

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

### MINORITÉS MUSULMANES AU PORTUGAL (XII<sup>ème</sup>-XV<sup>ème</sup> SIÈCLES)

### MUSLIM MINORITIES IN PORTUGAL (XII-XV CENTS.)

JEAN-PIERRE MOLÉNAT  
CNRS – IRHT, Paris

LOPES DE BARROS, M.F., *Tempos et Espaços de Mouros. A minoria muçulmana no reino português (Séculos XII a XV)*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007, 715 pp.

Les musulmans mudéjars du Portugal restaient jusqu'à une date récente très mal connus, jusqu'à ce que, coups sur coups, paraissent deux ouvrages importants qui les concernent directement. Si le livre de François Soyer<sup>1</sup> ne traite que de la période ultime de la présence mudéjare, conjointement à celle des juifs, dans le royaume lusitanien, celui de Filomena Barros présente une toute autre ampleur chronologique puisqu'il va du tout début de la reconnaissance de musulmans non-captifs (*mouros forros*) avec le *foral* des *mouros forros* de Lisbonne, Almada, Palmela et Alcácer [do Sal], en 1170, jusqu'à l'édit de D. Manuel mettant fin à cette présence reconnue des deux minorités, en 1496.

Après une introduction méthodologique, le premier chapitre traite de la formation de la minorité musulmane. Sont ainsi successivement abordés : la fixation du terme *mouro* (*forro* : "libre", par opposition au *mouro* tout court, qui désigne un captif), aux dépens de *sarraceno*; l'organisation en communautés, ou *comunas*<sup>2</sup>, dotées d'une charte (*foral*), mais qui laissent en dehors d'elles des petits groupes dispersés; l'évolution institutionnelle, à

<sup>1</sup> Soyer, F., *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*, Leyde, 2007. Cf. notre compte-rendu dans *Anaquel de Estudios Árabes*.

<sup>2</sup> Le terme d'*aljama*, utilisé en Castille et en Aragon, n'a jamais été employé au Portugal pour ces communautés.

travers les variantes des *forais*, compte-tenu du fait que manque souvent le document originel; la symbiose de culture, reflétée par l'emprunt de termes arabes dans le texte portugais des *forais*, mais qui ne se limite pas à ces emprunts, comme en témoigne le statut de la *dhimma*, appliqué cette fois aux musulmans, comme aux juifs, sans que le terme apparaisse. Puis est traité le processus de la *Reconquista*, avec le tournant marqué par l'arrivée des croisés et celle des Almohades, véhiculant les uns et les autres une « image fermée » de l'ennemi, et le problème du massacre, de l'expulsion ou de la permanence des musulmans des territoires conquis par les chrétiens, et notamment en ce qui concerne la région de l'Algarve, où il est clair qu'une partie au moins de la population musulmane est demeurée sur place. Mais l'existence de population musulmane dans des centres fondés postérieurement à la conquête, tels Avis, montre également un degré de mobilité interne. L'étude des conditions de la capitulation de Lisbonne en 1147 se conclut par l'hypothèse selon laquelle ses clauses, assurant la permanence dans la ville de l'élite intellectuelle musulmane, ou de membres isolés de celle-ci, auraient permis la rédaction du *foral* de 1170, en conformité avec le droit islamique, et dont la concession est antérieure même à celle du *foral* des chrétiens de Lisbonne, daté de 1179. Par la suite, la pression chrétienne sur ce qui restait du Gharb al-Andalus aurait provoqué des ruptures dans sa structure sociale, facilitant les progrès de la conquête et le ralliement d'une partie de l'élite musulmane, notamment dans le cas de Faro en Algarve, dont la prise, en 1249, conclut la conquête portugaise.

En ce qui concerne les exigences fiscales et foncières imposées par le souverain portugais aux *mouros forros*, l'auteur aperçoit, contrairement à d'autres, un allègement des charges à la fin du XIII<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècle, avec D. Dinis, par rapport à son prédécesseur, Afonso III, allègement justifié, au moins dans certains cas, par la nécessité de mieux peupler les localités concernées.

La concurrence entre le pouvoir royal et les ordres militaires, de Santiago et Avis, donne lieu, à la même époque, prolongée sous Afonso IV, à plusieurs affaires qui montrent que tous les *mouros forros* n'étaient pas sous la dépendance du roi. Ainsi se termine, pour l'auteur, la période de formation de la minorité islamique au Portugal.

Le deuxième chapitre est consacré à la population. On manque de tout élément permettant d'estimer le poids démographique et la stratification sociale des communautés musulmanes qui subsistaient immédiatement après la conquête, et dont la direction paraît avoir été assumée par les ulémas. Mais le courant migratoire ne peut être contesté, et il n'affecte pas seulement les élites, même si son ampleur est diversement appréciée, selon les régions de la péninsule, et selon les historiens. Comme ailleurs dans la péninsule<sup>3</sup>, les

<sup>3</sup> Les cas comparables bien connus de Tolède et de Valence ne sont pas évoqués par F. Barros.

milieux dirigeants de Silves, peut-être la principale cité de l'Algarve, paraissent avoir émigré avant la conquête définitive du territoire. Le mouvement d'émigration se poursuit après la conquête, et rien n'indique des conversions massives au christianisme, au moins dans le Sud portugais, à la différence de ce qui a pu se produire dans le Nord<sup>4</sup>.

F. Barros distingue quatre catégories d'établissements musulmans : *comunas*, politiquement reconnues; groupes musulmans; communautés rurales; unités familiales isolées. Elle examine les périodes successives où elles apparaissent :

— Période initiale de formation, jusqu'au début du xiv<sup>e</sup> siècle : se détachent les foyers de Santarém et Lisbonne sur la ligne du Tage, Elvas et Moura dans l'Est de l'Alentejo, Silves, Loulé, Faro et Tavira dans l'Algarve. Mais ces *comunas* n'épuisent pas la présence musulmane, puisque l'on trouve des *mouros* dans le Nord jusqu'à Guimarães.

— Période d'expansion correspondant au xiv<sup>e</sup> s., malgré les crises démographiques. Les communautés de l'Alentejo oriental se renforcent, tandis qu'en apparaissent de nouvelles : Setúbal et Alcácer do Sal, dans les domaines de l'ordre de Santiago en Alentejo occidental et sur la côte, Alenquer dans la zone du Tage.

— Rétraction au xiv<sup>e</sup> s., avec la survivance des seules communautés les plus importantes, localisées en général dans les principaux centres urbains, et la dispersion d'éléments isolés. Ainsi disparaissent les communautés et *comunas* de Leiria, Alenquer, Avis, Estremoz, Alcácer do Sal, sans que cesse pourtant une présence musulmane dans ces localités, et dans d'autres. Différents facteurs concourent à la dispersion des musulmans, notamment la recherche de travail dans des localités manquant de main-d'œuvre, où les liens de solidarité verticale, l'emportent sur la solidarité communautaire. Deux aspects sont notables : la plus grande vitalité des communautés situées dans le domaine royal par rapport à celle des ordres militaires, et la relation étroite entre la croissance des *comunas* juives et le déclin de celles des musulmans.

Les mouvements migratoires se manifestent aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du pays. L'émigration des musulmans apparaît dans les lettres royales faisant donation des biens de ceux partis sans autorisation, aussi bien en direction de la Castille que de la *terra de mouros*. Naturellement, les musulmans de l'Algarve se dirigent de préférence vers l'Afrique du Nord, ceux d'Elvas vers le royaume de Castille. En Algarve, les *mouros* des ports (Tavira, Faro) sont plus portés à fuir que ceux de l'intérieur (Loulé, Silves). A Elvas, les représentants de la ville aux Cortes de 1441, argumentent, contre l'interdiction faite aux musulmans de se déplacer en Castille, les profits résultant de leur activité commerciale, et

<sup>4</sup> L'auteur conteste ici la thèse contraire soutenue par Stéphane Boissellier.

les unions avec des femmes musulmanes de Castille qui amènent celles-ci à demeurer à Elvas, et ils obtiennent gain de cause, avec réserve pour les musulmans les moins riches de donner une caution et de se soumettre à un délai de retour. Il est évidemment fait silence sur les mariages castillans des musulmanes d'Elvas, et sur la contrebande, de même que sur les déplacements résultant d'autres activités criminelles. Cette législation témoigne, à partir du milieu du XIV<sup>e</sup> s., du contrôle accru de la monarchie sur la minorité musulmane désormais en grande partie stabilisée. A partir du début du XV<sup>e</sup> s., l'expansion en Afrique du Nord détermine un nouveau mouvement d'immigration, soit librement consentie, soit plutôt forcée, par l'esclavage ou la captivité de musulmans africains, blancs ou noirs. L'auteur distingue deux périodes dans le traitement donné par les *comunas* et le pouvoir central à ces immigrés forcés, la première correspondant au XIV<sup>e</sup> s. et début du XV<sup>e</sup> (jusqu'en 1415), où ils sont considérés comme une monnaie d'échange pour le rachat de captifs chrétiens, et la seconde où est visée l'intégration de ces éléments, après leur afranchissement, avec l'obligation de demeurer dans le royaume, et de vivre dans les *mourarias*.

Le voisinage (*vizinhança*) détermine des transferts culturels, qui ne vont pas seulement de la majorité chrétienne vers la minorité musulmane, comme en témoigne un incident dans la boucherie de la *mouraria* d'Elvas, où sont impliqués l'*alcaide* de la *comuna* musulmane, un boucher juif et une cliente chrétienne. De même les danseurs et chanteurs musulmans participent aux fêtes du royaume et les souverains protègent spécialement le travail des tapissiers musulmans. Pourtant, en sens contraire, les musulmans subissent l'influence de la société chrétienne, ainsi les établissements de bains sont-ils à peine mentionnés, au XV<sup>e</sup> s., à l'intérieur des *mourarias*.

Les barrières entre musulmans et chrétiens sont constamment renforcées par les autorités, dans le sexe comme dans le vêtement. Cependant, selon l'auteur, ces discriminations sont moins marquées qu'en Castille ou en Aragon. La ségrégation des musulmans dans les *mourarias* est établie à partir de 1361, sur la requête des procureurs des villes aux Cortes, sans pression de l'Église en ce sens. Mais, dans cette requête, l'affirmation que les minorités devaient habiter dans les *arrabaldes dos mouros* et les *judarias* reflète le fait que, depuis longtemps, les musulmans vivaient souvent dans des faubourgs (*arrabaldes*) en périphérie des villes, et les juifs dans des quartiers intérieurs, situation qui ne se vérifiait pourtant pas toujours. L'analyse de la typologie des *mourarias* ne permet pas à elle seule d'établir la chronologie de leur constitution. Leur situation topographique, souvent dans une position inférieure par rapport aux centres de pouvoir, est symbolique de leur infériorité politique. Comme pour les *judarias*, leur emplacement répond également à des besoins économiques, ainsi pour la vente des poteries à la sortie des villes. Il est difficile d'établir une typologie des maisons des *mourarias*, étant donné le petit nombre de données disponibles, et leur caractère tardif

(souvent du début du XVI<sup>e</sup> siècle), mais elles ne paraissent guère différer de celles des chrétiens. La *mouraria* de Lisbonne est mieux pourvue en édifices publics que les autres du royaume, avec deux mosquées, dont l'une principale, à laquelle est jointe une école, mais aussi une prison, témoin de la résistance de son appareil judiciaire. Si la toponymie urbaine mudéjare paraît subir l'influence chrétienne, la résistance arabe et islamique est plus forte dans le monde des morts, avec l'épigraphie funéraire employant les dates hégiriennes. Le cimetière musulman (*o almocovar*) se situe naturellement hors de la ville, sauf lorsqu'il est mangé par la croissance de celle-ci, comme à Elvas, ce qui donne lieu à un long contentieux, à l'issue duquel les musulmans reçoivent un autre terrain, à l'extérieur des murs.

Mais il existe également des espaces partagés entre chrétiens et musulmans. A Lisbonne, la tendance est à la contraction de l'habitat musulman sur la *mouraria*, qui devient un espace exclusif à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Mais il subsiste des zones de travail rural dans la périphérie urbaine, qui exigent une demeure secondaire, et maintiennent une proximité entre chrétiens et musulmans. Le mouvement est inverse à Silves, avec une dispersion des musulmans dans l'espace rural, et l'abandon de l'*arrabalde*, corrélatif de la décroissance démographique.

Les secteurs urbains à caractère artisanal voient également une coexistence des musulmans et des chrétiens, à Beja, Elvas, Évora, notamment dans l'exploitation des boutiques royales (*tendas régias*), et à Santarém sur les possessions du monastère de Chelas.

Le système onomastique des mudéjars les distingue évidemment de leurs voisins chrétiens, mais leurs noms, hors quelques signatures et documents épigraphiques arabes, nous sont parvenus presque exclusivement à travers les écrits des notaires chrétiens qui les accommodent à leur perception auditive.

Le complexe onomastique arabe se réduit chez les mudéjars à un schéma binaire, similaire à celui des chrétiens, composé, dans leur cas, d'un nom propre (*ism 'ālam*) suivi d'un autre élément, qui peut être une profession, une filiation, un surnom, sans compter éventuellement un titre professionnel (*Mestre*) ou autre (*Dom, Dona*). L'appartenance au groupe mudéjar est affirmée à la fois par le nom propre d'origine arabo-islamique et par la qualification de *mouro forro*. La *kunya* (Abū), sous une forme très condensée (ex. *Abzeite* pour Abū Zayd), paraît fonctionner plus comme un nom propre que comme « le voile du nom »<sup>5</sup> dans le système propre arabe.

La seule signature complète qui nous soit parvenue, de la fin du XIV<sup>e</sup> ou début du XVI<sup>e</sup> s., celle du notaire de la communauté musulmane de Lisbonne, Yūsuf b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Laḥmī, comporte effectivement *ism 'ālam*, chaîne généalogique et *nisba* tribale, tandis que sa signature en langue romane, juxtaposée est réduite au seul nom propre, *Juffiz*.

<sup>5</sup> Sublet, J., *Le voile du nom*, Paris, 1991.

Les noms arabes, transmis à travers le double filtre du dialecte arabe et du portugais, ont subi des transformations phonétiques qui les rendent parfois difficiles à identifier, ainsi *Azmede* pour Aḥmad, *Jufez* (ou *Juffiz*) pour Yūsuf, *Adela* pour ‘Abd Allāh, *Brafome* ou *Brafeme* pour Ibrāhīm, *Bukar* pour Bakr, mais aussi, plus énigmatiques, *Calez* pour ‘Ayš. La filiation (*nasab*) peut s’exprimer de trois manières : 1) la simple juxtaposition (*Ale Bucar* = ‘Alī [Ibn] Bakr, et *Azmede Bucar* = Aḥmad [Ibn] Bakr, « *filhos de Bucar mouro forro* »), 2) *filius* ou *filho de* (*Mafomade filius Homar* = Muḥammad Ibn ‘Umar; *Çaide filho de Adela* = Sa‘īd Ibn ‘Abd Allāh), 3) *Ben* ou *Aben* (*Adela Benaziz* = ‘Abd Allāh Ibn ‘Azīz; *Ali Aben Caléz* = ‘Alī b. ‘Ayš). Exceptionnellement la chaîne généalogique peut atteindre trois générations (*Brafome filho de Çaide neto de mestre Azballa*) ou se terminer par un nom “chrétien” (*Çoleiman João*), le premier cas s’expliquant par les services rendus par l’ancêtre au souverain, le second restant plus douteux.

Le rapport à un lieu, exprimé en arabe par une *nisba* géographique, peut se dire, pour les mudéjars de trois manières : l’adjonction au nom de lieu d’un suffixe portugais « -ão » ou « -eiro » (*Sevilhão* pour « de Séville »), celle du suffixe « -ī », conformément à la formation de la *nisba*, mais qui devient fréquemment « -im » dans le contexte linguistique portugais (*Alcaçari* = de Alcácer; *Alcantarim* = de Alcântara, *Lixbonim* = de Lisbonne), l’emploi de la préposition « de » (*Ale de Fez*). Ces diverses formulations permettent d’exprimer la zone d’attraction de la communauté de Lisbonne, étendue à tout le sud portugais, à l’exception de l’Algarve. Elles montrent aussi une relation avec les autres royaumes péninsulaires, y compris celui de Grenade.

En ce qui concerne les noms de profession, ceux directement dérivés de l’arabe et non encore passés comme noms communs en portugais, paraissent être de véritables noms familiaux, tandis que les autres reflèteraient le métier réellement exercé. Pour les noms de fonction, à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, l’*imām* de la communauté est désigné, en portugais, comme *capelão*, ce qui manifeste l’influence de l’environnement chrétien. Par contre les *nisba/s* al-Anṣārī, al-Laḥmī, al-Kinānī, et le nom al-Šarīf, affirmant une ascendance authentique ou supposée, démontrent un attachement aux valeurs arabes et islamiques, au moins dans une élite lettrée.

Les cimetières également affirment l’identité culturelle des mudéjars portugais, avec une épigraphie en arabe classique, comportant le nom complet du défunt, et un comput du temps selon l’ère hégirienne (il est vrai seulement sur deux exemples), tandis que dans la vie quotidienne les membres de l’élite mudéjare de Lisbonne signent au XV<sup>e</sup> siècle d’un nom binaire, tel que « Mafamede Láparo », à la manière des chrétiens.

Les noms de femmes se réduisent le plus souvent à un nom propre, associé à la mention du mari. Ce sont les noms des femmes de la famille du Prophète, des noms de qualités, ou celui de Marie, sous la forme corani-

que de Maryam. Fréquemment ils prennent la forme de diminutifs arabes (*Futayma*, de Fāṭima, *Murayma*, de Maryam), mais non portugais, à la différence des hommes (un *Mafomadinho*, deux *Çaidinhos*). F. Barros n'explique pas cette différence, que nous serions tenté de rapporter à un plus grand isolement des femmes du monde extérieur portugais chrétien.

De même on pourra être réservé sur la conclusion selon laquelle les noms des mudéjars portugais, aussi bien masculins que féminins, ne sont pas les noms islamiques typiques, avec pour exemple celui d'Ibrāhīm/Brafome « de tradition judéo-chrétienne », comme si Ibrāhīm n'appartenait pas à la plus pure tradition musulmane. On pourra dire aussi que Mūsā, nom musulman (représenté par la forme *Murça*) est bien distingué du Mose juif, Sulaymān (sous la forme *Çoleima*) de Salomão. Adaptation phonétique certes, mais nous ne voyons pas l'affirmation d'une distinction à l'égard du reste du monde musulman.

Le troisième chapitre est consacré à la communauté musulmane, la *comuna*. Il commence par poser que la *comuna* est une réalité imposée de l'extérieur par les pouvoirs chrétiens, donc une notion proche mais distincte de la "communauté" (arabe *al-ğamā'a*). Il sera donc question seulement des communautés (*comunas*) reconnues comme telles par les pouvoirs, non de celles formées d'individus sans autre statut particulier que celui de *mouros forros*.

En ce qui concerne les relations avec le pouvoir royal, on passe d'une période initiale marquée par une large autonomie interne des *comunas* à une intervention toujours plus grande de l'autorité, le tournant pouvant être marqué en 1296, dans le *foral* de Moura, par l'exigence de la ratification de l'élection de l'*alcaide*. Le roi, aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, apparaît comme un médiateur auquel les *comunas* ont recours dans leurs conflits avec les autorités ecclésiastiques ou municipales.

Mais le roi concède également des droits sur les *mourarias* à des particuliers, d'abord de la petite noblesse, ensuite à de grands nobles, si bien qu'après l'édit de 1496, les indemnités pour la suppression de ces droits iront en grande majorité à des grands seigneurs du royaume. Il en résulte que parfois les nobles donataires interviennent auprès du roi en faveur de leurs *mouros* qui se plaignent de divers abus, mais parfois aussi des conflits de juridiction s'élèvent entre le noble et la *comuna*. Ainsi à Évora, le donataire des droits de la *mouraria*, s'ingère-t-il dans la juridiction de celle-ci, provoquant un conflit qui dure une quinzaine d'années. Indépendamment de ces concessions de droits fiscaux, les *comunas* entrent dans une relation de dépendance avec des nobles, qui est sanctionnée par le roi. Ainsi João I, en 1396, confirme l'élection par la *comuna* des *mouros forros* de Loulé d'un chevalier demeurant dans la ville « *por su guarda e encomenda segundo quiam de custume* », et le roi Duarte, en 1434, celle faite par la *comuna* d'Évora de Nuno Martins da Silveira, habitant de la ville, membre du Conseil royal, et secrétaire du roi, pour succéder à Mar-

tim Afonso de Melo, également du Conseil, et *guarda-mor* du roi. F. Barros explique cela par le besoin ressenti par les *comunas* d'une protection rapprochée, devant les empiètements des autorités municipales. Car les conflits de compétence sont constants entre celles-ci (les *concelhos*) et les *comunas*, aussi bien à Évora qu'à Lisbonne ou Elvas, notamment sur le contrôle des marchés, l'*almoçaria*, mais aussi sur la juridiction des affaires mixtes, entre chrétiens et musulmans, l'obligation faite aux musulmans par les municipalités de respecter le repos dominical, en dépit de leurs privilèges, régulièrement confirmés par les souverains. Les *comunas* musulmanes se plaignent également de la participation imposée aux charges municipales, notamment au droit de gîte (*apostadoira*), réclamant sur ce dernier point l'égalité de traitement avec les chrétiens.

Les archives de la ville de Loulé, qui conservent le seul fonds municipal portugais cohérent pour le xv<sup>e</sup> siècle, permettent d'apercevoir comment le *concelho* voyait la *comuna* musulmane. Jamais n'apparaît ce mot de *comuna*, mais les *mouros* participent aux réunions municipales avec les autres habitants (*moradores*) de la ville, au dernier échelon de ceux-ci, étant seulement par exception individuellement mentionnés. Les *mouros* de Loulé se situent économiquement à un niveau moyen supérieur, témoignant d'une certaine prospérité dans leur activité agricole de culture de la figue et du raisin sec, mais également d'élevage, et les métiers artisanaux urbains. Il apparaît une certaine "convivialité" entre les *mouros* et les chrétiens de l'Algarve, les premiers servant à l'occasion de procureurs aux seconds, ou bien bénéficiant de privilèges sur la requête des *concelhos* de la région.

Si les *comunas* sont absentes du discours des *concelhos*, leur vitalité apparaît pleinement dans les diplômes royaux. Une dispute sur la charge d'*escrivão* de la *comuna* de Loulé entre deux musulmans, tranchée par un arbitrage des membres de l'élite de la *comuna* de Lisbonne, que vient ratifier une lettre de João II en 1488, puis confirmer deux lettres de D. Manuel en 1496, montre à la fois la vitalité institutionnelle de la *comuna*, le rôle joué par celle de Lisbonne, et l'appui reçu de la monarchie jusqu'à l'extrême fin de l'existence reconnue de la minorité musulmane.

Filomena Barros insiste sur la diversité des situations : à Loulé le *concelho* inclut la minorité musulmane, tandis qu'à Lisbonne et Évora celle-ci est plus discriminée, et qu'à Évora intervient la haute noblesse. La situation périphérique de l'Algarve est une explication partielle, avec une permanence plus importante des musulmans après la conquête chrétienne, et la détention en usufruit de la terre par eux, rappelée, avec ses conditions particulières, par des dispositions royales en plein xv<sup>e</sup> siècle. Mais encore, la vigueur économique des mudéjars de Loulé serait le résultat d'un processus d'intégration et d'acculturation plus marqué que dans d'autres zones du pays.

L'organisation interne de la *comuna* musulmane apparaît seulement en pleine lumière au xv<sup>e</sup> siècle, avec son tabellionage, son *alcaide* représen-

tant l'autorité supérieure de la communauté, un ensemble de conseillers (*vereadores*), un procureur, un juge, un procureur des droits royaux, un responsable religieux (l'*imām*, appelé *capelão*), le boucher. L'*alcaide* est le seul mentionné dans les *forais*, sa confirmation par le roi étant obligatoire à partir de celui de Moura (1296). Les autres émergent peu à peu, avec des noms représentant un effort de traduction de l'arabe, ainsi pour le *capelão*.

Dans l'*alcaide* se confondent les deux fonctions de juge (arabe *qādī*) et de chef militaire (arabe *qā'id*)<sup>6</sup>. Il a dans certains cas, quelques autres attributions, ainsi à Lisbonne la protection des orphelins, ou le rachat des captifs (fonction d'*alfaquete*). Ses fonctions judiciaires à l'intérieur de la communauté musulmane, ne sont que de première instance, les appels allant à l'appareil judiciaire chrétien. Il n'existe pas, à la différence du *rabimor* des juifs (et de l'*alcalde mayor de los moros* en Castille), de juge supérieur à l'*alcaide* local pour les mudéjars portugais. En 1487, João II confirme un diplôme de João I, déclarant, sur la plainte de la *comuna* de Moura, que les affaires entre musulmans doivent être jugées par leur *alcaide*, qui jugera selon leur droit, et accordera l'appel selon la loi du royaume. Mais cela correspondrait seulement à un exceptionnel prestige de l'*alcaide* musulman de cette ville. Il y aurait trois modèles distincts d'évolution : celui de Lisbonne et Moura, où la magistrature de l'*alcaide* musulman se maintient, celui d'Évora, où la compétence est transférée à un membre de la haute noblesse, et celui de Loulé, où la subordination aux autorités municipales résulte de la *convivencia* poussée entre les religions.

Le temps d'exercice de la magistrature de l'*alcaide* paraît avoir été varier à l'origine, pour passer ensuite à une durée oscillant entre une année et six ans renouvelables. À côté de l'élection, ratifiée par le roi à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, existe la nomination directe par le souverain.

Le tabelionage des *comunas* musulmanes apparaît tardivement, avec deux mentions seulement avant le XV<sup>e</sup> siècle. Au temps de João I est promulguée l'interdiction de l'emploi de l'hébreu ou de l'arabe dans les écritures publiques, sous peine de mort, le châtimement suprême étant ensuite réservé au cas où il y avait falsification délibérée. Ainsi est ouverte la voie à l'ingérence en la matière d'officiers chrétiens, avec le titre, à Lisbonne, de *tabelião de mouros*, ou de *tabelião da alcaidaria da mouraria*. L'occupation du notariat communal islamique par des fonctionnaires chrétiens fait contraste avec la vitalité du notariat juif jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle.

Le juge des droits royaux, déjà mentionné au début du XIV<sup>e</sup> siècle pour la *comuna* de Lisbonne, paraît s'être imposé à partir de là, mais seulement à Évora. Sur la question des héritages, le souci de la Couronne est d'exploiter au maximum les dispositions du droit islamique à son profit, et

<sup>6</sup> Si tel est bien le sens du terme arabe, il s'agit plutôt ici d'une fonction de police, analogue à celle de l'*alcaide-pequeno* du *concelho* chrétien portugais.

ainsi s'explique également le maintien d'un *escrivão mouro* dans la *comuna*, comme agent le plus informé de ces dispositions. Le juge des droits du roi, toujours un musulman, nommé par le roi, exerce donc sa magistrature en première instance sur la question des droits dus au souverain et sur les biens revenant à celui-ci, soit par suite de condamnations, soit par la fuite de musulmans hors du royaume. Ce juge est aidé par un procureur, d'abord pour Lisbonne seulement, puis pour l'ensemble du royaume, et un autre pour l'Algarve.

L'administration de la *comuna* se complète avec le procureur, représentant la communauté vers l'extérieur, et les conseillers (*veredores*), qui constituent, avec l'*alcaide* et les hommes-bons, le conseil communal (*a câmara de vereação*), se réunissant, selon toute vraisemblance, dans la mosquée. Le schéma est semblable à celui des municipalités (*concelhos*) chrétiennes. On note à Lisbonne, au xv<sup>e</sup> siècle, l'apparition d'un responsable militaire (*coudel*) propre à la *comuna*.

L'*imām* (*o capelão*) et le muezzin (*o almoedão*) sont chargés du culte, tandis que le boucher (*o carniceiro*) peut être indifféremment musulman ou juif, étant donné la similitude des prescriptions sur la question dans les deux religions. Le *capelão* et le muezzin de Lisbonne sont exemptés de droits royaux, mais le second disparaît à partir du moment (1390) où est interdit l'appel public à la prière.

Les individus susceptibles d'exercer les charges de la *comuna* tendent à s'en faire exempter, ainsi qu'il advient pour celles des *concelhos* chrétiens, et à obtenir la perpétuation de ce privilège pour leurs descendants. Mais en même temps on observe une patrimonialisation des charges, au moins pour celles des *escrivães*, révélant ainsi l'existence d'une élite, ou oligarchie, communale. Pourtant le groupe des lettrés en droit islamique de Lisbonne, dont l'action se marque dans la législation portugaise, apparaît à peine dans la documentation.

Les actes de résistance, parfois physique, aux autorités établies à l'intérieur de la *comuna*, apparaissent dans les lettres de pardon accordées par le souverain.

La *comuna* est également une entité fiscale. La définition de cette fiscalité occupe la plus grande partie des chartes de *foral*, avec deux types d'imposition : personnelle, pesant sur les individus, avec une capitation, l'*alfitra*, pesant sur tous les musulmans dès leur naissance, et une autre, pesant sur ceux ayant atteint leur majorité, définie à 15 ans, l'une et l'autre perçues en numéraire; l'*azaque*, consistant en le dixième de la production, et perçue également sur le travail salarié; et collective : la communauté en tant que telle est chargée de la culture des vignes du souverain et de la vente de ses figes et de son huile. La différence est nette avec les charges pesant sur les musulmans non intégrés dans une *comuna*, tels ceux de Colares, au territoire de Sintra, qui obtinrent du roi D. Dinis de ne plus payer la moitié, mais le quart de leur production agricole.

Les charges les plus lourdes sont celles correspondant au travail dans les vignes du souverain, pour lesquelles est apportée, dans le *foral* de Moura de 1296, la précision de dix [jours de] corvées (*v v jeiras*), selon l'interprétation que donne Filomena Barros d'un texte obscur, à la signification controversée. Le manque d'empressement des musulmans à remplir cette obligation, comme des autorités locales à la faire exécuter, aboutit à son rachat en monnaie, comme on en a témoignage pour deux localités de l'Algarve dans les années 1370. De même fut rachetée la dîme sur le travail salarié. Le règne de João I, après la crise de succession, fut marqué par une réforme administrative, portant également sur la fiscalité des musulmans, et qui concernant celle-ci aboutit, entre 1388 et 1429, à un grand document auquel contribua le tabellion de la *comuna* de Lisbonne, Yūsuf b. Ibrāhīm al-Laḥmī, s'intitulant « *lecenciado em dereitos dos mouros* ».

Curieusement, Filomena Barros ne relève pas la relative légèreté de ces impositions (pour les produits taxés au prorata, le 1/10 ou le 1/40, si l'on tient compte de l'exemption de la dîme ecclésiastique), mais le contrôle exercé par les autorités royales sur toute la production agricole, et le contraste avec la Couronne d'Aragon et la Castille, marqué par la conservation des termes de la fiscalité islamique (*al-ḥiṭra* > *alḥiṭra*, *al-zakāt* → *azaque*)<sup>7</sup>, face à l'innovation représentée par la *pecha* castillane, consistant en une imposition par feu. De même le souverain portugais insiste sur les cas où il hérite de ses sujets musulmans, par une « appropriation abusive » du droit islamique prévoyant l'héritage par le *bayt al-māl* (Trésor public) à défaut d'héritiers légitimes, et il fait sanctionner la chose par un groupe de musulmans de Lisbonne, dont un *capelão*. Ainsi l'affirmation de l'identité musulmane permet de procéder peu à peu au dépouillement des biens de la communauté<sup>8</sup>.

Les communautés locales résistent à l'uniformisation des droits à quoi tend la monarchie sur le modèle de Lisbonne.

Le problème posé par le non-paiement de la dîme ecclésiastique par les musulmans, contre quoi s'élèvent les prélats, est résolu en 1431 par le futur roi D. Duarte, alors qu'il est encore seulement enfant, décidant que les musulmans paieront la dîme à l'Église dans le cas de propriétés ayant appartenu antérieurement à des chrétiens, et que ces derniers paieront la dîme au roi pour des biens auparavant musulmans, et qui interdit l'achat de propriété musulmane par les chrétiens. De fait on constate, au xv<sup>e</sup> siècle, le paiement d'une double dîme, à l'Église et à la Couronne, par des chrétiens possédant des biens antérieurement musulmans, surtout dans l'Algarve, conséquence de la rétraction de la population musulmane, entraînant l'abandon des biens-fonds.

<sup>7</sup> Nous serons plus réservé concernant la *ḡizya*, ne trouvant pas mentionné un terme portugais correspondant.

<sup>8</sup> F. Barros exprime cela de manière moins brutale, disant que « l'intervention de la société dominante exaspère certains traits culturels des communautés minoritaires ».

Parfois l'expédient du troc à valeur égale entre deux propriétés est utilisé pour éviter le paiement au roi de droits de la part des deux parties, chrétienne et musulmane. Il est à présumer que la tendance sera à la perte pour le souverain de tels droits, mais la répercussion effective sur la propriété musulmane est difficile à évaluer.

Contrairement à ce qui est souvent avancé, les musulmans participent à l'organisation militaire du royaume. On passe de la seule obligation de monter et garder les tentes de campagne du souverain, au <sup>XIV</sup><sup>e</sup> siècle, à la soumission au régime des *acontiadados* du reste de la population, c'est à dire à celle, en fonction de la fortune propre, de posséder certains équipements militaires et de les présenter dans des revues périodiques (*alardos*), le contrôle étant effectué à Lisbonne par le *coudel da mouraria*, ailleurs par le *coudel* de la municipalité chrétienne. Les mudéjars portugais ne sont pourtant pas intégrés dans une autre structure militaire, celle des arbalétriers privilégiés (*besteiros do conto e de cavalo*), mais, en Algarve, dans celle des *besteiros do monte*, directement, semble-t-il, au service du souverain. La catégorie de « vassal du roi » (*vassalo do rei*), à laquelle appartenaient certains mudéjars, impliquait, parmi d'autres, des obligations militaires.

Quant à la participation effective des musulmans aux opérations militaires, il est impossible de l'évaluer. Aux Cortes de Lisbonne de 1455, est évoquée la collaboration des *mouros* d'Elvas qui, dans des guerres antérieures non précisées, avaient servi avec des chevaux et des armes, ce pourquoi ils avaient été exemptés de certaines taxes. Dans la seconde moitié du <sup>XV</sup><sup>e</sup> siècle, certains musulmans reçoivent des privilèges, pour avoir servi notamment en Castille. D'autres rachètent leurs crimes ou délits en participant, comme *homiziados*, au même titre que les autres sujets du royaume, aux expéditions dans le Nord de l'Afrique.

F. Barros aperçoit ainsi une intégration progressive des *mouros* dans la société portugaise.

La question des héritages musulmans, avec les parts revenant au souverain, connaît deux rédactions successives, la première sous João I, la seconde, plus détaillée, sous Afonso V. Aucun document ne permet de constater la stricte application dans un partage *post mortem* des dispositions contenues dans ces ordonnances. On voit seulement le roi saisir parfois une partie de l'héritage, et, d'autre part, une tendance marquée à échapper à la loi par une transmission intégrale à la descendance directe. Dans d'autres cas le souverain retient l'ensemble du patrimoine d'individus décédés sans laisser de testament ni d'héritiers de droit.

En outre, pèsent sur les musulmans portugais diverses autres impositions locales, ainsi à Loulé l'obligation de transporter le sel, à Lisbonne de servir dans les arsenaux et magasins royaux, et généralement de travailler dans la construction des résidences royales. Ils peuvent encore rendre d'autres services à la Couronne, comme d'accompagner des musulmans

captifs en Afrique du Nord, pour les échanger contre des chrétiens. Ils paient les contributions municipales et, naturellement, celles correspondant aux frais de la *comuna* (salaire du *capelão* et du boucher, entretien de la mosquée...). Ils sont réquisitionnés pour chanter et danser dans certaines fêtes : réceptions d'ambassadeurs, mariages princiers...

Comme la minorité juive, la minorité musulmane est encore soumise à des tailles (*pedidos*) éventuelles de la part de la Couronne. La disparité des sommes exigées révèle l'inégalité démographique et économique des deux minorités : ainsi en 1476, la *comuna* juive d'Évora est taxée 295.562 réaux, la *comuna* musulmane 49.538 réaux, et le reste à l'avenant.

Le quatrième et dernier chapitre, intitulé « Économie et société », appréhende la minorité musulmane portugaise selon ce critère.

F. Barros, à partir d'un cas, aperçoit la disparition, par vente d'une propriété musulmane allodiale dans les environs de Santarém au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Pour Lisbonne, le même phénomène apparaît dans des secteurs aussi éloignés que le territoire de Sintra ou les alentours immédiats de la *mouraria*, à une période si tardive, le XIV<sup>e</sup> siècle, qu'on ne peut faire remonter qu'avec quelque vraisemblance cette propriété allodiale aux lendemains de la (re)conquête. La zone péri-urbaine de Lisbonne, aujourd'hui englobée dans les extensions de la ville, est particulièrement riche en exploitations agricoles tenues par des *mouros* en emphytéose, durant les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, mais on y rencontre également quelques parcelles allodiales appartenant à des musulmans, spécialement à proximité de la *mouraria*. À l'intérieur de celle-ci, la propriété est répartie entre le roi et les habitants musulmans. La propriété du souverain, très réduite au temps de D. Dinis (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> s.), a considérablement augmenté à la fin du XV<sup>e</sup> s., largement par suite de la loi des héritages, et de la confiscation des biens des exilés sans autorisation. Cela suggère que la *mouraria* de Lisbonne ait eu son origine dans la donation par le roi en toute propriété (*de juro e herdade*) d'une espace vide, à la différence d'Elvas, où Afonso III donna en 1270 un terrain pour la *mouraria*, avec charge du paiement annuel de 30 sous par maison. Mais une partie de la *mouraria* de Lisbonne, connue comme *Arrabalde Novo* ou *Mouraria Nova*, a bien été soumise au paiement d'un cens emphytéotique, la propriété allodiale musulmane se localisant dans des maisons d'habitation situées dans le centre de la *mouraria*. Les locaux commerciaux, essentiellement des boutiques, sont chargés de redevance au roi, à un monastère, voire à l'une ou l'autre mosquée. Le terme désignant ces redevances, *atabal* (dérivé de l'arabe *tabl*), n'a pas survécu à la disparition de la minorité musulmane.

Les biens collectifs de la *comuna* de Lisbonne (mosquées, école, cimetière, prison) passent, après l'édit de 1496, au roi qui les donne au grand hôpital de la ville, dit de Todos-os-Santos.

Les informations sont plus rares concernant les autres *comunas* du royaume. Sur les domaines de l'ordre de Santiago, la population musulmane d'Al-

cácer do Sal et de Setúbal paraît avoir été dans l'absolue dépendance de la propriété de l'ordre, d'abord comme captifs, ensuite comme emphithéotes. Cette dépendance semble moins marquée sur les terres de l'ordre d'Avis, où l'on signale des possessions musulmanes en pleine propriété. Dans l'Algarve, un document permet de saisir à Silves, en 1474, dans le quartier musulman, l'importance de la propriété du roi, dans un grand état d'abandon, le centre de la vie des *mouros* s'étant déplacé vers la campagne. La *mouraria* d'Évora est fixée tardivement, dans les années 60 du XIV<sup>e</sup> siècle, dans un secteur de propriété ecclésiastique, mais ses équipements collectifs, dont la mosquée, ne sont pas soumis à emphithéose et auraient donc appartenu primitivement à des membres de la communauté. Les locaux d'activité artisanale sont situés par contrainte durant le XIV<sup>e</sup> s. sur des emplacements appartenant à la municipalité chrétienne. Le même phénomène de mainmise par les autorités chrétiennes sur les moyens de production se rencontre à Beja, Elvas, Évora et Santarém, et renvoie peut-être à la période islamique, le *foral* des *mouros* de l'Algarve réservant au souverain toutes les boutiques « que les rois sarrasins possédaient au temps des Sarrasins ».

En ce qui concerne la propriété rurale, la situation dans l'Algarve au lendemain de la conquête apparaît la plus claire, avec deux situations bien distinctes. Il y a d'une part les propriétés royales, les *reguengos*, que les musulmans sont obligés de travailler, notamment les vignes et les figueraias, et d'autre part les terres, également qualifiées de *reguengos*, pour lesquelles les *mouros* ne paient au souverain que le dixième des produits. Il semble que le monarque ait laissé aux musulmans le quart de certaines terres, contre la paiement de cette seule dîme, qui évoque à la fois le *uṣr* islamique et la dîme ecclésiastique chrétienne, dans un statut ambigu entre l'allodialité et la propriété royale.

Dans l'Alentejo, particulièrement pour Moura et Elvas, le problème ne peut être résolu, du fait de la pauvreté de la documentation, de savoir s'il y eut une continuité des modes d'exploitation et de peuplement après la conquête chrétienne, ou s'il furent remplacés par la colonisation de la zone.

Du point de vue économique, on distingue deux types de *comunas* musulmanes, celles fondamentalement urbaines et celles essentiellement tournées vers l'exploitation agricole. Dans ce second type, on trouve Loulé, Silves et Moura, dans le premier Lisbonne et Évora.

Parmi les biens collectifs des *comunas*, on distingue les biens *waqf* ou *ḥabs* des mosquées, et ceux destinés à l'usage collectif des musulmans.

Filomena Barros conclut ce développement sur la propriété en insistant sur l'extrême diversité des cas, avec en commun l'interférence constante de la Couronne et le glissement dans le temps vers des formes proches des pratiques chrétiennes.

Parmi les activités économiques, il est d'abord question de l'agriculture. Dans l'Algarve, la production de figues et de raisins secs est caracté-

ristique des *mouros*, comme la culture céréalière est propre des chrétiens, sans qu'il y ait exclusivité dans un cas ni dans l'autre. Dans la région de Lisbonne, le binôme vigne-figueraie est remplacé par celui de la vigne et de l'olivier, mais les musulmans sont également présents dans la céréali-culture.

Dans l'Algarve un système d'irrigation islamique basé sur l'utilisation de la noria s'oppose à un système de culture chrétien où domine la céréali-culture, avec le rôle des moulins.

L'élevage pratiqué par les *mouros* se limite au bovins et aux caprins, à l'exclusion du porc. La pêche constitue pour eux une activité importante.

L'artisanat urbain crée un espace partagé avec les chrétiens. La poterie et la chaussure constituent deux spécialités mudéjares, spécialement la seconde. À Évora, les *mouros* partagent le métier de forgeron avec les juifs. À Lisbonne, le nombre des potiers musulmans est particulièrement important, mais ils sont dépassés, quant aux privilèges reçus, par les coreligionnaires tapissiers. Une des prérogatives accordées à ces derniers consiste dans l'autorisation de se rendre outre-mer pour acquérir les produits nécessaires à leur industrie.

On a peu de mention de *mouros* dans le domaine de la construction au Portugal, à la différence de l'Aragon et de la Castille, à l'exception de l'un d'entre eux, qualifié de charpentier, chargé en 1491 de l'entretien du palais royal d'Évora. Mais il paraît s'agir d'un immigré de Castille.

Les musulmans portugais participent aux échanges commerciaux avec le royaume de Castille voisin, soit illégalement, avec la contrebande portant notamment sur le bétail, soit légalement. On voit aussi le rôle au Portugal des mudéjars de Castille, notamment ceux de la ville d'Arévalo. Par contre, les *mouros* de Portugal sont soumis à de sévères restrictions quant aux relations avec le Nord de l'Afrique, et ce sont plutôt les Maghrébins qui viennent commercer au Portugal.

La participation des mudéjars à l'affermage des rentes royales, lorsqu'elle se produit, est plutôt catastrophique pour eux, au contraire de ce qui se produit pour les juifs, et révèle leur ignorance des mécanismes financiers du royaume.

Comme les juifs, les musulmans sont présents dans la médecine et la pharmacie, mais à un niveau inférieur, puisqu'ils ne comptent qu'un seul médecin royal et seulement au XIV<sup>e</sup> siècle. Pourtant des exemptions fiscales sont accordées à deux médecins musulmans de Lisbonne, en 1386 et 1441.

Filomena Barros conclut que, du point de vue économique, les *mouros* portugais sont plus proches des couches populaires chrétiennes que des juifs.

L'élite intellectuelle des musulmans manifeste essentiellement son activité dans le domaine juridique, avec la réglementation des héritages, passée dans le corpus législatif du royaume, mais également avec la traduc-

tion de l'œuvre d'Aḥmad al-Rāzī. Le seul élément qui apparaisse de sa formation est l'école annexe de la mosquée principale de Lisbonne.

Le pouvoir chrétien intervient dans la hiérarchisation à l'intérieur de la communauté par la concession de privilèges, d'immunités fiscales ou d'exemptions de certaines prestations. Naturellement les *comunas* s'élèvent contre les privilèges accordés à certains de leurs membres, qui font peser plus lourdement les charges sur les autres. Au moins dans un cas elles obtiennent partiellement satisfaction : ainsi la *comuna* de Lisbonne obtient-elle, en 1471, que les charges communales proprement dites soient exclues des exemptions accordées aux tapissiers, à la différence de celles dues au roi.

F. Barros met en rapport l'ascension des tapissiers au xv<sup>e</sup> s. avec l'interdiction de l'emploi de l'arabe et de l'hébreu dans les écritures notariales, qui aurait désarticulé l'oligarchie musulmane traditionnelle. Elle suit sur plusieurs générations les Láparo, famille de tapissiers, qui se termine avec Mafamede Láparo, dernier "chapelain" (*capelão*) de la *comuna* de Lisbonne. Le pouvoir royal instaure avec eux à l'intérieur de la communauté musulmane une hiérarchie privilégiée intrinsèquement extérieure à celle-ci.

En ce qui concerne les structures familiales, F. Barros commence par rappeler les deux traits de différence fondamentale avec la famille chrétienne : la polygamie permise aux hommes, et la possibilité de dissolution du mariage. S'y ajoute l'interdiction formulée par l'Église du mariage avec des membres d'une autre religion, alors que l'islam permet aux musulmans (hommes) d'épouser des chrétiennes ou des juives, ainsi que l'interdiction des mariages jusqu'à un certain degré de parenté. F. Barros relativise l'importance du "mariage arabe" (l'union avec la cousine parallèle, fille de l'oncle paternel), pour montrer que dans le Portugal chrétien médiéval, le mariage islamique est réglementé par des textes royaux, insérés au xv<sup>e</sup> s. dans les *Ordenações* d'Alphonse V et conformes à l'orthodoxie sunnite-malikitte, approuvés par les juristes musulmans de Lisbonne. On ne trouve pourtant pas trace de la polygamie autorisée, déjà rare, sauf dans les classes supérieures, en al-Andalus. Dans la pratique (dont témoigne un unique contrat de mariage conservé), la dot fournie par la famille de la mariée s'ajoute au *ṣadāqa*, ou *mahr*, donné par l'époux, et seul exigé par la législation islamique.

La faiblesse numérique des communautés musulmanes, au moins au xv<sup>e</sup> siècle, explique que les unions matrimoniales se réalisent à l'occasion avec des éléments, certes musulmans, mais originellement étrangers au groupe, ou de statut social inférieur, captifs ou esclaves récemment affranchis, de même que les musulmans d'Elvas vont chercher des épouses de l'autre côté de la frontière toute proche avec la Castille. Inversement, la tendance à l'endogamie professionnelle est forte.

On ne peut dire que peu de chose sur l'enfance, sinon que l'âge légal de majorité est bien plus bas pour le musulman (15 ans) que pour le chré-

tien (25), ce qui n'a guère pour conséquence que le paiement de la capitulation, mais n'exonère pas le jeune de l'intervention du père de famille. L'enfant du père décédé et de la mère remariée se trouve sous la tutelle de l'oncle paternel.

La solidarité familiale s'impose même dans le cas de conversion de l'un des membres au christianisme, ce qui suggère que les frontières entre les groupes sont assez fluides en ce qui concerne les valeurs religieuses.

Le divorce entre musulmans est reconnu dans les Ordonnances d'Alphonse V.

En ce qui concerne le châtement des relations charnelles entre musulmans et femmes d'une autre religion, spécialement chrétiennes, la pratique se révèle plus souple que la législation du royaume prévoyant la peine de mort, le pardon royal étant parfois accordé, avec le paiement d'une somme relativement modérée. Le recours à des entremetteurs (*alcoviteiros*) se révèle plus crucial pour les musulmans que pour les membres d'autres religions, étant donné l'impossibilité pour eux d'accéder aux maisons de prostitution et, semble-t-il, le plus petit nombre de prostituées à l'intérieur de leur communauté que chez les juifs.

L'édit de D. Manuel, daté du 5 décembre 1496, marque la fin du mudéjarisme portugais, bien qu'il ait été originellement pensé plus en fonction des juifs que des musulmans. On n'insistera pas sur le sujet, étant donné l'existence du livre de François Soyer qui lui est spécifiquement consacré, mais on retiendra l'apport particulier de Filomena Barros : la volonté de retour, sans conversion, de certains des musulmans émigrés de gré ou de force, si d'autres revinrent en tant que chrétiens.

On constate l'application de la législation prescrivant la sortie du royaume avant octobre 1497, avec la vente des biens appartenant aux proscrits, donnant lieu à la spéculation, et dont la noblesse, et l'État lui-même, tirent leur profit. Mais, en même temps, on voit la permanence de certains musulmans non-convertis (non seulement à en juger par les noms, mais également par la désignation comme « mouro forro »), cela avec l'acquiescement au moins tacite du souverain, qui en septembre 1504 confère un privilège à l'un d'entre eux « bien qu'il soit *mouro*, et malgré notre ordonnance faite en sens contraire ». Il est évidemment impossible d'évaluer le nombre de ceux qui se convertirent pour rester comme de ceux qui restèrent ainsi sans se convertir.

Les biens communaux des musulmans passent soit à des particuliers, soit aux municipalités (*concelhos*), soit encore à des institutions charitables, comme à Lisbonne l'Hôpital de Todos-os-Santos, tout juste fondé, qui reçoit notamment les pierres du cimetière musulman, « parce que, dit le roi, notre intention est que le dit cimetière (*os dictos almoçovares*) soit un pâturage de bestiaux ». La Couronne compense pour la noblesse les pertes subies du fait de l'expulsion des musulmans, comme des juifs, ce qui constitue une nouvelle charge pour l'État.

La conclusion insiste d'abord sur la diversité du fait musulman, évoluant en fonction des différences locales, ainsi « à Évora le *concelho* exclut, à Loulé il intègre ». La *comuna* musulmane de Lisbonne est la seule à la fin du xv<sup>e</sup> siècle à disposer d'une prison, symbole de sa juridiction et de son appareil judiciaire interne. La diversité règne également au niveau légal : l'uniformisation imposée par les ordonnances générales du royaume se heurte aux coutumes locales, et c'est seulement la réforme administrative de João I qui impose à l'ensemble des communautés musulmanes du pays la généralisation du *foro* de Lisbonne. Celui-ci utilise les dispositions du *fiqh* concernant les héritages pour dépouiller continuellement les musulmans au profit du souverain. Mais les *mouros* tentent d'échapper à ce piège en adoptant le système chrétien de partage égal entre les héritiers. F. Barros voit là un aspect de l'acculturation des musulmans, également visible au niveau de la langue ou du système anthroponymique. Elle conclut en rejetant l'idée que les musulmans portugais aient vécu dans un ghetto, isolés des autres communautés, et souligne au contraire « un interminable échange culturel ». Pour elle, le retour des musulmans de Loulé, ne pouvant vivre en Afrique où ils avaient émigré, malgré l'obligation de se convertir au christianisme impliquée par ce retour, montre chez eux le sentiment d'appartenir à une terre et une culture partagées, celles du royaume de Portugal.

L'ouvrage se termine, après la revue des sources et une abondante bibliographie, par des annexes, consistant en des tableaux, qui recensent : 1) les sorties du royaume sans autorisation royale, 2) les donations de droits royaux, 3) les *alcaldes*, 4) les tabellions et *escrivães*, 5) les juges et procureurs des droits royaux, 6) les privilèges accordés aux *mouros*, soit communs, soit particuliers.

Il s'agit donc d'un ouvrage de grande signification, qui, peut-on dire, révèle littéralement sinon l'existence des mudéjars du Portugal, du moins leur importance. Il est solidement basé sur une recherche archivistique approfondie, dans des fonds souvent dispersés et mal inventoriés, et fait preuve d'un grand effort de réflexion, appuyé non seulement sur les recherches hispaniques sur les mudéjars de l'autre côté de la frontière intérieure de la péninsule, mais également sur l'islamologie et la recherche anglo-saxonne. Si l'on peut ne pas toujours partager certaines des conclusions de l'auteur concernant notamment l'acculturation des *mouros* « portugais » (et non « du Portugal »), qui nous paraissent sur-interpréter les données disponibles, on doit saluer la qualité de l'ouvrage, qui incontestablement doit faire date.