements et de leurs cérémonies, tout comme il omet une remarque d'Adorno sur le mauvais traitement des juifs, pour arriver au cœur de la description de la fête du sacrifice chez les musulmans (Adha).

Aucune fête n'attire plus l'attention d'Adorno et de Zeebout que la fête de l'Adha, fête musulmane qui commémore le sacrifice d'Abraham et marque la fin du mois du Haj. On peut supposer que les auteurs chrétiens s'intéressaient à la fête de l'Adha pour le côté symbolique du sacrifice d'Abraham, qui remonte aux origines du monothéisme. La description de cette fête chez les deux voyageurs est d'autant plus impressionnante qu'elle relève une participation partagée par les chrétiens et les musulmans : le roi de Tunis célèbre la fête d'Abraham avec un défilé de cavaliers qui se dirige vers le lieu de la commémoration du sacrifice. À côté de la porte Khalid se situe la grande place pour la célébration de la fête du sacrifice (*festum Abrahe, Itinerarium* 110 ; *de feeste van Sente Abraham Tvoyage* 405). Le cortège passe par les quartiers chrétiens où le roi est entouré de ses gardes chrétiens et ils se rendent (ensemble) à la commémoration (*Itinerarium* 134-136 ; *Tvoyage* 405-407). Il est intéressant de noter que le lieu, vraisemblablement un *musalla*, c'est-à-dire un grand terrain ouvert destiné aux prières publiques, en latin « *gemme* » ou « *ecclesia* », c'est-à-dire, soit église soit mosquée²¹.

²⁰ Voir R. Brunschvig sur les communautés chrétiennes à l'époque hafside.

²¹ J. Heers, éd. p. 136n.

Zeebout omet d'autres pages où Adorno décrit le royaume de Tunis avec force détails : ses merveilles, ses palais, ses jardins, ses femmes, ses traditions vestimentaires et culinaires, et d'autres sujets, pour arriver ensuite au portrait du souverain de ce royaume qui suscite chez lui un intérêt particulier. Le « roi » de Tunis, appelé « Ottominus » (*Itinerarium*) ou « Ottoninus » (*Tvoyage*), est, en réalité, le grand souverain du xv^e siècle hafside, Abu 'Amr 'Uthman (1434-94). Adorno fait l'éloge de la sainteté du roi 'Uthman, qui incarne dans sa propre personne cette cohabitation tunisoise privilégiée, en raison de sa souche mixte. Il aimait beaucoup les chrétiens, dit-on, car sa mère était née chrétienne, puis amenée captive à Tunis où elle a été achetée par le roi son père. Il était vénéré en vertu de son respect strict de la loi musulmane et à cause de son image de souverain pieux (*Itinerarium* 127 ; *Tvoyage* 406). Le reste de la description de 'Uthman donnée dans le texte de Zeebout est un résumé très court d'une dizaine de pages chez Adorno (*Itinerarium* 127-141). Zeebout fait abstraction de tous les détails de la géographie du royaume et sa version résumée retient l'essentiel du spectacle du souverain pieux, ce que Zeebout nomme « *de occupacie des coonincx* » (les activités du roi, *Tvoyage* 407). Les processions de la cour passaient par les quartiers chrétiens dans un défilé impressionnant. Vers la fin de ce chapitre chez Zeebout, le portrait du roi se détache de son modèle, Adorno, pour donner les détails de ses activités hebdomadaires. Le mercredi, il fait le tour des forteresses, des mosquées, des églises et des sépulcres de la ville. Le vendredi, il manifeste sa piété et son attachement à la loi de Mohammad, en même temps qu'il exprime son profond respect pour les chrétiens et, dans la même matinée, visite les mosquées et les églises de sa ville. Cette piété s'accompagne, comme dans bon nombre de textes destinés aux ducs de Bourgogne du xv^e siècle, d'un bon sens de la justice. C'est avec ce portrait d'un roi musulman à la fois saint et juste que Zeebout termine son chapitre sur la ville de Tunis.

CONCLUSION

Les trois villes de Beyrouth, Damas et Tunis, en marge de la Terre Sainte de la Bible, vues par Anselme Adorno et Joos van Ghistele, et dessinées par Jean Adorno et Ambrosius Zeebout, offrent des exemples fascinants d'une cohabitation historique de chrétiens et de musulmans. L'intérêt du regard du voyageur pour ces sites, pour l'héritage chrétien et la survie des

communautés chrétiennes, mais aussi pour la participation commune à des fêtes religieuses, fait de ces textes des récits de pèlerinage de grande valeur. Les trois villes proposent trois versions très différentes du patrimoine chrétien sous la domination musulmane au xv^e siècle. Dans les trois cas, le voyageur chrétien rencontre d'autres voyageurs, installés ou de passage, dans les lieux destinés aux étrangers comme à lui-même. Dans le texte écrit à partir de l'expérience vécue du voyage, on fait ressurgir un passé chrétien de la mémoire historique des lieux mêmes. À Beyrouth, une communauté chrétienne existait au moment du passage d'Adorno et de van Ghistele, mais les auteurs tenaient à montrer comment ce passé chrétien, qui a ainsi valeur d'exemple et qui tranche avec le quotidien de la ville, comporte des événements merveilleux aptes à reconduire les gens vers le christianisme. Le christianisme à Damas est davantage lié à des souvenirs bibliques et à une conception eschatologique de l'humanité. Bien que l'on retrouve à Tunis aussi les traces d'un christianisme très éloigné dans le temps, tel l'exemple de sainte Olive la martyre de l'époque vandale, ce qui frappe surtout dans cette ville est l'espace accordé à cette époque à une certaine liberté d'expression religieuse. C'est le portrait du règne d'Abu 'Amr 'Uthman qui permet à cette sainteté de s'exprimer dans un climat de respect et de tolérance. L'image du culte chrétien n'est pas celle d'une autonomie totale, mais plutôt d'une interdépendance.

Si Zeebout tend à opposer les religions et à exagérer la décadence de l'héritage chrétien en terre d'Islam, et si Adorno parsème son texte de nombreuses remarques critiques par rapport à la foi musulmane, ces tendances n'empêchent pas le lecteur, médiéval ou moderne, de ses récits d'être impressionné par la commémoration de la sainteté entre les religions qui s'y dessinent. L'exemple de Tunis est peut-être le plus passionnant des trois. Il faut dire que la ville de Tunis se situe complètement en dehors de la Terre Sainte, et donc loin de l'emplacement fort symbolique de celle-ci. La ville hafside, à l'époque des voyageurs du xv^e siècle, était depuis très longtemps musulmane, il n'empêche qu'elle sert de modèle pour Adorno et Zeebout. Adorno y apprend énormément sur la foi musulmane et se sert de ce savoir tout le long de son voyage dans des terres inconnues, alors que Zeebout, même s'il n'a pas visité Tunis, comme l'a constaté Brunschvig, arrive à faire du roi 'Uthman le portrait d'un souverain juste et pieux qui aurait certainement plu aux lecteurs nobles de la cour de Bourgogne, surtout au duc Charles lui-même. On peut impu-

ter aux deux auteurs l'exagération du côté positif de cette cohabitation. Adorno va jusqu'à effacer toute différence (excepté celle de la confession) dans les faubourgs de Tunis lorsqu'il insiste sur le fait que la communauté des chrétiens était originaire de la ville et qu'il était impossible de les distinguer des autres « maures », même physiquement. Ajoutons qu'il s'agit d'une cohabitation uniquement entre chrétiens et musulmans, les juifs étant exclus des mêmes privilèges. Néanmoins, c'est dans cet espace urbain que l'expression religieuse s'avère la plus complexe et que la description des voyageurs est la plus riche. Leur esprit d'observateur et d'écrivain y trouve le plus d'espace pour établir ce mythe, sous réserve, d'une esthétique de la cohabitation au xv^e siècle.