

DES MUSULMANS AUX MUDÉJARS

Jean-Pierre Molénat*

Nous commencerons par exprimer nos réserves par rapport au titre donné à cette communication, et que nous n'avons pas personnellement choisi: "De musulmans a mudéjars", ce qui pourrait laisser entendre que les mudéjars n'étaient pas des musulmans authentiques.

Dans une première partie, nous entendons donc montrer que, contrairement à une opinion très répandue, et que nous avons dans un premier temps partagée, la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, c'est à dire l'acceptation du statut de mudéjars, ne constitue pas une transgression de la Loi islamique, qui mettrait les intéressés en dehors de la communauté musulmane, la *umma*, que cette permanence, certes temporaire, a été longtemps acceptée, particulièrement dans la rite malikite dominant dans l'Occident musulman, et que ce n'est qu'à l'extrême fin de la période intéressée par le mudéjarisme, que l'opinion contraire, celle de l'obligation de l'émigration immédiate, telle qu'exprimée par les deux célèbres fatwas d'al-Wansharîsî, est devenue dominante, et encore avec des réserves. Ce point est important à souligner, car il va à l'encontre de la tendance à considérer l'islam des mudéjars soit comme "dénaturé" (si l'on se place d'un point de vue islamiste), soit comme déjà à demi-christianisé (dans une perspective euro-péo-centrique).

Notre seconde partie sera consacrée à exposer, dans leur diversité, les conditions de formations des diverses communautés musulmanes, mudéjars si l'on préfère, dans les différentes régions et états de la péninsule.

Enfin nous poserons le problème de l'acculturation des mudéjars dans le contexte d'une société chrétienne majoritaire.

I) La légitimité de la permanence des musulmans dans les territoires conquis per les chrétiens.

On sait que le Coran comporte deux versets (Sourates IV, 97-100, et VIII, 72-75) établissant l'obligation d' "émigrer" (*hâdjara*) hors du territoire de l'infidélité, ain-

* C.N.R.S.-Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (Paris).

si traduites: «À ceux qui, injustes envers eux-mêmes, seront rappelés [à Allah] par les Anges, ceux-ci demanderont: “En quel sort étiez-vous [sur la terre]”? Et ces gens de répondre: “Nous étions abaissés sur la terre” [Alors les Anges] diront: “La terre d’Allah n’était-elle point assez vaste pour que vous puissiez émigrer [à Médine]?”. L’asile de ces gens sera la Géhenne et quel détestable “Devenir”!... Quiconque émigre, dans le chemin d’Allah, trouve sur la terre de nombreuses possibilités et espace. Quiconque sort de sa demeure, émigrant vers Allah et Son Prophète, mais est frappé [en route] par la mort, voit choir sa rétribution qui incombe à Allah. Allah est absolu et miséricordieux».

Et “Ceux qui croient, qui ont émigré et mené combat, de leurs biens et de leurs personnes, dans le Chemin d’Allah, ceux qui [leur] ont donné refuge et [les] ont secourus, -[tous] ceux-là sont affiliés les uns aux autres. Avec ceux qui croient, [mais] n’ont pas émigré, vous n’aurez aucune affiliation jusqu’à ce qu’ils émigrent; s’ils vous demandent secours, eu égard à la religion, à vous de les secourir sauf contres des gens entre lesquels et vous existe une alliance. Allah, sur ce que vous faites, est clairvoyant [...] Ceux qui, ayant cru par la suite, ont émigré et mené combat avec vous, ceux-là sont [aussi] des vôtres. Toutefois, ceux liés par la consanguinité sont mutuellement plus proches, dans la prescription d’Allah. Allah, sur toute chose, est omniscient”¹. Mais entre le précepte, formulé par la parole de Dieu lui-même, et en tant que tel intangible, et son application concrète, il existe nécessairement la médiation d’une casuistique (une “étude des cas”), qui ouvre la porte à interprétations qui peuvent diverger.

Le problème de la permanence des musulmans, qu’on appelle pas encore alors mudéjares, dans les territoires conquis, ou reconquis par les chrétiens, s’est posé très tôt, en particulier dans la Péninsule Ibérique. Dès l’an 801 les Francs de Charlemagne s’emparaient de Barcelone. Une partie des musulmans présents alors dans la ville ne la quittèrent pas, en dépit du délai d’un an qui leur avait été fixé pour le faire, et participèrent même, dans les années suivantes, à des expéditions dirigées par les chrétiens contre les territoires restés musulmans. Une consultation juridique promouée par l’Égyptien Ibn Qâsim, disciple direct de Mâlik b. Anas, mort au Caire en 191 H/806², et reprise par le Berbère andalousien, Yahyâ b. Yahyâ, diffuseur du malikisme en al-Andalus³, est pleine d’enseignement à cet égard. Interrogé sur le cas de ces musulmans, et sur le sort qui devait leur être réservé s’ils étaient pris, il répond qu’ils sont comme le musulman brigand en terre d’Islam (*huwa ka-l-muhârib min al-muslimîn fi dâr al-Islâm*). S’ils sont pris, ils doivent être déférés à l’imam pour être jugés, mais s’ils n’ont pu se dérober aux forfaits qu’ils ont commis, par crainte pour leur vie, ils ne seront pas mis à mort ni punis. Cette réponse montre de la part d’Ibn Qâsim et de tous ceux qui l’ont transmise après lui, jusqu’à Ibn Rushd al-Djadd (le grand-père d’Averroès) au XII^e siècle, en passant par al-‘Utbi au IX^e siècle et Ibn Abî

1. *Le Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966 [trad. R. BLACHERE], pp. 120 et 211.

2. J. SCHACHT, *Encyclopédie de l’Islam*, 1965 [2^e ed.], vol. 3, p. 840b.

3. M.^aI. FIERRO, «El alfaquí beréber Yahyâ b. Yahyâ al-Layfi (m. 234/848). “El inteligente de al-Andalus”», dans M.^aL. ÁVILA et M. MARÍN (eds.), *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, Madrid, Colección Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus, 8, pp. 269-344.

Zayd al-Qayrawânî au X^e, une, pour nous, étonnante mansuétude à l'égard des musulmans "collaborateurs" des chrétiens. Non seulement, il continue de les considérer comme des musulmans, en dépit du fait qu'ils n'ont pas émigré après la conquête de leur ville, mais encore il leur reconnaît une excuse absolutoire pour avoir participé, en compagnie des chrétiens, aux forfaits commis contre les pays d'Islam. Il est remarquable que cette excuse disparaisse seulement dans la dernière transmission de la réponse d'Ibn Qâsim, celle donnée précisément par al-Wansharîsî dans son *Mi'yâr*. On constate là chez le grand jurisconsulte maghrébin une manipulation des textes qu'il utilise, qui n'est évidemment pas sans rapport avec la conjoncture dans laquelle il écrit. Dans la dernière décennie du XV^e siècle, il n'était pas besoin d'une perspicacité particulièrement aiguë pour voir que le mudéjarisme était une option sans beaucoup de perspectives d'avenir.

Mais entre Ibn Qâsim et al-Wansharîsî, bien d'autres auteurs islamiques, hors de la Péninsule Ibérique, ont d'une manière ou d'une autre, justifié le fait pour les musulmans de demeurer sur les terres conquises par les infidèles.

À la fin du V^e/XI^e siècle, ou au début du VI^e/XII^e, le Sicilien établi en Ifriqiyya al-Mâzarî⁵ admettait la possibilité de résider en pays ennemi, pour une raison impérieuse, et il donnait en exemples de justification de la résidence en territoire ennemi l'espoir de restituer celui-ci à l'Islam ou de convertir les infidèles, voir de les détourner d'une hérésie quelconque et il concluait sur la question du cadî nommé par l'infidèle: "L'investiture accordé par l'infidèle à ce cadî probe, soit pour répondre à un besoin impérieux, soit pour satisfaire la demande des justiciables, ne porte nullement atteinte à ses jugements qui gardent de la sorte leur caractère exécutoire, tout comme s'il avait été investi par un prince musulman"⁶.

La fatwa du marocain al-'Abdûsî, à la fin du premier tiers du XV^e siècle, dont on connaît maintenant la version originale arabe, et une traduction anglaise⁷, après qu'en ait été connue pendant longtemps plutôt un commentaire qu'une traduction française⁸, présente une singulière importance. D'abord par la personnalité de son auteur: muftî de la mosquée Qarawiyyine de Fès dans la première moitié du XV^e siècle, et

4. Voir les références de la transmission dans notre article: J.P. MOLÉNAT, «Le problème de la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, du point de vue de la Loi islamique», *Arabica*, 48/3, 2001, pp. 392-400.

5. Sur al-Mâzarî, mort en 536 H/1141, à 83 ans, *cf.* H.R. IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1962, vol. 2, pp. 732-733; et «L'école mâlikite de Mahdiâ: l'Imâm al-Mâzarî (m. 536 H/1141)», *Études Lévi-Provençal*, Paris, 1962, vol. 1, pp. 153-163.

6. Abdel Magid TURKI, «Consultation juridique d'al-imâm al-Mâzarî sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Mélanges in memoriam Michel Allard, s. j., et Paul Nwyia, s. j.*, 50, Beyrouth, 1984, vol. 2, pp. 689-704.

7. G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450). His Antecedents and Successors*, Leyde, Brill, 1994, pp. 86-87. La fatwâ a d'abord été recueillie, au milieu du XV^e s., par le Grenadin Ibn Tarkâ, puis, au début du XX^e s., par le Marocain Al-Wazzânî (m. 1342 H/1923), dans *Al-Mi'yâr al-Djadîd*, 11 vol., Fès, 1328 H/1910.

8. L. MERCIER, «Introduction sur l'évolution de la doctrine de Guerre Sainte en Islâm», ajoutée à sa traduction de L'ornement des âmes et la devise des habitants d'El Andalus. Traité de guerre sainte islamique d'Ibn Hushayl, Paris, 1939, donne, pp. 59-65, une analyse de la fatwâ d'al-'Abdûsî, sans en indiquer la provenance.

l'un des découvreurs de la tombe d'Idrîs II en 841 H/1437-38⁹, il constitue une référence indiscutable dans l'histoire marocaine et donc dans celle de l'Islam d'Occident. Ensuite par son contenu, dans l'ensemble identique, en plein XVe siècle, à ce que disait al-Mâzarî au XIIe. Tout en ne niant pas que le fait de résider parmi les mécréants, l'émigration étant possible, fût considéré comme interdit du consensus général, al-'Abdûsî maintenait le droit de tout bon musulman à demeurer en territoire conquis par les infidèles, si l'émigration représentait un danger pour lui et sa famille. Il allait jusqu'à reconnaître la validité des actes d'un cadî investi par le souverain chrétien pourvu que sa nomination ait été agréée librement par la communauté musulmane, ce que l'on comprendra comme la communauté des musulmans mudéjars du lieu, "tout de même que s'il y avait eu investiture préalable et spontanée par la communauté", le fait à retenir étant l'investiture de la communauté et non celle du souverain.

Les réponses rendues par les quatre grands-cadis d'Égypte au début du XVIe siècle aux questions posées par des Andalouisiens vont encore plus loin.

Nous ne parlerons pas ici du texte fameux connu comme la fatwa du mufti d'Oran, parce qu'elle concerne la question morisque, ce qui est évidemment un problème différent du point de vue du droit musulman.

II) La formation des communautés mudéjares dans les différentes régions de la péninsule.

A) Dans les pays de la Couronne d'Aragón et en Navarre.

À l'exception des Baléares, où il semble qu'il ne soit pas resté, après la conquête catalane, de musulmans libres, et que tous aient été réduits en esclavage¹⁰, le processus de formation des communautés mudéjares présentes jusqu'au premier tiers du XVIe siècle paraît relativement clair. Il n'y a pas lieu de mettre en doute que soient restés sur place des groupes entiers de la population antérieure à la conquête, massivement, sinon dans leur totalité, islamisée. La proportion de populations musulmanes dans la population totale de ces régions, notamment dans le royaume de Valence, encore au début du XVIe siècle, et leur enracinement majoritairement rural, suffiraient à attester de cette permanence, si jamais il venait à l'idée d'un chercheur de la mettre en doute. Les souverains, les seigneurs locaux, ou les ordres militaires,

9. Sur al-'Abdûsî, voir notamment H.L. BECK, *L'image d'Idris II, ses descendants de Fâs et la politique sharîfienne des sultans marinides (656-869/1258-1465)*, Leyde, Brill, 1989, p. 232; et F.R. MEDIANO, «Algunos ejemplos de evolución familiar en Fez en el siglo XVI», *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, pp. 141-160, spécialement p. 146, qui donne une bibliographie sur lui.

10. E. LOURIE, *Crusade and colonisation. Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragón*, Aldershot, 1990, notamment «Free Moslems in the Balearics under the Christian Rule in the Thirteenth Century», auparavant *Speculum*, 45, 1970, pp. 624-649.

leur ont concédé des chartes de peuplement (cartas-pueblas) en grand nombre, que ce soit dans la vallée de l'Èbre¹¹ ou dans le royaume de Valence¹².

B) En Castille et León.

Il conviendra évidemment de distinguer les “vieux mudéjars”, présents au moins du XIII^e au XV^e siècle, des “nouveaux mudéjars” de Grenade, dont le statut ne fut en vigueur qu’une dizaine d’années à peine.

Le premier fait à relever, et qui ne restera pas sans incidence sur l’interprétation du processus de formation des groupes mudéjars, est la proportion infiniment plus faible de la population musulmane, quand il est possible de l’appréhender, c’est à dire à la fin du XV^e siècle. Cette observation paraît déjà exclure, à priori, la permanence sur place de groupes entiers de population musulmane au moment de la conquête chrétienne.

Quatre cas nous paraissent susceptibles de retenir particulièrement l’attention, hors celui de Murcie, beaucoup plus approchant de celui de la voisine Valence: Tolède, l’Andalousie occidentale, les terres des Ordres militaires et les villes de la Meseta du Nord.

Pour Tolède, l’absence à peu près complète de musulmans dans la documentation pourtant abondante du XII^e siècle, nous paraît exclure l’hypothèse d’une permanence massive d’une population musulmane dans la ville et ses environs après la conquête de 1085. Bien que cela ne concerne qu’indirectement notre sujet, on peut ajouter que l’autre hypothèse d’une conversion généralisée des musulmans tolédans pour rester et constituer la population dite mozarabe des XII^e et XIII^e siècle ne repose que sur de trop faibles indices pour être sérieusement prise en compte. On est obligé de s’en tenir à la phrase d’Ibn Bassâm disant que la plupart des habitants (sous-entendu musulmans) de la Tolède furent tués ou s’enfuirent dès avant la prise de la ville. Pourtant, dès la dernière décennie du XII^e siècle la mosquée de las Tornerías est attestée documentairement, et, dans le deuxième tiers du XIII^e siècle, on voit des musulmans captifs, puis libérés, choisir de demeurer dans la ville, pour y enseigner leur coreligionnaires dans le “faubourg des musulmans”. Nous expliquons ces deux faits de la manière suivante. D’une part les autorités chrétiennes, royales ou municipales, ont toujours voulu laisser ouverte la possibilité du “mudéjarisme”, c’est à dire de la permanence, sous leur domination, de musulmans non-captifs, ce qui explique la présence dans la ville de la petite mosquée à laquelle nous venons de faire allusion, même si le nombre des fidèles qui venaient y pratiquer demeurait réduit. Il n’est d’ailleurs pas exclu que leurs maîtres aient laissé aux musulmans captifs, ou esclaves, la possibilité de pratiquer leur culte. D’autre part, après La Navas de Tolosa (1212) et avec la prise de Cordoue et de Séville, avec la grande avance de la conquête chrétienne aux dépens d’al-Andalus, le nombre des Andalouisiens (musulmans) s’est trouvé nécessairement accru, et parmi eux un grand nombre a dû être ramené

11. J.M.^a LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, Saragosse, Colección Textos Medievales, Anubar, 62 et 63, 1982-1985, 2 vols.

12. M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Cartas Pueblas de la morenerías valencianas y documentación complementaria, (1234-1372)*, Saragosse, Anubar, vol. 1, 1991.

vers les terres du centre et du nord de la péninsule, et notamment Tolède, et plus tard être rachetés, ou se racheter, ou se trouver libérés, une fois leur force de travail épuisée, sans possibilité de retour vers l'Andalousie, par suite des périls encourus par suite de l'éloignement de la frontière militaire. Ainsi a pu se constituer un groupe relativement conséquent de mudéjars dans la Castille du centre et du Nord, à commencer par Tolède, et son *rabað al-muslimîn*, où enseignait, dans les années 1240, un petit-fils du grand Averroès.

En Andalousie occidentale, la volonté manifestée par Ferdinand III et Alphonse X de maintenir sur place, au moins dans les campagnes, une population musulmane soumise échoue par suite de la révolte mudéjare de 1264, dont la rapide et énergique répression provoque une émigration massive, probablement en partie en direction de l'Afrique du Nord, mais surtout vers le jeune émirat de Grenade. Au dernier siècle du Moyen Âge, les communautés mudéjares d'Andalousie seront numériquement réduites, et, au moins la plus importante d'entre elles, celle de Palma del Río¹³, résulte d'une opération de colonisation et de transfert effectuée au XIV^e siècle, et ne trouve pas son origine dans un groupe de population musulmane présent sur place antérieurement à la conquête¹⁴.

Sur la Meseta du Nord, on ne voit pas apparaître de musulmans libres avant le courant et même la fin du XIII^e siècle. À Sahagún probablement, en 1237, un commandeur de l'Ordre de Santiago vend un esclave musulman nommé Hamete, à un certain don Abdalla de Sahagún, pour la somme de 50 morabétins alfonsins¹⁵. En 1260, Alphonse X régleme les usures des juifs et des moros de León¹⁶. En 1291, Mahomat, moro, espeçiero possède une maison à la Porte de Cal de Moros de la même ville¹⁷. À Burgos, des documents de 1295 et 1304 démontrent que les mudéjars étaient soumis à la juridiction des alcaldes ordinaires de la ville. C'était, semble-t-il, une coutume immémoriale, selon le document de 1304, *que non ayan alcalde ni*

13. Cfr. Les chiffres donnés par M.A. LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Grenade, 1989, pp. 91-99, qui sont supérieurs, à la fin du XV^e siècle, pour Palma del Río, à ceux de Séville, aussi bien en ce qui concerne les sommes payées au titre du "servicio y medio servicio" que pour le nombre de "pechas".

14. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866 [reimp. Madrid, 1985], doc. 72, pp. 389-392; fuero accordé par Micer Ambrosio Bocanegra, en 1371: *a vos los moros e moras que fuerdes de Umiel e erades vasallos de don Egido Bocanegra, mi padre que es finado, que Dios perdone, e uiniades e morauades en la su tierra de Palma al tiempo que el uinia*. Le document publié étant une mauvaise copie, datant peut-être du XVII^e siècle, nous avons des doutes sur l'identification de *Umiel* avec Gumiel, près d'Aranda de Duero. Mais que ce soit dans le cas, peu probable, que ces musulmans aient été originaires de Vieille Castille ou d'une autre région, par exemple d'Utiel, alors située dans le royaume de Castille, il demeure que ces mudéjares ne sont pas autochtones en Andalousie. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ a publié à nouveau le document en maintenant la graphie "Umiel" et en mentionnant une autre édition, sur une confirmation de Jean II, en 1431, dans les Archives des Ducs d'Albe: «Fiscalidad regia y señorial entre los mudéjares andaluces», SIM, 5, app. 2, pp. 238-239.

15. P. BURESI, thèse de doctorat, avec la référence: A.H.N., OO.MM., carp. 325/23.

16. J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La judería de la ciudad de León*, León, 1969, doc. 67, pp. 197-199.

17. C. Estepa exprime son doute concernant l'explication du toponyme urbain Cal de Moros, constituant l'entrée du quartier de San Martín et de son marché, et attesté depuis le début du XIII^e siècle, alors que les moros ne sont pas mentionnés dans la documentation. Il formule l'hypothèse que le toponyme puisse faire allusion au commerce des esclaves sur le marché [C. ESTEPA, *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII)*, León, 1977, pp. 176 et 173, note 107].

*merino apartado*¹⁸. Mais on peut s'interroger sur la signification de cet adjectif "immémorial": plutôt que d'une présence musulmane ancienne dans la cité de l'Arlanzón, il me paraît plutôt témoigner d'un établissement relativement récent, sans structures organisationnelles juridico-religieuses.

La plus grande énigme est constituée par la formation de la morería d'Ávila, le second centre par ordre d'importance du mudéjarisme castillan à la fin du XVe siècle¹⁹. Le seul élément qui nous paraît clair est constitué par le fait que les mudéjars d'Ávila ne sont pas les descendants d'un groupe musulman présent lors de la reconquête et du "repeuplement" de la ville à la fin du XI^e siècle. Le plus vraisemblable est que le groupe mudéjar d'Ávila se soit formé par immigration, soit depuis d'hypothétiques zones refuges constituées par les sierras, soit depuis la moitié méridionale de la péninsule. Nous ne pensons pas que les anthroponymes "de Escalona" ou autres rencontrés parmi eux au XVe siècle puissent constituer le reflet d'une immigration depuis la vallée du Tage aux XI^e, XII^e et début du XIII^e siècle. D'une part la distance temporelle serait trop grande, étant donné les usages onomastiques en langue castillane à ces époques, et surtout ce serait supposer la présence d'un groupe musulman conséquent dans la région tolédane avant la conquête de l'Andalousie, ce qui est contraire à nos propres conclusions. On supposera donc que le groupe mudéjar d'Ávila se sera formé en grande partie par une immigration depuis la vallée du Tage, mais à une époque postérieure (XIII^e siècle et suivants), et la région tolédane ayant fonctionné comme un simple relai, ou une étape, dans une migration initialement forcée, puis devenu volontaire, depuis l'Andalousie.

C'est sur les terres des Ordres Militaires, et notamment de l'Ordre de Santiago en Extrémadure, que se situe le premier centre mudéjar de la Couronne de Castille à la veille de l'édit de février 1502 qui met fin à la possibilité du mudéjarisme dans ce royaume. La localité d'Hornachos, forte de quelques 600 feux²⁰, est alors exclusivement peuplée de musulmans, à tel point que le concejo s'y confond avec l'aljama²¹. D'autres localités de l'Extrémadure santiaguiste, ou non, comportent également, mais à un moindre degré des contingents mudéjars relativement importants²², et il en va peut-être également ainsi dans la Manche. Mais on ignore tout de leur processus de formation, les premiers renseignements apparaissant en général seulement avec les livres de visites de l'ordre de Santiago, à la fin du XVe siècle. Singulièrement dans le cas d'Hornachos, deux processus de formation sont envisageables. L'un con-

18. M.A. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», *Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Madrid-Teruel, C.S.I.C.-Diputación Provincial de Teruel, 1981, p. 369, note 75; et T. LÓPEZ MATA, «Morería y judería», *BRAM*, 129, 1951, pp. 335-384.

19. S. de TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991.

20. En 1501, les visiteurs de l'ordre de Santiago déclarent: *dizese aver en esta villa seysçientos vºs; niegan los moros aver mas de quatroçientos mrs* [sic]; *devese hazer padron dellos por que no defrauden las Rentas de V. A.* (A.H.N., OO.MM., Libro 1105 C, f.º 148-LXXXIII v). Certains auteurs ont mal lu la phrase, en comprenant 600 vecinos, dont seulement 400 moros.

21. En témoigne la sentence exécutoire d'avril 1501 adressée *a vos el concejo y aljama de los moros de la villa de Hornacho*, à propos d'un procès de délimitation avec les localités voisines (Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, IV-1501, sans f.º).

22. D. RODRÍGUEZ BLANCO, *La Orden de Santiago en Extremadura (siglos XIV y XV)*, Badajoz, 1985.

sisterait dans le maintien sur place d'un groupe conséquent de population islamisée au moment de la conquête du XIII^e siècle. L'autre trouverait sa base dans une politique de l'ordre consistant à attirer, ou à fixer, dans certaines de ses possessions, une population plus facile à exploiter, parce que d'un statut plus précaire. Si la seconde hypothèse nous paraît plus vraisemblable que la première, nous avouons ne disposer d'aucun argument convainquant à cet égard.

C) Au Portugal, on peut considérer le processus de formation des communautés mudéjares comme intermédiaire entre celui de la Couronne d'Aragón et celui de l'État castillan.

D'une part, bien que l'on ne dispose pas de données chiffrées, ni même des indicateurs fournis par les recettes fiscales, il est difficile de nier que les effectifs des mudéjars du Portugal étaient proportionnellement, beaucoup plus bas que ceux de l'Aragón et de Valence, et beaucoup plus proche de la situation d'ensemble de la Castille. Apparemment, et sauf les rectifications éventuellement apportées par la grande thèse de doctorat de Filomena Barros, non encore présentée, les mouros forros de Portugal étaient essentiellement des urbains, comme ceux de Castille, ce qui suggère la rupture du lien ancestral avec la terre, et non une permanence in situ.

Mais, en sens inverse, deux traits rapprochent la situation des musulmans du Portugal de ceux de Valence et l'Aragón, et la différencient de celle de ceux de Castille. D'une part, ils disposent de chartes de franchise, analogues aux *cartas-pueblas* du Levant péninsulaire, et appelées ici *forais*. Le *foral* des mouros forros de Lisbonne, et trois autres localités, concédé par Alphonse-Henri en 1171 est considéré comme l'acte fondateur du mudéjarisme portugais, et le paradigme institutionnel suivi par la suite pour la concession d'autres *forais*²³.

D'autre part, une région particulière du Portugal, l'Algarve, semble avoir gardé pendant longtemps, après sa conquête, achevée, en 1249, avec la prise de Faro, une importante population musulmane, à la différence de sa voisine, l'Andalousie occidentale castillane. Peut-être, aux premières années du XIV^e siècle, la population mudéjare de l'Algarve portugais dépassait-elle encore en nombre celle des chrétiens nouvellement installés dans la région, si l'on en croit le chiffre ridiculement faible (11 seulement) des églises de la région recensées en 1320-1321²⁴, encore que l'on ne possède pas pour la même date le nombre des mosquées. On pourrait certes supposer que celui-ci était également bas, et que la province se trouvait encore extrêmement dépeuplée. Cependant un argument paraît, à contrario, venir conforter l'idée d'un peuplement mudéjar resté relativement important après la conquête du milieu du XIII^e siècle: c'est la trace laissée dans les archives portugaises par une émigration illégale, clandestine et constante des mouros depuis l'Algarve en direction de l'Afrique du Nord toute proche. Ainsi le document qui rapporte comment les mouros cati-

23. M.^aF. LOPES DE BARROS, «A comuna muçulmana de Lisboa: paradigma institucional», *Colloque Lisboa, encruzilhada de Muçulmanos, Judeus e Cristãos* (1997), à paraître.

24. A.H. DE OLIVEIRA MARQUES, «Portugal na crise dos séculos XIV e XV», en J. SERRÃO et A.H. DE OLIVEIRA MARQUES (dirs.), *Nova História de Portugal*, Lisbonne, 1986, vol. 4, p. 33.

vos se cachent dans des bateaux de pêcheurs pour ensuite s'enfuir de nuit avec eux²⁵, ou bien encore les donations accordées par le souverain des biens ayant appartenu à des mouros qui ont quitté le royaume sans autorisation²⁶. D'une manière plus positive, un grand nombre de mouros apparaissent encore, en plein XVe siècle, parmi les tenanciers des propriétés royales de la ville de Silves et ses environs²⁷.

Il convient donc d'expliquer cette différence entre l'Algarve portugais, qui a pu conserver une population musulmane d'importance notable après sa conquête, et l'Andalousie occidentale limitrophe, d'où elle a été à peu près totalement vidée. La cause de cette différence serait, à notre avis, à rechercher dans les circonstances de la révolte mudéjare de 1264, qui, on l'a dit, a provoqué l'exode de la population musulmane de l'Andalousie du Guadalquivir. Pourquoi cette révolte, dirigée contre Alphonse X, qui tenait également à ce moment-là la région qui est ensuite devenu l'Algarve portugais, ne s'est-elle pas également étendu à celle-ci, et, par contre-coup, n'a-t-elle pas également provoqué son abandon massif par les populations musulmanes jusque là soumises (mudéjars)? Sans doute, parce qu'alors, Alphonse X, sans y avoir encore formellement renoncé, se trouvait en passe d'abandonner ses droits à son homonyme, Alphonse III de Portugal, et qu'il aurait été contreproductif, pour les musulmans jusque là soumis, et leur instigateur, l'émir Muhammad I Ibn al-Ahmar de Grenade, de diriger également la révolte contre le Portugais (le Boulonnais, si on préfère), et de l'engager ainsi d'une manière plus directe et concrète que celle, toute symbolique à laquelle il s'est limité, à la lutte contre les révoltés²⁸. On peut ajouter à cela que la fameuse inscription arabe en caractères latins du château d'Alandroal, datée de la fin du XIIIe siècle, et comportant le "slogan" des souverains nasrides "Lâ gâliba illa Llâh" (il n'est de vainqueur que Dieu) paraît attester pour cette époque de bonnes relations entre le Portugal et l'émirat à la Castille, dont la frontière avec la Portugal n'est bien fixée qu'avec le traité d'Alcañices, en 1297.

25. Privilège accordé aux pêcheurs de Pederneira –localité que nous n'avons pu identifier, mais qui ne paraît pas située sur le côte de l'Algarve–, les exemptant notamment des peines pour avoir ainsi laissé s'enfuir les musulmans captifs, accordé par Afonso IV, le 22-IX-1351, et confirmé par dom Fernando, le 8-IV-1367 (J.M. DA SILVA MARQUES, *Descobrimentos portugueses. Documentos para a sua história*, Lisbonne, 1944, vol. 1, doc. 77, pp. 90-92).

26. A titre de simples exemples on peut citer les documents publiés par A. IRIA, *Descobrimentos portugueses. O Algarve e os descobrimentos*, Lisbonne, 1956-1988, vol. 1, p. 149: en 1384, João I fait donation de biens meubles et immeubles situés à Tavira ayant appartenu à plusieurs mouros forros, enfuis sans autorisation pour la terre des infidèles. Ou par P. DE AZEVEDO, *Documentos das chancelarias reais anteriores a 1531 relativos a Marrocos*, Lisbonne, 1915-1934, vol. I, doc. 232: en 1445 *poderá aver ssete ou oyto anos que certos mouros forros que eram moradores em Faarom sse partivrom destes nossos regnos pera terra de mouros ssem nossa leçença*; et *ibidem*, vol. 2, doc. 91, en 1451: *Brafome Santolay mouro forro morador em a çidade de Lixboa se foy deste nosos regnos pera terra de mouros sem tendo pera elo nosa leçença*; etc...

27. M.^aJ. DA SILVA LEAL (ed.), *Livro do almoxarifado de Silves (século XV)*, Silves, Câmara Municipal, 1984 [reed. Lisbonne, 1989].

28. J.P. MOLÉNAT, «Mozarabes et mudéjars du Gharb al-Andalus face à la conquête chrétienne», *Colloque International: Portugal, Espanha e Marrocos o Mediterrâneo e o Atlântico (2000)*, Faro, Université de l'Algarve, à paraître.

III) La question de l'acculturation des mudéjars.

Tout en ayant fermement, croyons-nous, posé dans la première partie de cet exposé l'affirmation que les mudéjars continuaient d'être des musulmans, il convient, en contre-partie, d'examiner la question de la mesure dans laquelle le contexte de la soumission à un pouvoir chrétien, et de l'immersion dans une société chrétienne dominante pouvait influencer sur eux, autrement dit de leur "acculturation".

Évidemment, l'acculturation pouvait également fonctionner en sens inverse, la culture de la minorité pouvant influencer sur celle de la majorité. Mais il est bien difficile de dater en ce domaine, de dire si tel trait culturel de la société chrétienne hispanique médiévale emprunté au monde de l'Islam remonte à l'époque de la prépondérance islamique dans la péninsule, ou à celle du mudéjarisme. Ainsi pour l'omniprésence des bains, y compris dans les villes sans passé islamique, et où il n'est pas possible de l'expliquer par une forte présence mudéjare, pour les utiliser.

Cette parenthèse étant faite, passons à la question de l'"acculturation", ou de la "déculturnation" des mudéjars. Il est clair que l'isolement, même relatif, dans la société chrétienne ne pouvait qu'entraîner une dégradation de la culture arabe et islamique héritée d'al-Andalus par les mudéjars. On songe évidemment à l'émigration des élites de la société andalouse, effectuée, dans la majorité des cas, avant même que la domination chrétienne ne se soit concrétisée, comme on en a des témoignages sans les cas de Tolède comme de Séville, avec les Banû Khaldûn, ou de Valence, avec Ibn al-Abbâr. Non point tant par scrupule religieux (puisque l'on pouvait justifier la permanence d'un point de vue juridico-religieux), mais pour des raisons évidentes de sécurité et de commodité. Mais il convient d'apporter des nuances à cette idée de l'isolement des mudéjars par rapport au monde de l'Islam.

D'abord la possibilité de voyager vers le *dâr al-Islâm* restait ouverte, au moins pour certains d'entre eux, avec l'autorisation de leurs souverains respectifs. On a ainsi des exemples de licences accordées pour effectuer le *hadj* aux Lieux Saints de l'Islam à des mudéjars navarrais ou aragonais. Plus fréquemment, le motif du voyage, au moins officiellement était constitué par le commerce. On connaît l'activité des marchands mudéjars valenciens. On sait également les plaintes qu'exprimèrent des marchands barcelonais, au début du XVe siècle, contre la concurrence, à leurs yeux déloyale, que leur faisaient leurs "compatriotes" sarrasins en Afrique du Nord²⁹. Dans cette "concurrence déloyale" on verra le témoignage d'une solidarité maintenue entre musulmans péninsulaires et maghrébins.

D'autre part, des savants musulmans du *dâr al-Islâm* ont continué, même après les deux ulémas restés à Tolède au milieu du XIIIe siècle, déjà mentionnés, de venir ou de rester dans la partie devenue chrétienne de la péninsule, pour enseigner à leur coreligionnaires, et leur assurer un encadrement juridico-religieux. Cela parfois avec l'assentiment, voire sur le souhait du souverain chrétien. On connaît l'épisode, ra-

29. R. SALICRÚ I LLUCH, «Mudéjares y cristianos en el comercio con Berbería: quejas sobre favoritismo fiscal y acusaciones de colaboracionismo mudéjar, una reacción cristiana a la defensiva», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turoleses, pp. 283-301.

conté par Ibn Khaldûn lui-même, dans lequel le roi de Castille, Pedro I, a demandé à l'historien, venu auprès de lui à Séville en ambassadeur du roi de Grenade, de rester dans son royaume, moyennant la restitution des domaines de ses ancêtres. De cette invitation, déclinée par l'historien, on s'est peu demandé jusqu'ici quels pouvaient être les motifs. Nous avons aventuré l'hypothèse qu'il pouvait s'agir, dans l'esprit du souverain prétendument ou réellement "maurophile", d'assurer, par une personnalité juridiquement qualifiée l'encadrement des mudéjars de Castille³⁰. Quoiqu'il en soit de cette conjecture, il demeure que le premier alcalde mayor de los moros de Castilla dont le nom soit connu, et qui a du exercer cette charge dans la décennie des années 1370, peut-être donc sous le règne d'Henri de Trastamare, s'appelait "don Mahomad el Rondy", portant donc une nisba le mettant en relation avec la ville de Ronda, successivement possession mérinide, puis nasride, dans le courant du XIV^e siècle. Il convient donc d'imaginer une immigration récente de ce musulman, ou de ses parents, depuis al-Andalus, probablement pour assurer l'encadrement des mudéjars castillans, ou tolédans, avec l'accord de souverains.

Durant le XV^e siècle, les relations entre mudéjars et musulmans du *dâral-Islâm*, dont, faut-il le rappeler, Grenade fait partie intégrante jusqu'à 1492, ne cessent pas. Je n'en donnerai que deux exemples. Le premier est constitué par un médecin musulman, mentionné par M. García-Arenal, qui est reçu à Cuenca après avoir étudié à Grenade. Il est plus vraisemblable qu'il s'agisse d'un mudéjar castillan, voire originaire de Cuenca même, qui a été faire ses études à Grenade, et est revenu au pays, plutôt que d'un Grenadin. Mais dans les deux hypothèses, le cas témoigne d'incontestables relations culturelles entre les uns et les autres.

Plus étrange, en pleine Guerre de Grenade, un mudéjar tolédan prétend y envoyer les biens d'un musulman décédé sans laisser d'héritier sur place. Nul besoin de préciser que le pouvoir royal s'y opposa. Mais l'affaire montre au moins les relations continues entretenues jusqu'à la fin entre mudéjars et Grenadins.

Une des questions qui tendraient le plus à différencier les mudéjars de leurs prédecesseurs ou leurs contemporains, pour tenir compte de la longue survie du royaume de Grenade, les musulmans andalousiens, est la question de la langue. Celle-ci constitue évidemment un point important, surtout dans le contexte de la religion islamique. On ne s'étonnera pas qu'il y ait des différences selon les régions et les royaumes, en fonction directe de l'importance et de la cohérence des groupes mudéjars. À la résistance de la langue arabe dans le royaume de Valence s'oppose son affaiblissement considérable, voire sa disparition, en Castille et au Portugal. On a coutume d'interpréter la phrase d'Ice de Jebir concernant les malheurs des mudéjars de Castille, et notamment la perte des écoles de langue arabe, comme la perte pure et simple de la langue. En une première approximation, l'idée est acceptable, car le fait même qu'Ice de Jebir, le mufti de Ségovie, ait inventé l'aljamiado et rédigé, ou traduit, en castillan sa Suma de mandamientos, vient pour la conforter. Cependant, il faudrait sans doute introduire là aussi des nuances, et accepter qu'une partie, no-

30. J.P. MOLÉNAT, «Encore sur la rencontre d'Ibn Khaldûn et de Pierre le Cruel à Séville (1363-1364)», *Congrès 'La Ribla'. Rencontre de l'Orient et de l'Occident. Communication et rupture (2001)*, Rabat, Faculté des Lettres de l'Université Mohammed V, à paraître.

tamment, de l'élite des mudéjars castillans était encore en état de maîtriser suffisamment d'arabe pour correspondre avec leurs homologues valenciens et pour accéder à certains textes fondamentaux pour eux. Ice de Jebir serait-il un cas unique parmi eux.

De même, alors que l'on admet la perte de l'arabe chez les mudéjars de Portugal, et que l'emploi de cette langue a été interdit, dans les écritures publiques, par le roi João I, au début du XVe siècle, on découvre de signatures arabes au dos d'un acte notarié, un contrat de mariage entre musulmans de Lisbonne, dans les années 1470.

On ne peut manquer de poser la question de l'onomastique. Dans quelle mesure l'onomastique des mudéjars reflètent-ils une acculturation, l'adoption d'un système anthroponymique chrétien, fondamentalement à deux noms, et l'abandon du système arabe, long et complexe. Nous croyons qu'il faut faire preuve de la plus grande prudence en ce domaine, pour diverses raisons.

La première, et la plus fondamentale à nos yeux, est que la totalité, ou la presque totalité, des documents qui nous donnent les noms des mudéjars sont le fait de scribes chrétiens, écrivant en langue romane, qui, tout naturellement, adaptent les noms qu'ils entendent à leurs propres usages. Il arrive que nous ayons des documents signés à la fois en arabe et en castillan, par des mudéjars: la signature arabe est alors plus longue d'un terme que la signature romane.

D'autre part, il est rare, même dans les textes arabes et musulmans, qu'un personnage soit désigné par la totalité de son nom, dans ses divers éléments. Ceux-ci n'apparaissent guère que dans les dictionnaires bio-bibliographiques, où il est possible, et nécessaire, de donner tous les éléments de l'identification d'un individu, après son décès.

On ne s'étonnera donc pas de trouver, le plus souvent, une désignation pour les mudéjars, dans les documents chrétiens, à un, deux, ou trois éléments (selon que l'on considère l'indication du métier, comme un élément du nom, ou que l'on ne le fait pas). Soit un *ism* 'alam (l'équivalent du nombre de pila chrétien), l'indication de la filiation (hijo de remplaçant le ibn de l'arabe), éventuellement un nom en forme de nisba géographique ou tribale, ou un nom d'origine (de tal sitio). On ne peut même pas parler d'une absence de la kunya puisque parfois quelque chose qui y ressemble (Ovequer, en Aragon, pour Abû Bakr; Abelfocem, au Portugal, pour Abû-l-Husayn; etc...), paraît occuper la place du *ism* 'alam, ce qui serait bien normal dans un contexte islamique.

Deux faits, pour notre part, nous paraissent ressortir de l'étude de l'anthroponymie mudéjare, telle qu'elle nous est parvenue, et en dépit de la limitation initialement signalée.

Le premier est que, tout en tenant compte de l'obligation légale des mudéjars (au moins en Castille, mais supposons-nous également ailleurs) de porter des noms différents de ceux des chrétiens, les noms choisis par eux font, d'une manière tout à fait prépondérante, allusion au Prophète, à sa famille et aux premiers temps de l'Islam, aussi bien pour les hommes que pour les femmes. La seule exception serait constituée, parmi les noms de femmes, par l'abondance relative des Xamçy (soit l'arabe Shamsî ou l'espagnol Mío Sol). Il y a bien là un témoignage d'acculturation, mais il est douteux de savoir en quel sens. Étant donné qu'*al-Shams* est féminin en arabe, et el sol masculin dans les langues romanes, nous verrions plutôt là une influence ara-

be andalousienne sur l'Espagne chrétienne. L'exception constituée par Xamçy confirme la règle en montrant qu'il existait d'autres choix possibles que celui de noms clairement islamiques. Dans cette majorité de références aux noms classiques et fondateurs de l'Islam, nous voyons une manifeste affirmation d'identité musulmane.

L'autre trait intéressant nous paraît constitué par la présence des nisbas, géographiques ou mêmes tribales. Cette présence est évidemment minoritaire, et paraît limitée aux membres de l'élite des communautés mudéjares. Le plus souvent géographiques, elles font référence aux villes ou aux régions du sud de la Péninsule, alors encore musulmanes (el Rondí), ou déjà au pouvoir des chrétiens (el Xarafí, el Cordobí, etc...). Dans le second cas on peut supposer qu'il y a là le souvenir d'une transplantation consécutive à une captivité. Dans le premier, il y a plus de vraisemblance d'une immigration volontaire, pour assurer l'encadrement des mudéjars. Quant aux nisbas tribales (*al-Qaysí*), on n'ira pas y voir une réelle appartenance tribale, mais plutôt la revendication de cette appartenance, ce qui est déjà beaucoup dans ce contexte.

CONCLUSION

En guise de conclusion, il faut apporter bien des nuances à l'idée de "transition des musulmans aux mudéjars". Ces derniers demeurent bien des musulmans, justifiés dans leur permanence par leur propre Loi, et s'ils subissent inévitablement une érosion de leur culture, du fait de leur immersion dans une société chrétienne dominante, ils en maintiennent, ce qui leur en est possible, dans la mesure de leur force, de l'appui apporté par les musulmans du *dâr al-Islâm*, y compris celui de Grenade tout proche, et de la reconnaissance de leur statut par les autorités chrétiennes. Les choses changeront avec la conversion officielle au christianisme, et le passage à la condition de morisques.

Note sur la translittération

Pour des raisons de commodités typographiques, nous avons renoncé à employer pour la transcription des mots arabes aussi bien le système utilisé en France par la revue *Arabica* que celui le plus généralement adopté par les arabisants espagnols. Nous nous en sommes tenu au système de l'Encyclopédie de l'Islam, simplifié par la suppression des points diacritiques et des soulignements, et par l'adoption de l'accent circonflexe du français pour marquer les voyelles longues. Par ailleurs, dans les citations des travaux dont les titres comportaient des caractères diacrités, nous avons jugé préférable de supprimer les signes diacritiques plutôt que de les transformer dans un système différent. Nous avons maintenu l'expression *dâr al-islâm* au masculin, suivant l'usage irrationnel qui a cours en France, bien qu' *al-dâr* (la maison), soit féminin en arabe.