

Stéphane Boissellier \*

## L'appréhension des mudéjares par la société chrétienne dans le midi portugais 1249-1496: quelques données et propositions de réflexions

R E S U M O

*Les mudéjares portugais ne sont connus que par des documents qui n'émanent pas de leurs institutions ni de leurs pratiques. Il est légitime et hautement nécessaire de "détourner" ces documents pour étudier leur vie propre mais on ne peut le faire qu'en mesurant préalablement les pratiques sociales et l'idéologie de la société chrétienne envers les mudéjares, d'autant plus que ceux-ci sont "encastrés" dans la société portugaise et dépendent largement de sa dynamique. Cet article, sous forme d'essai propose quelques réflexions provisoires (dont on espère qu'elles seront développées et corrigées par le doctorat de M.F. de Barros) sur l'altérité des mudéjares: en tant que membres de communautés légales séparées, ils sont considérés par l'État et par leurs voisins chrétiens comme des citoyens portugais très ambigus puis, à partir des années 1320-40, ils sont perçus de plus en plus comme des étrangers.*

C'est à partir de 1170, au Portugal, qu'est octroyé à certains maures vaincus le statut leur conférant liberté personnelle, autogestion communautaire et continuité culturelle, en échange de charges fiscales et d'incapacités juridiques qui les infériorisent et donc les singularisent. Ainsi naît une situation ambiguë : une minorité (au sens juridique) de culture incontestablement étrangère mais reconnue comme partie intégrante de la société et implantée à perpétuité, tout en étant maintenue dans son altérité. Leur nom même est problématique : « mudéjares » est un vocable anachronique car jamais utilisé dans les siècles que j'étudie mais son emploi est indispensable car le vocable « maures », d'emploi universel dans les documents, désigne les Andalous aussi bien quand ils appartiennent à l'État ennemi – ce que j'exclurai de mon sujet<sup>1</sup> - qu'une fois intégrés dans le royaume portugais et cette indistinction est en elle-même significative. Mais ces deux vocables expriment le même concept de base, à savoir le maintien d'individus spécifiques dans un corps social *a priori* différent.

\* Univ. Tours – UMR CNRS 8589/Sorbonne.

<sup>1</sup> J'ai déjà abordé l'idéologie de reconquête proprement dite, c'est-à-dire la conception de la guerre (BOISSELLIER, 1994) ; le fait que cette idéologie se soit constituée contre des ennemis arabo-musulmans a évidemment influé sur l'appréhension des vaincus eux-mêmes mais, sauf quand cela entre nettement dans le cadre de ma problématique, je ne répéterai pas les réflexions déjà formulées par ailleurs (BOISSELLIER, 1999) et dont le présent travail est conçu comme une prolongation.

Entre 1170 et 1250, c'est-à-dire tant que le Portugal est en guerre contre al-Andalus, le concept de mudéjar est ambigu puisque toute absorption des vaincus par conquête territoriale est susceptible d'une remise en cause ; dans les faits, le vaincu toléré et protégé peut toujours redevenir un ennemi en cas de retour victorieux et, sur le plan idéologique, l'image du musulman oscille entre ces deux perceptions (BOISSELLIER, 1998b: 378-379).

Aborder le problème des mudéjares portugais, c'est s'affronter à une documentation maigre et rebutante jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup> ; comme souvent en ces cas, l'attention des historiens est proportionnellement encore inférieure à la documentation disponible, surtout au Portugal, pays où les débats relatifs à l'identité ibérique n'ont pas autant focalisé l'attention qu'en Espagne<sup>3</sup> ; malheureusement, cette relative absence de polémique n'implique pas pour autant que les problèmes induits par la présence des mudéjares aient été posés correctement.

Sur une base documentaire étroite et avec des orientations de recherche encore à définir (ou redéfinir), on ne peut pas aller très loin, d'autant plus que j'essaierai de soulever des problèmes difficiles à résoudre. Etant donné que les sources concernant les mudéjares émanent en totalité des autorités chrétiennes, je choisirai de les traiter (et les quelques analyses existantes) pour ce qu'elles nous offrent de plus évident, c'est-à-dire du

---

Naturellement, la distinction juridique n'est pas impossible à réaliser, même en temps de guerre ; mais il faut une atmosphère d'exaltation, au terme de 40 années de succès militaires ininterrompus, et la perspective d'une organisation sociale totalement nouvelle pour concéder un statut officiel aux musulmans du Ribatejo (en 1170) alors qu'il reste encore des terres sous pouvoir almohade ; et encore la concession ne concerne-t-elle qu'une région désormais éloignée de la frontière où toute reconquête musulmane semble devenue impossible. Cette attitude a eu un précédent, dans des conditions stratégiques et psychologiques à peu près semblables (déconfiture des royaumes taïfas et enthousiasme « *omnipotens dominus... tradidit ciuitatem sancte herene in manibus meis quod incredibile ab omnibus aliquando erat* » in *PMH Leges = Portugaliae Monumenta Historica. Leges et Consuetudines*, éd. HERCULANO, Alexandre, I: 349), avec l'octroi d'une protection juridique aux maures de Santarém par Alfonso VI de Castille (en 1095). On notera qu'il y a bien maintien des musulmans sur place, ce qui est fondamental ; mais cette charte crée une commune chrétienne et non pas maure et elle ne peut être évoquée - comme elle l'a souvent été - comme fondatrice d'une tradition de tolérance, vu qu'elle n'accorde aux mudéjares qu'une place juridique très faible, réduite à la réglementation de leur assassinat et faisant d'eux la chose exclusive du roi (tradition d'immunité qui sera, elle, réellement reprise par les souverains portugais).

<sup>2</sup> Je pense avoir consulté la quasi totalité de ces sources jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle : elles laisseraient sur sa faim le moins exigeant des historiens. De plus, en dépit de cette pauvreté, il faut exclure les sources narratives (y compris hagiographiques), qui apportent très peu d'éléments (même dans le domaine idéologique, en réécrivant la Reconquête) car les maures, une fois vaincus, ne sont manifestement plus un objet d'histoire pour les intellectuels ; à titre d'exemple, les *Cantigas de S. Maria* n'intègrent les maures « portugais » que dans des miracles mariaux relatifs à la Reconquête (les quelques poèmes hors du contexte guerrier invoqués par GOMES, 1996: 340 sont issus de traditions locales très éloignées du Portugal) ; sur l'absence totale des mudéjares comme sujet d'histoire (et à peine plus comme objet) chez le grand chroniqueur Fernão Lopes, cf. BEIRANTE, 1984: 64-65. Il faut noter que la documentation diplomatique « mudéjare » évolue de la même façon que les actes concernant les chrétiens (croissance en volume et diversification) ; les principales différences sont : la représentation proportionnellement très inférieure de la population maure, la disparition de toute documentation à usage interne, l'inexistence de certaines catégories documentaires (chapitres de Cortes, par ex.) [Sans se référer à la richissime documentation aragonaise, les sources ne sont pas aussi rares en Castille : à ce sujet, un bon nombre de travaux (recherches pointues et synthèses) se trouvent réunis dans les actes des *Simposio internacional de mudejarismo* qui se tiennent périodiquement à Teruel ; le bulletin annuel *Aljama. Boletín de información bibliográfica* publié par l'Université d'Oviedo recense commodément la production courante en la matière, à compléter par la bibliographie rétrospective de FERNANDEZ, 1988 ; deux mises au point bibliographiques (et analytiques) commodes pour des lecteurs français, l'une générale, l'autre relative à la seule Castille, dans HARVEY, 1994 et LADERO QUESADA, 1992].

<sup>3</sup> Ceci notamment parce que le salazarisme a imposé les dogmes historiographiques d'une tradition d'ouverture culturelle et d'absence de racisme. Ainsi, les dépouillements n'ont presque plus progressé depuis (et à cause de) le catalogue de données réunies par BARROS, 1936/7 (notes rapides, parfois erronées, publiées après le décès de l'auteur) auquel on peut ajouter quelques mentions documentaires - seulement de textes édités - du travail purement descriptif de LOSA, 1994 et surtout les données réunies dans BARROS, 1990.

Même immobilisme des recherches depuis la rapide synthèse (fondée sur BARROS, 1936/7) de VASCONCELOS, 1958. Sur le Nord du Portugal (où le problème mudéjar se pose seulement du point de vue de

point de vue de l'idéologie et des mentalités des producteurs des documents<sup>4</sup>. Au lieu de déplorer une fois de plus le caractère indirect du regard, j'en ferai au contraire un objet d'étude et j'espère que les réflexions qui suivent, en dépit de leur caractère général (ou grâce à lui), pourront servir ensuite d'instrument d'analyse et de cadre conceptuel à l'étude des communautés pour elles-mêmes<sup>5</sup> ; en outre, cette perspective permet d'intégrer les mudéjares dans l'organisation sociale générale, ce qui constitue déjà en soi une réponse au problème posé.

## 1/ LA DÉFINITION JURIDIQUE DES « MAURES LIBRES », UN ÉLÉMENT DE DIFFÉRENCIATION

Aborder en premier le (ou les) statut(s) juridique(s)<sup>6</sup> des maures portugais peut sembler paradoxal car le droit ne fait que sanctionner des situations fondées sur des facteurs concrets – et on pense naturellement aux facteurs culturels, notamment religieux, pour une minorité musulmane sous pouvoir chrétien. Mais le droit a sa vie propre et, quelles que soient les origines des situations qu'il aborde, il devient lui-même rapidement une donnée sociale irréductible à toute autre et finit même par constituer le facteur à la base de tous les comportements ; les sources normatives du XIII<sup>e</sup> siècle expriment bien ceci puisque la seule expression complexe qu'elles emploient pour désigner les mudéjares est « ceux qui sont d'une autre loi ». Au-delà des problèmes

---

l'esclavage), des éléments dans VERLINDEN, 1955, des ébauches de réflexion dans SERRA, 1967 (données résumées et systématisées dans SERRA, 1984 et surtout dans LOSA, 1964. Une avancée de la réflexion sur les mudéjares proprement dits avec TAVARES, 1982: 75-89 ; la récente mise au point de O' CALLAGHAN, 1990 ne fait que synthétiser les références précédentes, outre le défaut de traiter trop globalement les situations castillane et portugaise. Les quelques autres études dispersées sont synthétisées dans MATTOSO, 1993: 211-215 et GOMES, 1996.

La seule étude de fond (mais dans le cadre d'une seule communauté, probablement atypique) est BARROS, 1998 ; la carence des études spécifiques est telle qu'il faut recourir aux données des monographies non spécialisées, notamment BEIRANTE, 1980: 218-222, BEIRANTE, 1995: 574-578, BOISSELLIER, 1998b: 87-109 et 362-84 (surtout 379-383) ; BOTÃO, 1992 ; MACIAS, 1993: 127-157 (surtout 150-151).

<sup>4</sup> J'emploierai tout au long de ce texte, faute d'autre mot utilisable (à moins de forger le néologisme « étrangèreté »), le terme altérité pour désigner l'éventuelle perception des mudéjares comme des étrangers par les Portugais (et non pas pour désigner le processus identitaire des mudéjares eux-mêmes), même si ce vocable exprime un concept plus large que le fait d'être étranger.

<sup>5</sup> Dans la chronologie retenue, on admettra la présence des mudéjares sur le sol du Midi portugais comme un fait premier, sans aborder pour lui-même le difficile problème des raisons idéologiques et mécanismes sociaux qui ont conduit à cette présence. Voir à ce sujet BOISSELLIER, 1998b: 87-104 et surtout les notes 15 et 16 *infra*. GOMES, 1996: 328 suggère que la création royale des communes maures du Ribatejo en 1170 sanctionnerait (plutôt qu'elle n'encouragerait) une réorganisation spontanée de la population musulmane et viserait surtout à stabiliser des relations en cours de dégradation avec les immigrants chrétiens ; l'hypothèse est opératoire mais doit être nuancée - on se demande en particulier pourquoi les maures de Santarém ne reçoivent pas de charte municipale alors que la richissime plaine agricole de la zone est alors l'objet de la plus forte pression (comme en témoignent plusieurs documents que j'ai dépouillés, auxquels il faut ajouter un inventaire et obituaire d'une collégiale de Santarém, éd. COSTA, 1981: 12-25).

<sup>6</sup> Dans l'optique choisie ici, on peut aborder globalement le problème de la définition des maures par le droit car les mécanismes qui y président sont bien toujours les mêmes. L'uniformité statutaire des mudéjares semble évidente parce que les plus anciennes chartes qui leur sont accordées par la monarchie suivent un modèle unique et parce que la tendance à l'uniformisation (en prenant comme référence la commune de Lisbonne) est incontestable à partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Pourtant, les conditions de reddition durant la conquête ont dû aboutir à des situations beaucoup plus contrastées qu'il n'y paraît et on ne peut admettre l'uniformité juridique que pour les

d'idéologie construite et de vie quotidienne, le concept même de mudéjar est fondamentalement juridique, le principal problème étant donc que les maures sont loin de jouir tous d'un véritable statut (notamment les esclaves)<sup>7</sup>.

Sans entrer dans le détail des situations réservées aux maures, on notera seulement que l'esprit du droit public est péjoratif – au sens premier du terme – ou ségrégationniste envers tout ce qui est d'origine ou de nature musulmane, qu'il s'agisse de statuts fonciers, personnels ou collectifs, ce qui s'explique plus par les mécanismes sociaux en train de se constituer que par une hostilité idéologique immédiate<sup>8</sup>. En tant qu'individus, les maures libres se distinguent donc nettement des autres par le contenu de leur statut ; en effet, si celui-ci n'est pas insupportable et ne les exclut pas d'une vie sociale globale, il constitue tout de même un élément d'altérité fort parce que visible ; ainsi, la plasticité des structures sociales et mentales permet à des mudéjares d'accéder parfois à une position importante mais le droit – principalement dans sa version canonique – est là pour leur interdire d'exercer toute juridiction en-dehors de leur communauté<sup>9</sup>.

L'infériorisation juridique crée en partie l'altérité des mudéjares mais cette altérité-là n'a pas d'effets négatifs en soi sur l'opinion populaire chrétienne ; en revanche, les problèmes de juridiction qu'elle provoque (principalement pour les transactions foncières et les procédures judiciaires) sont assez importants, eux, pour susciter l'hostilité. Certes,

---

mudéjares des communes monarchiques. Outre ce que l'on peut déduire des récits des chroniques et les quelques allusions des diplômes, on a la preuve formelle de spécificités locales dans le domaine de l'exploitation foncière pour certains groupes de maures (pourtant eux aussi sous domination monarchique), avec ou sans charte connue (par exemple la communauté inorganique de Colares et la commune de Loulé, cf. *Ordenações afonsinas*, II: 548) ; la nécessité d'un accord entre le roi Afonso III et l'Ordre de Santiago (1272) sur la juridiction de leurs maures atteste elle aussi des particularismes coutumiers (*IAN/TT - Ordem de Santiago*, mç. 1 [documents royaux], doc. 14).

<sup>7</sup> Certes, la répartition de la documentation, de nature beaucoup plus législative que pratique, focalise notre attention sur le problème juridique. Les développements qui suivent laissent de côté un nombre considérable, que je crois très majoritaire, de maures ; véritable « masse manquante » de l'histoire méridionale portugaise, constituée par des petits groupes et des individus isolés en situation informelle et par de véritables communautés sans charte, il s'agit de ceux dont aucun texte ne parle, ni individuellement (auquel cas la mention *mouro* ou *mouro forro* [généralement traduit par « maure libre » mais qui serait mieux rendu par « maure de droit »] serait explicitement accolée à leur nom), ni collectivement (comme citoyens d'une « commune » maure ne jouissant pas d'un statut connu) et qui relèvent du droit privé, sous la juridiction des colons « vieux chrétiens » (notamment celle des chevaliers vilains s'emparant par *presuria* des villages *qarya/s* musulmans environnants). Quant aux esclaves, on les observe assez bien mais, sur le plan juridique, les caractères de leur servitude n'ont rien de spécifiquement « maure » et on ne peut donc pas les intégrer à la population mudéjare.

<sup>8</sup> La société méridionale, beaucoup plus que dans les autres zones du Portugal, est fondée sur la cohésion municipale (contre les autres municipes et contre les privilégiés) et sur l'exercice des armes (sous la seigneurie directe de la monarchie) – choses dont sont exclus les mudéjares. On pourrait aussi citer (parmi les statuts ayant les effets les plus concrets) l'infériorisation, voire la nullité, de leur témoignage devant les tribunaux chrétiens (même quand ils sont impliqués) ; énumération et analyse des diverses incapacités et exemptions juridiques distinguant les mudéjares in BARROS, 1998: 139 sq. L'élément le plus typique de leur statut (mais certainement pas le plus créateur d'altérité) est la fiscalité.

<sup>9</sup> Cette interdiction est un des éléments le plus précocément intégrés dans le bagage juridique populaire (par l'intermédiaire de la législation civile qui l'impose au moins depuis 1211, cf. *Ordenações Duarte = Ordenações del-rei Dom Duarte*, éd. ALBUQUERQUE; NUNES, 1988: 52-53). Toutefois – et c'est là un problème capital pour l'analyse des situations sociales effectives, les textes juridiques relatifs à ce problème (et à bien d'autres) ont pour habitude

les nombreuses tentatives des autorités chrétiennes (officiers municipaux ou royaux) pour exercer, contre le droit, leur juridiction dans les communes mudéjares ont pour effet - et peut-être même pour objectif - d'intégrer celles-ci dans le fonctionnement social global<sup>10</sup>. Toutefois, ce souci d'intégration n'est en aucune façon une ouverture culturelle, pour trois raisons : a/ il émane avant tout de l'instrumentalisation du pouvoir, dynamique qui pousse toute administration à étendre ses prérogatives à l'infini<sup>11</sup> ; b/ la conception sociale dominante est le conformisme, c'est-à-dire une cohésion fondée sur les identités et non sur les différences ; c/ cette intégration se fait dans un sens souvent négatif car elle amène une perte de l'autonomie et surtout l'abandon de certaines exemptions de devoirs civiques. Ainsi, si les autorités municipales luttent pour surimposer les charges communautaires (impôts municipaux, service armé) aux maures, elles ne demandent pas en contrepartie au roi - qui en est le bénéficiaire - d'allègement des charges spécifiques des mudéjares ; en revanche, on notera qu'elles n'hésitent pas à défendre les musulmans victimes d'abus de la part des puissants ou des officiers royaux (notamment dans le domaine si conflictuel du droit d'auberge)<sup>12</sup>.

Plus encore, l'existence même d'un statut pour les maures pose problème. En effet, sanctionner juridiquement une situation, c'est lui donner une grande force sociale mais c'est surtout la cristalliser, notamment dans la durée ; ceci implique une contradiction car le statut de mudéjar constitue probablement une amélioration par rapport à une absence de statut mais pérennise en même temps une situation sociale dépréciée ; or, rien n'est plus facile que de quitter cette condition, par la conversion religieuse - même si celle-ci n'implique pas forcément une amélioration sociale immédiate<sup>13</sup>. Il est vrai que

---

« diplomatique », à l'exemple du droit canonique, d'associer les musulmans aux juifs - puisque les lois régissant ceux-ci ont servi de référence - mais de nombreuses lois semblent concerner seulement les juifs, notamment dans le cas susdit - où seuls les juifs sont en situation sociale d'exercer une juridiction (cf. TAVARES, 1982: 80, se basant principalement sur la législation civile) ; cette assimilation canonique, observée dans tous les royaumes ibériques, apparaît dans la (maigre) législation synodale portugaise (éd. GARCIA Y GARCIA, 1982, II) et les divers concordats arrachés par le clergé aux souverains. Le plus ancien exemple pour le droit civil - et un des plus explicites - est précisément cette loi de 1211 (du roi Afonso II), contenue dans une compilation proclamant la conformité des lois civiles au droit canon, dont le préambule reprend la doctrine ecclésiastique relative aux seuls juifs avant de développer un dispositif relatif à la fois aux juifs et aux maures (« *Porque aquellas que som honrrados pello santo bautismo nom deuem seer agrauados dos Judeus... Porem mandamos E estabelleçemos que nem nos nem nosos socosores nom facamos Judeu nem mouro noso ouençal* ») ; toutefois, la législation royale et surtout municipale distingue plus nettement (pour des raisons techniques plus que par absence de principes idéologiques) les deux minorités (cf. *infra* note 59).

<sup>10</sup> Beaucoup d'aspects de cette lutte contre les spécificités sont ambigus ; mais l'obligation faite aux maures de participer aux devoirs militaires de tous les sujets royaux - et pas seulement sous forme de services secondaires ou de taxes de substitution (exemple de Beja in *PMH Leges*, II: 71) - constitue bien un cas d'intégration valorisante, dans une société où le service armé reste longtemps après la Reconquête la marque de la pleine citoyenneté ; de ce point de vue, ce sont donc les maures eux-mêmes qui cultivent leur altérité plutôt que la majorité chrétienne ne la leur impose.

<sup>11</sup> Les plaintes des maures auprès des monarques évoquent très rarement une agressivité populaire mais sont toujours tournées contre les officiers (aussi bien royaux que municipaux) qui, non seulement ne cessent d'empiéter sur leurs privilèges - tendance uniformisatrice propre à toute structure administrative - mais surtout outrepassent constamment leur juridiction ; or, les chrétiens eux-mêmes dénoncent également ces deux tendances.

<sup>12</sup> BARROS, 1998: 16.

<sup>13</sup> On notera que l'amélioration juridique (mais non factuelle) de leur situation sociale passe, pour les maures, par un changement radical de statut. Pour les colons chrétiens, la promotion sociale est juridiquement sanctionnée par le passage du statut de fantassin à celui de chevalier (roturier) ou de « bonhomme », qui constitue une différence de degré et non de nature juridique ; de plus, pour eux, la promotion est envisagée dans les statuts eux-

la cristallisation de l'infériorité par le droit souligne l'altérité des mudéjares mais semble, à l'inverse, le seul moyen de les faire tolérer dans le corps social par les chrétiens<sup>14</sup>. Interpréter les chartes concédées aux communes musulmanes comme un signe de tolérance est donc une équivoque ; s'il y a tolérance et amélioration sociale - et elles existent réellement - ce n'est pas en cristallisant les musulmans dans leur statut de vaincus et d'infidèles<sup>15</sup>. Bien sûr, ce système constitue une réelle opportunité pour ceux d'entre les maures qui sont attachés avant tout à leur identité ; mais on a l'impression que, pour la majorité, c'est plutôt une contrainte et une contrainte croissante à mesure que se réduisent les effectifs mudéjares, désignés de plus en plus nettement à l'attention des populations environnantes comme des étrangers inassimilables.

Ce qui importe encore plus, c'est que la notion même de mudéjar soit subordonnée à l'intégration dans une organisation communautaire ; de fait, c'est principalement par des chartes collectives aboutissant à la constitution de véritables communes autonomes que les maures prennent leur place dans la nation portugaise en formation<sup>16</sup>. En soi, l'organisation municipale des principales *mourarias* ne constitue pas un facteur d'altérité dans un Midi portugais où la quasi-totalité de la population s'organise en municipes, même si les chrétiens distinguent les communes maures sous le vocable spécifique

---

mêmes (tout au moins dans les coutumes locales). Pour les maures, le changement de statut est aussi radical que, pour les chrétiens, le passage de la roture à la noblesse ; et, comme l'anoblissement, l'abandon du statut de mudéjar n'est pas formellement abordé dans les coutumes - quoiqu'il le soit, évidemment, dans les textes canoniques (statuts synodaux et conciliaires).

<sup>14</sup> Ainsi, les plus anciens (et seuls) témoignages d'hostilité, aussi bien dans les coutumes locales que dans la législation royale (à partir des années 1270-80), sont les insultes adressées non pas aux mudéjares mais aux néo-chrétiens (voir notamment BARROS, 1998: 151) ; cette hostilité exprime une jalousie envers l'acquisition des privilèges communs par des individus finalement considérés comme inférieurs. Mais, curieusement, ce thème ne réapparaît pas dans la littérature juridique quand se développent de nombreuses récriminations populaires contre les maures, à partir des années 1350 ; c'est donc qu'il exprime surtout une crispation face à la nouveauté que représente un mouvement massif de conversion (BOISSELLIER, 1998b: 99-104).

<sup>15</sup> Les monarques choisissent donc délibérément, d'une part d'abandonner la majorité de la population maure méridionale à une situation informelle déstructurante la conduisant inmanquablement à l'intégration, et d'autre part, d'organiser une minorité mudéjare « officielle » durable, dans les zones (les principales villes) où cela sera le plus rentable ; cf. pour cette dernière catégorie, les obstacles que les souverains opposent à la conversion des maures « de droit » et les dénonciations subséquentes du clergé (particulièrement sous Afonso III et Dinis) - dénonciations longtemps écartées par les historiens comme calomnies ou considérées comme une preuve de tolérance - (éléments détaillés in ANTUNES, 1992: 27-29). Les deux véritables « provinces » mudéjares (repérables) sont la partie du Ribatejo au sud du Tage (zone Lisbonne - Alcácer) et l'Algarve (cf. note suivante).

<sup>16</sup> On a beaucoup commenté ces chartes et avec raison car ce sont des documents fondamentaux - mais peut-être plus par ce qu'elles taisent que par ce qu'elles disent (surtout qu'il s'agit d'accords fiscaux extrêmement laconiques). En fait, les conditions de la Reconquête dans le Portugal méridional nous amènent à penser que de nombreux maures « de droit » apparaissant dans les actes de la pratique ne sont pas forcément des citoyens d'une des quelques communes attestées (voir carte jointe) ; si le lien est obligatoire entre la jouissance du statut de *mouro forro* et l'appartenance à un municipe maure, il nous faut donc supposer que de nombreuses communes nous sont inconnues (parce que leur précoce disparition a entraîné la perte de leur documentation). Mais il est plus probable que la conception traditionnelle du municipe - y compris en ce qui concerne les municipes chrétiens mais encore beaucoup plus pour les *mourarias* - réduise beaucoup trop celui-ci à son seul chef-lieu, en oubliant toute la population périphérique ; cette erreur de perspective (cf. BOISSELLIER, 1998b: 104) est criante quand on rapporte le nombre de maures libres d'Algarve aux 4 *aljamas* connues, qui correspondent en fait, non pas à 4 villes, mais très exactement aux 4 districts constituant l'Algarve cités dans la dernière description arabe avant la Reconquête de la zone (carte in BOISSELLIER, 1998b: 670).

*aljama* (d'origine arabe), par opposition au *concilium / concelho* chrétien<sup>17</sup>. Le problème est que, au moins dans les villes, ce sont des rapports de groupe qui ont le pas sur les relations entre individus ; or, les processus de différenciation sont amplifiés par l'identification à un groupe et les aspects négatifs des relations sont accrus par l'institutionnalisation et la massification du cadre social, ce qui constitue un résultat paradoxal pour un système mis en place pour protéger les mudéjares contre les violences.

Finalement, dans une société où les statuts sociaux de droit public sont la norme, on pourrait penser que ce sont les maures relevant seulement du droit privé qui focalisent l'altérité<sup>18</sup>. Ainsi, on peut remarquer l'ambiguïté de la situation des esclaves<sup>19</sup> : même s'ils sont tous des maures ou musulmans convertis dans la société méridionale portugaise (jusqu'à l'expansion en Afrique), leur altérité juridique est telle qu'elle occulte finalement leur spécificité culturelle<sup>20</sup>. Mais même pour les maures « de droit », la détention d'un statut constitue en soi un particularisme dans la mesure où aucun des groupes constitutifs de la société ne bénéficie d'une définition légale aussi nette, systématique et uniforme.

Au quotidien, cependant, l'administration du droit est loin de revêtir le caractère ségrégationniste implacable des principes juridiques parce que de nombreux aspects de la vie des mudéjares sont abandonnés à la coutume ou relèvent d'un droit privé beaucoup plus pragmatique qu'idéologique<sup>21</sup>; ainsi l'altérité des maures dans le domaine du droit

<sup>17</sup> Une différence de taille – mais est-elle nettement perçue par les chrétiens ? – est la conception même des communes mudéjares, comme structures de collecte fiscale et de protection contre les non citoyens (ce que sont également les *concelhos* chrétiens) mais non pas comme partenaires du seigneur du municiple ; cette immédiateté de la juridiction seigneuriale implique, outre le caractère informel des recours judiciaires contre le seigneur, l'absence totale de représentation en Cortes.

<sup>18</sup> La détention d'un statut public est un critère dans la définition des mudéjares comme étrangers mais son poids ne doit pas être exagéré car on ne peut opposer sans nuance, on l'a dit, d'une part la liberté (assortie d'infériorisation) qui serait conférée par l'appartenance à une commune, et d'autre part l'asservissement qui serait réservé aux malchanceux n'ayant pu intégrer une commune.

<sup>19</sup> En dehors des titres déjà cités (et de HELENO, s.d.:133), le problème de l'esclavage en lui-même n'a attiré l'attention des historiens que quand il concerne l'expansion outre-mer, principalement les Noirs (la meilleure étude étant SAUNDERS, 1994). On pourrait objecter que les esclaves sont des objets juridiques et non des sujets de droit et que leur situation est donc la plus informelle que l'on puisse imaginer ; mais, outre le fait que les coutumes reconnaissent généralement leur humanité, leur situation est tellement informelle qu'elle concentre précisément toute l'attention des législateurs. Toutefois, s'ils sont assez nombreux dans les zones septentrionales du Portugal (là où précisément il n'existe pas d'autre situation possible que la servitude pour les maures), les témoignages de réduction en esclavage sont nettement plus rares dans la région au Sud du Tage ; la possession ou la non possession d'un statut y devient donc un élément plus important pour caractériser l'altérité.

<sup>20</sup> On notera cependant que les chartes communales (dont le modèle juridique répété à l'infini s'est constitué durant la Reconquête) n'emploient pas le vocable « esclaves » mais désignent ceux-ci comme « *Mauri* » - non pas parce que ces « maures » sont majoritairement dans cette situation mais parce que les seuls à y être sont des maures – sans distinguer l'altérité juridique et ethnique (BOISSELLIER, 1998b: 364). La servitude constitue pourtant une marque très forte d'altérité juridique (châtiments corporels, entravement, d'ailleurs plus dans les principes que dans la pratique), surtout dans une société méridionale où elle est rare ; c'est aussi une marque durable car la conversion religieuse, une fois encore, n'oblige pas à l'affranchissement. A partir de l'importation d'esclaves guinéens (1441), la qualité d'esclave reste subordonnée à l'infidélité religieuse (voir *infra*) mais n'est plus spécifiquement attachée à l'Islam. De toute manière, même avant cette date, la situation servile place les esclaves dans un processus de déculturation tellement fort qu'il efface rapidement leurs spécificités culturelles.

<sup>21</sup> La charte municipale (chrétienne) de Santarém de 1179 suggère que les rapports fiscaux entre maures et municipalité chrétienne se sont organisés depuis 1147 « *sicut consuetudo est* » (éd. *PMH Leges*, I: 409) ; de même, de nombreux décrets municipaux (*posturas*) d'Évora (PEREIRA, 1885/91, I: 127-154).

foncier s'estompe – une fois définies les charges fiscales publiques sur leurs terres – jusque dans les aspects les mieux formalisés par la loi, comme l'accession à la propriété, les transactions et la production<sup>22</sup>.

## 2/ LES FACTEURS IDÉOLOGIQUES DE L'ALTÉRITÉ : NATIONALITÉ ET RELIGION

Deux éléments immatériels peuvent entrer dans la définition des mudéjares comme étrangers : leur infidélité religieuse et leur infidélité – au sens féodal – politique. Ces deux facteurs n'ont pas le même poids mais sont en rapport étroit.

Je ne m'attarderai pas sur le problème de l'appartenance à un autre Etat : une fois vaincus, les mudéjares portugais se comportent en fidèles sujets et ne se laissent jamais gagner par les révoltes qui agitent les maures de l'Andalousie voisine et de la couronne d'Aragon<sup>23</sup>. Toutefois, la poursuite d'opérations militaires portugaises contre des Etats musulmans après la fin de la Reconquête « continentale » (en 1250) a pu – quoique l'on n'en ait aucun témoignage explicite – faire considérer les mudéjares comme une « cinquième colonne » potentielle ou, au moins, amalgamer tous les musulmans dans la catégorie d'ennemis<sup>24</sup>. Surtout, la jouissance du statut juridique examiné dans le précédent § constitue un paradoxe puisque le droit n'est que l'expression d'un contrat politique ; or, pour les mudéjares comme pour les juifs, le statut est presque purement législatif et sans base politique puisqu'il est conclu avec un Etat auquel ils ne peuvent

<sup>22</sup> Tous les travaux cités en bibliographie (notamment le régeste de BARROS, 1936/7) donnent des exemples de transactions foncières, qui ne revêtent aucune spécificité juridique quand elles impliquent des maures. Notons que des opérations économiques aux limites des droits privé et public montrent une intégration complète des mudéjares, comme c'est le cas avec l'espèce de régie municipale constituée à Loulé vers 1410 pour organiser l'exportation de l'énorme production fruticole : 1/3 des quelque 300 producteurs sont des mudéjares et aucun élément de la comptabilité ne permet de les distinguer juridiquement, les officiers municipaux acceptant même, contre la législation, des signatures en arabe (documents édités in IRIA, 1956, II: 437-476).

<sup>23</sup> Je ne pense pas que le terme même de « maure » assimile les mudéjares aux envahisseurs arabes et maghrébins du VIII<sup>e</sup> siècle (et aux Berbères des XI-XII<sup>e</sup> siècles) venus de Mauritanie ; si l'assimilation des chrétiens andalous convertis à un groupe globalement étranger (« maur-itanien ») a été réellement faite par les chrétiens du Nord tant que ces Andalous étaient intégrés dans des Etats ennemis, le vocable « maure » était devenu d'emploi trop automatique lors de la constitution du mudéjarisme portugais pour qu'il exprime une quelconque intention de désigner les mudéjares comme des étrangers par leur origine géographique.

<sup>24</sup> La poursuite d'expéditions offensives contre le royaume de Grenade et le littoral du Maroc mérinide (avec une interruption presque totale entre 1250 et les années 1310 [cf. MARQUES, 1998: 23-26]) ne peut influencer beaucoup la perception des mudéjares nationaux, notamment parce que les musulmans marocains eux-mêmes ne semblent pas considérés avec une grande hostilité (en 1321, des prisonniers civils maghrébins libérés par rachat sont autorisés – ou plutôt invités – à rester au Portugal par le roi Dinis ; éd. MARQUES, 1944, Supplément au vol. 1: 27). La conception d'un Algarve « *além mar* » comme prolongement naturel de l'Algarve « *aquém mar* » – conception qui pourrait englober les mudéjares « nationaux » dans un groupe restant finalement ennemi et étranger – est une justification de la pénétration terrestre au Maghreb (1415) et ne s'est pas constituée dès la fin de la Reconquête, contrairement à ce qu'ont prétendu les théoriciens d'une expansion portugaise « continuiste » (sur les relations entre Portugal et Maroc, le travail le plus important, malheureusement inédit, est la thèse de FARINHA, 1990). Plus importantes (sur le plan idéologique) sont les attaques menées par les corsaires et pirates mérinides contre le littoral portugais méridional (jusqu'à Lisbonne) ; mais, en dépit des proclamations désolées et généralisatrices de quelques documents – toujours pour en tirer des avantages, dans la tradition des opérations de « repeuplement » de la Reconquête – un érudit aussi attentif qu'A. Iria n'a pu repérer (jusqu'en 1415) que quelques expéditions notables et seulement à partir de 1332 (IRIA, 1956, I: 133 sq.).



s'identifier : c'est dans cette mesure que la reconnaissance juridique des maures constitue un élément d'altérité, les désignant comme un groupe finalement apatride<sup>25</sup>.

Paradoxalement – dans l'optique traditionnelle de l'expansion – la Reconquête met fin à l'identité politique des maures et la fin des combats met donc en avant leur identité religieuse<sup>26</sup>. L'hétérodoxie est souvent présentée comme le critère de différenciation majeur dans la construction des sociétés ibériques. Au premier degré de l'analyse, celui du vocabulaire, on a du mal à voir dans les documents non idéologiques une définition religieuse des mudéjares (qualifiés presque exclusivement de « maures ») avant le début du XV<sup>e</sup> siècle, à l'inverse des textes idéologiques dans lesquels le vocabulaire est plus varié et exprime généralement une définition religieuse, évidemment négative (*infideles, pagani, inimici nominis christiani*) – mais seulement dans les textes inspirés par une théologie constituée hors du Portugal<sup>27</sup> ; cette carence lexicale est assez logique quand on pense aux difficultés des théologiens chrétiens eux-mêmes à définir l'Islam<sup>28</sup>.

Néanmoins, l'hétérodoxie est fondamentale car elle constitue une source d'interrogations morales et de perturbations pour tous les acteurs sociaux. Pour les monarques, dont l'opinion est décisive, la foi des mudéjares n'est qu'un élément entrant dans la fixation de leur statut ; pendant très longtemps, en fait jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, les souverains portugais ne considèrent pas que la religion (à la différence de la langue) doive être en adéquation avec l'appartenance politique. Pour le peuple (c'est-à-dire les officiers municipaux et les élites locales), l'infidélité des mudéjares est avant tout l'élément – perçu comme fondamental ou intégré au statut ? – faisant obstacle au conformisme social et religieux et à l'égalitarisme juridique régnant dans les municipes ; il n'est donc pas facile de savoir si elle est perçue dans les mentalités populaires comme un sujet de scandale en soi avant la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>.

Pour les clercs, la foi musulmane constitue un errement *a priori* difficilement admissible, quoique pas totalement impardonnable dans la doctrine du salut des

<sup>25</sup> Toutefois, à la différence des juifs, les mudéjares peuvent au moins se référer idéologiquement à des Etats où leur foi est au pouvoir ; mais ceci constitue un facteur de faiblesse culturelle car, à la différence des juifs – qui ne peuvent envisager l'émigration vers un Etat juif et ne préservent donc leur culture qu'en la défendant, la plupart des maures ayant choisi de rester plutôt que d'émigrer se contentent d'une identité fictive (le fantasme d'une reconquête musulmane, une sympathie envers les royaumes du Maghreb) qui leur épargne un combat identitaire.

<sup>26</sup> Le premier texte créant le statut de mudéjar en 1170 est révélateur de cette problématique puisqu'il accorde aux communes maures l'autogestion par des officiers « *de gente et de fide uestra* » éd. *PMH Leges*, I: 396.

<sup>27</sup> Cf. BOISSELLIER, 1999.

<sup>28</sup> La religion musulmane est probablement beaucoup mieux connue – mais empiriquement – par les colons chrétiens que par les juristes et universitaires qui créent ou transmettent le droit canon et l'idéologie savante ; mais cette bonne connaissance ne conduit pas, jusqu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, ses détenteurs à se focaliser sur la religion des mudéjares.

<sup>29</sup> Faute de pouvoir mener une analyse idéologique (théologique) de l'Islam pour le rejeter nettement, les chrétiens ne peuvent qu'en observer les rites ; or, il a existé (LAVAJO, 1995: 102) une tendance ethnocentriste à assimiler les pratiques islamiques au culte chrétien : sans aller jusqu'à cette sympathie envers l'Islam qui obsède Alvaro Pais, la communauté de vie au quotidien occulte les concepts. Par compensation (ou plutôt en complément), l'inquiétude spontanée à l'égard de l'altérité s'exprime avant tout par une crainte pour soi-même, sous forme d'un fantasme de la « contagion » religieuse (crainte peut-être éveillée par la propagande cléricale, cf. note suivante) ; c'est sur la religiosité populaire que semble se fonder un épisode de la « chronique des XXIV généraux » franciscains, qui retrace la fondation d'une église (à Elvas) consacrée à Saint « Magmete » (ou « Agmete » ou « Ymagmete ») par un berger sous inspiration diabolique (éd. NUNES, 1918: 201-202. Mais l'interprétation du nom et de l'épisode est

infidèles ; mais la persistance des mudéjares dans l'erreur est, elle, insupportable et conduit les clercs à les percevoir comme étant de nature perverse au lieu d'être simplement de culture erronée<sup>30</sup>. L'absence presque totale de témoignages révélant une activité prosélytique auprès des mudéjares pose donc problème<sup>31</sup> ; il semble que les clercs portugais aient choisi la voie de la facilité, particulièrement dans le Midi où la masse des mudéjares doit les faire reculer : ils laissent les infidèles se convertir spontanément puisque cela relève finalement de la volonté divine mais ne font aucun effort pour tirer les autres de leur erreur puisque cette erreur démontre précisément leur perversité<sup>32</sup>. Mais, ne pouvant ou ne voulant rien faire pour venir à bout de l'identité mudéjare, le haut clergé se focalise sur les rapports entre chrétiens et infidèles et donc, finalement, sur la seule altérité religieuse de ces derniers ; en définitive, c'est pour le clergé qu'il est le plus difficile d'évaluer dans quelle mesure la religion conduit à une conception globale d'altérité.

Plus nettement que des considérations théologiques, les conséquences juridiques de l'infidélité sont à l'origine de la détestation des Maures par les clercs, notamment dans la mesure où les infidèles ne paient pas la dîme ecclésiastique ; de fait, les clercs font des tentatives ponctuelles et exercent une pression constante sur les monarques, au moins à partir du règne d'Afonso III, pour amener les mudéjares à s'acquitter de l'impôt. On ne peut aller jusqu'à considérer que cela révèle un désir d'intégrer socialement les infidèles, dans une espèce de succédané de la mission religieuse ; de toute manière, quelle que soit l'interprétation que l'on donne à cette attitude cléricale, la résistance qui lui est opposée ne peut qu'exaspérer les membres d'une organisation dont l'objectif social est le contrôle de toute l'humanité et cette exaspération est théorisée puis propagée sous forme d'idées relatives à l'insoumission

Quoi qu'il en soit, la religion est un critère qui n'est pas à l'origine directe de l'infériorisation juridico-sociale. Bien sûr, dans les oeuvres des théologiens et canonistes,

---

difficile, d'autant plus que je n'ai pu confronter la traduction portugaise ci-dessus (de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle) avec l'original latin : origine géographique du héros (montagne S. Mamede) ? culte, d'origine mozarabe, parfaitement orthodoxe (mais pourquoi l'inspiration diabolique ?) ? introduction d'un culte musulman d'Ahmed ou de Mahomet ?

<sup>30</sup> Un théologien, évêque de Silves, reprend à ce sujet la très ancienne conception selon laquelle les caractères culturels sont transmis biologiquement, comme le montre sa condamnation des mariages « mixtes », au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle : « *Et sic faciunt mulieres iudaeae et sarracenaee : commixtae cum christianis, venenum proprium sarracenicum in tales viros effundunt, et quia partes sequitur ventrum... nati ex commixtione efficiuntur perfidi et pessimi sarraceni* » (PAIS, 1954 : 188). La plupart des textes savants témoignant de l'attitude des clercs quant au problème mudéjar sont énumérés par ANTUNES, 1992.

<sup>31</sup> Cf. BOISSELLIER, 1998b : 99-103 et BOISSELLIER, 1999 : notes 32 à 34 ; le seul témoignage explicite d'apostolat auprès des maures (qui m'avait échappé dans les précédents travaux) se localise en dehors de ma zone d'étude et se situe dans le contexte militaire de la Reconquête (années 1120-40), c'est-à-dire avant (ou au début de) la formation du concept juridique de mudéjar ; il s'agit du saint prêtre Martin de Soure qui « *complures paganorum ab illa profana mahometis superstitione sua predicatione ad christi fidem conuertit* » (PMH *Scriptores = Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores*, éd. HERCULANO, Alexandre : 63). On notera que cette très courte mention clôt le plus long chapitre de la *vita*, où est développé à loisir le zèle pastoral du saint homme auprès des colons chrétiens.

<sup>32</sup> De ce point de vue, c'est l'existence même des maures en sol chrétien qui gêne les religieux, plus que leur infidélité proprement dite. Cette étrange attitude montre que le clergé est obligé d'accepter les principes d'organisation sociale imposés par les souverains, évoqués ci-dessus à la note 15.

cette infériorisation est justifiée explicitement (et savamment) par l'infidélité religieuse<sup>33</sup> ; mais cette doctrine n'est jamais reprise dans les chroniques ni dans les lois portugaises<sup>34</sup>. Dans les faits, son fondement semble bien être le droit de la guerre, dans lequel la défaite militaire justifie à elle seule l'infériorisation des vaincus<sup>35</sup>. Toutefois, dans la forme la plus grave de cette infériorisation, l'asservissement, la religion des maures intervient de façon importante mais complexe, parce que dépendant largement des rapports entre la politique monarchique et l'influence des clercs<sup>36</sup>. Ainsi, dans les guerres menées par les Portugais contre les royaumes ibériques voisins (Castille et León), les vaincus ne semblent jamais réduits en esclavage ; de même, les seuls esclaves dont on ait mention au Portugal semblent tous musulmans ou anciens musulmans. Mais quand le roi Afonso I asservit des chrétiens mozarabes capturés à Séville - en jouant peut-être hypocritement sur leur arabité apparente, cela prouve que c'est aux ressortissants des Etats andalous, quelle que soit leur religion, qu'est réservé l'esclavage, en raison de leur altérité culturelle et/ou à cause de leur appartenance à des Etats considérés comme

<sup>33</sup> Obligés (par les monarques ibériques) d'admettre la présence d'infidèles parmi les chrétiens, les clercs exigent leur infériorisation et la justifient par les mêmes arguments avec lesquels ils ont légitimé la Reconquête, principalement par l'infériorité « par nature » des Ismaélites (c'est ce que l'on peut induire de la réflexion d'Alvaro Pais, LAVAJO, 1995: 79-89 et 90-92) ; pour eux, le passage de la guerre à la paix ne change donc pas fondamentalement la perspective.

<sup>34</sup> Il est vrai que l'interprétation de la religion comme marqueur identitaire négatif n'est pas facile, tout d'abord parce qu'aucune justification de l'infériorité n'est jamais formulée dans les sources narratives, juridiques et diplomatiques. Mais si l'infériorité des mudéjares est une notion première, qui se suffit à elle-même, c'est bien parce que c'est le droit qui a défini les maures. On peut prendre pour exemple une plainte de la communauté chrétienne de Silves aux Cortes de 1361 (à une date où l'exaspération envers les différences des mudéjares a crû et devrait nourrir le discours) contre les négligences agraires de la communauté maure ; l'attribution d'une infériorité aux musulmans est patente mais elle a d'autant moins à être justifiée par les procureurs du municipe (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-67)*, éd. MARQUES, 1986: 120-121).

<sup>35</sup> Voir GILLES, 1983: 195-213 et POWELL, 1990: 175-203. D'un point de vue plus proprement hispanique, quelques brèves remarques in SANCHEZ PRIETO, 1990 ; je n'ai pas eu le temps de consulter le très récent ouvrage, beaucoup plus approfondi, de GARCIA FITZ, 1998.

<sup>36</sup> On ne peut donc se contenter d'expliquer les phénomènes par les mentalités. On se demande ainsi pourquoi certains musulmans vaincus sont réduits en esclavage et d'autres non ; il se peut que les conquérants appliquent – plus strictement au Sud du Tage qu'au Nord - le droit islamique (comme le statut même de mudéjar est une transposition du statut de *dhimmi*) qui ne réduit en esclavage que les résistants à la conquête : l'absence de toute opposition armée importante durant les deux grandes poussées portugaises de 1147-79 et 1218-49 expliquerait la rareté de l'esclavage dans le Midi portugais, outre le fait que les maures semblent plus rentables en tant que sujets de droit (public, dans le cadre des communes, et privé, dans le cadre des petits domaines fonciers des seigneurs non banaux) qu'en tant qu'esclaves. Durant la phase militaire de la Reconquête, si l'on exclut les esclaves importés (principalement dans le Nord du Portugal) par voie commerciale - qui semblent nettement destinés à être conservés comme force de travail - il faut noter l'ambiguïté de la situation des musulmans capturés au cours d'opérations guerrières : le but de leur captivité semble être prioritairement le rachat des prisonniers chrétiens (par échange) et leur réduction en esclavage – quelle que soit sa légitimation morale et juridique – n'est qu'un moyen de les rentabiliser doublement ; ce système se développe particulièrement avec l'institutionnalisation des échanges de prisonniers (par des entremetteurs privés dits *alfaques*, au moins depuis le milieu du XIIe siècle, puis par les Ordres Trinitaire et Mercédaire, à partir des années 1200). Après la fin de la Reconquête, la capture de maures par des expéditions portugaises ponctuelles (en fait surtout à partir des années 1320) est plus nettement destinée à un esclavage de type économique étant donné que le nombre de chrétiens à racheter est devenu très faible (cf. *supra* note 22) ; à partir de la pénétration au Maroc, le rachat redevient un motif important de réduction en captivité (pour cette phase voir BEIRANTE, 1989: 273-282 et BRAGA, 1998).

irréremédiablement ennemis ; dans ce cas, la religion n'agit pas en tant que facteur de définition à part entière mais plutôt comme un élément parmi d'autres entrant dans la définition d'une altérité qui, elle, se combine nettement au droit de la guerre pour autoriser l'asservissement<sup>37</sup>.

### 3/ LES MARQUEURS (VISIBLES) DE L'ALTÉRITÉ

Bien sûr, les concepts juridiques, politiques et religieux les plus abstraits ont des implications visibles dans la vie sociale ; ainsi, une foi et une pratique religieuse divergentes se voient à travers des bâtiments de culte spécifiques, des jours chômés anormaux, un prélèvement public différent (incluant l'exemption de la dîme ecclésiastique), l'appel à la prière et les ablutions – qui semblent à l'origine de l'horreur plus globale des clercs chrétiens envers les bains publics<sup>38</sup> ; la religion des mudéjares est aussi à l'origine de spécificités juridiques : leur exemption de dîme attire les foudres du clergé – comme, à l'inverse, leurs charges foncières spécifiques posent problème aux acquéreurs de leurs terres – et des grands seigneurs peu scrupuleux les utilisent comme hommes de main contre les lieux et personnages religieux pour contourner le crime de sacrilège<sup>39</sup>. Parmi les différents autres éléments susceptibles de provoquer la différenciation, je mentionnerai l'apparence physique, le lieu de résidence, l'apparence vestimentaire, le langage et l'onomastique ; mais s'il est facile de dénombrer ces éléments, on a beaucoup plus de mal à y débrouiller les rapports entre différenciation volontaire et différenciation imposée (contrairement au statut juridique qui est nettement imposé et à la religion qui est évidemment voulue).

Malgré l'étymologie du vocable servant à désigner les mudéjares – « maure » ayant le sens de bronzé en grec – les Portugais ne semblent jamais avoir perçu en eux une

<sup>37</sup> Anecdote dans la « *Vita sancti Theotonii* » in *PMH Scriptores*: 85. Les mozarabes de Séville subissent comme circonstance aggravante d'être capturés « à l'étranger », dans la zone d'al-Andalus réservée à la conquête castillane ; quand le même roi Afonso I rencontre un important foyer de mozarabes au cours d'une expédition dans la zone de conquête portugaise (autour du sanctuaire du cap Saint Vincent, dans l'actuelle province d'Algarve), il n'envisage pas, semble-t-il, leur asservissement. Le facteur décisif est donc, pour la catégorie spécifique des mozarabes, l'altérité « nationale » (politique) et non pas l'altérité culturelle.

<sup>38</sup> J-P. Molénat (MOLENAT, 2000: 162), sans connaître la documentation portugaise mais en se fondant sur des exemples castillans, condamne péremptoirement (« hypothèse qui témoigne d'une ignorance certaine des phénomènes d'acculturation réciproque ») le lien que j'ai établi (BOISSELLIER, 1998: 98-99) en attribuant la présence de bains publics en activité sur un site après la Reconquête à une tradition andalouse ; or, si l'érection du monastère Ste Croix de Coimbra sur des bains maures (ou mozarabes) est d'interprétation difficile (« *Vita Tellois...* » in *PMH Scriptores*: 65), on n'observe (dans les actes de la pratique) la présence de bains collectifs aménagés que sur des sites (sauf à Porto) où persiste une commune mudéjare, comme en Algarve, ou bien où s'est exercée une forte influence andalouse (soit par contacts indirects, soit par la persistance *in situ* d'indigènes sans statut), comme en haut Alentejo et en Riba-Côa (cf. aussi MARQUES, 1987: 90) : l'exemple tolédan ne fait donc pas loi pour toute la Péninsule ibérique et les processus culturels sont assez plastiques pour préserver des spécificités régionales.

<sup>39</sup> 13e art. du concordat de 1289 avec le roi Dinis « *personas ad ecclesias fugientes in illis casibus in quibus debent per ecclesias defensari videnter facit ipse ac sui per sarracenos et judeos vel per christianos extrahi ab eisdem* » éd. *As gavetas*, 1968, VII: 27 ; cette accusation, peut-être de mauvaise foi, reprend le précédent mieux avéré des crimes commis par l'infant Afonso en 1239 « *de ecclesia sancti Mammethis Vlixbonensis ad S. Raolis... pertinente, sexaginta frumenti et quadraginta ordeï modios... per quosdam sarracenos mandans extrahi, domos Decanatus sui dirui et comburi...* » (éd. COSTA, 1963: 264).

altérité biologique, à tel point qu'ils doivent établir une distinction de vocabulaire entre « maures noirs » et « maures blancs » à partir de l'introduction d'indigènes négroïdes en al-Andalus par les Almoravides et, plus encore, à partir de l'importation de « Guinéens » islamisés après 1441<sup>40</sup>; le silence des sources écrites quant à l'altérité biologique réelle des descendants d'Arabes montre qu'il n'existe apparemment aucun racisme des Portugais envers les Andalous<sup>41</sup>. L'imposition autoritaire d'une différenciation vestimentaire aux mudéjares tend d'ailleurs à démontrer l'absence d'une autre forme d'altérité visible<sup>42</sup>.

Deux autres éléments culturels, étroitement liés, émanent plus nettement de la volonté identitaire des mudéjares eux-mêmes : la langue et l'onomastique. L'emploi de l'arabe dans la communication orale pose évidemment d'insurmontables problèmes à l'historien ; dans notre optique, il faut noter avant tout qu'il ne semble susciter aucune réclamation de la part des groupes populaires, les seuls à être en contact quotidien avec d'éventuels arabophones et donc les seuls à pouvoir s'en offusquer<sup>43</sup>. En outre, l'imprégnation du portugais par le lexique arabe est assez importante pour que les catégories linguistiques soient perméables et ne constituent donc pas un élément d'altérité insurmontable. Avec les documents écrits, nous entrons dans le domaine de préoccupations des dirigeants ; c'est incontestablement un souci d'uniformité (et donc d'intégration) qui conduit le roi João I, à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, à interdire brutalement l'usage de l'arabe dans les écrits, alors que ce problème n'avait jamais fait l'objet de la moindre allusion dans la production juridique monarchique antérieure.

<sup>40</sup> C'est seulement à partir de cette date que l'on peut considérer que le vocable « maure » devient synonyme de musulman (et non plus d'Andalou, puisque les indigènes subsahariens islamisés razzés par les explorateurs n'ont rien qui les rattache aux Etats arabo-musulmans ibériques). Inversant la démarche qu'il convient de mener, certains auteurs (KRUS; e. a., 1989: 75) partent du principe qu'il a existé une différence physiologique réelle entre les Portugais au nord du Douro et les maures (importés comme esclaves à une date indéterminée) de cette région et voient donc dans la fréquence, au XIII<sup>e</sup> siècle, de certains surnoms (Negro, Tição, Corvo, Alvo et Mouro lui-même) l'expression, par les chrétiens, de leur perception d'une (supposée) négritude des maures ; mais si le surnom (*alrunha*) « Maure » peut bien marquer – dans certaines conditions précises de date et de lieu – une origine andalouse (et non raciale), les règles onomastiques implicites que j'ai pu observer dans le Midi (BOISSELLIER, 1998b: 103-104) et les noms des cas avérés (généralement du XV<sup>e</sup> siècle, BARROS, 1998: 148-151) de musulmans convertis ne plaident nullement dans le sens d'une altérité biologique.

<sup>41</sup> Il convient néanmoins de rester prudent sur ce point : les seules sources utilisables dans ce domaine, la production historiographique et littéraire et la production iconographique, sont respectivement trop pauvre et trop mal inventoriée pour que l'on puisse être catégorique ; on sait qu'il existe dans la péninsule ibérique une tendance générale à caricaturer physiquement l'ennemi andalou pour exprimer la crainte et le dégoût moral ressentis envers lui : mais les mudéjares ne sont précisément plus des ennemis.

<sup>42</sup> Le seul témoignage qui pourrait accréditer la conscience d'une différenciation physiologique est le goût du roi Afonso III pour les femmes juives et musulmanes; mais le biographe du monarque se place ici clairement dans une perspective morale topique et, même si l'anecdote est réaliste, cette attirance peut être provoquée par un exotisme vestimentaire et surtout par le fantasme de la lascivité orientale. Cette biographie, la seule qui soit contemporaine de la vie d'un monarque jusqu'aux chroniques de Fernão Lopes (en excluant les annales de certains règnes), est une courte notice rédigée par un clerc castillan, Juan Gil de Zamora : « *femora sua diversarum sectarum mulieribus turpiter inclinavit* » (éd. LOMAX, 1966, 71: 74).

<sup>43</sup> Faut-il en déduire : a/ une tolérance culturelle voire un bilinguisme des lusophones, b/ un bilinguisme mudéjar parfait restreignant l'arabe à un usage strictement interne ou c/ un abandon généralisé de l'arabe par les mudéjares, réduisant cette langue à un vecteur religieux et juridique, donc savant et donc exclusivement écrit ? Certains indices rendent cette dernière explication la plus probable ; mais l'usage écrit de l' « *aljamia* mudéjare » (arabe transcrit en caractères latins, à l'inverse de l'*aljamia* mozarabe et morisque qui transcrit le latin ou les langues

L'onomastique des mudéjares est le meilleur exemple – parce que c'est le seul domaine où l'on conserve des témoignages endogènes - de la complexité des rapports entre mécanismes identitaires et intégration. Les documents écrits, émanant d'agents de la culture dominante, attestent le passage au système onomastique chrétien à nom unique (pour les individus en situation sociale dépréciée) ou, majoritairement, à deux noms. Mais le nom personnel reste presque toujours un prénom arabe et surtout le système du nom double mudéjar est une copie formelle qui obéit rarement à son mécanisme fondamental de transmission héréditaire par le *nomen paternum*<sup>44</sup>. De plus, les quelques épigraphes mudéjares en arabe que l'on conserve attestent le maintien, en usage interne, de l'onomastique arabe traditionnelle. Tout ceci reflète une normalisation sociale, peut-être plus mécanique que délibérée, soit par l'action des notaires chrétiens qui simplifient d'autorité l'onomastique des maures, soit par une sorte de « double jeu » des maures eux-mêmes<sup>45</sup>.

Les aspects ostentatoires de différenciation imposés aux mudéjares sont mieux connus, précisément dans la mesure où ils émanent des chrétiens. La séparation spatiale de l'habitat est un aspect essentiel dans la définition de l'altérité car elle concrétise et renforce la structure communautaire, qui est le principal obstacle à cet oubli des différences que l'on observe par ailleurs souvent entre individus. Ce processus de ségrégation est réclamé en Cortes par les représentants du peuple (en 1361) mais se fonde sur une conception cléricale, les tabous biologiques (sexuel et alimentaire) - qui constituent apparemment la seule forme de « racisme » bien diffusée dans la population ; mais le regroupement des maures n'est imposé que tardivement (souvent longtemps après 1361 dans les faits) par rapport à la législation canonique et surtout il semble avoir été amorcé spontanément par la tendance des mudéjares eux-mêmes à se regrouper<sup>46</sup> ;

---

vernaculaires en caractères arabes), dans des actes de la pratique, concrétise l'acculturation tout en la freinant - on ne peut admettre que l'usage de l'*aljama* soit né exclusivement de l'interdiction officielle de l'arabe (à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle) puisque l'on conserve un épigraphe du début du XIV<sup>e</sup> siècle dans lequel l'*aljama* est déjà employé - et pourrait contredire cette désarabisation des mudéjares illettrés (voir surtout BARROS, 1998: 146-147).

<sup>44</sup> Le deuxième nom (comme d'ailleurs quelques noms personnels, surtout féminins) est constitué le plus souvent par un surnom (parfois un *laqab* arabe mais presque toujours un surnom en portugais), et plus rarement par un nom de paternité (par rapport au fils & non par rapport au père = *kunya* classique dans l'onomastique arabe) ; la rareté de l'expression de la filiation par le deuxième nom est surprenante, non seulement parce que c'est un élément fondamental (appelé *nasab*) dans le système arabe mais surtout parce que c'est la raison d'être du système binaire dans lequel s'intègrent les mudéjares.

<sup>45</sup> L'excellente analyse de l'onomastique in BARROS, 1998: 115-122 est confirmée par l'étude du document (d'une extrême richesse anthroponymique) mentionné note 22, d'autant plus qu'on est là dans une zone (l'Algarve) où l'« implosion minoritaire » est nettement moins prononcée qu'à Lisbonne et où la vigueur sociale et numérique des mudéjares devrait impliquer une plus grande spontanéité / identité onomastique. Reflexions méthodologiques approfondies dans plusieurs articles du volume de BOURIN; e. a., 1996, particulièrement les articles de P. Guichard *L'anthroponymie des zones de contact entre monde chrétien et monde musulman : de Palerme à Tolède* in BOURIN; e. a., 1996: 109-122 et C. Laliena Corbera *La antroponimia de los mudéjares : resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa* in BOURIN; e. a., 1996: 143-166 et, dans une moindre mesure, P. Martínez Sopena *L'anthroponymie de l'Espagne chrétienne entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle* in BOURIN; e. a., 1996: 63-85).

<sup>46</sup> Voir GOMES, 1996: 333-336. Une loi d'Afonso III, vers 1258-64, identifie les communes maures à un quartier spécifique (« *arravalde* »), ce qui reflète au moins la situation lisboète (*Ordenações Duarte*: 93). En milieu rural, le problème est plus complexe (mais concerne moins les maures « de droit » sur lesquels nous centrons notre analyse) car le regroupement d'exploitants musulmans sur des domaines royaux sans organisation municipale

de toute manière, il n'empêche en rien les contacts au quotidien. Mais, en ville et dans les villages, c'est moins l'existence de quartiers spécifiques que la stricte séparation des morts dans des cimetières confessionnels qui interdit au niveau communautaire la connivence que l'on soupçonne parfois entre les vivants<sup>47</sup>.

Le désir de distinguer clairement les infidèles par l'apparence est également d'origine canonique ; proclamé à Latran IV, il n'est mis en œuvre qu'un siècle et demi plus tard, vers 1357, avec l'imposition du port du burnous aux maures. Le choix est curieux car il s'agit d'un élément culturel endogène et non d'un signe artificiel ; les mudéjares, d'abord réticents (pour des raisons matérielles et par désir d'intégration sociale), finissent par transformer cette obligation en une volonté identitaire, à tel point que l'*alcaide* chrétien de Lisbonne, vers 1435, tente de le leur interdire comme élément trop ostentatoire de leur identité<sup>48</sup> : on a là un bon exemple des hésitations des autorités civiles, entre droit canonique et souci de cohésion sociale. C'est dans ce domaine vestimentaire que le traitement des maures par les autorités civiles s'éloigne le plus longtemps de l'attitude vis à vis des juifs – qui constituent la minorité de référence dans la législation canonique<sup>49</sup>.

Beaucoup d'autres éléments visibles d'altérité pourraient être évoqués, principalement des activités et des coutumes spécifiques ; mais dans ce domaine, la vision chrétienne populaire oscille entre séduction (envers les modèles iconographiques, les chants et danses) et répulsion (envers l'appel à la prière et les bains). Et, contrairement aux domaines dans lesquels l'Église emporte la partie par son idéologie et son poids social, c'est la séduction qui l'emporte parfois. Mais cette séduction elle-même peut constituer un élément de différenciation car elle se présente souvent sous forme d'un exotisme, c'est-à-dire un sentiment très vif de la différence, en outre assez superficiel – car focalisé par des détails anecdotiques – et qui n'implique nullement une identification de l'observateur<sup>50</sup>. La spécialisation des mudéjares dans certaines activités

---

(*reguengos*) – et certainement aussi sur de grands domaines privés – n'aboutit pas toujours à la création d'habitats séparés et, de plus, laisse subsister une importante population maure incontestablement insérée dans l'organisation générale du peuplement (cf. BOISSELLIER, 1998b: 104-107).

<sup>47</sup> Même si l'on n'a pas de certitudes documentaires de la ségrégation de la mort pour les très petites *mourarias* en milieu rural, les mentions incidentes d'*almocavar* (< ar. *muqbara*) ne peuvent pas être toutes de simples toponymes ou des vestiges antérieurs à la conquête.

<sup>48</sup> Éd. MARQUES; e. a., 1984: 143 et BARROS, 1998: 14.

<sup>49</sup> L'imposition d'un signe distinctif rajouté au vêtement (à l'imitation des juifs) n'impliquera les maures que dans la seconde moitié du XVe siècle.

<sup>50</sup> Ainsi, le goût des monarques portugais pour les maures n'est pas très éloigné des *topoi* de lascivité et permissivité orientales, qui apparaissent non seulement dans la vision fantasmée de l'Islam (chez les théologiens) puis dans les exigences de ségrégation des canonistes mais aussi dans la poésie satirique du XIIIe siècle (cf. MARTINS, 1986: 110-111) et finalement – encore plus intéressant à notre propos – dans les mentalités populaires, peut-être par diffusion des schémas savants (notamment la répulsion envers la circoncision) : dans une enquête de 1343 sur la juridiction de l'Ordre militaire de l'Hôpital à Amarante, dans le Nord Est du Portugal, les 2 seuls crimes de viol et sodomie dont se souviennent les témoins sont imputés à des maures (document étudié par MARREIROS, 1984/5: 24 ; la consultation directe du document m'amène à penser que ces crimes sont plus une reconstruction de la mémoire qu'une réalité). A l'extrême, des chrétiens peuvent posséder des Corans chez eux sans que cela implique la moindre sympathie envers l'Islam - c'est ce que suggère une remarque (dont il est difficile d'apprécier le degré de réalisme) du théologien Alvaro Pais, évêque de Silves (PAIS, 1954: 171). N'allons pas trop loin cependant : si le développement de l'art mudéjar au XVe siècle relève de l'exotisme, certaines valeurs arabo-musulmanes ont réellement imprégné le Midi portugais et constitué des éléments d'identification entre la majorité et la minorité.

professionnelles (la chasse au lapin en milieu rural, la poterie dans tous les contextes), allant jusqu'au monopole dans le secteur artisanal (fabricants de tapis de Lisbonne), peut également leur conférer, en milieu urbain, une altérité supplémentaire ; mais dans la mesure où le groupe mudéjar local pris dans son ensemble exerce des activités diversifiées, cette altérité est faible et ne suscite pas d'autre hostilité que des jalousies catégorielles (mais non pas au niveau communautaire)<sup>51</sup>.

#### 4/ LA RADICALISATION POPULAIRE APRÈS 1350

Qu'elle soit fondée sur l'idéologie ou sur le vécu quotidien, la conscience de l'altérité est indissociable de l'usage que l'on en fait ; or, c'est une tendance présente dans de nombreuses cultures que de considérer l'altérité comme une chose négative. À l'inverse, l'hostilité ne conduit pas nécessairement à considérer son objet comme étranger ; pourtant, c'est bien le cas avec les mudéjars, à cause de leur spécificité statutaire collective qui les exempte de la vie municipale. Certes, les maures sont des gens que l'on peut fréquenter, aussi bien dans le droit (sous certaines réserves) que dans la pratique, et les contacts informels entre individus des deux communautés ne sont pas évités, impliquant souvent une grande familiarité, particulièrement en milieu rural<sup>52</sup> ; mais, on l'a dit, il y a certaines choses que l'on ne peut faire avec eux et ce sont précisément celles qui créent le sentiment de cohésion.

Or, par un processus sociologique que l'on pourrait appeler la dynamique majoritaire d'intolérance, la présence des mudéjars semble de plus en plus insupportable à la société englobante (toutes catégories confondues) à mesure que leur nombre décroît (par conversion et émigration). On peut prendre comme contre-exemple ce qui se passe en Algarve (zone où les mudéjars restent longtemps beaucoup plus nombreux qu'ailleurs), qui est pourtant la région la plus concernée par la piraterie sarrasine : certes, les élites municipales chrétiennes remettent en cause assez tôt la concurrence économique des maures (cas de Silves cité *supra*) mais, dans un document où s'expriment les intérêts de l'ensemble de la population (contrairement aux actes de Cortes), c'est-à-dire dans le livre de délibérations municipales de Loulé des années 1384-1408, on n'observe aucune animosité apparente envers la commune maure locale<sup>53</sup>. Un mécanisme social induit renforce la crispation contre une minorité déclinante : chez les mudéjars victimes de cette intolérance croissante, on assiste à un repli identitaire qui renforce les différences<sup>54</sup>. En outre, ce processus général de durcissement idéologique provoque l'émigration (jusqu'alors marginale) des maures vers le Maghreb et le royaume

<sup>51</sup> Pour la chasse au lapin *PMH Leges*, II: 57, pour les fabricants de tapis de Lisbonne, BARROS, 1998: 87.

<sup>52</sup> Beaucoup plus que par des témoignages directs, on connaît ces contacts par des indices indirects des documents de la pratique (concession des domaines royaux de Silves à moitié aux chrétiens et mudéjars IAN/TT - *Chancelaria de Afonso III*, lv. 1, f. 143v) et par la dénonciation qui en est faite dans les sources juridiques ; cf. parmi les exemples les plus clairs, l'emploi de maures (apparemment libres) comme « officielles » domestiques par les chanoines de Sta Cruz de Coimbra (bulle *Referente venerabili fratre* de 1198, éd. COSTA; MARQUES, 1989: 18). Le contenu de ces relations nous échappe évidemment.

<sup>53</sup> Éd. MORENO, 1984, I.

<sup>54</sup> Il n'est pas indifférent que ce soit assez longtemps (fin XIII<sup>e</sup> siècle) après la fin de la Reconquête qu'un architecte mudéjar exprime son soutien aux émirs nasrides de Grenade, dans une inscription lapidaire.



de Grenade, ce qui renforce la dynamique d'implosion minoritaire<sup>55</sup>. Enfin, comme cette tendance démographique est partiellement ralentie par l'importation de Maghrébins (à partir de l'implantation portugaise à Ceuta, en 1415), l'appréhension chrétienne des mudéjares évolue négativement - peut-être à cause de ce « renfort » en lui-même mais surtout dans la mesure où ces « nouveaux maures » sont majoritairement des esclaves, confirmant la « vocation » de tous les infidèles à l'asservissement ; cette conviction populaire (probablement dérivée de la pensée des théologiens évoquée précédemment) de la « nature » servile des musulmans - qui ne fait que perpétuer la justification aristotélécienne de l'esclavage - s'exprime bien dans la plainte des élites lisboètes aux Cortes de 1439 s'insurgeant contre les fors mudéjares pouvant favoriser les maures par rapport aux chrétiens « *grande sem razom o livre ser servo e o infieil ser isento* » (« infidèle » s'opposant à « libre »)<sup>56</sup>.

Comme on l'a fait plus haut pour le critère religieux, on peut présenter schématiquement l'évolution de la position des différents protagonistes comme suit :

a/ Les monarques manifestent jusque dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle (règne de Pedro I) une indifférence culturelle envers les particularismes mudéjares puisque l'intégration sociale et la déculturation d'une grande partie d'entre eux justifient la préservation de ceux qui restent musulmans, notamment pour des raisons fiscales<sup>57</sup> ; la monarchie, prise entre son intérêt financier et son obligation d'assurer l'harmonie sociale, bloque ainsi longuement la réception de la législation conciliaire anti-musulmane<sup>58</sup> ; mais, à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, sous la pression cléricale et populaire, les monarques doivent donner de plus en plus de gages de leur volonté « anti-

<sup>55</sup> De nombreux textes relatifs à ce phénomène se trouvent édités ou analysés dans MARQUES, 1988; leur exploitation n'a pas encore été entreprise pour une histoire complète des mudéjares portugais au bas Moyen Âge. L'émigration semble avoir été surévaluée pour les périodes les plus anciennes (BOISSELLIER, 1998b: 91-95) et on a l'impression que c'est à partir des années 1360-80 puis, encore plus, au cours du XV<sup>e</sup> siècle que le phénomène devient notable ; toutefois, si je reste assez affirmatif quant à la faiblesse du mouvement avant 1320-40 (en me fondant sur des raisons autres que le nombre d'occurrences documentaires), il faut être prudent dans l'utilisation du nombre des mentions car elles proviennent presque exclusivement de copies de chancellerie royale - les maures « de droit » sont chose du roi - dont l'enregistrement progresse notablement (c'est seulement à partir du règne d'Afonso V, en 1439 sq., que l'on peut établir une tendance chiffrée fiable).

<sup>56</sup> Cité in BARROS, 1998: 15 ; mais la conviction exprimée en termes théologiques se fonde sur des conceptions et un vécu sociaux, comme en témoigne la remarque des représentants d'Elvas aux mêmes Cortes, refusant que « *os enfieis que som servos teem razom d'emrequycer e os christãos ser pobres* » (BARROS, 1998). On retiendra cependant l'enrichissement du discours.

<sup>57</sup> La plus grande compilation juridique portugaise (les *Ordenações afonsinas*), réalisée vers 1450, exprime l'impression rétrospective, au XV<sup>e</sup> siècle, d'un vide législatif entre la concession des chartes municipales de 1170 et la reprise en main de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle ; cette impression est confirmée, quoique nuancée, par l'examen des textes originaux ou des compilations plus anciennes (plus attentives aux lois des monarques de la précédente dynastie).

<sup>58</sup> Contradiction bien mise en lumière par BARROS, 1998: 152. Soit par conviction personnelle, soit pour répondre à cette pression d'un peuple à l'adhésion duquel il doit son pouvoir, le roi João I durcit - quoique modérément - la position monarchique. Plus précisément, le roi, dans la tradition de ses prédécesseurs, ne se résoud pas à accepter une dégradation de la condition des mudéjares ; l'essentiel de sa politique consiste à afficher - sans que cela soit suivi d'actions concrètes - la résolution du problème mudéjar par son élimination pure et simple, c'est-à-dire en encourageant les conversions (TAVARES, 1982: 87 ; cette attitude avait déjà été affichée par Afonso II, dans une loi qui était un gage donné au clergé et qui fut constamment contredite ensuite par les actions des monarques, *Ordenações Duarte*: 53)

mudéjare ». Sans pouvoir évaluer la sincérité personnelle des monarques, on notera que la montée de l'hostilité n'apparaît nullement dans le discours juridique civil, où persiste l'incapacité à élaborer un argumentaire original contre les maures, reprenant les considérations théologiques diffusées par le droit canon ; ainsi, une loi d'Afonso V contre les relations sexuelles « mixtes » (qui sont pourtant le tabou le plus fortement intériorisé) se contente platement de stigmatiser maures et juifs « *por serem gentes de Leyx desvairadas* »<sup>59</sup>.

b/ C'est pour le clergé que l'on peut aller le plus rapidement : coïncé entre une indifférence généralisée jusqu'alors au Portugal (chez les monarques, les élites laïques et dans la masse de la population)<sup>60</sup> et l'agressivité des théologiens et canonistes les plus actifs, il ne manifeste pas vraiment d'évolution dans ses positions et s'exprime surtout en multipliant les récriminations tâtilloises, qui sous-entendent toujours - sans aucun enrichissement juridique - l'alignement du statut des maures sur celui des juifs<sup>61</sup> et réclament explicitement (vieux cheval de bataille) le paiement de la dîme par les Infidèles<sup>62</sup>.

c/ Les témoignages d'une hostilité populaire envers les mudéjares sont faibles jusqu'aux années 1320<sup>63</sup>. C'est pour le « peuple » qu'il est le plus difficile de déterminer si l'hostilité est due à des raisons objectives ou à l'évolution des mentalités chrétiennes elles-mêmes. En outre, est-ce la focalisation sur l'altérité qui provoque l'hostilité ou le contraire ? On sait que des chroniqueurs (rédacteur des « Annales » du règne d'Afonso I, informateurs portugais de l'auteur du récit de la prise de Silves) écrivant durant les plus violents affrontements avec les Almohades (années 1170-90) sont parfaitement capables de distinguer les Andalous des Berbères *masmuda* (« *Muzimiti* »), qu'ils considèrent comme les véritable ennemis. Puis, sous l'effet des difficultés économiques et peut-être de l'activité des corsaires maghrébins mais surtout par la cristallisation de structures sociales restées jusqu'alors ouvertes<sup>64</sup>, la population des municipes devient plus

<sup>59</sup> *Ordenações afonsinas*, V: 95.

<sup>60</sup> Cf. BOISSELLIER, 1994.

<sup>61</sup> Cet alignement, on l'a dit, est un choix technique (par facilité) et ne signifie nullement - pas plus que durant la phase antérieure - que le groupe mudéjar se rapproche socialement en quelque façon du groupe juif ni même que la conception chrétienne des minorités (aussi bien cléricale que laïque) se fasse désormais plus globale ; au contraire, la grande compilation juridique d'Afonso V, au milieu du XVe siècle, organisée par thèmes, sépare nettement - sauf leur logique séquence - juifs (livre II, titres 66 à 98 = p. 421-529) et maures (livre II, titres 99 à 121 = p. 529-564), recourant même à quelques acrobaties techniques pour ce faire.

<sup>62</sup> En 1375, l'évêque d'Évora obtient du roi Fernando I le paiement de la dîme par tous les maures habitant dans le diocèse ; cf. VILAR, 1999: 97.

<sup>63</sup> Les documents qui éclairent le mieux ce problème, avant la multiplication des chapitres de Cortes, sont les coutumes municipales ; la place des mudéjares y est naturellement très réduite puisqu'ils ont leur propre droit mais les rares contacts inter-confessionnels qui y sont mentionnés n'impliquent pas hostilité ni violence. Les quelques mentions de bagarres entre chrétiens et maures n'apparaissent que dans la mesure où elles posent des problèmes complexes d'arbitrage judiciaire entre communautés (cf. par exemple, à Beja à la fin du XIIIe siècle, l'intégration dans la même loi - relative aux charges militaires municipales - des maures *forros* aux côtés des juifs, des clercs et des habitants des domaines exempts *PMH Leges*, II: 71) ; c'est aussi en raison des spécificités statutaires de la servitude qu'apparaissent assez abondamment les esclaves maures.

<sup>64</sup> Sans lier trop mécaniquement les problèmes matériels concrets et l'évolution des mentalités, les difficultés économiques me semblent un facteur important (quelques exemples in VASCONCELOS, 1958: 314) car l'hostilité développée plus généralement contre les étrangers s'exprime principalement sous la forme d'une crainte de leur concurrence dans les activités économiques et la fonction publique (SOUSA, 1990, II: 330, 352, 432, 474, 478).

sensible à la propagande cléricale (celle des Ordres mendiants plus que du clergé traditionnel)<sup>65</sup> et fait évoluer ses revendications économiques et juridiques vers une remise en cause culturelle des mudéjares<sup>66</sup> - notamment à travers la demande, déjà évoquée, d'une séparation de l'habitat. Enfin, le XVe siècle voit monter des récriminations remettant en cause, non plus tel ou tel aspect de l'identité maure, mais l'existence même des mudéjares en tant que porteurs de différences; surtout, dans la mesure où l'installation portugaise au Maroc (après 1415) renouvelle la population mudéjare par un flux constant de captifs d'origine « nationale » étrangère récente, on peut inscrire la crispation de la société portugaise contre ses propres minorités, au XVe siècle, dans le phénomène plus ancien et plus large de développement de la xénophobie contre tous les étrangers<sup>67</sup>.

Les premiers jalons d'un rejet « populaire » des maures datent des années 1360-90. Mais l'évolution qui fait passer des revendications ponctuelles - exprimant surtout un idéal égalitaire ou une jalousie - à un rejet plus global est lente et progressive. Sa phase

---

Toutefois, dans le cas précis des mudéjares, quand les tensions économiques commencent à susciter une jalousie généralisée contre toutes les formes de privilège (cf. note 56), la communauté maure est déjà largement réduite et appauvrie et c'est la florissante communauté juive qui focalise l'hostilité en la matière (hostilité anti-juive qui a d'ailleurs une tradition beaucoup plus longue et qui a longtemps occulté les spécificités sociales des maures ; cf. les plaintes de la commune de Silves, dès 1276, contre la rapacité des juifs fermiers des moulins et fours banaux du roi, IAN/TT - *Suplemento de Cortes*, mç. 4, doc. 3).

<sup>65</sup> La divulgation de la pensée savante dans le peuple est en thème encore peu exploré au Portugal ; on peut prendre pour exemple le thème (d'origine mozarabe) du martyr infligé par des musulmans : longtemps sans consistance au Portugal, il ressurgit, sous influence mozarabe (ou extra-ibérique ?), dans la *Vita S. Martini Sauriensis* (éd. *PMH Scriptores*: 62) puis est développé par les Croisés anglo-saxons installés au Portugal mais le thème reste cantonné dans des monastères de chanoines réguliers (S. Cruz de Coimbra et S. Vicente de Lisbonne) sans grande audience populaire - ses thuriféraires eux-mêmes préférant localiser le martyr (et donc sa responsabilité) en-dehors du (futur) Portugal - et il faut que les Mendiants s'en emparent - mais peut-être pas avant le milieu du XVe siècle (adaptation *ad usum chori* de la « légende » des martyrs franciscains du Maroc, copie par une confrérie de pêcheurs d'Algarve de la *vita* d'un saint dominicain castillan du XIIIe siècle Pedro Gonçalves Telmo et surtout traduction portugaise de la *Vita Tellonis*) - pour que sa diffusion soit assurée, si tardivement que le problème mudéjare n'en est affecté qu'à son extrême fin (références complètes aux témoignages in BOISSELLIER, 1994: 148-149, auxquelles on ajoutera l'édition de la copie portugaise de l'hagiographie de S. Telmo par IRIA, 1956: 480-491).

<sup>66</sup> Il est vrai que la multiplication, à partir des années 1320, d'un type de sources, les « chapitres généraux » de Cortes, offrant une expression plus explicite (et donc plus idéologique) des rapports sociaux, nous fait peut-être interpréter comme un phénomène nouveau une évolution plus ancienne qui ne trouvait pas à s'exprimer dans les chartes et les lois. La conception cléricale du monde musulman comme un véritable contre-modèle a pénétré les mentalités dès la seconde moitié du XIVe siècle (aux Cortes de Porto de 1372, les chapitres généraux déclarent que les victimes d'abus des donataires royaux préféreraient « *seer em poder de mouros* », superlatif de l'horreur : *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I (1367-1383)*, éd. MARQUES; e. a., 1990: 86) ; mais il n'est pas sûr que cette conception affecte alors les maures « nationaux ».

<sup>67</sup> Cette xénophobie, attestée par les articles de Cortes et les chroniques de Fernão Lopes, est une exaspération du sentiment national (déjà ancien au Portugal), issue principalement des invasions castillanes de la seconde moitié du XIVe siècle (notamment lors de la crise dynastique de 1383-5) ; on citera comme un des plus anciens exemples les plaintes générales du « peuple » et celles du municipio de Tavira aux Cortes de 1352 contre le rachat (aux Maures) de captifs chrétiens non portugais avec des fonds portugais (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-57)* éd. MARQUES, 1982: 132 et BAÇL - *codex « azul » 403*, f. 131v [copie du XVIIIe siècle]). Il est vrai, comme on l'a dit, que les esclaves (désormais maghrébins) ne peuvent être tout à fait perçus de la même manière que les maures « de droit » ; mais beaucoup d'entre eux s'intègrent à la population mudéjare « privilégiée » (par rachat effectué par leurs coreligionnaires) et, étant encore peu acculturés, renforcent son identité arabo-musulmane.

essentielle est la focalisation sur l'infidélité religieuse, à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>68</sup> : à mesure que la communauté mudéjare se réduit numériquement, ses spécificités en tant que groupe (« privilèges » juridiques et autres) attirent moins l'attention et l'hostilité se concentre sur ce qui a toujours été le facteur fondamental d'altérité, la culture<sup>69</sup>. Le vocable « maure » se pare alors de plus en plus systématiquement de l'adjectif « infidèle » ; et comme « maure » est alors en train de se réduire à un synonyme de musulman, la redondance ajoute l'hostilité à la conscience de l'altérité<sup>70</sup>. Enfin, alors que l'on a souligné plus haut l'absence de conception raciale, on voit se développer dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle une appréhension des mudéjares comme étrangers, non plus seulement sur le plan culturel mais par nature, avec l'apparition du thème de la race (*casta*), sans toutefois que ce renforcement de la conscience identitaire ne renforce l'hostilité déjà existante<sup>71</sup>. Les différents facteurs conduisant à la conscience de l'altérité ne sont donc pas perçus et encore moins combinés de la même façon tout au long de la période étudiée. Paradoxalement, le recul des différences les plus fondamentales, c'est-à-dire l'exemption juridique et la langue, s'accompagne d'une volonté, de la part des chrétiens, de renforcement des marqueurs les plus apparents de l'altérité (tendance à la constitution d'*arravaldes*, imposition de signes vestimentaires)<sup>72</sup>.

L'attitude des responsables politiques populaires, sans échapper aux tendances des mentalités, a des effets – si ce n'est des motivations – qui ne répondent pas toujours exactement à l'opinion du plus grand nombre ; durant le XV<sup>e</sup> siècle, quand l'hostilité

<sup>68</sup> Par exemple la demande populaire d'interdiction de l'appel à la prière par le muezzin, considéré comme une insulte à la vraie foi (Cortes de Coimbra, 1390, cf. SOUSA, 1990, II: 238) - alors que, en 1341, c'était encore le pape Benoît XII qui devait rappeler cet interdit au roi Afonso IV (éd. de la bulle *Monumenta Henricina*, 1960, I: 191). De même, dénonciation aux Cortes de Lisbonne de 1439 de l'attitude du roi Duarte qui montre « *moor amor aos infieis que aos christãos seus proximos* » ; plus tard, même indignation que « *o livre ser servo e o infieil ser isento* » (BARROS, 1998: 15) ; dans les deux cas, les plaintes expriment des intérêts matériels (achats de terres et droit d'auberge) mais s'exhalent sous une forme idéologique.

<sup>69</sup> On peut se demander si la crispation populaire sur le thème de l'hétérodoxie n'a pas entraîné des tentatives (isolées) de conversion forcée : c'est dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle que se répand au Portugal un « pénitentiel » castillan utilisant les failles de la législation canonique pour légitimer les baptêmes involontaires et c'est au début du même siècle que le roi João I doit rappeler l'interdiction absolue du baptême forcé (ANTUNES, 1992: 25 et 35). Le corollaire de ce processus est l'attitude des mudéjares eux-mêmes, qui, au fur et à mesure de leur déculturation, se crispent sur l'élément le plus fort de leur identité, l'Islam.

<sup>70</sup> La concentration de l'attention sur ce qui est depuis longtemps perçu comme le caractère culturel le plus négatif (l'Islam) développe un sentiment de supériorité global chez les chrétiens, qui expriment désormais le vieux refus de juridiction infidèle sur eux en termes de dignité et d'honneur ; ce dualisme infériorité/supériorité a été grandement soutenu par les mesures ponctuelles d'infériorisation et par la diffusion des modèles des théologiens..

<sup>71</sup> Les enfants d'un savetier chrétien et d'une maure convertie se plaignent, à Estremoz en 1463, que « *muitas pessoas que lhe nom tinham boa vontade... chamande os que ssam de ma casta e de ma semente e netos de mouros e tornadiços* », la protection royale qui leur est accordée reprenant elle-même le concept de « *casta dos mouros* » (BARROS, 1998: 151). Comme on l'a dit précédemment, cette évolution peut avoir été influencée par le concept théologique faisant de l'infidélité un caractère héréditaire.

<sup>72</sup> Il ne faut pas pour autant exagérer l'obsession anti-minoritaire des catégories populaires au XV<sup>e</sup> siècle : sur 1248 articles présentés par le peuple en Cortes entre 1385 et 1490 – dont on peut penser, par leur procédure d'élaboration (SOUSA, 1990, I: 488-491), qu'ils reflètent l'opinion des bourgeoisies des principales villes – 15 concernent les maures (souvent en association avec les juifs), dont seulement la moitié marqués par une franche hostilité et avec un silence complet sur le problème des minorités entre 1390 et 1433 (d'après le régeste in SOUSA, 1990, II: 225-499).

anti-mudéjare semble progresser nettement, ce sont encore majoritairement les problèmes juridictionnels qui orientent de nombreux « chapitres généraux » en Cortes<sup>73</sup>. Toutefois, les empiètements juridictionnels deviennent plus souvent de véritables abus aggravant les conditions de vie des maures sans viser la suppression de leurs spécificités ; ainsi, la surtaxation de leur production et les mesures limitant leurs initiatives économiques<sup>74</sup>.

L'altérité, qui est une valeur globalement négative, s'affronte donc à l'utilité sociale, qui peut être, elle, négative ou positive ; mais, même pour le XVe siècle, il convient de ne pas systématiser des données, certes convergentes mais tout de même disparates : l'attitude populaire varie selon que les mudéjares sont perçus comme membres d'une communauté ou comme individus, parce que la relation entre individus occulte le processus identitaire. Si l'altérité est difficilement acceptée, l'aspect positif de cette intolérance est qu'elle aboutit encore – quoique de plus en plus difficilement – à une intégration plutôt qu'à un rejet total (tout au moins jusqu'à l'expulsion de 1496) ; l'autre aspect positif est que les « micro-rejets » de la vie quotidienne donnent très rarement lieu à des violences physiques.

## CONCLUSION

C'est une politique d'absorption – si ce n'est d'intégration – des maures qui a été définie dans les années 1140-70 et qui a été prolongée dans les comportements par une organisation sociale restant fondamentalement frontalière (donc ouverte) jusqu'au milieu du XIVe siècle ; quoique les maures y soient considérés comme des étrangers sur le plan culturel, ils sont admis par ailleurs comme des « nationaux » au nom d'un nationalisme monarchique et territorial. Au quotidien, la spécificité des mudéjares, probablement nettement ressentie, semble ne guère poser de problèmes aux chrétiens qui les fréquentent, c'est-à-dire à l'opinion publique, jusqu'au milieu et même jusqu'à la fin du XIVe siècle ; de fait, au sein des municipes, l'altérité juridique concrétisée par l'exclusion civique ne concerne pas que les mudéjares mais également les catégories privilégiées, chevaliers nobles et clercs, et les catégories sociales les plus dépréciées<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> SOUSA, 1990.

<sup>74</sup> IAN/TT - *Chancelaria de Fernando I*, lv. 3, f. 87v-88 (abus des officiers d'Algarve en 1383). Il est vrai que cette oppression était en germe dès les origines dans le fonctionnement municipal ; il reste donc difficile d'évaluer ce qui relève de la véritable hostilité et du désir d'intégration, puisque toutes les mesures des officiers ont pour effet (si ce n'est pour but) de réduire l'altérité des communes mudéjares, soit positivement (égalisation des devoirs), soit négativement (écrasement social jusqu'à réduction à une condition tellement dépréciée qu'elle ne suscite plus l'hostilité ou jusqu'à l'exil).

<sup>75</sup> Plus profondément, il faut prendre en compte l'origine culturelle de la « société environnante » qui est elle-même constituée en bonne partie d'anciens mudéjares convertis : à leur propre initiative, ceux-ci se sont imposé une déculturation profonde mais qui ne peut, pendant longtemps, leur faire perdre la totalité de leur identité, ce qui implique une proximité culturelle entre mudéjares et néo-chrétiens, notamment en milieu rural. Cette proximité est un fait, pas forcément conscient, et ne concerne que les secteurs taiseux de la culture – ce qui en rend l'étude très difficile ; dans les processus identitaires explicites, le désir de différenciation l'emporte et c'est dans cette mesure que la religion constitue l'enjeu capital de l'altérité. Quant aux véritables colons, immigrés « vieux chrétiens », ils sont eux-mêmes issus d'une culture « septentrionale » imprégnée – par l'intermédiaire des mozarabes de Coimbra (et de Lorrão) – de vocabulaire arabe et d'objets du quotidien andalous ; mais c'est là un domaine qui reste à explorer dans sa quasi-totalité.

Certains facteurs d'altérité que l'on vient d'analyser ne suffisent pas à désigner les maures comme étrangers ; ils les définissent plutôt comme des gens différents. Mais, sur le plan culturel, où les choses semblent plus claires, les conceptions idéologiques n'obéissent pas forcément à des combinaisons rationnelles. Même après la fin de Reconquête, les chrétiens conservent leur vision du monde, qui est fondamentalement dualiste, héritage de longs siècles de peur : tout ce qui relève de la culture arabo-musulmane présente un niveau d'altérité suffisant pour être envisagé comme une globalité, ce qu'exprime bien l'expression généralement employée pour désigner le monde musulman, la « *terra de mouros* »<sup>76</sup> ; ainsi, les maures portugais eux-mêmes se trouvent, au moins par le vocabulaire, englobés dans cette entité culturelle grossièrement définie comme fortement étrangère. Mais, à l'inverse, le « *tempo dos mouros* » est intégré dans la continuité du passé national. De toute manière, le quotidien se surimpose à l'idéologie – quoique sans la supprimer ni même la contredire, les deux plans étant différents : pour un chrétien du Midi portugais, un mudéjar vivant dans le même municipe n'apparaît guère plus étranger qu'un « forain » des vieilles provinces au Nord du Douro ou qu'un chevalier noble vivant dans son *solar*<sup>77</sup>.

La conscience de l'altérité croît après 1340, sans se fonder forcément sur un mécanisme social précis. L'évolution s'accélère après 1415, quand les captifs marocains viennent assurer la survie démographique et la réaffirmation culturelle de communautés dont les Portugais souhaitaient de plus en plus nettement le déclin ou la survie à titre folklorique ; ce qui reste de mudéjares nationaux est alors assimilé à un groupe nettement étranger, ce qui explique (entre autres facteurs) que la société portugaise se résolve alors enfin à la solution radicale de l'expulsion en 1496<sup>78</sup>.

**Sources et travaux le plus fréquemment utilisés (auxquels renvoient les références abrégées en note)**

#### Sigles

BACL – Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa

IAN/TT – Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo

#### Abréviations

*cf.* – confère

*coord.* – coordonnée par

*dir.* – dirigée par

*doc.* – document

<sup>76</sup> Un exemple ancien (début XIIe siècle), s'appliquant à al-Andalus, la « *Maurorum terram* » dans la *Vita S. Geraldi* (éd. *PMH Scriptores*: 55) ; même expression (en portugais) en 1436 dans une charte du roi Duarte (transcrite in *Ordenações afonsinas*, II: 537).

<sup>77</sup> Il me semble donc que le regard porté sur les mudéjares dans les textes juridiques et les chartes prolonge, avec des spécificités et des évolutions, l'attitude que j'ai observée dans les textes narratifs à l'égard des Andalous (pris en tant qu'ennemis) durant la Reconquête ; au centre de cette conception de l'altérité, le processus qui a fait accepter le maintien d'une grande masse de maures dans le royaume portugais conduit ensuite à ne pas les considérer, pendant longtemps, comme des étrangers inassimilables.

<sup>78</sup> Sur l'expulsion, voir en dernier lieu l'abordage global de HARVEY, 1995: 1-14.

*e.a.* – et alii

*éd.* – éditée par

*f.* – folio (s)

*lv.* – livre (s)

*mç.* – maço (liasse)

*sq.* – sequentes

*trad.* – traduit par

*v.* – verso

*Vol.* – volume (s)

*p.* – page (s)

- ALBUQUERQUE, Martim de; NUNES, Eduardo Borges, éd., 1988 - *Ordenações Duarte = Ordenações del-rei Dom Duarte*, Lisboa.
- ANTUNES, José, 1992 - *Dos direitos do homem aos direitos dos povos (Do Portugal medieval à época moderna)*. "Revista de História das Ideias", Lisboa, n° 14, p. 23-56.
- As gavetas da Torre do Tombo*, 1968, Lisboa, Vol. VII, p. 27.
- BACL - *codex « azul » 403*, f. 131v [copie du XVIIIe siècle].
- BARROS, Henrique da Gama, 1936/7 - *Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados*. "Revista Lusitana", Coimbra, Vol. 34, p. 165-265 et Vol. 35, p. 161-238.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de, 1990 - *As comunas muçulmanas em Portugal (Subsídios para o seu estudo)*. "Revista da Faculdade de Letras", Porto, II Série, Vol. 7, p. 85-100.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de, 1996 - *Os mudéjares portugueses e a afirmação da identidade nacional : da invisibilidade ao exotismo* in "The linguistic construction of social and personal identity. First international conference on sociolinguistics in Portugal", Évora, p. 107-110 .
- BARROS, Maria Filomena Lopes de, 1997 - *O discurso da infracção na comuna muçulmana de Lisboa*. "Olisipo", Lisboa, II Série, Vol. 5, p. 27-34.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de, 1998 :- *A comuna muçulmana de Lisboa. Séculos XIV e XV*. "Biblioteca de estudos árabes", Lisboa, Vol. 4.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de, 1999 - *A Ordem de Avis e a minoria muçulmana* in "Ordens militares. Guerra, religião, poder e cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares. Palmela, 22 a 25 de Janeiro de 1998", Lisboa, Vol. II, p.167-173.
- BEIRANTE, Maria Ângela Rocha, 1980 - *Santarém medieval*, Lisboa.
- BEIRANTE, Maria Ângela Rocha, 1995 - *Évora na Idade Média*, Lisboa.
- BEIRANTE, Maria Ângela, 1984 - *As estruturas sociais em Fernão Lopes*, Lisboa.
- BEIRANTE, Maria Ângela, 1989 - *O resgate de cativos nos reinos de Portugal e Algarve (séculos XII-XV)* in "Actas das III Jornadas de História Medieval do Algarve e Andaluzia", Loulé, p. 273-282.
- BOISSELLIER, Stéphane, 1994 - *Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête XIIe-XIVe siècles*. "Mélanges de la Casa de Velazquez. Antiquité - Moyen Age", Madrid, Vol. XXX/1, p. 139-165.
- BOISSELLIER, Stéphane, 1998a - *Conquête chrétienne et acculturation dans le Sud du Portugal aux XIIe-XIVe siècles* in "Religion et identité. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, octobre 1996", dir. Gabriel Audisio, Aix en Provence, p. 227-239.
- BOISSELLIER, Stéphane, 1998b - *Naissance d'une identité portugaise. La vie rurale entre Tage et Guadiana (Portugal) de l'Islam à la Reconquête (Xe - XIVe siècles)*, Lisboa.
- BOISSELLIER, Stéphane, 1999 - *Une tolérance chrétienne dans l'historiographie portugaise de la Reconquête (XII-XIIIe siècles)?* » in "La tolérance. Colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes", dir. Guy Saupin; e.a., Rennes, p. 371-383.
- BOTÃO, Maria de Fátima, 1992 - *Silves, a capital de um reino medievo*, Silves.
- BOURIN, Monique; et alii, éd., 1996 - *L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux. Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne. Actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours du GDR 955 du CNRS, Rome, 6-8 octobre 1994*, Rome.
- BRAGA, Isabel Mendes Drumond, 1998 - *Entre a cristandade e o Islão (séculos XV-XVII). Cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto*, Ceuta.
- COSTA, António Domingues de Sousa (O.F.M.), éd., 1963 - *Mestre Silvestre e Mestre Vicente, juristas da contenda*

- entre Afonso II e suas irmãs, Braga.
- COSTA, Avelino de Jesus da, éd., 1981 - *Inventário dos bens e obituário de Santa Maria da alcáçova de Santarém*. "Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra", Coimbra, nº 36, p. 12-25.
- COSTA, Avelino de Jesus da; MARQUES, Maria Alegria F., éd., 1989 - *Bulário português. Inocêncio III (1198-1216)*, Lisboa.
- FARINHA, António Dias, 1990 - *Portugal e Marrocos no século XV* (3 vol.), Lisboa.
- FERNANDEZ, Paz, 1988 - *Mudéjares: repertorio bibliográfico*. "Biblioteca islámica Felix Maria Pareja", Madrid, cuaderno nº 18.
- GARCIA FITZ, Fernando, 1998 - *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*, Sevilla.
- GARCIA Y GARCIA, Antonio, éd., 1982 - *Synodicon hispanum. II Portugal*, Madrid.
- GILLES, Henri, 1983 - *Législation et doctrine canonique sur les Sarrasins*. "Cahiers de Fanjeaux", Toulouse, nº 18. "Islam et chrétiens du Midi (XIIe - XIVE siècles)", p. 195-213.
- GOMES, Saul António, 1996 - *Grupos étnico-religiosos e estrangeiros* in "Nova história de Portugal", coord. Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem, Lisboa, III Volume. "Portugal em definição de fronteiras (1096-1325). Do condado portucalense à crise do século XIV", p. 309-340.
- HARVEY, L. P., 1994 - *The mudéjars* in "The legacy of muslim Spain", éd. Salma Khadra Jayyusi, Leiden, p. 176-187.
- HARVEY, L. P., 1995 - *When Portugal expelled its remaining muslims (1497)*. "Portuguese studies", London, nº 11, p. 1-14.
- HELENO, Manuel, s.d. - *Os escravos em Portugal*, Lisboa, Vol. I.
- HERCULANO, Alexandre, éd., 1856-68 - *PMH Leges = Portugaliae Monumenta Historica. Leges et consuetudines*, Lisboa, Vol. I et II.
- HERCULANO, Alexandre, éd., 1856-68 - *PMH Scriptores = Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores*, Lisboa.
- IRIA, Alberto, 1956 - *O Algarve e os descobrimentos* in "Descobrimientos portugueses", Lisboa, 2 volumes.
- KRUS, Luís; et alii, 1989 - *O castelo e a feira. A Terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*, Lisboa.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel, 1992 - *La population mudéjare. Etat de la question et documentation chrétienne en Castille*. "Revue du monde musulman et de la Méditerranée", Aix en Provence, Vol. 63-64 (nº spécial "Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale"), p.131-142.
- LAVAJO, Joaquim Chorão, 1995 - *Alvaro Pais um teórico da reconquista cristã e do diálogo islamo-cristão*. "Eborensia", Évora, Vol. 15-16, p. 73-109.
- LOMAX, Derek, éd., 1966 - *A mais antiga biografia de El-Rei D. Afonso III de Portugal*. "Occidente. Revista portuguesa mensal", Lisboa, nº 71, p. 71-75.
- LOSA, António, 1964 - *Os "mouros" de Entre Douro e Minho no século XIII*. "Bracara Augusta", Braga, Vol. 16-7, p. 224-238.
- LOSA, António, 1994 - *Le statut légal des maures et des juifs portugais pendant les XIIe - XVe siècles*. "Medievalia", Porto, Vol. 5-6, p 277-307.
- MACIAS, Santiago Augusto Ferreira, 1993 - *Moura na Baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e arqueológico*. "Arqueologia medieval", Porto, nº 2, p.127-157 (surtout 150-1).
- MARQUES, A. H. de Oliveira, 1987 - *A sociedade medieval portuguesa. Aspectos da vida quotidiana*, Lisboa.
- MARQUES, A. H. de Oliveira, coord., 1998 - *Nova história da expansão portuguesa*, Vol. II. "A expansão quatrocentista", Lisboa, p. 23-26.
- MARQUES, A. H. de Oliveira; et alii, éd., 1982 - *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-57)*, Lisboa.
- MARQUES, A. H. de Oliveira; et alii, éd., 1984 - *Chancelaria de D. Pedro I (1357-1367)*, Lisboa.
- MARQUES, A. H. de Oliveira; et alii, éd., 1990 - *Cortes portuguesas. Reinado de D. Fernando I (1367-1383)*. Vol. I (1367-1380), Lisboa.
- MARQUES, A.H. de Oliveira, éd., 1986 - *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-67)*, Lisboa, p. 120-121.
- MARQUES, João Martins da Silva, éd., 1944 - *Descobrimientos portugueses. Documentos para a sua história*. Supplément au vol. I: 1057-1460, Lisboa.
- MARQUES, João Martins da Silva, éd., 1988 - *Descobrimientos portugueses. Documentos para a sua história. Publicados e prefaciados por...*, rééd., Lisboa, 3 volumes.
- MARREIROS, Rosa Ferreira, 1985/5 - *O senhorio da Ordem do Hospital em Amarante (sécs. XIII-XIV). Sua organização administrativa e judicial*. "Estudos medievais", Porto, nº 5/6, p. 24.
- MARTINS, Mário, 1986 - *A sátira na literatura medieval portuguesa (séculos XIII e XIV)*, Lisboa.
- MATTOSO, José, 1993 - *História de Portugal*, Vol. II. "A monarquia feudal", s. I.



- MOLÉNAT, Jean-Pierre, 2000 - *Les sources chrétiennes sur l'histoire des 'musulmans soumis' dans la Péninsule Ibérique médiévale* in "Fontes da história de al-Andalus e do Gharb", éd. Adel Sidarus, Lisboa, p. 159-173.
- Monumenta Henricina*, 1960, Vol. I: "1143-1411", Coimbra.
- MORENO, Humberto Baquero; et alii, éd., 1984 - *Actas das vereações de Loulé*, Vol. I, Porto.
- NUNES, José Joaquim, éd., 1918 - *Crónica da Ordem dos frades menores (1209-1285)*, Coimbra, Vol. II, p. 201-202.
- O' CALLAGHAN, Joseph F., 1990 - *The mudéjars of Castile and Portugal in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries* in "Muslims under latin rule 1100-1300", dir. James M. Powell, Princeton, p. 11-56.
- PAIS, fr. Alvaro, 1954/6 - *Colírio da fé contra as heresias (Collyrium fidei adversus haereses)*, éd. et trad. Miguel Pinto de Meneses, Lisboa.
- PEREIRA, Gabriel, éd., 1885-91 - *Documentos históricos da cidade de Évora*, Vol. I, Évora, p. 127-154.
- POWELL, James M., 1990 - "The papacy and the muslim frontier" in *Muslims under latin rule 1100-1300*, dir. James M. Powell, Princeton, p. 175-203.
- SANCHEZ PRIETO, Ana Belén, 1990 - *Guerra y guerreros en España según las fuentes canónicas de la Edad Média*, Madrid.
- SAUNDERS, A. C. de C. M., 1994 - *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa.
- SERRA, Pedro Cunha, 1967 - *Contribuição topo-antropomímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*, Lisboa.
- SERRA, Pedro Cunha, 1984 - *Mouros e mouros*. "Anais da Academia Portuguesa de História", Lisboa, 2<sup>a</sup> série, n° 29, p. 43-56.
- SOUSA, Armindo de, 1990 - *As Cortes medievais portuguesas (1385-1490)*, Porto, 2 volumes.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro, 1982 - *Judeus e Mouros no Portugal dos séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo)*. "Revista de História Económica e Social", Porto, n° 9, p. 75-89.
- VASCONCELOS, José Leite de; GUERREIRO, Manuel Viegas, 1958 - *Etnografia portuguesa. Tentame de sistematização*, Lisboa, Vol. IV, p. 299-347.
- VERLINDEN, Charles, 1955 - *L'esclavage dans l'Europe médiévale. Tome I, Péninsule ibérique, France*. Gand.
- VILAR, Hermínia Vasconcelos, 1999 - *As dimensões de um poder. A diocese de Évora na Idade Média*, Lisboa.

## ANNEXE

Source : Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Ordem de Avis*, doc. 379

10 mars 1331

Dom Affonso pela graça de deos Rey de Portugal e do Algarue Aquantos esta carta virem faço saber que demanda era perante mjm per çitaçom antre Dom gil perez meestre da caualaria da ordim dAuys per sy dahuma parte Emafomade françelho Alcayde dos mouros foros dauys per sy da outra dizendo o dicto meestre que el aujafecto çitaçom ao cumum dos mouros foros dadicta vila dAuys per Razom dhuma mha carta que o dicto Cumum ganhara calada auerdade e como nom deuja per aqual eu mandaua que o dicto mafomade fose alcayde dos dictos mouros E porque me odicto meestre fez certo que el çitara sobresto o cumum dos dictos mouros fiz pergunta ao dicto mafomade se tragia poder dese Cumum e el dise que nom e por em sin apregoar pelas mhas audiências o dicto Cumum e nom pareceu nem outrem porel pelo [posto ?] foy atendudo per tres dias e per mais segundo custume damha corte e porque nom pareceu nem outrem porel julgueyo por Reuel. E asa Reuelia dixj que faria o que fose dereito Edixj ao dicto mafomade que era o que queria dizer aquilo que lhi o meestre dizia que a carta per que era alcayde era mal ganhada e calada auerdade e como nom deuja. E odicto mouro dise que eles aujam carta de Don Gil martinz que foy meestre dadicta ordjm per que lhis outorgara foros e husos [e cu]stumes que aujam os mouros deluas e quelhos confirmara e que os mouros dAuys assy deujam [fazer o] Alcayde e que el asy fora factio E que asy o husarom senpre fazer Eo meestre dizia que a carta do meestre do [sic] Gil martinz seu antesor nom se entendia saluo nos coregimentos e nos preytos. que os mouros antresy auiam mais em seer tolhimento e fazimento dos Alcaydes queesto se nom entendia e que senpre da pobraça da terra foram factos os alcaydes pelos meestres E que el Eos seus antecesores sen[pre] asy husarom de fazerem qual alcayde eles por bem teuerem. e posto que pela dicta carta dese mees[tre] tal entendimento filhasem que o dicto meestre nom auja poder desto fazer sem outorgamento deseu conu[ento] E de mais que pertal carta nunca ss fezera doutra guisa. ssenom qual quer que fosse meester fazer seu al[cayde] como dicto he. Eeu fiz pergunta ao dicto meestre E ao dicto mouro se queriam dar proua doque diziam E o dicto meestre dise que el queria dar aproua do que dizia e que assy o prouara. Eo dicto mouro dise que nom queria dar mais proua [que a carta que] mostraua de dom Gil martinz que foy meestre e que nom queria aldizer saluo o que dicto A[via e o ?] que mostrar [illisible] Amjm o factio Eo liurar como fose mha mercee. E o dicto meestre protestou das custas E eu dixj ao dicto mouro alcayde se queria ajnda dizer por sy alguma razom ou mostrar algum [es]crito per que nom deuese seer priuado do seu ofizio de alcaydaria e que lho R[eceberia. E] el dise que nom queria mays dizer do que dicto auja nem queria outro preyto saber [illisible] meestre mays que o factio como iazia que se mostrase amjm e fezeste o que fose mha [mercee] como dicto he E depois a cabo duus [sic] cinque dias estando ia este factio em este proçeso chegou Bochecha meu procurador do Cumum dos mouros dAuys sobresto e foylhj mostrado este proçeso e foylhj dicto que mostrase em esto Alguum dereito sse o os mouros aujam e que lho [...]dariam e el disse que al nom queria dizer saluo que este factio mostrase Amjm E o liurase como fose mha mercee ca eles nom queriam outro preyto com o meestre e que asy lho mandarom dizer o Cumum dos dictos mouros e que al nom fezese no factio Eeu

visto todo esto com os de meu con[çe]lho julguey que os dictos mouros nom obrasem pela dicta carta que o dicto mafoma[de] obrou do ofizio da alcaydaria. Em testemunho desto dey ao meestre esta carta Da[n]te<sup>79</sup> em Euora dez dias de março El Rey omandou per Steuam perez seu vasalo Lourenço martinz poonbucho afez Era de mil e trezentos e saseenta e noue Anos.

#### TRADUCTION :

Dom Dinis, par la grâce de Dieu roi du Portugal et d'Algarve, à tous ceux qui verront cette charte je fais savoir qu'il y avait procès en citation par devant moi entre Dom Gil Peres, Maître de la chevalerie de l'Ordre d'Avis, pour lui-même, d'une part, et Mafomade Françaelho, *alcaide* des maures « de droit » d'Avis, pour lui-même, d'autre part.

Ledit Maître disait qu'il avait cité la commune des maures libres de ladite ville d'Avis à cause d'une charte royale (dans laquelle j'ordonnais que ledit Mafomade soit *alcaide* desdits maures) que ladite commune avait obtenue de ma part en cachant la vérité et contre le droit ; et parce que ledit Maître m'avait assuré qu'il avait cité à ce sujet la commune desdits maures, j'ai demandé audit Mafomade s'il avait un pouvoir de cette commune et comme il a dit non j'ai donc fait appeler par mes tribunaux ladite commune, qui n'a pas comparu (ni personne d'autre à sa place) quoiqu'elle ait été attendue pendant 3 jours et plus, selon la coutume de ma cour, et comme elle n'a pas comparu ni personne d'autre à sa place, je l'ai tenue pour contumace.

A cette contumace, j'ai déclaré que je ferai selon le droit et j'ai demandé audit Mafomade ce qu'il voulait répondre à ce que lui disait le Maître – à savoir que la charte par laquelle il était *alcaide* avait été reçue contre le droit en cachant la vérité ; ledit maure déclara qu'ils possédaient une charte de Dom Gil Martins, ancien Maître dudit Ordre, par laquelle il leur avait octroyé les droits, usages et coutumes des maures d'Elvas (charte qu'il leur avait confirmée), que les maures d'Avis devaient donc nommer ainsi l'*alcaide*, que lui-même avait été ainsi nommé et qu'ils avaient toujours fait ainsi.

Mais le Maître disait que la charte de Dom Gil Martins, son prédécesseur, ne concernait que les règlements et les plaids des maures entre eux mais qu'on ne pouvait la considérer comme concernant le choix et l'investiture des *alcaldes*, que les *alcaldes* avaient donc toujours été nommés par les Maîtres depuis le peuplement de la terre et que lui-même et ses prédécesseurs en avaient toujours usé ainsi en nommant comme *alcaide* qui bon leur semblait ; ils interprétaient la charte de ce Maître seulement comme une interdiction audit Maître de nommer l'*alcaide* sans l'accord de son couvent et on n'avait d'ailleurs jamais fait autrement.

J'ai demandé audit Maître et audit maure s'ils voulaient donner la preuve de ce qu'ils avançaient ; ledit Maître a dit qu'il voulait donner la preuve de ce qu'il disait mais ledit maure a dit qu'il ne voulait pas donner d'autre preuve que la charte de l'ancien Maître Dom Gil Martins qu'il montrait. qu'il le voulait rien déclarer d'autre que ce qu'il avait [déjà] dit et qu'il me confiait la cause [?] pour que je la résolve selon mon bon vouloir. Ledit Maître a refusé les frais et j'ai demandé audit maure *alcaide* s'il voulait

<sup>79</sup> Une main du XIX<sup>e</sup> siècle a complété la fin coupée de cette ligne (comme celle de quelques précédentes) en restituant « *Dada* » (donnée), ce qui ne correspond pas à la tradition de la chancellerie transposant littéralement l'ablatif absolu de la diplomatie latine antérieure.

ajouter pour sa part quelque autre argument ou produire quelque écrit grâce auxquels il ne serait pas privé de son office d'*alcaidaria*, auquel cas je les recevrais ; et il a dit qu'il ne voulait rien dire de plus et qu'il ne voulait pas de nouvelle plaidoirie contre le Maître [?] mais seulement qu'on me produise la cause en l'état pour que j'en fasse selon mon bon vouloir.

Et alors que cette cause se trouvait déjà en procès depuis quelque 5 jours, arriva Buchicha, mon procureur de la commune des maures d'Avis dans cette cause, et on lui montra ce procès et on lui demanda de produire quelque pièce (si les maures en avaient) ; mais il dit qu'il ne voulait rien déclarer d'autre - sauf à me produire la cause pour que je la juge - car ils ne voulaient pas d'autre plaidoirie contre le Maître, comme le lui avait recommandé la commune desdits maures (lui enjoignant en outre de ne rien faire de plus).

Moi, ayant observé tout ceci avec ceux de mon Conseil, j'ai jugé que lesdits maures ne procèdent pas selon la charte avec laquelle ledit Mafomade avait usé de l'office d'*alcaidaria*. En témoignage de quoi j'ai donné au Maître cette charte. La donnant à Évora, le 10 mars. Le roi l'a baillé par Estevão Peres, son vassal. Lourenço Martins Pombucho [?] l'a faite. Ere de 1369.