



HAL
open science

La production en aljamiado comme frontière discursive (XVe-XVIIe siècles)

Olivier Brisville-Fertin

► **To cite this version:**

Olivier Brisville-Fertin. La production en aljamiado comme frontière discursive (XVe-XVIIe siècles). HispanismeS, 2022, Hors-série 5, 10.4000/hispanismes.15659 . halshs-03723373

HAL Id: halshs-03723373

<https://shs.hal.science/halshs-03723373>

Submitted on 14 Jul 2022

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License



HispanismeS

Revue de la Société des Hispanistes Français

Hors-série 5 | 2022

Délimitation du réel et définition de l'être dans la péninsule Ibérique

La production en *aljamiado* comme frontière discursive (XV^e-XVII^e siècles)

La producción en aljamiado como frontera discursiva (siglos XV-XVII)

The aljamiado production as a discursive border (XVth-XVIIth centuries)

Olivier Brisville-Fertin



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/hispanismes/15659>

DOI : 10.4000/hispanismes.15659

ISSN : 2270-0765

Éditeur

Société des Hispanistes Français

Ce document vous est offert par Bibliothèque Diderot de Lyon - ENS



Référence électronique

Olivier Brisville-Fertin, « La production en *aljamiado* comme frontière discursive (XV^e-XVII^e siècles) », *HispanismeS* [En ligne], Hors-série 5 | 2022, mis en ligne le 30 juin 2022, consulté le 14 juillet 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/hispanismes/15659> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/hispanismes.15659>

Ce document a été généré automatiquement le 11 juillet 2022.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

La production en *aljamiado* comme frontière discursive (XV^e-XVII^e siècles)¹

La producción en aljamiado como frontera discursiva (siglos XV-XVII)

The aljamiado production as a discursive border (XVth-XVIIth centuries)

Olivier Brisville-Fertin

- ¹ La production manuscrite *aljamiada* écrite en alphabet arabe – et, dans une moindre mesure, latin – émerge à la fin du XIV^e-début du XV^e siècle au sein de la minorité musulmane sous domination chrétienne de Castille et d’Aragon : les Mudéjars. Le terme *aljamiado* dérive du substantif *aljamía*, emprunt de l’arabe *al-‘aġamiyya*, la langue étrangère, car ces textes sont majoritairement des traductions de textes traditionnels islamiques en roman, et donc en langue étrangère par rapport à l’arabe². L’*aljamiado* est motivé par le contexte particulier de communautés musulmanes anciennes hors du *dār al-Islām* – l’Empire islamique –, mais surtout hors de l’espace linguistique arabe, dans la mesure où ces groupes étaient devenus hispanophones entre les XII^e et XV^e siècles. Toutefois, l’*aljamiado* perdure jusqu’au début du XVII^e siècle, au-delà des décrets de conversion forcée au catholicisme de 1502 et 1525 qui firent passer respectivement les Mudéjars castillans et aragonais du statut médiéval de musulmans dominés, mais libres de pratiquer leur religion³ à celui moderne de « nouveaux chrétiens de maures » ou Morisques, unifiant ainsi la péninsule dans une même foi, officiellement du moins⁴. Lorsqu’il était encore considéré par la recherche comme un phénomène morisque, l’*aljamiado* était envisagé comme une contre-attaque à l’évangélisation⁵. Notre propos cherche à étayer que, comme adaptation mudéjare conservatrice à son contexte sociolinguistique⁶, le discours *aljamiado* dépasse cette simple fonction de rempart contre l’extérieur chrétien et conserve un rôle de matrice socioculturelle sur et par laquelle s’établissent les frontières de la communauté, comme normes internes éthiques et pratiques, ou comme démarcations avec le système socioculturel environnant chrétien.

- 2 Ces textes sont liés à la frontière, en tant que réalité géopolitique ou concept socioculturel, que ce soit une limite entre deux ensembles ou un espace de transition. Les espaces qui nous concernent correspondent en effet à l'ancienne Marche supérieure d'al-Andalus, ce qui renvoie directement à l'étymologie de « frontière », c'est-à-dire le front. La situation quasi inédite pour le Moyen Âge de communautés musulmanes dominées est une conséquence de la conquête chrétienne et du déplacement conséquent de la Frontière⁷. La reconfiguration et les évolutions de ces collectifs minoritaires, selon les études socio-anthropologiques, sont liées à des mécanismes de configuration, d'établissement et de maintien de frontières internes en lien avec des renégociations identitaires⁸. Cette dernière frontière est symboliquement élaborée par et sur des marqueurs de langue, de valeurs, d'attitudes, de comportements, etc.⁹.
- 3 L'*aljamiado* se situe ainsi au croisement de plusieurs frontières : géographique d'abord, entre royaumes hispaniques chrétiens et al-Andalus, mais plus généralement entre le *dār al-Islām* et la Chrétienté d'Occident ; entre systèmes linguistiques et graphiques ; entre périodes historiques : le Moyen Âge mudéjar et l'époque moderne morisque ; et entre genres discursifs : textes religieux ou juridiques, narrations et prédications, littératures sacrée ou profane, etc. Si cette réflexion englobe les époques mudéjare et morisque, elle se limite au royaume d'Aragon en raison du corpus conservé et étudié. Nous nous demanderons comment la frontière se révèle être un concept interprétatif constitutif de nos textes comme discours socioculturel. Nous alternerons, pour ce faire, trois points de vue : une partie sociohistorique abordant l'*aljamiado* comme produit d'un déplacement de la Frontière ; une deuxième caractérisant cette production comme dépassement de la frontière – géopolitique et sociolinguistique – et rattachement au reste du *dār al-Islām* ; une dernière cherchant enfin à percevoir les fonctions et la dimension pragmatique de ce discours dans les mécanismes sociaux de définition et de régulation de la communauté.

L'*aljamiado* comme produit d'un déplacement de frontières

Le contexte socioculturel du déplacement de la Frontière avec al-Andalus

- 4 Après l'implosion du califat omeyyade au XI^e siècle, les royaumes chrétiens du nord de la péninsule Ibérique menèrent des campagnes militaires d'expansion vers le sud. Pour l'Aragon, le piémont pyrénéen était conquis avant 1100 et la conquête aragonaise s'étendait jusqu'à la région de Teruel, à la fin du XII^e siècle, et à celle de Valence, à la fin du XIII^e siècle. La capitulation des centres urbains fut généralement le fruit de redditions négociées qui permettaient aux populations musulmanes de rester *in situ* sous domination chrétienne, d'où le sens du terme Mudéjar¹⁰. Les *capitulaciones* autorisaient la conservation des propriétés, de la foi et de la loi, conférant une certaine autonomie institutionnelle par le maintien de structures judiciaires et administratives islamiques. Malgré le vide laissé par l'exode des élites lors de la conquête, des individus constituèrent en effet une nouvelle élite économique, administrative et intellectuelle¹¹, et ces groupes musulmans s'organisèrent en communautés ou *aljamas* (< *al-ġamā'a*) comparables, dans leur dimension administrative, aux *concejos cristianos*¹². L'*aljama*

permet une recomposition du quotidien musulman avec les fonctions attenantes – comme l'*alfaquí* ou l'*alcadi*¹³ –, mais surtout, en évoluant et en s'adaptant, elle rendit possible une préservation de l'islam. Epalza disait de l'*aljama* qu'elle symbolise « la permanencia del Islam » :

Forma como un pequeño Estado en el Estado, donde las leyes y costumbres del Islam se guardan y protegen [...]. Esa aljama, al mismo tiempo que reúne a los musulmanes, les controla para que crean y cumplan como musulmanes, como lo hace en tierras islámicas la autoridad política¹⁴.

- 5 Cette structure permet une ethnogénèse mudéjare du XI^e au XIII^e siècle étudiée par Catlos, c'est-à-dire l'émergence et la configuration d'une communauté ethnique qui a maintenu des frontières identitaires pérennes grâce à une adaptabilité¹⁵. Catlos, en réponse au *topos* de l'*amène convivance*, qualifie cette situation de *conveniencia* pragmatique et pratique et met en avant la complexité des dynamiques quotidiennes entre communautés¹⁶. En effet, malgré la ségrégation théorique entre confessions, les échanges et les interactions étaient légion, comme en témoignent, outre les activités économiques et la dépendance fiscale, la fréquentation des marchés ou les rixes de tavernes¹⁷. Elles entraînent un enclassement mudéjar dans le système chrétien. Selon García Oliver : « homes i dones de camp, moros i cristians, presentaven més concomitances i punts de contacte del que generalment s'accepta. [...] fidels de Crist o de Mahoma, tots eren pagesos »¹⁸.

Le déplacement sociolinguistique de la frontière entre arabe et roman

- 6 Cette intégration socioéconomique s'illustre aussi linguistiquement car, si certains individus pouvaient être bilingues avant la conquête, l'arabisation et l'islamisation des Marches avaient été consommées¹⁹. Les Mudéjars d'Aragon acquièrent majoritairement le roman très tôt, dès le XII^e-XIII^e siècle, et avaient déjà perdu l'arabe au XV^e siècle, à la différence des Valenciens²⁰. C'est-à-dire qu'après la conquête nous avons affaire à une phase de bilinguisme croissant, à laquelle succède un déclin de l'arabe menant à un monolinguisme presque généralisé, à l'exception d'une petite élite éduquée, et donc à une incompréhension de l'arabe – ou substitution linguistique – par la majorité de la collectivité. Ce déplacement de la frontière linguistique s'avérait problématique pour le maintien de la connaissance religieuse et des rites.
- 7 Ces divers processus forment le cadre de l'émergence de l'*aljamiado*. D'un usage privé et informel, pour des gloses ou des notes personnelles, le recours au vernaculaire émerge à partir du XIV^e-XV^e siècle pour faire comprendre des textes et maintenir les fondements de l'islam, par des commentaires explicatifs, des traductions consécutives ou des textes entièrement en roman²¹. C'est alors un islam ibérique qui se configure localement par la langue, mais aussi par les sélections textuelles et les adaptations pratiques, grâce au groupe des lettrés, les *alfaquis*, écrou essentiel dans la gestion des affaires intra et intercommunautaires de cette enclave islamique en terres chrétiennes²².
- 8 En quelques mots, le déplacement de la *Frontera* entraîne la transformation d'un espace frontalier andalousien d'une marche extérieure en une frontière interne à la société chrétienne, là encore, nécessairement interface entre populations. L'émergence de l'*aljamiado* s'insère dans ce contexte. En raison d'une frontière linguistique déplacée, il est une adaptation en guise de remédiation à une frontière socioculturelle qui évolue,

une remédiation, en réalité, pour maintenir les communautés mudéjares comme une « exclave » du *dār al-Islām*²³, notamment grâce aux liens transfrontaliers textuels et linguistiques que permettent nos textes.

L'aljamiado comme ponts textuels transfrontaliers

- 9 Infirmant la vision d'enclaves islamiques isolées, Miller met en avant les relations constantes des alfaquis mudéjars entre eux et avec le reste du *dār al-Islām*, tout au long du XIV^e et du XV^e siècle, que ce soit par les voyages, les consultations ou l'acquisition d'œuvres²⁴. Quoique ces contacts s'amenuisent au XVI^e siècle, ils ne disparaissent pas : une preuve serait la consultation par un Aragonais d'un *šayḥ* en exil à Lisbonne, à la fin des années 1580, entre autres sujets, sur l'aumône obligatoire (*zakāt*)²⁵. Les alfaquis vont s'évertuer à maintenir fidèlement et de façon extrêmement conservatrice doctrines et pratiques musulmanes, et ce malgré l'incompréhension croissante de l'arabe par le commun. Davantage qu'une traduction, ils entreprennent une translation textuelle et discursive du Livre et de textes d'autorité²⁶. En tant que médiateurs culturels, ils cherchent à translater cette autorité ou plutôt à la rendre accessible tout en se revendiquant de cette autorité²⁷. Plus qu'une enclave en terres chrétiennes, les Mudéjars doivent en effet être pris comme une exclave du *dār al-Islām*.

Une exclave textuelle de l'Islam médiéval au début de l'époque moderne

- 10 C'est, entre autres, une des raisons du maintien de l'alphabet arabe : conserver une apparence islamique, à défaut de la langue de la Révélation²⁸. L'adaptation de la graphie arabe à une autre langue, indirectement, matérialise visuellement la frontière entre chrétiens et musulmans²⁹. En parallèle, la conservation de certains éléments lexicaux ou syntaxiques arabes en *aljamiado* en fait des marqueurs linguistiques et socioculturels de la frontière. Dans des compositions bilingues, la superposition de la traduction à son original dans les textes montre cette connexion voulue, cette interface qu'est la traduction en roman³⁰. C'est une variété romane arabisée ou plutôt islamisée par la traduction qui se configure sur le roman vernaculaire des lettrés³¹.
- 11 Graphiquement, ce lien textuel peut être illustré, dans certains cas, par le signe de ponctuation des trois points (.) :
- Pedricación en-el dicho de Allah ta'alà. donde dize: «Qul yā // 'ibādīa alladīna asrafū 'alā anfusihim lā taqnaṭū min raḥmāṭi inna Allah yağfiru l'ddunūbi ġamī'ā' innahu hūa alğafūru a'rrahīm», que quiere dezir: «Diles, ye Moḥammad, a mis siervos aquellos que se an sombrançeaḍo sobre sus personas con los grandes pecados que no se desconfien de la pīadaḍ de Allah, que Allah es el perdonador de todos los pecados i-Él-e//s el Perdonador pīadoso». I dīšo Allah ta'alà. «Wa astağfiru Allaha inna Allaha ġafūr^{um} raḥīm^{um}», que quiere dezir: «Demando perdón aḍa Allah. que Allah es perdonador pīadoso». I dīšo Allah ta'alà. «Wa-ni istağfiru rabbukum. ṭumma tūbū ilayhi», que quiere dezir: «Si demandaréys perdón a vuestro señor, depūés arrepentíos a él»³².
- 12 Dans cet extrait, les trois points enchâssent l'arabe en *aljamiado*, indiquant l'alternance linguistique un peu comme des marqueurs ou des balises de ce *code-switching* : le Coran est intégré en arabe avant que soient offerts, conséquemment, une traduction calque et un commentaire. L'*aljamiado* émerge dès lors non comme une entité propre, mais

comme un pont, un moyen d'accès qui doit permettre, dans certaines activités, de dépasser cette frontière de la langue due à l'incompréhension pour réguler le quotidien³³.

- 13 Pour les arabisants et les islamologues, les textes *aljamisés*, rendus en roman, semblent basiques, mais sont essentiels et forment un fonds islamique théorique et pratique. Celui-ci compte bien évidemment le Coran, en arabe, en versions bilingues, rarement uniquement en espagnol³⁴ ; des manuels de *fiqh*, comme le *Muḥtaṣar* d'al-Ṭulayṭulī³⁵, le *Kitāb al-tafrīʿ* d'Ibn al-Ġallāb³⁶, la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī³⁷, tous du X^e siècle ; une foule de *ḥadīṭs*, d'histoires et de récits exemplaires ; de la littérature d'*adab*. Ces textes constituent en quelque sorte un *vademecum* de la communauté musulmane³⁸. Ils sont un lien avec le *dār al-Islām*, certes, mais aussi un pont entre Orient et Occident musulmans – pensons aux sermons du prédicateur syrien Ibn Nubāta al-Fāriqī³⁹, également du X^e siècle, à al-Ṭaʿlabī⁴⁰, à al-Samarqandī⁴¹ –, ainsi qu'un pont entre époque médiévale classique et l'aube de l'ère moderne, puisque les textes phares qui circulent entre nos communautés sont souvent des X^e-XIII^e siècles⁴². L'*aljamiado* dépasse les frontières linguistiques, génériques, géographiques ou même chronologiques.

Un corpus hispano-islamique

- 14 Toutefois, en tant que textes des Marches et, dès lors, des marges sociales, l'*aljamiado* n'est pas imperméable à son contexte socioculturel. Si l'on remarque la copie de certaines œuvres hispaniques comme la *Historia de París y Viana* ou les *Dichos de los siete sabios de Grecia*⁴³, certaines productions montrent une maîtrise claire des formes poétiques romanes, comme la *Ḥuṭba para la Pascua de Ramadán* d'un manuscrit d'Ágreda de 1472⁴⁴ et les œuvres hispano-islamiques tardives de Mohamed Rabadán et sa version espagnole versifiée du *Libro de las luces* ou *Kitāb al-anwār*⁴⁵, et le *Cántico espiritual* d'Ibrāhīm Taybili⁴⁶, sans parler des références à Rojas par le Mancebo de Arévalo ou aux *monstres* des Siècles d'Or espagnols chez des auteurs de l'exil⁴⁷. L'exemple de la *Ḥuṭba para la Pascua de Ramadán*, développé autre part⁴⁸, est significatif, car il offre une preuve d'un texte canoniquement musulman par son contenu, qui présente des adaptations rituelles – telles la présence d'une *basmala* ou l'absence de *taḥmīd*, de *takbīrs* et de citations coraniques et prophétiques explicites⁴⁹ –, en une forme aussi marquée que l'octosyllabe roman et surtout la *Cuaderna Vía*, associée à son origine au *Mester de Clerecía* des XIII^e et XIV^e siècles⁵⁰.
- 15 L'*aljamiado* peut être vu comme un entre-deux qui matérialise alors, par la négative, la frontière géographique pour la dépasser, un lien textuel, discursif et rituel entre islam classique, époque mudéjare et période morisque. L'*aljamiado* donne à considérer en cela une exclave médiévale au début de l'Époque moderne.

Configurer les frontières de la communauté ou renforcer celles de la congrégation

- 16 Ces textes configurent les frontières de la communauté et renforcent celles de la congrégation. Ils sont le discours de l'élite lettrée qui cherche à matérialiser les cadres internes de la communauté en rappelant les normes pratiques et les valeurs associées : on y insiste en effet sur certaines activités communautaires, comme la prière

en congrégation⁵¹. Au moyen de la lecture, ils sont le support de pratiques sociales d'instruction, de configuration et d'élaborations des valeurs et des règles de la communauté⁵². Ces événements de lecture collective participent de la socialisation de la congrégation : ils constituent, construisent et transmettent des éléments culturels qui servent de marqueurs de l'identité et de la frontière ethniques des communautés en s'appuyant sur le rituel⁵³.

- 17 Si une continuité existe entre Mudéjars et Morisques, au cours du XVI^e siècle émerge un spectre social entre nouveaux-chrétiens, cherchant à s'assimiler, et *moriscos* qui résistent⁵⁴. C'est la production de cette partie conservatrice qui, de fait, est notre objet d'étude. Si la ligne générale de nos textes continue à « enjoindre au bien et interdire le mal » (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*)⁵⁵, le contexte a nécessairement un impact.
- 18 Nous prendrons trois exemples pour illustrer les mécanismes discursifs de cette configuration de la frontière, laquelle se révèle être *de facto* celle des commandements divins. Plutôt que de prendre des textes de réglementations de pratiques qui expliquent comment faire la prière ou les ablutions, ont été privilégiés des textes plus narratifs ou argumentatifs en lien avec la prédication pour appréhender la polyvalence et la polyphonie du discours.

Prédications et narrations sur le péché de fornication

- 19 Le premier exemple se compose de deux *asientos* ou sessions exhortatives⁵⁶ qui traitent du péché de fornication : *el aziné* (*al-zinā*)⁵⁷. Significativement peut-être, ces textes prennent place après une session contre le vin⁵⁸. Après deux *hadīts* courts sur le caractère blâmable de la fornication, le premier *asiento* repose sur un long *hadī* qui dépeint le sort des fornicateurs lors du Jugement dernier (extrait 1). Les éléments du récit renvoient pleinement à l'eschatologie islamique. L'horreur du châtement est rendue avec force détails pour susciter l'effroi de l'auditoire : chaque fornicateur, pendu tête en bas par un crochet de feu au niveau des parties honteuses, sera emmené à la Géhenne. Plus loin, il nous est dit que les profondeurs infernales se refermeront sur eux et les étoufferont, jusqu'à ce que des scorpions leur dévorent les susdites parties, en faisant le bruit des vers dans les poutres de bois : « se aprīetan sobr-ellos los al'aqrabes de Jahannam i se comen sus vergüenças i-ellos fazen ruiço, cūando se los comen, como fazen ruiço los gusanos de lacra que se faze en las viēgas. » Ce petit détail ancre ainsi le châtement dans le sensoriel. En s'appuyant sur le vécu de l'auditoire, il le marque : à l'avenir, quiconque entendra les vers se rappellera l'enfer.
- 20 Le récit recherche l'épouvante, mais il est interrompu par la voix prédicatrice : « por no desconfiar a los pecadores », technique rhétorique de préservation qui accroît l'horreur par le non-dit. La morale, résumée par une comparaison déontique hyperbolique, clôt l'exhortation : plutôt que de commettre l'adultère, il conviendrait mieux au croyant de se jeter dans un four – « quīen tomará mi consecho le convendrīa más lançarse en-un forno de fūego i çufrir que allí se quemase » –, pour éviter les tourments infernaux, mais surtout pour respecter les commandements divins – « cūanto más por cunplir el mandamīento de Allah que a eso estamos más obligados que no a ser salvos de la pena ». L'obéissance et la vertu sont la clef de la libération desdits tourments et du salut.

- 21 La seconde session respecte le même schéma, la partie narrative étant incarnée par un *ḥadīṭ* séparé : le récit de la flagellation d'Abū Ṣaḥma, fils du deuxième calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb⁵⁹. Comme contrepoint de la précédente, cette histoire rapporte la punition pour adultère – en réalité un viol – commis en état d'ivresse : cent coups de fouet⁶⁰. Le supplice, longuement détaillé sur quinze folios, mènera à la mort du pécheur. Les requêtes et supplications du fils, tous les dix coups de fouet, auxquelles répond un inébranlable « “Fīeri, ye Aflah”, i firyole » du père, scandent un récit qui va *crescendo* dans l'effroi (extrait 2.b). Cette punition, loin d'être dictée par la cruauté, s'impose par l'amour paternel et par l'amour et la crainte de Dieu (*taqwā*) : 'Umar doit respecter le commandement divin pour le bien de son fils, pour lui éviter les tourments de l'enfer, décrits dans la précédente session. L'inflexibilité paternelle est récompensée par le salut du fils dans l'autre monde : la nuit des funérailles, 'Alī b. Abī Ṭālib rêve d'Abū Ṣaḥma et du Prophète qui lui transmettent un message pour 'Umar (extrait 2.c). La correction et la repentance dans ce monde sont récompensées dans l'autre vie. Pardonné, Abū Ṣaḥma fait dire à 'Umar qu'il sera récompensé pour avoir maintenu les lois de l'islam. L'exemplarité flagrante de cette histoire est par ailleurs explicitée par une volonté d'exemple exprimée par 'Umar à son fils : « I por ventura que te verá algún otro peçador como tú i tomará castigo i se pedricará i tomará *dotrina* con tu castigo » (extrait 2.a). Ce châtiment servira de mise en garde. Lors de la lecture collective, la voix du narrateur actualise pour l'auditoire ce *castigo* dans son double sens, celui de punition narrée et de mise en garde moral : que le fornicateur se repente ou qu'il soit prévenu, car, lui, ne bénéficiera pas de la justice de 'Umar.
- 22 Ce récit renvoie à un passé mythique de l'Islam des origines et sert à transmettre un système de croyances, de valeurs et de normes sociales. Il renvoie également aux dépravations dues à l'alcool, et établit alors un réseau avec le précédent *asiento*. L'*exemplum* cherche à illustrer une vision eschatologique effroyable ou à appliquer les lois divines et à les faire s'intérioriser, afin d'éviter les châtiments détaillés dans notre deuxième exemple, le récit de « 'Īçà i la calavera » ou Jésus et le crâne⁶¹.

Les sept portes de l'enfer selon le récit de « Jésus et le crâne »

- 23 Jésus fils de Marie est présenté avec un ancrage islamique qui ne peut qu'invoquer par la négative la vénération christique chrétienne et s'y opposer. Dans les textes *aljamiados*, les résurrections faites par Jésus sont toujours effectuées grâce à Allah : il n'est qu'un intercesseur avec le Tout-Puissant. À la différence de la représentation chrétienne du Christ, nos textes insistent sur le caractère de prophète soumis au Très-Haut, comme on pourrait le lire dans le traité théologique contre les descriptions chrétiennes de Jésus du manuscrit 5304 de la Biblioteca Nacional de España (Madrid). Par ailleurs, cette résurrection partielle et la conversation avec le crâne sont la réponse à une requête adressée à Allah, en faisant une prière de deux *rak'as*.
- 24 Cette histoire rapporte la description de l'enfer par le crâne d'un mécréant défunt⁶². Il décrit la punition divine de sept ans de déluge contre son peuple, l'arrivée de *Malāk al-Mawt*, l'ange de la Mort, la douleur et l'agonie de la tombe, et les tourments infernaux selon une division en sept portes, où le feu traverse de bas en haut la fornicatrice, pendue par les pieds, où il pénètre la bouche de celui qui a mangé *harām* et sort par son fondement, où le buveur de vin est une bête bêlante et le spoliateur des biens des orphelins est dévoré par scorpions et serpents (extrait 3).

- 25 Ces textes, intégrés dans des prédications ou utilisés en tant que telles, offrent une taxonomie de péchés et de châtements correspondants. Ils transmettent et inculquent des normes islamiques, et matérialisent ainsi une frontière du péché qui entoure la communauté vertueuse et méritante. Si nous étions en domaine chrétien, nous parlerions de catéchèse. Ce discours prédicatoire fonctionne comme une constellation intertextuelle et interdiscursive, un texte social dans le sens d'entrelacs d'éléments, d'histoires, de personnages, de valeurs et d'actions. Il constitue une sorte de matrice socioculturelle de la communauté musulmane hispanophone et de réseau de guets entre l'en-groupe et le hors-groupe par les références qu'il véhicule et les modèles qu'il transmet : qui d'aventure se risquerait à boire du vin ou à être infidèle tant à un conjoint que surtout au Créateur ?

Un décalogue islamique enfreint dans une admonestation sur la sécheresse

- 26 Un troisième texte permet d'appréhender finalement la contextualisation d'un *hic et nunc*, tout en présentant les failles dans cette enceinte discursive entre islam et chrétienté. Il s'agit d'une refonte exhortative du conte de la « Ville de cuivre »⁶³, qui trouvera à l'époque moderne sa place dans le recueil des *Mille et une nuits*⁶⁴.
- 27 Une sourate sur la causalité entre désastres naturels et actions humaines introduit un voyage de David dans le désert. Il y trouve deux châteaux abandonnés, vestiges d'une grandeur passée. Deux stèles d'or en guise de testaments des monarques des cités nous offrent deux prosopopées qui témoignent de la grandeur éphémère et de la vaine gloire face à la toute-puissance du Créateur et l'implacabilité de son courroux, sous forme de sécheresse. Là encore, les détails effroyables redoublés de dévoration de charognes, de cadavres et d'enfants offrent un récit d'épouvante et d'effroi. Aux invocations et implorations, lors de la procession de rogation pour la pluie (*istisqā'*) effectuée par le second monarque, répond une voix céleste, celle du Très-Haut Lui-même, qui délivre un décalogue musulman qui a été enfreint (Extrait 4). Ces deux derniers motifs, blasphématoires pour l'islam, nous ancrent dans une société où la christianisation s'infiltrait dans le texte et le contexte de la communauté musulmane.
- 28 Par ailleurs, le fléau divin dans le texte renvoie à un contexte de production particulier, celui de la sécheresse de la fin des années 1590 en Aragon⁶⁵, date des deux témoins textuels que nous conservons de cette admonestation⁶⁶. On comprend alors l'usage et la signification d'un tel texte, de cette histoire qui fait sens en expliquant la réalité de l'auditoire, tout en l'exhortant à rester sur le droit chemin. Par son emploi dans une admonestation de rogation pour la pluie, ce texte révèle un jeu d'adaptation sous le lustre légitimateur du mythe antéislamique. L'intromission d'un décalogue, motif judéo-chrétien, dans un récit musulman témoigne de processus de transculturalité. Devrions-nous l'interpréter toutefois comme un indice de failles dans le rempart discursif islamique ou nous offrent-ils plutôt un cas de bricolage identitaire caractéristique d'évolutions et de reconstructions de l'identité de la communauté ?
- 29 Le phénomène *aljamiado* émerge comme résultat d'un déplacement des frontières ibériques entre Islam et Chrétienté et entre arabe et roman, ainsi que comme produit de la configuration de nouvelles frontières confessionnelles internes aux sociétés hispaniques médiévales. Le discours *aljamiado* matérialise, réaffirme ou réélabore la frontière de sa communauté tout en en dépassant d'autres. Il est l'hispanisation d'une

matrice socioculturelle réactualisée et transmise par des pratiques. La dimension centrale de la réalité et de la notion de frontière, perceptible dans nos textes, nous apparaît comme un moyen d'approche et une clef interprétative de ce discours communautaire hispano-islamique.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOUD-HAGGAR, Soha, *El tratado jurídico de al-Tafrī' de Ibn al-Ġallāb: manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Zaragoza)*, 2 vols., Zaragoza, IFC, 1999.
- AL-ṬULAYṬULĪ, 'Alī b. 'Īsà, *Muḥtaṣar (compendio)*, éd. & trad. M.^a José Cervera, Madrid, CSIC, 2000.
- ANTOUN, Richard T., *Muslim Preacher in the Modern World*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- BARCELÓ, Carmen, *Minorías islámicas en el País Valenciano*, Valencia, Universidad de Valencia-IHAC, 1984, p. 143-150.
- BARCELÓ, Carmen, LABARTA, Ana (éds.), *Archivos moriscos*, Valencia, Universitat de València, 2009.
- BARLETTA, Vincent, *Convert Gestures*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.
- BARTH, Frederik (éd.), *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown & Co., 1969.
- BELL, Catherine, *Ritual: Perspective and dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997.
- BELL, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- BENCHEIKH, Jamel Eddine et MIQUEL, André (éd. et trad.), *Les Mille et une nuits*, 3 vols., Paris, Gallimard (col. La Pléiade), 2006.
- BERNABÉ PONS, Luis F. (éd.), *El cántico islámico del moriscos hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, IFC, 1988.
- BERNABÉ PONS, Luis F., « "Dixo un `alim": Cultural Pattern in Late Spanish Islam », José Alberto Silva Tavim, M.^a Filomena Lopes de Barros et Lúcia Liba Mucznik (éd.), *In the Iberian Peninsula and Beyond*, vol. 1, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2015, p. 266-286.
- BERNABÉ PONS, Luis F., « Los manuscritos aljamiados como textos islámicos », Alfredo Mateos et Juan Carlos Villaverde (éd.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, SECC, 2010, p. 27-44.
- BERQUE, Jacques (trad.), *Le Coran : Essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Biblioteca Nacional de España [BNE], Madrid, mss. 4871, 4908-3.
- Biblioteca Tomás Navarro Tomás, Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC [CCSH-CSIC], Madrid, mss. Resc/18, Resc/30, Resc/52.
- BOUMEHDI, Touria, *Una miscelánea aljamiada narrativa y doctrinal*, Zaragoza, IFC, 2012.

BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « ¿Aljamía o aljamiado? Esbozo de caracterización sociolingüística de la variedad aljamiada », *Atalaya*, vol. 16 (2016) [consulté le 31/10/2017] <URL : <http://atalaya.revues.org/1791>>.

BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « La critique de l'alfaqui au roi ou la prépondérance du sabio selon un exemplum en aljamiado », Makram Abbès, Marie-Céline Isaia (éds.), *Liberté de parole. La critique politique des élites religieuses. Islam, Byzance, Occident (VIII^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, Brepols [à paraître].

BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « La identidad sociocultu(r)al de los tagarinos aragoneses: la “Alḥuṭba arrimada” o sermón para la Pascua de Ramadán », Borja Franco et alii (éds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Universitat de València, 2016.

BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « La predicación aljamiada: en torno a la religiosidad mudéjar y morisca », Linda G Jones, Adrienne Dupont-Hamy (éd.), *Jewish, Christian, and Muslim Preaching in the Mediterranean and Europe*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 69-91.

BRISVILLE-FERTIN, Olivier « Le discours aljamiado et sa communauté » [thèse doctorale en cours], (en cours), École Normale Supérieure Sciences et Lettres (ENSL).

BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza II: relación de contenidos », *Sharq al-Andalus*, n 23 (à paraître).

BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « Quelques réflexions sur le statut et les fonctions des traductions aljamiadas de prédication », *Cahiers d'Études hispaniques médiévales*, n° 41 (2018), p. 279-282.

BURESI, Pascal, « Nommer, penser les frontières en Espagne aux XI^e-XIII^e siècles », Carlos de Ayala Martínez, Philippe Jossierand et Pascal Buresi (éds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez-UAM, 2001, p. 51-74.

BUSSEL THOMPSON, Billy, « “La Alhotba arrimada” (o el Sermón de Rabadán) y el mester de clerecía », J. D. Miletich (éd.), *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, p. 279-289.

BUSSEL THOMPSON, Billy, « La poesía aljamiada y el mester de clerecía: el Poema de José (Yúçuf) y el Poema en alabanza de Mahoma », Manuel Criado de Val (éd.), *Actas del Congreso internacional sobre la literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989, p. 164-170.

CARDAILLAC, Louis, *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1649)*, Paris, Klincksiek, 1977.

CASASSAS, Xavier, « La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (Una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico) », Fatiha Benlabbah, Achouak Chalkha (éd.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos-Université Mohammed V, 2010, p. 368-396.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio, « Leer en comunidad. Moriscos, beatas y monjas », *Leer y oír leer*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016, p. 91-120.

CATLOS, Brian « ¿“Conflicte entre culturas” o conveniència? Identidad religiosa y realidad política en la Península Ibérica », *Actas. XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, t. 2, Valencia, Universitat de València, 2006, p. 1717-1731.

CATLOS, Brian, « Sketching a pre-modern colonial elite: muslim communities and their rulers in medieval Aragon », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, vol. 124, n° 2 (2012), p. 495-509.

- CATLOS, Brian, *The Victors and the Vanquished*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- CERVERA, M.^a José, *Los manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza, IEIOP, 2010.
- CERVERA, M.^a José, « Los diez mandamientos islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda », *Actas del IX Simposium Internacional de Mudejarismos*, Teruel, IET-CEM, 2004, p. 191-202.
- CHALMETA, Pedro, « El concepto de *tagr* », Philippe Sénac (éd.), *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, Casa de Velázquez, 1991, p. 15-28.
- COLÁS, Gregorio, « Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión », *Actas del VII Simposium Internacional de Mudejarismos*, Teruel, IET-CEM, 1999, p. 215-260.
- COLÁS, Gregorio, « Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política », *Sharq al-Andalus*, vol. 12 (1995), p. 147-161.
- Colegio de las Escuelas Pías (CEP), Zaragoza, mss. 11, 12, 12 olim B.
- Columbia University Library, New York, ms. Or 515.
- COOK, Michael A., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000.
- COOK, Michael A., « Al-Nahy 'an al-Munkar », in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, éditée par : P. BEARMAN, Th. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS, Brill, Leiden, The Netherlands, [Consulté le 10/12/2019] <URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1437>.
- CORTÉS, Julio (trad.), *El Corán*, Barcelona, Herder, 2002 ; trans. : Hans ZIRKER (2016), « Koran - Transliteration », [consulté le 01/03/2018] <URL : <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10802>>.
- EPALZA, Míkel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos*, Madrid, Biblioteca Revista de Occidente, 1978.
- ECHEVARRÍA, Ana, « De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV », *al-Qanṭara*, vol. 24, n° 1 (2003), p. 139-168, et vol. 24, n° 2 (2003), p. 273-289.
- ECHEVARRÍA, Ana, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Madrid, Sarra, 2004.
- FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline, « Les Morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1620) », 1980 [thèse doctorale inédite], Université Paul Valéry-Montpellier 3.
- FUENTE CORNEJO, Toribio (éd.), *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, Madrid, FMP, 2000.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (éd.), *Historia de los amores de París y Viana*, Madrid, Gredos, 1970.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *Literatura gnómica. Dichos de los siete sabios de Grecia*, Madrid, Gredos, 1991.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *Los moriscos (desde la misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Árabes de Madrid, 1993.
- GARCIA OLIVER, Ferrán, *Terra de feudals*, Valencia, IAM, 1991.
- HEGYI, Ottmar, « Una variante islámica del español: la literatura aljamiada », *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid, Gredos, 1987, p. 647-656.
- HINOJOSA, José, *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*, 2 vols., Teruel, IET-CEM, 2002.

- ISAJIW, Wsevolod W., « Definition and dimension of ethnicity: A theoretical framework », *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics and Reality*, Washington D.C, U.S.Government Printing Office, 1993, p. 407-427.
- JONES, Linda G., « Khuṭba, Premodern », *Encyclopædia of Islam*, Leiden, Brill, 2019.
- JONES, Linda G., *The power of oratory in the medieval Muslim world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- KADRI, Alice, « Mudéjars et production en aljamía (xv^e siècle). Édition et étude du manuscrit d'Ágreda (Esc. 1880) » [thèse doctorale], Université de Nantes, 2015, 2 vols. [consulté le 23/04/2016] <URL : <https://nantilus.univ-nantes.fr/vufind/Record/PPN190969660>>.
- KADRI, Alice, MORENO, Yolanda, ECHEVARRÍA, Ana (éds.), *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, Madrid, CSIC, 2018.
- LAPIEDRA, Eva, « Sobre ahl ad-daġn y mudaġġan en el discurso histórico literario », *Sharq al-Andalus*, vol. 16-17 (1999-2002), p. 23-43.
- LASARTE, José Antonio (éd.), *Poemas de Mohamad Rabadan*, Zaragoza, DGA, 1991.
- LUGO, M.^a Luisa, « Mohammad Rabadán, poeta morisco-aragonés, lector del Libro de las luces, estudio comparativo (Ms. Palacio Real 1767 y Edición crítica del Libro de las luces) », William Mejías López (éd.), *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, vol. 1, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 2002, p. 989-1002.
- LONGÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, « La España invertida de la literatura aljamiado-morisca », *Letral*, n 1 (2008), p. 95-108.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *La Literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009.
- LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo (éd.), *El Corán de Toledo*, Gijón, Trea, 2011.
- LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, « La oración como diálogo en un comentario morisco sobre la fāṭiḥa », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, n° 30 (1981), p. 168-173.
- LOPEZ-MORILLAS, Consuelo, « The Genealogy of the Spanish Qur'ān », *Journal of Islamic Studies*, vol. 17, n°3 (2006), p. 255-294.
- MÁRTINEZ DE CASTILLA, Nuria, « Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T-19 de la Real Academia de la Historia » [thèse doctorale], 2004, Universidad complutense de Madrid.
- MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, « Les emplois linguistiques et culturels derrière les textes aljamiados », *Intellectual History of the Islamicate World (Advanced articles)* (2019), p. 1-35 [consulté le 16/01/2020] <URL : <https://brill.com/view/journals/ihw/aop/article-10.1163-2212943X-00702013.xml>>.
- MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, « Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del MS. T-19 (R.A.H.). Documentos escogidos », *Actas del IX Simposium Internacional de Mudejarismos*, Teruel, IET-CEM, 2004, p. 165-217.
- MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, « Qur'anic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de La Sierra », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 16, n°2 (2014), p. 89-138, [consulté le 27/03/2015] <URL : <http://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/jqs.2014.0149>>.
- MÁRTINEZ DE CASTILLA, Nuria, *Una biblioteca morisca entre dos tapas*, Zaragoza, IEIOP, 2010.
- MILLER, Kathryn A., *Guardians of Islam*, New York, Columbia University Press, 2008.

- MONTANER, Alberto, « El auge de la literatura aljamiada en Aragón », Tomás Buesa et José M.^a Enguita (éd.), *Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Saragosse, IFC, 1993, p. 31-61.
- MONTANER, Alberto, « La literatura aljamiada », José Manuel Lucía Megías, Carlos Alvar Ezquerro (éd.), *Diccionario filológico de literatura medieval española*, Madrid, Castalia, 2002, p. 1035-1042.
- NARVÁEZ, M.^a Teresa, « El Mancebo de Arévalo, lector morisco de La Celestina », *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 72, n° 3 (1995), p. 255-272.
- NIRENBERG, David, *Communities of Violence*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- OLIVER ASÍN, Jaime, « Un morisco de Túnez, admirador de Lope. Estudios del Ms. S-2 de la Col. Gayango », *al-Andalus*, vol. 1 (1933).
- OLIVO, Jorge de, « Religiosidad morisca. Los nuevos convertidos de moro de la Diócesis de Tarazona (1526-1610) » [thèse doctorale en ligne], Universidad de Zaragoza, 2018 [consulté le 11/12/2019] <URL : <http://zaguan.unizar.es/record/76129/files/TESIS-2019-005.pdf>>.
- OLIVO, Jorge del, « Religiosidad morisca. Los nuevos convertidos de Calatayud ante su nueva religión », *Actas del X Simposium Internacional de Mudejarismos*, Teruel, IET-CEM, 2007, p. 413-432.
- PETERS, Rudolph, « Zinā ou Zinā' », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd. en ligne, Leiden, Brill, 2010.
- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.
- POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, PUF, 2012.
- SÉNAC, Philippe, « La frontière aragonaise aux XI^e et XII^e siècles : le mot et la chose. Pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 42 (1999), p. 259-272.
- SERRANO, Delfina, « La lapidación como castigo de las relaciones sexuales no legales (zinā) en el seno de la escuela Mālikí: doctrina, práctica legal y actitudes individuales frente al delito (ss. XI y XII) », *al-Qanṭara*, vol. 26, n° 2 (2005), p. 449-473.
- TAPIA, Serafín de, « Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución? », *Sharq al-Andalus*, n° 12 (1995), p. 179-195.
- VIGUERA, M.^a Jesús, « Introducción », Federico CORRIENTE (éd.), *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, IFC, 1990, p. 9-51.
- VON DER HÖH, Marc, JASPERT, Nikolas, OESTERLE, Jenny Rahel (éd.), *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, Paderborn, Wilhelm Fink-Ferdinand Schöningh, 2013.
- WIEGERS, Gerard A., *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, Brill, 1994.

ANNEXES

Tous les extraits en annexes sont transcrits par nos soins. S'appuyant sur le système amendé de la « Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca », notre transcription cherche à concilier une lisibilité pour le lecteur non-spécialiste à une fidélité textuelle pour l'aljamiadiste, notamment grâce aux italiques⁶⁷. L'anaptyxe des groupes occlusives + liquides a ainsi été simplifiée. Il en va de même pour les consonnes ayant un signe de gémination (šadda) superflu ou manquant. Dans les diphtongues et les

hiatus, le macron pour la voyelle anaptyctique a remplacé l'ancien exposant, malgré sa possible valeur phonétique. Les additions et modifications textuelles sont précisées entre crochets, italisées pour ces dernières. Le changement de folio est rendu par une double barre oblique. Comme dans l'article, les locutions et phrases arabes italisées suivent le système de translittération de la norme ISO 233-2.

Extrait 1 : Le châtiment des fornicateurs le jour du Jugement dernier⁶⁸

- [...] ¡Id con-ellos al fūego!

I tómalos a cada uno de ellos un negro ī-en su mano un gancho de fūego, i métenlo por su cūerpo i cūélganlo de su vergüença i su cabeça colgando ent-abašo. I cada uno de ellos parece a quīen los mira, cūando están cōlgađos en-aquellos ganchos, como una bestīa que está colgađa en la cabeça de una datilera, fasta que se açercan a Jahannam i lançan sobr-ellos un bramido [...].

I-arrápalos el Fūego de las manos de quīen los lleva, así como arrapa el-ave el grano del panizo, fasta que s-ençi//yerra sobr-ellos con sus ençerramientos y los mete en sus profundos fasta que ellos no pūedan alentar ni son poderosos de la fūerte estrechura que s-estriñe sobre-ellos, fasta que se aprīetan sobr-ellos los al' aqrabes de Jahannam i se comen sus vergüenças ī-ellos fazen ruido, cūando se los comen, como fazen rui//do los gusanos de lacra que se faze en las viegas.

Defiéndanos Allah de ella i de sus grillos i tormentos, emīn, ye Señor de tođas las cosas. Más largamente podríamos declarar de las cosas del-aziné, pero paremos aquí por no desconfiar a los pecađores. Por donde, dīgo que quīen tomará mi consecho le convendría más lançarse en-un forno de fūego i çufrir que allí se quemase que no caer en-e//l pecađo del-aziné. Pūes, conviēne a todo quīen creerá con Allah que se detenga de un pecađo tan pestífero, i sea tan solamente por ser salvo de las penas del Fūego, cūanto más por cunplir el mandamiento de Allah que a eso estamos más obligados que no a ser salvos de la pena. Pūes, cunpliendo el mandado de Allah, Allah nos libre de la pena.

Extrait 2.a : Le castigo de la flagellation⁶⁹

Dīšo a él 'Omar: «Antes quīero fazerlo porque no me avergüenças mañana delante de Allah —'azza wa ġalla— i delan//te del mensajero de Allah —š'm—. Por Allah, no tomaré el derecho de Allah de tú sino sobre los preñcipales de las jentes para que fagan testigo así como dīšo Allah —'azza wa ġalla—: "I fagan testigo de su al' ađeb conpañā de los creyentes"⁷⁰. I por ventura que te verá algún otro pecađor como tú i tomará castigo i se pedricará i tomará dotrina con tu castigo».

Extrait 2.b : Le châtiment d'Abū Šahma⁷¹

«[...] ¡Fieri, ye Aflaḥ!», i firyole diez açotes. I dīšo Abū Šahmaḥa: «¡Ye padre!». I dīšo // su padre: «¿Qué te plaz[e], ye fijo?». Dīšo a él: «¡Déšame que salga sobre mi cara!». Dīšo a

él su padre: «Ye fijo, cūando nos abremos tomado el derecho de Allah de tú, si querrás salrrás o si querrás asentarte as: ¡fiere, ye aflah!», i firyole veyte açotes. [...]

«¡Fieri, ye Aflah!», i firyole ochenta aço//tes i dišo: «¡Ye padre!» Dišo: «¿Qué te plaze, ye fijo?». Dišo: «Da pasada de mí i perdóname». Dišo: «No está el perdonar en mi mano i, si yo doy pasada de tī, no dará Allah pasada de mí: ¡fiere, ye Aflah!», i firyole fasta que llegó a noventa açotes.

Extrait 2.c : La récompense du repentant : la rédemption⁷²

Pūes, cūando fūe en aquella noche aquella fūe enterrado en-ella, vīo ‘Alī ibnu Abī Tālib –apáguese Allah d-él– al mensajero de Allah –š‘m– en su sūeño i con él ad-Abū Šaḥmaṭa i con-él unas ropas blancas i dišo a él Abū Šaḥmaṭa: «Ye Abe Alḥaçān, cuando encontrarás a mi padre, ‘Omar, pūes, darle as de partes mías el-[a]ççalem i dile a él, que Allah le dé gūalardón por el bien que me á fecho, que me ad-alinpiado de los pecados en la casa del mundo». //

Depūes dišo a él el mensajero de Allah –š‘m–: «Ye ‘Alī, darás a ‘Omar de partes mías el-aççalem i dezirle as que Allah le dé gūalardón būeno por l-aliçlām, así como no abateçe los mandamientos de Allah, aunque sea en su fijo i dezirle as: “Dete gūalardón Allah para tu alma, ye compañero de la verdad”».

Extrait 3 : Les sept portes de l’Enfer dans l’histoire de « ‘Içà i la calavera »⁷³

Vi onbres que los mordían las culebras i los alacranes los despedaçaban sus carnes, i diše a ellos: «¿Para quién este aladeb i trabacho?». I dišeron a mí: «Para tú, ye-nemigo de Allah, i parad-aquellos que comen el-algo de los güérfanos».

Vide onbres que sallían del fuego entre sus manos. «[...] para quiēn testemoñará i jurará el santísimo nonbre de Allah i mentirá i no terná memoria del aladeb de Allah».

Vide onbres que balaban que pareçían carneros del aladeb i trabacho que tenían. «[...] parad-aquellos que beben el vino».

Vide onbres que entraba el fūego por su bocas i sallía por de çaga. «[...] parad-aquellos que comen el logro».

Vide muchas mujeres que estaban colgadas de sus lengūas y-el fūego que regalaba sus carnes: «[...] para toda mujer que andará en la casa del mundo con desmindes i tornará los ojos ayraðos enta su marido».

Vide mujeres que estaban colgadas de sus piēdes y-entraba el fūego por sus bocas i sallía por sus fondones debašo. «[...] para toda mujer que andará comiendo las carnes de las jentes i hará l-aziné».

Vide un ríyo que se dezía el río de Alcawçar [...] i vide jentes que se revolcaban en el fūego como los que están endiablados de la grande fortaleza del fuego i del al’adeb que tenían.

Extrait 4 : Le décalogue de « La ville de cuivre »⁷⁴

Veos que vino una voz de parte de Allah ta'alà i les gritó diziéndoles: «No se an acabado Mis [tras]oros ni Me á quitado ninguno de Mi re[is]mo ni se á mudado Mi Al'arš, antes [Yo so]y Allah, Aquel que no ay señor [sino] Yo, que é Haleqado todas las [co]sas i Yo soy feneçedor d-ellas // con la mū[erte]. Y-é vedado la de sinrazón de Mi poderío, que no hago agravio a ninguno, y-é vedado a Mi persona el fazer agravio. Pero Yo é püesto entre vosotros deveđamientos y-abéys desobedeçido Mi mandamiento y-abéys Reynado en Mi reísmo y-abéys cabalgado en las malbestades y-abéys vivido en-el mundo y-os abéys engrandeçido con los algos y-abéys fundado en-el mundo y-abéys olvidado la otra vida. No sabéys que [Yo e]nvíe a vosotros Mi alnnabí i Mi mensaj[ero], porque no aya a vosotros sobre mi [ninguna] d[is]culpa ni achaquía el día del J[uiçio]. I lo desobedeçistes i lo lança[stes] // [de todos] vüe[stros] r[eino]s. I vedé sobre vosotros diez espeçialdades: la primera, que os detuviédes del trestalla[r], y-es retraer las tachas a las jentes y-el hablar mal de otro en absençia; la segunda, el lesmindar; la terçera, la envidia; la cūatrena, que no matádes persona; la çinquena, que no fiziédes aziné; la seysena, que no bebiédes vino; la setena, que no fiziédes de [sin]razón a ninguno; la ochena, que no co[mié]sedes el logro; la novena que no de[sc]reyédes; la dezena que no [minti]yédes. I desobedeçistes [Mis man]damientos i desmintis//tes [Mi mensajero]. I por cawsa de abe[ros] atrevido sobre aques[stas] diez espeçialdades y-aber[la]s quebrantado, é detuido de vosotros la pluvia. Mas-enpero, Yo d[igo] a vosotros que é deveđado de Mi persona la de sinrazón y-asimesmo la vedé de vosotros: pües, no hagáys de sinrazón ni agravios».

NOTES

1. Cette étude participe du projet interdisciplinaire « Writing Religious, Transcultural, Gendered Identities and Alterities in the Medieval and Early Modern Mediterranean », financé par le Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades espagnol et piloté par Linda Jones (Ref. : PGC2018-093472-B-C32, MINECO/FEDER).
2. VIGUERA, M.^a Jesús, « Introducción », Federico Corriente (éd.), *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, IFC, 1990, p. 9-51 ; MONTANER, Alberto, « El auge de la literatura aljamiada en Aragón », Tomás Buesa et José M.^a Enguita (éd.), *Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Saragosse, IFC, 1993, p. 31-61.
3. Voir les synthèses de HINOJOSA, José, *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*, 2 vol., Teruel, IET-CEM, 2002 ; ECHEVARRÍA, Ana, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Madrid, Sarra, 2004.
4. Voir sur l'histoire générale des conversions : DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos*, Madrid, Biblioteca Revista de Occidente, 1978 ; POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, PUF, 2012.
5. CARDAILLAC, Louis, *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1649)*, Paris, Klincksiek, 1977 ; GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *Los moriscos (desde la misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Árabes de Madrid, 1993.
6. WIEGERS, Gerard A., *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, Brill, 1994 ; KADRI, Alice (2015), « Mudéjars et production en aljamía (xv^e siècle). Édition et étude du manuscrit d'Ágreda (Esc. 1880) » [thèse doctorale], Université de Nantes, 2 vol. [consultée le 23/04/2016] <URL : <https://nantilus.univ-nantes.fr/vufind/Record/PPN190969660>>.

7. BURESI, Pascal, « Nommer, penser les frontières en Espagne aux XI^e-XIII^e siècles », Carlos de Ayala Martínez, Philippe Josserand et Pascal Buresi (éd.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez-UAM, 2001, p. 51-74 ; SÉNAC, Philippe, « La frontière aragonaise aux XI^e et XII^e siècles : le mot et la chose. *Pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum* », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 42 (1999), p. 259-272.
8. CATLOS, Brian, *The victors and the vanquished*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; MILLER, Kathryn A., *Guardians of Islam*, New York, Columbia University Press, 2008.
9. BARTH, Frederik (éd.), *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown & Co., 1969 ; POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995 ; ISAJIW, Wsevolod W., « Definition and dimension of ethnicity: A theoretical framework », *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics and Reality*, Washington D.C, U.S.Government Printing Office, 1993, p. 407-427.
10. LAPIEDRA, Eva, « Sobre *ahl ad-daʿīn* y *mudaʿyʿān* en el discurso histórico literario », *Sharq al-Andalus*, vol. 16-17 (1999-2002), p. 23-43.
11. CATLOS, Brian, « Sketching a pre-modern colonial elite: muslim communities and their rulers in medieval Aragon », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, vol. 124, n° 2 (2012), p. 495-509.
12. Sur la caractérisation et la définition de l'*aljama*, voir J. HINOJOSA, *Los mudéjares...*, *op. cit.*, p. 103-114 ; A. ECHEVARRÍA, *La minoría...*, *op. cit.*, p. 61-78 ; BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « La critique de l'alfaqui au roi ou la prépondérance du *sabio* selon un *exemplum* en *aljamiado* », Makram Abbès, Marie-Céline Isaia (éd.), *Liberté de parole. La critique politique des élites religieuses. Islam, Byzance, Occident (VIII^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, Brepols, [à paraître].
13. L'alfaqui mudéjar, héritier de la fonction de *faqīh* ou juriste islamique, épaule ou conseille l'*alcaidi* ou juge musulman et les officiers chrétiens, en plus de sa fonction de notaire communautaire. Comme lettré, toutefois, il en vient à exercer les fonctions de dirigeant culturel et cultuel de la communauté. Sur les évolutions du *cadí*, voir ECHEVARRÍA, Ana, « De *cadí* a *alcalde mayor*. La élite judiciaire mudéjar en el siglo XV », *al-Qanṭara*, vol. 24, n° 1 (2003), p. 139-168, et vol. 24, n° 2 (2003), p. 273-289. Plusieurs communications présentées sur le statut d'*alfaqui* sont en cours de rédaction pour publication.
14. EPALZA, Mikel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 50.
15. B. CATLOS, *The victors...*, *op. cit.*, p. 390-407.
16. *Ibid.*, p. 407 ; CATLOS, Brian « ¿"Conflicte entre culturas" o *conveniència*? Identidad religiosa y realidad política en la Península Ibérica », *Actas. XVIII Congrès d'Història de la Corona d'Aragó*, vol. 2, Valencia, Universitat de València, 2006, p. 1717-1731.
17. Voir, entre autres, NIRENBERG, David, *Communities of violence*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 158-159, 168-172.
18. GARCIA OLIVER, Ferrán, *Terra de feudals*, Valencia, IAM, 1991, p. 58-59.
19. CHALMETA, Pedro, « El concepto de *ṭagr* », Philippe Sénac (éd.), *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, Casa de Velázquez, 1991, p. 15-28.
20. M.^aJ. VIGUERA, « Introducción... », *op. cit.*, p. 25 ; B. CATLOS, *The victors...* *op. cit.*, p. 246-247. Sur le Pays valencien, voir BARCELÓ, Carmen, *Minorías islámicas en el País Valenciano*, Valencia, Universidad de Valencia-IHAC, 1984, p. 143-150 ; Carmen Barceló, Ana Labarta (éd.), *Archivos moriscos*, Valencia, Universitat de València, 2009.
21. M.^aJ. VIGUERA, « Introducción... », *op. cit.*, p. 23-28 ; CERVERA, M.^a José, *Los manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza, IEIOP, 2010, p. 19-28 ; BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « Quelques réflexions sur le statut et les fonctions des traductions *aljamiadas* de prédication », *Cahiers d'Études hispaniques médiévales*, vol. 41 (2018), p. 279-282.

22. Voir K. MILLER, *Guardians... op. cit.*, p. 59-104 ; BRISVILLE-FERTIN, Olivier (en cours), « Le discours aljamiado et sa communauté » [thèse doctorale en cours], ENSL, chap. 3.
23. K. MILLER, *Guardians... op. cit.*, p. 1-19. Voir les études réunies par Alice Kadri, Yolanda Moreno, Ana Echevarría (éd.), *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, Madrid, CSIC, 2018 ; en particulier les contributions de M.^aJ. VIGUERA, « Circulación de manuscritos mudéjares y moriscos: implicaciones y problemáticas », p. 257-282, et Alice KADRI, « L'étude philologique des manuscrits aljamiados, un révélateur de circulations mudéjares ».
24. *Ibid.*, p. 20-58.
25. BERNABÉ PONS, Luis F., « “Dixo un `alim”: Cultural Pattern in Late Spanish Islam », José Alberto Silva Tavim, M.^a Filomena Lopes de Barros et Lúcia Liba Mucznik (éd.), *In the Iberian Peninsula and beyond*, vol. 1, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2015, p. 266-286.
26. Voir les synthèses de présentation des fonds : MONTANER, Alberto, « La literatura aljamiada », José Manuel Lucía Megías, Carlos Alvar Ezquerro (éd.), *Diccionario filológico de literatura medieval española*, Madrid, Castalia, 2002, p. 1035-1042 ; BERNABÉ PONS, Luis F., « Los manuscritos aljamiados como textos islámicos », Alfredo Mateos et Juan Carlos Villaverde (éd.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, SECC, 2010, p. 27-44 ; M.^a J. CERVERA, *Los manuscritos...*, *op. cit.*, p. 31-43.
27. Miller s'appuie sur l'anthropologie pour étudier ce rôle des alfaquis: K. MILLER, *Guardians...*, *op. cit.*, p. 14, 126, 148 ; voir ANTOUN, Richard T., *Muslim preacher in the modern world*, Princeton, Princeton University Press, 1989. Ce concept a depuis été adopté et appliqué par les études interculturelles historiques : voir les exemples en milieu aulique recueillis par VON DER HÖH, Marc, JASPERT, Nikolas, OESTERLE, Jenny Rahel (éd.), *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, Paderborn, Wilhelm Fink-Ferdinand Schöningh, 2013.
28. HEGYI, Ottmar, « Una variante islámica del español: la literatura aljamiada », *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid, Gredos, 1987, p. 647-656 ; M.^a J. CERVERA, *Los manuscritos...*, *op. cit.*
29. Si le roman est pleinement accepté comme vernaculaire par les musulmans hispanophones, la graphie est symboliquement rattachée à une confession, se distinguant la « letra de muçlimes » de celle des « cristianos » : voir LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo (éd.), *El Corán de Toledo*, Gijón, Trea, 2011, p. 21 ; voir sur les usages graphiques et linguistiques DE CASTILLA, Nuria, « Les emplois linguistiques et culturels derrière les textes aljamiados », *Intellectual History of the Islamicate World*, (Advance articles) (2019), p. 1-35, [consulté le 16/01/2020] <URL : <https://brill.com/view/journals/ihw/aop/article-10.1163-2212943X-00702013.xml> >.
30. Par exemple, le manuscrit de sourates Madrid, CCSH-CSIS (dorénavant CSIC), Resc/18.
31. O. HEGYI, « Una variante... », *op. cit.* ; CASASSAS, Xavier, « La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (Una variedad del castellano vinculada al *hierro-Sprachbund* islámico) », Fatiha Benlabbah, Achouak Chalkha (éd.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos-Université Mohammed V, 2010, p. 368-396 ; BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « ¿Aljamía o aljamiado? Esbozo de caracterización sociolingüística de la variedad aljamiada », *Atalaya*, vol. 16 (2016), [consulté le 31/10/2017] <URL <http://atalaya.revues.org/1791>>. La distinction entre ce vernaculaire et les textes justifie l'usage d'*aljamiado* dans cette étude.
32. Zaragoza, Colegio de la Escuelas Pías (dorénavant CEP), 12 olim B, f^{os} 103v^o-104v^o. Cit. : Coran, XXXIX, 53 : « *qul yā-`ibādiya llađina `asrafū `alā `anfusihiḡ lā taqnaṡū min raḡmati llađi `inna llaḡa yađfiru d-đunūba ġamī`an `innahū huwa l-ġafūru r-raḡīm* » [Di: “¡Siervos que habéis prevaricado en detrimento propio! ¡No desesperéis de la misericordia de Alá! Alá perdona todos los pecados. Él es el Indulgente, el Misericordioso”]; II, 199 : « *wa-stađfirū llađa `inna llađa ġafūrun raḡīm^m* » [pedid perdón a Alá! Alá es indulgente, misericordioso]; XI, 3 : « *wa-`ani stađfirū rabbakum ṡumma ṡūbū `ilayhi* » [Y ¡que pidáis perdón a vuestro Señor y, luego, os volváis a Él!]; trad. CORTÉS, Julio (trad.), *El Corán*, Barcelona, Herder, 2002 ; trans. : Hans ZIRKER (2016), « Koran -

Transliteration », [consulté le 01/03/2018] <URL : <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10802>>.

33. G. A. WIEGERS, *Islamic Literature...* op. cit.

34. Voir LOPEZ-MORILLAS, Consuelo, « The Genealogy of the Spanish Qur'ān », *Journal of Islamic Studies*, vol. 17, n°3 (2006), p. 255-294 ; LOPEZ-MORILLAS, Consuelo (éd.), *El Corán...* op. cit. ; MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, « Qur'anic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de La Sierra », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 16, n°2 (2014), p. 89-138, [consulté le 27/03/2015] <URL : <http://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/jqs.2014.0149>>.

35. AL-ṬULAYṬULĪ, 'Alī b. 'Īsā, *Muhtaṣar (compendio)*, éd. & trad. M.^a José Cervera, Madrid, CSIC, 2000.

36. ABBOUD-HAGGAR, Soha, *El tratado jurídico de al-Tafrī' de Ibn al-Ġallāb: manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Zaragoza)*, 2 vol., Zaragoza, IFC, 1999.

37. Continue, par exemple, dans New York, Columbia University Libraries, Or 515 Folio.

38. Voir *supra* n. 25.

39. Ses sermons sont omniprésents dans la prédication mudéjare-morisque : voir BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « La predicación aljamiada: en torno a la religiosidad mudéjar y morisca », Linda G Jones, Adrienne Dupont-Hamy (éd.), *Jewish, Christian, and Muslim Preaching in the Mediterranean and Europe*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 69-91.

40. Le ms. CEP 12 contient des extraits de son *tafsīr* ; voir BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza II: relación de contenidos », *Sharq al-Andalus*, vol. 23 (à paraître).

41. Madrid, Biblioteca Nacional de España, 4871 et 4908-3 ; ms. CSIC 6.

42. Voir *supra* n. 23.

43. GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (éd.), *Historia de los amores de París y Viana*, Madrid, Gredos, 1970 ; *id.*, *Literatura gnómica. Dichos de los siete sabios de grecia*, Madrid, Gredos, 1991.

44. FUENTE CORNEJO, Toribio (éd.), *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, Madrid, FMP, 2000, p. 293-309 ; Alice KADRI, « Mudéjars... », op. cit., vol. 1, p. 209-217, vol. 2, p. 27-46.

45. LASARTE, José Antonio (éd.), *Poemas de Mohamad Rabadan*, Zaragoza, DGA, 1991 ; LUGO, M.^a Luisa, « Mohammad Rabadán, poeta morisco-aragonés, lector del Libro de las luces, estudio comparativo (Ms. Palacio Real 1767 y Edición crítica del Libro de las luces) », William Mejías López (éd.), *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, vol. 1, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 2002, p. 989-1002 ; LUGO, M.^a Luisa, *El Libro de las luces*, Madrid, SIAL, 2008.

46. BERNABÉ PONS, Luis F. (éd.), *El cántico islámico del moriscos hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, IFC, 1988.

47. OLIVER ASÍN, Jaime, « Un morisco de Túnez, admirador de Lope. Estudios del Ms. S-2 de la Col. Gayango », *al-Andalus*, vol. 1 (1933), p. 409-456 ; NARVÁEZ, M.^a Teresa, « El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina* », *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 72, n°3 (1995), p. 255-272 ; LÓPEZ-BARALT, Luce, « La España invertida de la literatura aljamiado-morisca », *Letral*, vol. 1 (2008), p. 95-108 ; *ead.*, *La Literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, p. 495-535.

48. BRISVILLE-FERTIN, Olivier, « La identidad sociocultu(r)al de los tagarinos aragoneses: la “Alḥuṭba arrimada” o sermón para la Pascua de Ramadán », Borja Franco, *et alii* (éd.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Universitat de València, 2016, p. 247-260 ; *id.*, « La predicación... », op. cit., p. 73-74.

49. JONES, Linda G., *The power of oratory in the medieval Muslim world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 70-86 ; *ead.*, « Khuṭba, Premodern », *Encyclopædia of Islam*, 3^e éd. en ligne, Leiden, Brill, 2019.

50. Sur ce sermon et, plus généralement, l'usage de la *Cuaderna vía* en aljamiado voir BUSSEL THOMPSON, Billy, « “La Alhotba arrimada” (o el Sermón de Rabadán) y el mester de clerecía », J. D.

miletich (éd.), *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, p. 279-289 ; *id.*, « La poesía aljamiada y el mester de clerecía: el Poema de José (Yúçuf) y el Poema en alabanza de Mahoma », Manuel Criado de Val (éd.), *Actas del Congreso internacional sobre la literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989, p. 164-170. ; CERVERA, M.^a José, « Los diez mandamientos islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda », *Actas del IX Simposium Internacional de Mudejarismos* (dorénavant *SIM*), Teruel, IET-CEM, 2004, p. 191-202 ; BARLETTA, Vincent, *Covert Gestures*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, p. 149-155 ; A. KADRI, « Mudéjars... », *op. cit.*, vol. 1, p. 150-156.

51. LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, « La oración como diálogo en un comentario morisco sobre la *fātiḥa* », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 30 (1981), p. 168-173 ; MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, « Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del MS. T-19 (R.A.H.). Documentos escogidos », *Actas del IX SIM*, Teruel, IET-CEM, 2004, p. 165-217.

52. Sur les fonctions de la prédication, voir L. G. JONES, *The power...*, *op. cit.*, p. 48 ; sur les lectures collectives, voir CASTILLO GÓMEZ, Antonio, « Leer en comunidad. Moriscos, beatas y monjas », *Leer y oír leer*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2016, p. 91-120.

53. Voir les études de BELL, Catherine, *Ritual: Perspective and dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997 ; *ead.*, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

54. DE TAPIA, Serafín, « Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución? », *Sharq al-Andalus*, vol. 12 (1995), p. 179-195 ; COLÁS, Gregorio, « Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política », *Sharq al-Andalus*, vol. 12 (1995), p. 147-161 ; *id.*, « Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión », *Actas del VII SIM*, Teruel, IET-CEM, 1999, p. 215-260 ; DEL OLIVO, Jorge, « Religiosidad morisca. Los nuevos convertidos de Calatayud ante su nueva religión », *Actas del X SIM*, Teruel, IET-CEM, 2007, p. 413-432 ; DEL OLIVO, Jorge (2018), « Religiosidad morisca. Los nuevos convertidos de moro de la Diócesis de Tarazona (1526-1610) » [thèse doctorale en ligne], Universidad de Zaragoza [consulté le 11/12/2019] <URL : <http://zaguan.unizar.es/record/76129/files/TESIS-2019-005.pdf>>.

55. Coran, III, 104 – « Que de vous se forme une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, proscrire le blâmable... », BERQUE, Jacques (trad.), *Le Coran : Essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 2002 –, 110 ; VII, 157 ; *passim*. Voir COOK, Michael A., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000 ; *id.*, « Al-Nahy ‘an al-Munkar », *El*².

56. Sur la prédication en *aljamiado*, voir O. BRISVILLE-FERTIN, « La predicación... », *op. cit.*

57. PETERS, Rudolph, « Zinā ou Zināʿ », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. en ligne, Leiden, Brill, 2010 ; SERRANO, Delfina, « La lapidación como castigo de las relaciones sexuales no legales (zinā) en el seno de la escuela Mālikí: doctrina, práctica legal y actitudes individuales frente al delito (ss. XI y XII) », *al-Qanṭara*, vol. 26, n° 2 (2005), p. 449-473.

58. Ms. CEP 12, f^{os} 48v^o-66r^o. Voir la description dans O. BRISVILLE-FERTIN, « Los códices... », *op. cit.*

59. Voir F. CORRIENTE, *Relatos ...*, *op. cit.*, p. 44-45, 173-176 ; MÁRTINEZ DE CASTILLA, Nuria (2004), « Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T-19 de la Real Academia de la Historia » [thèse doctorale], Universidad complutense de Madrid, p. 213-216, 287-292, 475-482 ; *ead.*, *Una biblioteca morisca entre dos tapas*, Zaragoza, IEIOP, 2010, p. 131, 307-309. Voir les éditions et les études sur d'autres témoins dans : O. BRISVILLE-FERTIN, « Los códices... », *art. cit.*

60. Coran, XXIV, 2. Voir *supra* n. 56.

61. Voir les éditions et les études sur d'autres témoins dans : O. BRISVILLE-FERTIN, « Los códices... », *op. cit.*

62. Nous prévoyons dans un futur proche de proposer une édition des témoins *aljamiados* connus de cette histoire.

63. Cette admonestation a été publiée sous une forme régularisée par LONGÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, p. 125-132. Son édition scientifique reste inédite.
64. BENCHEIKH, Jamel Eddine et MIQUEL, André (éd. et trad.), *Les Mille et une nuits*, 3 t., Paris, Gallimard (col. La Pléiade), 2006, t. 2, p. 553-581. L'histoire *aljamiada* de « La ville de cuivre » a été éditée et étudiée par BOUMEHDI, Touria, *Una miscelánea aljamiada narrativa y doctrinal*, Zaragoza, IFC, 2012, p. 96-142. Voir O. BRISVILLE-FERTIN, « Quelques réflexions... », *op. cit.*, p. 287-288 et n. 58 pour les références des différents témoins.
65. FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline (1980), « Les Morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1620) » [thèse doctorale inédite], Université Paul Valéry-Montpellier 3, p. 143.
66. Mss. CSIC 30 et 52, respectivement datés de 1597 et 1598.
67. Voir Á. GALMÉS DE FUENTES, *Literatura... op. cit.* p. 35-40.
68. Ms. CEP 12, f^{os} 70v^o-73r^o.
69. Ms. CEP 12, f^{os} 81v^o-82r^o
70. Coran, XXIV, 2 : « *Y que un grupo de creyentes sea testigo de su castigo* ».
71. Ms. CEP 12, f^{os} 84r^o-87v^o.
72. Ms. CEP 12, f^{os} 88v^o-89r^o.
73. Ms. CEP 11, f^{os} 85r^o-86r^o.
74. Ms. CSIC 30, f^{os} 139v^o-141r^o L'état de dégradation avancée de certaines parties du manuscrit empêchant souvent la lecture, les passages ont été amendés entre crochets par la consultation de la leçon du ms. CSIC 52, f^{os} 546v^o-552r^o.

RÉSUMÉS

Cette étude cherche à appréhender la production en *aljamiado*, au-delà de sa fonction de rempart morisque contre l'évangélisation chrétienne. En reprenant le contexte historique sociolinguistique de ses communautés de production, la notion de frontière permet de considérer ces textes comme la résultante d'un déplacement et d'un dépassement de frontières – géopolitique et linguistique – pour en établir de nouvelles internes – socioculturelles. L'*aljamiado*, en établissant les normes et valeurs d'une communauté islamique romane, en configure discursivement les cadres socioculturels, interprétables comme une frontière discursive.

This study seeks to apprehend the production in Aljamiado, beyond its function of a Morisco bulwark against the Christian evangelization. By taking up the historical sociolinguistic context of its communities of production, the notions of frontier and boundary allow to consider these texts as the result of a displacement of the Frontier to overcome other limits and establish a new internal framework. By establishing the norms and values of Romance Islamic communities, Aljamiado discursively configures their communal boundaries.

INDEX

Mots-clés : Aljamiado, Mudéjars, Morisques, prédication, sociolinguistique

Keywords : Aljamiado, Mudejars, Moriscos, preaching, sociolinguistics

AUTEUR

OLIVIER BRISVILLE-FERTIN

Université de Rennes 2

ENSL-UMR 5648/CIHAM