



HAL
open science

**Les mudéjares dans le Sud portugais : l'étranger,
l'intégration et le quotidien XIII-XIVe siècles (une
approche globale de l'altérité vécue)**

Stéphane Boissellier

► **To cite this version:**

Stéphane Boissellier. Les mudéjares dans le Sud portugais : l'étranger, l'intégration et le quotidien XIII-XIVe siècles (une approche globale de l'altérité vécue). XXXe congrès de la SHMES, Jun 1999, Gottingen, Allemagne. pp.171-190. halshs-00751380

HAL Id: halshs-00751380

<https://shs.hal.science/halshs-00751380>

Submitted on 9 Feb 2017

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

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

Les mudéjares dans le Sud portugais : l'étranger, l'intégration et le quotidien XIIIe-XIVe siècle (une approche globale de l'altérité vécue)

Monsieur Stéphane Boissellier

Citer ce document / Cite this document :

Boissellier Stéphane. Les mudéjares dans le Sud portugais : l'étranger, l'intégration et le quotidien XIIIe-XIVe siècle (une approche globale de l'altérité vécue). In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 30^e congrès, Göttingen, 1999. L'étranger au Moyen Âge. pp. 179-190;

doi : 10.3406/shmes.1999.1768

http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2000_act_30_1_1768

Document généré le 04/06/2016

Stéphane BOISSELLIER

**LES MUDÉJARES DANS LE SUD PORTUGAIS :
l'étranger, l'intégration et le quotidien XIII^e-XIV^e siècle
(une approche globale de l'altérité vécue)**

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 ¹.

Aborder le problème des mudéjares portugais, c'est affronter une documentation maigre et rebutante jusqu'au milieu du XIV^e siècle ; comme souvent en ces cas, l'attention des historiens est proportionnellement 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 ² ; malheureusement, cette relative absence de polémique n'impli-

1. Leur nom même est révélateur : « 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 – qu'une fois intégrés dans le royaume portugais. Mais ces deux vocables expriment le même concept de base, à savoir le maintien d'individus spécifiques dans un corps social *a priori* différent.

2. 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 le catalogue de données réunies par H. da Gama Barros, « Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados », *Revista Lusitana*, 34 (1936), p. 165-265 ; 35 (1937), p. 161-238 (auquel on peut ajouter quelques mentions documentaires – seulement de textes édités – du travail purement descriptif de A. Losa, « Le statut légal des Maures et des juifs portugais pendant les XII^e-XV^e siècles », *Medievalia*, 5-6 (1994), p. 277-307 et surtout les données réunies dans M. F. Lopes de Barros, « As comunas muçulmanas

que pas pour autant que les problèmes induits par la présence des mudéjares aient toujours 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. Mais la thématique de ce colloque offre l'opportunité de débroussailler le terrain dans le bon sens, étant donné que les sources concernant les mudéjares émanent en totalité des autorités chrétiennes et que l'on peut donc pour une fois les aborder franchement pour ce qu'elle nous offrent, c'est-à-dire la définition d'un groupe par ceux qui lui sont extérieurs, ce qui est la notion même de l'étranger. Au lieu de déplorer une fois de plus le caractère indirect du regard, j'en ferai au contraire un objet d'étude³ ; 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.

La définition juridique des « Maures libres », un élément de différenciation

Au-delà des problèmes 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).

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

em Portugal (Subsídios para o seu estudo) », *Revista da Faculdade de Letras*, 2^e série, 7 (1990), p. 85-100). Même immobilisme des recherches depuis la rapide synthèse de J. Leite de Vasconcelos, M. Viegas Guerreiro, *Etnografia portuguesa. Tentame de sistematização*, t. IV, Lisbonne, 1958, p. 299-347. On note une avancée de la réflexion avec M. J. Pimenta Ferro Tavares, « Judeus e Mouros no Portugal dos séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo) », *Revista de história económica e social*, 9 (1982), p. 75-89 ; la récente mise au point de J. F. O'Callaghan, « The mudejars of Castile and Portugal in the XIIth and XIIIth centuries », dans *Muslims under latin rule 1100-1300*, J.M. Powell dir., Princeton, 1990, p. 11-56, 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 S.A. GOMES, « Grupos étnico-religiosos e estrangeiros », dans *Portugal em definição de fronteiras (1096-1325). Do condado portucalense à crise do século XIV*, M.H. da Cruz Coelho, A.L. de Carvalho Homem dir., Lisbonne, 1996 (Nova história de Portugal, 3), p. 309-40. La seule étude de fond (mais dans le cadre d'une seule communauté, probablement atypique) est celle de M.F. Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa. Séculos XIV e XV*, Lisbonne, 1998 (Biblioteca de estudos árabes, 4).

3. Faute de place, on admettra la présence des mudéjares dans le 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 S. Boissellier, *Naissance d'une identité portugaise. La vie rurale entre Tage et Guadiana de l'Islam à la Reconquête (X^e-XIV^e siècles)*, Lisbonne, 1998, p. 87-104.

une hostilité idéologique immédiate⁴. 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 communauté⁵.

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 attirer l'attention. Certes, 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 global⁶. Toutefois, ce souci d'intégration n'est en aucune façon une ouverture culturelle ; 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 aux mudéjares⁷.

4. La société méridionale, beaucoup plus que dans les autres zones du Portugal, est fondée sur la cohésion municipale et sur l'exercice des armes (sous la seigneurie directe de la monarchie) – choses dont sont exclus les mudéjares. On pourrait aussi citer 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 dans M.F. Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa...*, *op. cit.* n. 2, p. 139 et suiv. L'élément le plus typique de leur statut (mais certainement pas le plus créateur d'altérité) est la fiscalité.

5. Cette interdiction, d'origine canonique, 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 del-rei Dom Duarte*, M. de Albuquerque, E. Borges Nunes éd., Lisbonne, 1988, p. 52-3). Toutefois, les textes juridiques les plus anciens relatifs à ce problème (et à bien d'autres) ont pour habitude « diplomatique » d'associer les musulmans aux juifs – puisque les lois régissant ceux-ci ont servi de référence – mais ils semblent le plus souvent concerner les seuls juifs, notamment dans le cas précis où seuls les juifs sont en situation sociale assez élevée pour exercer une juridiction.

6. 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 dans *Portugaliae monumenta historica. Leges et consuetudines*, A. Herculano éd., 2 vol., Lisbonne, 1856-68, II, p. 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 qui la leur impose.

7. 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

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. Il est vrai que la cristallisation de l'infériorité par le droit souligne l'altérité des mudéjars mais semble, à l'inverse, le seul moyen de les faire tolérer dans le corps social par les chrétiens. 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. 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 mudéjars, 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. 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 municipes⁸. 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 mudéjars 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. Ainsi, on peut remarquer l'ambiguïté de la situation des esclaves : 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

droit d'auberge), cf. M.F. Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa...*, op. cit. n. 2, p. 16.

8. On notera toutefois que les chrétiens distinguent les communes maures sous le vocable spécifique *aljama* (d'origine arabe), par opposition au *concilium/concelho* chrétien.

spécificité culturelle ⁹. 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. Plus encore, la jouissance d'un tel statut est 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 État auquel ils ne peuvent 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.

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 ; ainsi l'altérité des Maures dans le domaine du droit 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 ¹⁰.

9. En exceptant M. Heleno, *Os escravos em Portugal*, Lisbonne, 1933, 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. 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 l'altérité ethnique (S. Boissellier, *Naissance d'une identité portugaise*, op. cit. n. 3, p. 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. À partir de l'importation d'esclaves guinéens (1441), la qualité d'esclave reste subordonnée à l'infidélité religieuse mais n'est plus spécifiquement attachée à l'islam. De plus, même avant cette date, la situation servile place les esclaves dans un processus de déculturation tellement fort qu'il efface rapidement leurs spécificités culturelles.

10. Tous les travaux cités en bibliographie donnent des exemples de transactions foncières, qui ne revêtent aucune spécificité juridique quand elles impliquent des Maures. 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. dans *Portugaliae monumenta historica. Leges...*, op. cit. n. 7, I, p. 409). 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 par A. Iria, *O Algarve e os descobrimentos*, 2 vol., Lisbonne, 1956 (Descobrimentos portugueses, 2), t. 2, p. 437-76).

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 État : 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. Toutefois, la poursuite d'opérations militaires portugaises contre des États 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 « 5e colonne » potentielle ou, au moins, amalgamer tous les musulmans dans la catégorie d'ennemis.

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 religieuse¹¹. 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^e 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 Portugal¹² ; cette carence lexicale est assez logique quand on pense aux difficultés des théologiens chrétiens eux-mêmes à définir l'islam.

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^e 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

11. 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. dans *Portugaliae monumenta historica. Leges...*, op. cit. n. 7, I, p. 396).

12. Cf. S. Boissellier, « Une tolérance chrétienne dans l'historiographie portugaise de la Reconquête (XII^e-XIII^e siècles) ? », dans *Colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes, 1999, p. 371-383.

perçue dans les mentalités populaires comme un sujet de scandale en soi avant la seconde moitié du XIV^e siècle¹³.

Pour les clercs, la foi musulmane constitue un errement *a priori* difficilement admissible, quoique pas totalement impardonnable dans la doctrine du salut des 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 erronée¹⁴. L'absence presque totale de témoignages révélant une activité prosélytique auprès des mudéjares pose donc problème¹⁵ ; 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. 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.

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 œuvres des théologiens et canonistes, cette infériorisation est justifiée explicitement (et savamment) par l'infidélité religieuse ; mais cette doctrine n'est jamais reprise dans les chroniques ni dans les lois portugaises¹⁶. Dans les faits, son

13. Faute de pouvoir mener une analyse idéologique (théologique) de l'islam pour le rejeter nettement, les chrétiens ne peuvent qu'observer leurs rites ; or, il a existé (J. Chorão Lavajo, « Alvaro Pais um teórico da reconquista cristã e do diálogo islamo-cristão », *Eborensia*, 15-16 [1995], p. 73-109, ici p. 102) une tendance ethnocentriste à assimiler les pratiques islamiques au culte chrétien : sans aller jusqu'à cette sympathie envers l'islam qui obsède un évêque de Silves, le célèbre théologien Alvaro Pais, la communauté de vie au quotidien occulte donc les concepts.

14. Alvaro Pais 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^e 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* (A. PAIS, *Colrio da fé contra as heresias (Collyrium fidei adversus haereses)*, M. Pinto de Meneses éd. et trad., 2 vol., Lisbonne, 1954-1956, p. 188). La plupart des textes savants témoignant de l'attitude des clercs face au problème mudéjar sont énumérés par J. Antunes, « Dos direitos do homem aos direitos dos povos (Do Portugal medieval à época moderna) », *Revista de história das ideias*, 14 (1992), p. 23-56.

15. Cf. S. Boissellier, *Naissance d'une identité portugaise*, *op. cit.* n. 3, p. 99-103 et « Une tolérance chrétienne... », *op. cit.* n. 12, notes 32 à 34.

16. 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 avant tout le droit qui a dé-

fondement semble bien être le droit de la guerre, dans lequel la défaite militaire justifie à elle seule l'infériorisation des vaincus. 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. 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 Alphonse I^{er} asservit des chrétiens mozarabes capturés à Séville – en jouant peut-être hypocritement sur leur arabité apparente –, cela prouve que c'est aux ressortissants des États 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 États considérés comme irrémédiablement 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 ¹⁷.

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, l'appel à la prière et les ablutions. Parmi les différents éléments susceptibles de provoquer la différenciation, je mentionnerai l'apparence physique, le lieu de résidence, l'apparence vestimentaire, le langage et l'onomastique.

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 altérité biologique, à tel point qu'ils doivent établir une distinction de vocabulaire entre « Maures noirs » et « Maures

fini les Maures. On peut prendre pour exemple une plainte de la communauté chrétienne de Silves aux Cortès de 1361 (à une date où l'exaspération envers les différences des mudéjares a crû) contre les négligences de la communauté maure en matière agricole ; 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 [1357-1367]*, A.H. de Oliveira Marques éd., Lisbonne, 1986, p. 120-121).

17. Anecdote dans la *Vita sancti Theotonii*, dans *Portugaliae monumenta historica. Scriptores* A. Herculano éd., Lisbonne, 1856, p. 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 Alphonse I^{er} 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.

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 1441¹⁸. 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 ; l'imposition autoritaire d'une différenciation vestimentaire aux mudéjares tend d'ailleurs à démontrer l'absence d'une autre forme d'altérité visible¹⁹.

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. 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 Jean I^{er}, à la fin du XIV^e 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 antérieure²⁰.

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*²¹. De plus, les quelques épigraphes mudéjares en arabe que l'on

18. 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 raziés par les explorateurs n'ont rien qui les rattache aux États arabo-musulmans ibériques).

19. Le seul témoignage qui pourrait accréditer la conscience d'une différenciation physiologique est le goût du roi Alphonse 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*, D. Lomax éd., « A mais antiga biografia de El-Rei D. Afonso III de Portugal », *Ocidente. Revista portuguesa mensal*, 71, p. 74.

20. M.F. Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa...*, op. cit. n. 2, p. 14.

21. 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 sur-

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 ²².

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 Cortès par les représentants du peuple (en 1361) mais se fonde sur une conception cléricale, les tabous biologiques (sexuel et alimentaire), qui ont connu un certain succès populaire ; 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 ²³ ; de toute manière, il n'empêche en rien les contacts au quotidien et certaines de ces relations sont incontestablement positives ²⁴. Plus que l'existence de quartiers séparés, c'est la stricte séparation des morts dans des cimetières spécifiques qui interdit au niveau communautaire la connivence que l'on soupçonne parfois entre les vivants ²⁵.

nom en portugais) et plus rarement par un nom de paternité (par rapport au fils et 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.

22. L'excellente analyse de l'onomastique de M.F. Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa...*, *op. cit.* n. 2, p. 115-22, est confirmée par l'étude du document (d'une extrême richesse anthroponymique) mentionné note 10, 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.

23. Une loi d'Alphonse III, vers 1258-1264, identifie les communes maures à un quartier spécifique (*arravalde*), ce qui reflète au moins la situation lisboète (*Ordenações del-rei Dom Duarte*, *op. cit.* n. 5, p. 93).

24. Beaucoup plus que par des témoignages directs, on connaît ces contacts par des indices indirects que fournissent les documents de la pratique (concession des domaines royaux de Silves à moitié aux chrétiens et mudéjares : Arquivo Nacional Torre do Tombo, *Chancelaria de Afonso III*, l. 1, fol 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 Santa Cruz de Coimbra (bulle *Referente venerabili fratre* de 1198, *Bulário português. Inocência III [1198-1216]*, A. de Jesus da Costa, M. Alegria F. Marques éd., Lisbonne, 1989, p. 18). Le contenu de ces relations nous échappe évidemment.

25. Même si l'on n'a pas de certitudes documentaires de cette 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.

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 identité²⁶ : on a là un bon exemple des hésitations des autorités civiles, entre droit canonique et souci de cohésion sociale.

Beaucoup d'autres éléments visibles d'altérité pourraient être évoqués, principalement des activités et aux 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)²⁷.

*
* *

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 XIV^e 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 du XIV^e siècle ; de fait, au sein des municipes, l'altérité juridique concrétisée par l'exclusion civique ne concerne pas que les mudéjares mais

26. *Chancelaria de D. Pedro I (1357-1367)*, A.H. de Oliveira Marques et al. éd., Lisbonne, 1984, p. 143 et M.F. Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa...*, *op. cit.* n. 2, p. 14.

27. La 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 sur des détails anecdotiques – et qui n'implique nullement une identification de l'observateur. La spécialisation des mudéjares dans certaines activités professionnelles – la chasse au lapin en milieu rural (*Portugaliae monumenta historica. Leges...*, *op. cit.* n. 7, II, p. 57), la poterie dans tous les contextes –, allant jusqu'au monopole dans le secteur artisanal – fabricants de tapis de Lisbonne (M.F. Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa...*, *op. cit.* n. 2, p. 87) –, peut leur conférer, en milieu urbain, une altérité supplémentaire ; mais dans la mesure où le groupe mudéjar local 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).

également les catégories privilégiées, chevaliers nobles et clercs, et les catégories sociales les plus dépréciées ²⁸.

Sur le plan idéologique, où les choses semblent plus claires, les conceptions n'obéissent pas forcément à des combinaisons rationnelles. Même après la fin de la 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 le mot généralement employé pour désigner le monde musulman, la « *terra de mouros* » ²⁹ ; 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.

Mais cette contradiction idéologique ne concerne qu'un nombre limité de gens dans le Midi, les colons « vieux-chrétiens » ; si la majorité chrétienne en position dominante se focalise aussi peu sur l'altérité des mudéjares, jusqu'au milieu du XIV^e siècle, c'est parce qu'elle est constituée en bonne partie par d'anciens Maures convertis, dont la conscience de la différence réside avant tout dans la religion : la véritable altérité des mudéjares, celle qui suscite carrément l'hostilité, s'articule bien autour du problème religieux. 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* *

28. Quoique fondée en partie sur des éléments idéologiques – qui créent des catégories mentales réductrices par rapport à la polysémie du vécu – l'altérité, valeur globalement négative, s'affronte à l'utilité sociale, qui peut être, elle, négative ou positive. Toutefois, si l'altérité est de plus en plus 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.

29. Un exemple ancien (début XII^e siècle), la *Maurorum terram* dans la *Vita S. Geraldi* (éd. dans *Portugaliae monumenta historica. Scriptores...*, op. cit. n. 17, p. 55).

* Note complémentaire. En dehors des sources et des ouvrages cités en références, il conviendrait de compléter la bibliographie par les titres suivants. Pour les sources : *Ordenações afonsinas. Livro II*, Lisbonne, rééd. 1984 [rééd. fac similé de *Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V*, 5 vol., Coimbra, 1782 (Collecção da legislação antiga e moderna do Reino de Portugal. Parte I Da legislação antiga)]. Pour les études : S. Boissellier, « Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête XII^e-XIV^e siècles », *Mélanges de la Casa de Velazquez. Antiquité-Moyen Âge*, 30/1 (1994), p. 139-165 et « Conquête chrétienne et acculturation dans le Sud du Portugal aux XII^e-XIV^e siècles », dans *Religion et identité. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, octobre 1996*, G. Audisio dir., Aix en Provence, 1998, p. 227-239 ; J. Mattoso, *História de Portugal*, 2. *A monarquia feudal*, s.l., 1993.