

Réflexions sur l'idéologie portugaise de la reconquête. XIIe-XIVe siècles

Stéphane Boissellier

▶ **To cite this version:**

Stéphane Boissellier. Réflexions sur l'idéologie portugaise de la reconquête. XIIe-XIVe siècles. Mélanges de la Casa de Velázquez, 1994, 30 (1), pp.139-165. 10.3406/casa.1994.2687 . halshs-00733984

HAL Id: halshs-00733984
https://shs.hal.science/halshs-00733984

Submitted on 6 Feb 2017

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

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

per
sée

Mélanges de la Casa de Velázquez

Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête: XII-XIV siècles

M. Stéphane Boissellier

Citer ce document / Cite this document :

Boissellier Stéphane. Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête: XII-XIV siècles. In: Mélanges de la Casa de Velázquez, tome 30-1, 1994. Antiquité-Moyen-Age. pp. 139-165;

doi : 10.3406/casa.1994.2687

http://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1994_num_30_1_2687

Document généré le 01/06/2016

BY: $ = creative commons

RÉFLEXIONS SUR L'IDÉOLOGIE PORTUGAISE DE LA RECONQUÊTE. XII^{e}-XIV^{e} SIÈCLES

Stéphane BOISSELLIER
Membre de l'École des hautes études hispaniques

Persée creative commons

Il n'est plus besoin de souligner l'importance que le phénomène de "Reconquête" a eu dans l'évolution des sociétés ibériques : nombre de leurs structures matérielles en sont issues. Mais cette lutte multi-séculaire est aussi un phénomène idéologique ou, plus proprement, de mentalités : c'est cet aspect que nous retiendrons et que nous étudierons dans l'aire géographique portugaise, à laquelle une précoce autonomie politique a donné une certaine identité culturelle au sein de la Péninsule Ibérique.

Précisons que nous n'emploierons que par commodité le vocable de "Reconquête", critiqué à juste titre comme accréditant l'idée nationaliste d'un droit des hommes du Nord à la juste possession des terres musulmanes ; notre travail vise au contraire à mettre en lumière les mécanismes de cette idéologie.

Pour l'intelligence du propos, rappelons à grands traits que la Reconquête "portugaise" s'articule en trois grandes phases de progression séparées de périodes d'arrêt ou de repli : la phase "léonaise", de 1057 à 1093, mène les rois Ferdinand I et Alphonse VI du Douro au Tage (prise de Coimbra en 1064) ; après un reflux vers le Mondego, Afonso I et Sancho I étendent le territoire portugais du Mondego jusqu'à une frontière assez loin au Sud du Tage, de 1139 à 1189 ; enfin, après un recul et une stabilisation sur le Tage, une progression foudroyante (1226-1249) conduit les Portugais jusqu'aux rives de l'Algarve.

Le problème de l'idéologie de la Reconquête a déjà été abordé, dans une étude qui reste encore la référence, par C. Erdmann[1] : travail érudit, fondé principalement sur les bulles pontificales du XII^{e} s. (publiées par le même auteur), mais qu'il présentait comme un "essai" et dont certaines conclusions peuvent être nuancées en examinant de plus près les textes (et surtout leur origine et les circonstances de leur élaboration) ainsi que les différents acteurs qui y apparaissent. Pour ce faire, nous disposons d'un certain nombre de récits contemporains des événements, essentiellement d'origine cléricale : bulles pontificales, annales et

1. Carl Edmann, *A idea de cruzada em Portugal,* Coimbra, 1940 (= Erdmann, *A Idea*...).

Mélanges de la Casa de Velázquez (MCV), 1994, XXX (1), p. 139-165.

chroniques monastiques, hagiographies, récits de Croisés anglo-saxons ayant pris part à certains combats contre les musulmans[2]. Mais il convient également d'utiliser les sources plus tardives et d'étudier la reconstruction idéologique qu'elles formulent postérieurement à la fin de la Reconquête (1249 au Portugal).

Différentes préoccupations apparaissent dans l'esprit des auteurs ; nous les distinguerons avec une netteté peut-être trompeuse car elles sont souvent mêlées jusqu'à la contradiction ou formulées avec confusion ; mais cette distinction a le mérite de souligner que les écrivains de ce temps nous présentent chacun sa perspective et que toute tentative de reconstituer une idéologie globale et achevée de la Reconquête est donc tout aussi trompeuse. Le clivage essentiel en ce qui concerne les mentalités se fait au niveau des différentes catégories sociales que les textes mettent en scène : ce sont elles qui guideront notre analyse.

LES PAPES : DES SPECTATEURS ENGAGÉS MAIS MAL INFORMÉS

Il n'est pas nécessaire d'étudier ici l'attitude pontificale en tant que corps doctrinal[3] mais bien plutôt les implications pratiques des interventions romaines dans la politique portugaise de Reconquête. Or, le royaume portugais naît à une époque (1139) où le pouvoir pontifical a repris sa vigueur et la naissance même dudit royaume, vassal du Saint Siège, est trop étroitement liée à la papauté pour que celle-ci n'exerce pas une influence sur la politique portugaise. Il convient cependant de ne pas exagérer cette "influence" sur les monarques portugais en ce qui concerne la Reconquête : le roi Afonso Henriques, que l'historiographie monastique de la fin du XII^{e} s. nous présente unanimement comme un parfait dévot, tient des propos amers contre la politique romaine si l'on en croit le seul texte d'origine laïque offrant une image à peu près contemporaine de son règne[4]. L'influence du Saint-Siège se ressent surtout dans les récits des moines et dans l'attitude des évêques (ce qui est déjà considérable).

D'autre part, la papauté semble plus soucieuse de gérer les territoires déjà chrétiens (et d'y imposer les rites romains à des mozarabes récalcitrants) que d'en acquérir de nouveaux : sur les 227 bulles adressées par Innocent III (1198-1216) au Portugal, deux seulement concernent la Reconquête, alors même que les encouragements pontificaux seraient nécessaires pour relancer une expansion totalement bloquée sur la ligne du Tage par les Almohades[5]. En réalité, l'examen de la

2. Les références précises se trouvent énumérées au cours de leur utilisation dans le texte.
3. Cf. parmi les titres récents J. M. Powell, "The papacy and the Muslim frontier", dans J. M. Powell, éd., *Muslims under latin rule 1100-1300*, Princeton, 1990, p. 175-203.
4. Ce texte est une reconstitution par A. J. Saraiva, à partir de la "4ª crónica breve de Santa Cruz" et de la "chronique (castillane) de vingt rois", d'une chanson de geste composée par un poète de la cour de Coimbra à la fin du XII^{e} s. ; il a été intitulé par l'éditeur "gesta de D. Afonso Henriques", cf. A. J. Saraiva, "gesta de D. Afonso Henriques", *A épica medieval portuguesa,* Lisbonne, 1991, p. 30-50. Quoique la reconstitution soit hypothétique, J. Mattoso la considère comme fiable dans *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa* (G. Lanciani et G. Tavani dir.), Lisbonne, 1993, voir p. 293-294 (= *DLMPG*).
5. Bulles éditées par Avelino de Jesus da Costa, *Bulário português. Inocencio III (1198-1216),* Coimbra, 1989 (= Costa, *Bulário português...*).

documentation pontificale montre bien que les papes prennent très peu d'initiatives et se contentent d'approuver celles des souverains ou des Ordres Militaires : ainsi, durant la phase de stagnation de la Reconquête portugaise (1190-1217), leurs privilèges ne s'adressent qu'aux Ordres Militaires responsables de la *défense* du territoire, sans incitations concrètes à reprendre la lutte.

Les pontifes privilégient plutôt l'expansion dont ils sont les véritables initiateurs, fût-ce aux dépens de la Reconquête ibérique : la Croisade d'Orient[6]. Ainsi, les décimes de la Croisade sont-elles régulièrement exigées à partir de 1215 tandis que les Ibériques ne sont pas toujours explicitement exemptés de la participation physique à ces mêmes Croisades[7]. De même, la papauté considère les branches hispaniques des Ordres Militaires de Terre Sainte comme de simples annexes dont les profits réalisés aux dépens des musulmans andalous doivent être consacrés *in subventionem Terre Jerosolimitane*[8], idée pourtant déjà récusée par Afonso Henriques en 1169[9]. Enfin, en 1217, Honorius III refuse de laisser les Croisés (qui ont aidé les Portugais à reprendre Alcácer do Sal) poursuivre le combat au Portugal malgré la demande pressante des évêques[10]. Il est vrai que la politique pontificale de protection des minorités chrétiennes au Maghreb oblige la Papauté à ménager les émirs almohades, notamment sous Innocent IV.

N'allons tout de même pas trop loin : les papes conçoivent la Reconquête comme une guerre sainte digne d'encouragements moraux et de privilèges matériels ; ils disposent d'un certain nombre de moyens pour tenter d'orienter cette entreprise. La célèbre bulle *manifestis probatum* (1179) reconnaissant officiellement le royaume portugais présente celui-ci comme une terre née de la Reconquête et justifie le pouvoir de son roi par son action contre les musulmans[11]. D'autre part,

6. Les oppositions et influences mutuelles entre la Croisade et la notion de Reconquête constituent le thème central de l'étude de C. Erdmann. Ce thème a été repris par Antonio J. Dias Dinis, "Antecedantes da expansao ultramarina portuguesa. Os diplomas pontificios dos séculos XII a XV", *Revista portuguesa de historia*, 10, 1962, p. 1-118, (= Dias Dinis, "Antecedantes...") dans une étude très idéologique qui tente de montrer que la Reconquête est perçue par ses protagonistes comme une Croisade dès le début du XII[e] s. et que la motivation exclusive des combattants est religieuse, tout ceci pour établir une filiation entre la Reconquête et l'expansion portugaise du XV[e] s. Nous ne critiquerons pas point par point cette démonstration, que l'auteur contredit lui-même à plusieurs reprises et qu'il finit de discréditer en condamnant le matérialisme du "juif Karl Marx" (*sic*, p. 106) pour mieux souligner l'importance du fait religieux. L'auteur a le seul mérite d'exhumer quelques textes ignorés par G. Erdmann, *A idea...*
7. *Id., ibid.*, p. 13-14 ; Dias Dinis, "Antecedantes...", p. 14-18, considère que l'exemption de participation à la Croisade, accordée en 1100 aux Ibériques, montre l'assimilation par le pape de la Reconquête à la Croisade : rien de semblable n'apparaît au Portugal.
8. Costa, *Bulario português...*, p. 24-25, bulle *quanto dilecti filii* d'Innocent III à l'Ordre du Temple (1198).
9. Cf. Erdmann, *A idea...*, p 37.
10. *Monumenta Henriquina I*, Coimbra, 1960, p. 52-53 (= *Monumenta...*), bulle *intellecta ex vestris litteris* d'Honorius III aux évêques et commandeurs des Ordres Militaires portugais.
11. *Ibid.*, p. 18-21 : Alexandre III fait donation au roi Afonso Henriques de *omnia loca que... de sarracenorum manibus eripueris* et prend le royaume sous sa protection à cause de (*proinde*) la lutte qui y est menée pour la foi par le roi, (*sicut bonus filius et princeps catholicus*). L'idée pontificale, qui est donc strictement religieuse peut être interprétée par les rois portugais dans une perspective où l'acquisition des terres devient le fondement et le but de leur pouvoir, privi-

s'ils ne sont pas disposés à sacrifier leur autorité ou les dogmes chrétiens essentiels au profit de la Reconquête, les pontifes considèrent la guerre contre les Infidèles comme une priorité et interviennent donc fréquemment pour faire cesser les hostilités entre rois (ou les procès entre évêques) ibériques quand elles risquent de ralentir la lutte antimusulmane[12] ; bien sûr, ils n'ont pas de mots assez durs pour fustiger la "criminelle indulgence" des rois qui concluent des trêves avec les musulmans et ils vont même jusqu'à accorder les indulgences du pélerinage en Terre Sainte à ceux qui luttent contre ces traîtres, introduisant probablement une confusion dans l'esprit des fidèles[13]. La concession d'indulgences semblables à celles de la Croisade est en effet le principal moyen par lequel la papauté peut encourager et influencer l'ensemble des catégories sociales participant aux combats ; elle n'est attestée au Portugal qu'à partir de 1197[14] (quoique peut-être octroyée antérieurement) ; toutefois le fait qu'elle soit demandée par le roi Sancho I montre la valeur morale qui est accordée à ces indulgences. Mais ce n'est qu'à partir du début du XIII^{e} s. que les privilèges pontificaux pour "faits de Reconquête" commencent à être accordés systématiquement : protections générales du royaume, absolution des malfaiteurs intégrant les armées chrétiennes (notamment le turbulent frère du roi Sancho II, l'infant de Serpa)[15]. Finalement, l'arme pontificale essentielle reste l'interdit, lancé à diverses reprises contre le royaume, mais il n'est jamais utilisé pour des affaires concernant la lutte contre les musulmans.

---

légiant ainsi la nature politique de l'ennemi aux dépens de sa nature religieuse. Ce dispositif est répété dans les bulles homonymes en 1190, 1212 et 1218, c'est-à-dire à chaque changement de règne. La bulle de 1179 est postérieure de 68 ans au premier texte pontifical évoquant la Reconquête du comté portugais (voir note 14) ; ceci s'explique par la volonté pontificale de ne pas reconnaître le nouveau royaume, qui brise encore un peu plus l'unité ibérique contre l'Islam.

12. Cf. respectivement Costa, *Bulario português...*, p. 293, bulle *significavit nobis* d'Innocent III à divers évêques espagnols et portugais (1211) et Carl Erdmann (éd.), *Papsturkunden in Portugal*, Berlin, 1927, p. 358-359 (= Erdmann, *Papsturkunden...*), bulle *significavit nobis* de Célestin III aux évêques de Lisbonne et Evora (1195).

13. Erdmann, *Papsturkunden...*, p. 376-377, bulle *cum auctores* de Célestin III à Sancho I (1197) ; l'alliance du roi léonais Alfonso IX avec les musulmans est dite *contra fidem*. Il s'agit du seul texte assimilant apparemment la guerre contre l'Islam à une Croisade avant les bulles de 1234-1249.

14. Cf. note précédente. La date de 1197 est postérieure de 95 ans à celle de la première concession d'indulgence octroyée aux Ibériques en général (1102). La lettre *Sciatis omnes* de Pascal II (12 janvier 1109-12) octroie l'absolution des péchés à ses *filios Colimbrie, milites Christi, contra Mauros infidèles assidue pugnantes* et la lettre *Miramur de vobis* (mars 1111) enjoint aux évêques de la métropole de Braga d'encourager les fidèles *préalablement* absous de leurs péchés à combattre *contra moabitarum*, Dias Dinis, "Antecedantes...", p. 106-107 et 219 ; mais il ne s'agit aucunement d'indulgences et les lettres sont expédiées pour régler des problèmes juridictionnels étrangers à la Reconquête.

15. Honorius III prend le roi Sancho II et le royaume sous sa protection par la lettre *attendentes te favore* (1224), A. Domingues de Sousa Costa (éd.), *Mestre Silvestre e Mestre Vicente, juristas da contenda entre Afonso II e suas irmãs*, Braga, 1963, p. 137 [édition de nombreuses bulles de la première moitié du XII^{e} s (Domingues de Sousa Costa, *Mestre Silvestre...*)] ; il fait accorder par l'archevêque de Braga l'absolution à tout clerc ou laïc ayant commis des voies de faits sur des clercs mais qui acceptent de se joindre à l'armée royale pour combattre l'Islam (lettre *ut obsequium christianorum*, 1226, éd., *Monumenta...*, p. 58-59).

Au total, l'attitude papale n'offre guère d'originalité ni d'évolution en ce qui concerne la Reconquête portugaise[16] : tous ces efforts sont faits pour imposer la conception d'une guerre *dilatandis christiane fidei finibus* sans toutefois assimiler cette guerre sainte à une Croisade ; c'est seulement à la fin de la Reconquête (1239), quand Grégoire IX accorde la croix aux combattants portugais pour une expédition au Portugal *assumpto crucis signaculo*, que les pontifes commencent à considérer la lutte nationale portugaise comme une véritable Croisade[17]. Mais c'est dans les mêmes textes qu'apparaît l'idée selon laquelle l'aide pécuniaire est équivalente au combat : admettant implicitement la monopolisation de la lutte par des "professionnels", la papauté contredit l'idéologie sacrificielle et pénitentielle de la guerre sainte et ralentit l'émergence de l'idée de martyre[18].

LES ÉVÊQUES : LES AMBIGUÏTÉS DU DOGME AU SERVICE DU POUVOIR

Ceux-ci occupent une place essentielle à la charnière des concepteurs de l'idéologie (papes, moines) et des acteurs de la Reconquête (rois, noblesse, Ordres Militaires) ; ils forment la courroie de transmission entre Rome et les souverains portugais et subissent donc les pressions conjuguées de ceux-ci et de celle-là, ce qui explique la complexité de leur attitude. Il convient là encore de ne pas exagérer leur influence sur la politique monarchique : s'ils figurent dès l'indépendance portugaise comme soutiens et principaux conseillers du roi[19], celui-ci n'hésite pas non plus à s'opposer à eux, parfois violemment. D'autre part, ce sont les seuls évêques des régions en contact avec l'Islam (Coimbra, puis Lisbonne et Evora) qui montrent un intérêt direct pour la Reconquête militaire ; en 1195, Célestin III doit réclamer la suspension du procès entre les archevêques de Braga et de Compostelle pour ne pas gêner les préparatifs de Sancho I *contra hostes fidei*[20]. Il semble bien

16. La bulle *gaudemus et exaltamus* de Benoît XII au roi Afonso IV [João Martins da Silva Marques, (éd.), *Descobrimentos portugueses. Documentos para a sua historia* vol. 1 (1147-1460), Lisbonne,1944, p. 66-70 (= *Descobrimientos...*)], reprend les principales idées et le vocabulaire employés un siècle et demi plus tôt dans la bulle *manifestis probatum* (1179) citée *supra*.
17. Domingues de Sousa Costa, *Mestre Silvestre...*, p. 266-267, lettres *nato clare memorie* de Grégoire IX aux évêques portugais (28 Novembre 1239). Mieux encore, le même pontife accepte de convertir le vœu de Croisade théâtralement prononcé par l'infant Afonso de Serpa en simple stage militaire à la frontière portugaise, *in Ispania et specialiter in frontaria regni Portugaliae* (bulle *veniens ad apostolicam* à l'évêque d'Osma, 20 Décembre 1239 ; éd. Domingues de Sousa Costa, *Mestre Silvestre...*, p. 264-266).
18. Cf. troisième paragraphe.
19. Le récit de la fondation du monastère Saint-Vincent de Lisbonne, "Indiculum fundationis monasterii S. Vicenti" (= "Indiculum..."), éd. *PMH scriptores, Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum. Scriptores*, vol I, Lisbonne, 1856, p. 91-93 ; "Indiculum..." rédigé en 1188 par un moine dudit monastère nous présente l'image d'un Afonso Henriques en relations quasiment fraternelles avec ses évêques ("Indiculum...", p. 92). Plus concrètement, on sait que les évêques apparaissent dans la souscription de tous les diplômes royaux importants.
20. Erdmann, *Papsturkunden...*, p. 358-359 . Notons par ailleurs que les évêques de Lisbonne et Evora dépendent juridiquement, contre leur gré, d'un archevêché "étranger", celui de Compostelle, ce qui explique que leur attention soit plus mobilisée à ce moment par le procès évoqué que

que les grands clercs (évêques et abbés) placent leur dévotion dans le pélerinage en Terre Sainte[21], dont l'esprit de dépouillement et de soumission aux souffrances diffère profondément de l'esprit offensif de la Croisade (distinction qui n'est toutefois pas aussi nette dans l'idéologie des Croisés, lesquels s'intitulent plus souvent "peregrini" que "cruce signati").

L'action épiscopale se situe essentiellement dans le cadre de la Reconquête religieuse (c'est-à-dire de l'organisation matérielle des diocèses) et de l'encadrement spirituel des combattants (octroi d'indulgences, bénédiction des soldats)[22] ; ainsi les évêques sont-ils présents au siège de Lisbonne et prennent-ils une part importante dans l'organisation de la conquête d'Alcácer do Sal. Quelques documents nous permettent à ces occasions de connaître l'idéologie épiscopale.

Une première idée, qui apparaît également dans les textes monastiques[23], assimile la conquête musulmane à un châtiment divin[24] et permet d'inscrire "l'anomalie" musulmane dans le plan providentiel. Le sermon aux Croisés de l'évêque de Porto et surtout le discours aux musulmans de l'archevêque de Braga en 1147 nous offrent une *justification* de la Reconquête, thème que les autres sources n'évoquent pas ou esquissent : plus qu'une série de commentaires sur les actions militaires de la Reconquête, on a là une véritable analyse délibérément construite. La lutte contre l'Islam y est justifiée par l'esprit de justice *zelo justiciae* dans les seuls buts de récupérer un bien volé par les musulmans (*vos ex mauris et moabitis lusitaniae regnum... fraudulenter subripuistis*) et de se défendre contre leurs agressions (*justum vero bellum dicit Ysidorus noster quod ex indicto geritur de...hostium pulsandorum causa*)[25] ; à la limite, selon la vieille idée augustinienne de la "guerre juste" (reprise et élargie par Isidore de Séville et relancée au XII^{e} s. par S. Bernard), les chrétiens sont des agressés contraints de faire la guerre. Cette théorie de la "Reconquête défensive" n'est pas une astuce dialectique récupérée

---

par l'offensive royale. On a aussi discuté sur l'influence qu'ont pu exercer les étrangers, notamment les français, sur l'esprit de la Reconquête portugaise (C. Erdmann employant à ce sujet le concept critiquable de race et on admet que cette influence, importante, est allée dans le sens d'une radicalisation religieuse de la lutte contre les musulmans) ; or, une supplique d'Afonso IV, tardive il est vrai (1325-1334), réclame du pape dans le cadre d'une expédition contre le royaume de Grenade, le remplacement des clercs étrangers par des "nationaux", plus enthousiastes pour la guerre sainte [supplique *significant sanctitati* au pape Jean XXII (Martins da Silva Marques, *Descobrimientos...*, p. 51-52)].

21. Erdmann, *A idea...*, p. 11-12, en cite plusieurs cas.
22. Cf. respectivement Erdmann, *A idea...*, p. 47, et José Augusto da Oliveira (éd.), *Conquista de Lisboa aos Mouros (1147). Narrada pelo Cruzado Osberno, testemunha presencial*, Lisbonne, 1936, p. 79, ("episcopo Portugalensi omnes benedicente atque absolvente") (= Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*).
23. Monica Blocker Walter, "Annales D. Alfonsi Portugallensium regis", *Alfons I von Portugal. Studien zu Geschichte und Sage des Begründers der portugiesischen Unabhägigkeiten*, Zurich, 1966, p. 151-161 (= Blocker Walter, "Annales...").
24. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 50, *divina ultio, superincumbentibus mauris et moabitis, totam Hyspaniam in ore gladii percusserit* ; idée déjà exposée en 1139 dans la bulle *bracarensem metropolim* d'Innocent II (éd. Erdmann, *Papsturkunden...*, p. 188).
25. *Ibid.*, p. 52 et 73. Il s'agit donc d'une justice compensatoire et non pas afflictive, comme la conçoit au contraire l'auteur anglais de la "lettre à Osbern" (cf. *infra*, quatrième partie).

pour la cause : jusqu'à la défaite chrétienne d'Alarcos (1195) et même jusqu'en 1217, les Portugais sont encore parfois en position défensive face aux *ṭā'ifa/s* musulmanes et chaque nouvelle conquête chrétienne est matériellement justifiée par la nécessaire défense de conquêtes plus anciennes[26]. Bien sûr, les arguments mis en œuvre par les évêques pour convaincre les Croisés font appel au sentiment moins évangélique de vengeance et à la justification du sang versé[27].

La mise en perspective de la Reconquête par les prélats est essentiellement politique et historique (donc religieuse) ; le vocabulaire employé insiste sur les notions de propriété et de souveraineté (*civitates nostras et terrarum possessiones injuste retinetis jam annis CCC et eo amplius LVIII ante vos a christianis habitas*)[28]. Mais, quoiqu'il fasse appel à des témoins de l'époque wisigothique (Isidore de Séville, un concile de Tolède du temps de Sisebut), le discours assimile plus la récupération des terres à un rétablissement du culte chrétien qu'à un droit hérité de la monarchie wisigothique, évoquant pour ce faire les martyrs de Lisbonne et surtout les évangélisateurs de l'Espagne antique[29]. En réalité, on ne peut dissocier les aspects proprement religieux des préoccupations plus strictement politiques.

Les problèmes de juridiction de l'archevêché de Braga sur les diocèses portugais du Sud (Lisbonne et Evora) conduisent l'épiscopat à inscrire la Reconquête portugaise dans une continuité historique insistant fortement sur la notion territoriale "nationale", la principale contradiction à résoudre étant de justifier les droits de l'antique *conventus bracarensis* (inclus dans la Gallaecia) sur des terres comprises dans la *Lusitania* romaine. Dans un document d'un interêt exceptionnel, un procès avec Compostelle, en 1187, l'archevêque de Braga tente d'invoquer précisement la division épiscopale romaine *sed divisione ista non utebatur dominus bracare*[30] ; il doit donc recourir à l'argument plus national de la conquête de Mérida et de la Bétique par le roi suève Requila (en 438-448) ; l'évocation de la prise de Lisbonne par Ordonho III de Leon (955) et, plus globalement, l'œuvre des rois léonais constituent des arguments plus ambigus qui soulignent les racines léonaises d'un Portugal alors anti-léonais[31] ; finalement, la mise en avant de précédents récents (tels que les privilèges du comte Henrique, la conquête par Afonso Henriques des territoires revendiqués et l'œuvre d'évangélisation desdits territoires par les archevêques de Braga) constitue un aveu du caractère "créé" (et non restauré) du royaume portugais[32]. Quelle que soit la "continuité" évoquée, l'emploi

26. Tous les récits de la conquête d'Alcácer do Sal soulignent qu'il s'agit d'un *castrum... quod etiam inter omnia sarracenorum castella in Yspania erat nocivum christianis* : (lettre des évêques et commandeurs portugais à Honorius III, *Monumenta...*, p. 46-48).
27. Da Oliveira, *Conquista da Lisboa...*, p. 52, *Quia justa est causa homicidas et sacrilegos et venenarios punire... Item non est crudelis qui crudeles perimit*, ce qui revient à invoquer la légitime défense.
28. *Id., ibid.*, p. 73.
29. *Ibid.*, p. 74.
30. Erdmann, *Papsturkunden...*, p. 313, bulle *religiosos viros* d'Urbain III aux archevêques de Braga et Compostelle.
31. *Ibid.*, p. 315-316.
32. *Ibid.*, p 304.

du terme de *Lusitania* signale un présupposé politique et gagne d'ailleurs les écrits monastiques[33] ; tout ceci témoigne des liens étroits du milieu clérical avec la monarchie. Au-delà de leur idéologie globale, il est hors de doute que les clercs conçoivent les succès militaires de la Reconquête dans une perspective providentialiste ; dans le récit que les évêques font à Honorius III de la prise d'Alcácer do Sal (1217), pas moins de trois miracles favorisent la victoire chrétienne[34]. Nous étudierons plus en détail cette perspective en abordant l'idéologie monastique.

LES MOINES : DES IDÉOLOGUES DE LA FOI ET DE LA ROYAUTÉ

S'ils ne sont pas des acteurs matériels de la Reconquête, les réguliers en sont les porte-parole et il nous faut écouter leur voix, qui est surtout l'écho de celle du roi (auquel ils sont étroitement liés), mais qui possède ses tonalités propres ; la principale difficulté de cette analyse est d'isoler dans les textes ce qui relève de l'idéologie monastique proprement dite. Les annales ne rendent évidemment pas le même son que les récits hagiographiques, aux structures et à l'esprit beaucoup plus rigides[35].

Les vies de saints nous présentent une idéologie de la Reconquête strictement providentialiste et donc répétitive, simple et peu évolutive ; plus que d'une systématisation, il s'agit de l'interprétation et de l'utilisation d'épisodes réels à des fins d'édification – il faut d'ailleurs s'interroger sur l'impact de ces récits en dehors du milieu monastique, les manuscrits conservés étant généralement à usage interne de *lectio divina*. Ainsi, les vies de S. Rosendo et S. Geraldo [36] n'évoquent-elles la Reconquête qu'incidemment car leurs auteurs se sentent peu concernés, au Nord du Douro, par la lutte contre l'Islam. La vie du premier mentionne des raids musulmans et normands

---

33. "Translatio et miracula Sancti Vicentii", *PMH scriptores*, p. 96-101 (= "Translatio..., 1") et Blocker-Walter : "Annales...", p. 149, *tota Lusitania usque ad Dorium* dit l'auteur en parlant des projets de récupération des terres perdues de l'émir almohade Abū Ya'qūb Yūsuf. Le premier texte évoqué est un récit extrait du Légendier du monastère Santa Maria d'Alcobaça, rédigé par un chanoine de Lisbonne vers 1173-1185, narrant le retour du corps du martyr valencien Vincent à Lisbonne en 1173, à l'initiative du roi Afonso Henriques.
34. Cf. note 26.
35. Nous possédons deux grandes sources historiographiques monastiques : les textes de Santa Cruz de Coimbra et ceux de S. Vicente de Fora de Lisbonne, monastères de chanoines réguliers fondés en 1131 et 1147 sous l'égide de la monarchie. La troisième grande fondation royale, Santa Maria d'Alcobaça (ordre cistercien) est absente de cette production historiographique, à execption de deux brefs chronicons édités dans *PMH scriptores*, p. 18-19 et p. 21-22 ; mais l'intérêt des moines d'Alcobaça pour les événements de la Reconquête est attesté par le fait qu'ils ont copié et conservé trois récits extrêmement originaux, celui de la prise de Santarem en 1147 (*de expugnatione Scallabis*, *PMH scriptores*, p. 94-95), celui de la conquête d'Alcácer do Sal en 1217 (*Gosuini de expugnatione Salaciae carmen* (= "Carmen") inclus dans la *Chronica Regia Coloniensis*, éd. Georg Waitz, *Chronica regia coloniensis* (*Annales maximi colonienses*), Hanovre, 1880, p. 349-354) et le texte décrit note 33. L'exploration de l'énorme fonds de manuscrits de l'abbaye révèlera peut-être d'autres découvertes.
36. *Sancti Rudesindi vita et miracula*, rédigé par un moine de Celanova vers 1172-90 et retraçant la vie de l'évêque de Dumio (925-977), *PMH scriptores*, p. 34-46 ; *vita Sancti Geraldin*, écrit par un compagnon du saint vers 1112-1128 et racontant la vie de l'archevêque de Braga (1099-1108).

en Galice sans distinguer leur nature autrement qu'en attribuant à leurs auteurs un péché capital différent : *paganorum perfidia* et *gallorum superbia*[37]. L'hagiographie du monastère Santa Cruz de Coimbra est déjà beaucoup plus impliquée dans la Reconquête, par la situation géographique du monastère et par ses liens avec la monarchie mais aussi parce que les vies de D. Tello et S. Teotonio, sur lesquelles nous nous fondons, ont un caractère plus historique qu'hagiographique[38] ; d'un récit à l'autre (1140 et 1162), l'intérêt pour les épisodes de la Reconquête croît notablement. Le trait le plus marquant de la *vita Sancti Theotonii*, au-delà des aspects communs à toute hagiographie, est la violente animosité manifestée par le saint à l'encontre des musulmans, perçus naturellement comme des ennemis de la foi mais également comme des ennemis délibérés des chrétiens, pris en tant qu'individus ou en tant que société[39]. Cette exaspération haineuse contraste avec la relative ouverture culturelle de la majorité mozarabe de Coimbra.

L'hagiographie lisboète est de très loin la plus intéressée par la Reconquête car elle retrace la fondation du monastère de Saint Vincent à l'occasion de la prise de Lisbonne en 1147 (récit de 1188) et la *translatio* du corps du même saint depuis le "cap du Corbeau" en Algarve en 1173[40] : on a dans ces deux récits une véritable récupération de la Reconquête qui fait de ces textes plutôt chronistiques de véritables œuvres d'édification. La Reconquête y apparaît comme un combat exclusivement religieux opposant les chrétiens aux ennemis du christianisme (*infestos paganos, inirnicorum crucis, hostibus fidei*[41]) ; toute victoire chrétienne est donc due à la volonté divine, ce qui est un lieu commun de toute la littérature que nous étudions ; la seule conséquence notable des conquêtes territoriales est le rétablissement de la foi chrétienne ; la lutte pour la foi justifie le pouvoir royal (conception augustinienne qui reflète le discours pontifical). Dans la même perspective, le rôle d'intercession des moines de Lisbonne dans les victoires chrétiennes est souligné[42], idée que l'on retrouve encore plus fortement marquée dans les écrits de Santa Cruz liés à la personne royale[43]. La participation des Croisés, entrant dans le dessein divin, ne peut

---

37. *PMH scriptores*, p. 36, paragraphe 6.
38. "Vita Tellonis archidiaconi notitiaque fundationis coenobii S. Crucis conimbricensis", *PMH scriptores*, p. 64-78 (= "Vita Tel."), texte rédigé par un compagnon de l'abbé vers 1140 sous forme d'une défense des droits du monastère et inclus à cet effet dans le cartulaire de l'abbaye appelé *livro Santo* (cf. art. *Vida de D. Tello* dans *DLMGP*, p. 661-663) ; "Vita Sancti Theotonii", *PMH scriptores*, p. 79-88, vie rédigée en 1162 par un moine de Santa Cruz et narrant la vie de l'abbé de Santa Cruz (1132-2), successeur du précédent (cf. art. *vida de S. Teotonio* dans *DLMGP*, p. 669-671) (= "Vita Theot.").
39. *PMH scriptores*, p. 86 : le saint prie pour la *victoriam de inimicissima christiani populi civitate. Quatinus exclusae inde spurcissimo ac nefando mohametis ritu.*
40. Cf. notes 19 et 33.
41. Respectivement "Indiculum...", *PMH scriptores*, p. 91 et "Translatio..., 1", *PMH scriptores*. p. 96.
42. "Indiculum...", *PMH scriptores*, p. 92.
43. "De expugnatione Scallabis", *PMH scriptores*, p. 95 : *hodie, sicut credo, fit pro nobis communis oratio a canonicis sancte crucis* dit le roi à ses chevaliers pour les entraîner au combat. Ce récit, qui fait parler le roi en style direct, semble avoir été rédigé à Santa Cruz de Coimbra pour le compte d'un chevalier ayant participé à l'événement et entré ensuite dans les ordres, d'après J. Mattoso dans *DLMGP*, p. 293.

être vue que sous le jour le plus favorable et toute allusion à leurs tensions avec le roi est soigneusement éliminée ; ainsi le moine décrivant la prise de Lisbonne passe-t-il sous silence les menaces des Croisés à l'endroit d'Afonso Henriques, affirmant au contraire qu'ils étaient sous ses ordres[44].

Enfin, aboutissement de cette idéologie, le martyre devient un thème essentiel de la lutte antimusulmane ; ce thème, appliqué à l'Islam par Raoul Glaber et cultivé principalement par les hagiographes de Lisbonne, n'apparaît que tardivement dans les documents pontificaux adressés au Portugal, où l'idée de martyre n'est appliquée à la Reconquête qu'à partir de 1241[45]. Tout le récit de la fondation du monastère Saint Vincent (et de l'église Sainte Marie des Martyrs) de Lisbonne s'articule autour de ce thème, apparu quarante ans plus tôt dans le récit d'un témoin Croisé[46] ; le texte monastique réserve d'ailleurs la gloire du martyre aux seuls Croisés et non aux victimes portugaises, peut-être parce que ceux-là sont des volontaires alors que ceux-ci ne remplissent qu'un devoir politique lié à leur statut social. Pourtant, Saint Vincent n'est pas un martyr de la Reconquête ; mais l'auteur de la "translatio..." semble attribuer une continuité logique entre la prise de Lisbonne et l'arrivée du corps[47].

Ce thème du martyre devient central dans la reconstruction idéologique postérieure, notamment à cause de l'influence franciscaine[48] : déjà, la deuxième collection de miracles attribués à Saint Vincent (rédigée vers 1236-1248) évoque un saint abbé torturé à mort par les musulmans – mais il ne s'agit pas encore là d'un fait de guerre[49] ; un siècle plus tard, un récit d'origine laïque comme le récit de la bataille du Salado (1340)[50] intègre totalement l'idée de martyre. Enfin, au XV^{e} s.,

---

44. "Indiculum...", *PMH scriptores*, p. 91 : *qui iussa regis libenti suscipientes.*
45. Martins da Silva Marques, *Descobrimentos...*, I, p. 5, bulle *cum carissimo* de Gregoire IX (1241) ; encore l'idée est-elle exprimée allusivement, considérant que la lutte pour la foi est un devoir des chrétiens *qui sunt sanguine Ihesu Christi redempti.*
46. "Carta de Duodechino", éd. Alfredo Pimenta, *Fontes medievais da historia de Portugal (vol I, anais e cronicas)*, 1982, Lisbonne, p. 124-130, p. 129 : guérison de deux muets *ubi corpore martirum nostrum... sepulta sunt* ; il s'agit d'une lettre envoyée par un prêtre de Logenstein à l'abbé du monastère S. Dysibod en 1147 (= Pimenta, *Fontes medievais...*). Il faut noter que l'auteur de la "lettre à Osbern" (cf. note 64) est plus prudent et signale le même miracle sans parler de martyre. Quant au prêtre anglais Raul, peut-être auteur du précédent récit, il érige un ermitage dans le cimetière des anglais où gisent les soldats *tam propria morte quam sagitis sarracenorum interfecti* ; l'ambiance miraculaire qui entoure la prise de Lisbonne est donc autant liée au culte des morts qu'au martyre.
47. *PMH scriptores*, p 97.
48. À partir de 1220 se développe au monastère de Santa Cruz la "légende" (mise par écrit vers 1320) des martyrs franciscains du Maroc.
49. Aires Augusto Nascimento, *S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*, Lisbonne, 1988, p. 76 : "Ianuenses qui toto martirio presentes fuerant" ; cette deuxième collection (anonyme) de miracles est contenue dans un manuscrit de la BN de Lisbonne ; l'auteur semble contemporain des faits qu'il rapporte, (= "Translatio..., 2").
50. José Mattoso, *Portugaliae monumenta historica nova serie*, vol II-1 : *livro de linhagens do conde D. Pedro*, Lisbonne, 1980, p. 243 (= *PMH livro D. Pedro...*) ; ce "livre de lignages" d'une ampleur considérable, rédigé sous la direction du comte Pedro de Barcelos, frère du roi Afonso IV, vers 1340-44, inclut les généalogies d'une bonne partie de la noblesse portugaise et castillane ; il ne nous est parvenu que dans une version doublement remaniée qui intègre un récit, apparemment rédigé par un témoin direct, de la bataille du Salado, cf. *DLMGP*, art. "livros de linhagens", p. 419-21.

ce thème devient un *topos* : le "traducteur" franciscain de la "vita Tellonis" amplifie l'original latin du récit des souffrances d'un chevalier du Temple, mort prisonnier des musulmans de Santarem[51]. Cette évolution doit être mise en rapport avec le développement d'une image de plus en plus négative de l'Islam.

Le genre analytique offre en général des récits moins élaborés que les vies de saints ; on peut néanmoins y tenter une analyse de l'importance que les moines accordent au phénomène "Reconquête" ; si le discours y est moins détaillé et présenté sous une forme évidemment ponctuelle, les annales offrent une vision rétrospective ample[52]. La version la plus ancienne, élaborée vers 1079 au monastère bénédictin de Santo Tirso (au Sud de Braga), nous offre la vision "léonaise" : l'histoire nationale y commence avec l'arrivée et le règne de quatre siècles des "Goti", brutalement interrompu en 711 par l'arrivée des "Sarraceni" lesquels règnent sans partage sur l'Espagne jusqu'à la résistance de Pélage qui commence en 716, après un hiatus de cinq ans. Ceci exclut l'idée de continuité monarchique wisigothique[53], ce concept "asturien" de la Reconquête qui a fini de se fixer à la cour d'Alfonso III (866-911). À cet égard, il est significatif que cette version "anti continuiste" de Santo Tirso ait été recopiée dans les annales proprement "portugaises" de Santa Cruz de Coimbra et encore plus significatif que la liste des rois asturiens soit carrément éliminée dans la version de Santa Cruz la plus liée à la monarchie portugaise (version dite "chronica Gothorum").

Ce qui ressort des différentes versions de ces "Annales PV" (dont nous ne pouvons détailler ici toutes les nuances)[54] c'est que la Reconquête est perçue comme l'essence même de l'histoire portugaise à partir des conquêtes d'Al-Manṣūr[55] ; elle est décrite dans une large mesure comme une guerre religieuse où les conquêtes sont une *restitution* à la chrétienté[56] ; la domination musulmane n'est donc qu'une sorte de parenthèse religieuse (et non politique, comme on l'a vu), idée qui n'est d'ailleurs pas typique des annales et se trouve largement répandue dans tout le clergé.

---

51. *PMH scriptores*, "Martir de Jesu Christo", p. 77.
52. L'histoire extrêmement complexe de la plus ancienne historiographie portugaise a été éclairée par les éditions des "Annales portugalenses veteres" [éd. Pierre David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI[e] au XII[e] siècle*, Paris-Lisbonne, 1947, p. 291-312, (= David, "Annales PV")] et (Blocker Walter, "Annales...") qui en sont en quelque sorte la continuation, p. 151-161 ; l'historiographie postérieure à 1184 se trouve dispersée dans diverses annales et chroniques éditées dans *PMH scriptores*, p. 1-32, dont la principale est le "chronicon conimbricens" ; résumés commodes dans *DLMGP, Diccionario*, art. "anais", Lisbonne, 1993, p. 50-52 et "historiografia medieval", p. 312-315.
53. David, "Annales PV", p. 291-292
54. Mentionnons seulement que la bataille de Zallaqa (1085) est décrite dans la version "monarchique" comme une bataille entre rois tandis qu'elle est vue par la version "monastique" comme un affrontement religieux "inter christicolas et paganos" (quoique mentionnant la présence des souverains), *id., ibid.*, p. 307.
55. David, "Annales PV", p. 303-305, la "recension brève" (c'est-à-dire le résumé) de ces annales, composée en 1111, n'est à la limite qu'une énumération de batailles.
56. David, "Annales PV", p. 291-312. En 1034, "Gundisalvus Transtamiriz cepit Montem Maiorem et *reddidit* eum Christianis" ; auparavant le seul vocable employé est "cepit".

Dès ses origines la Reconquête apparaît liée à la monarchie, notamment à partir du règne d'Alfonso VI et plus encore à partir de celui d'Afonso Henriques qui inaugure la lutte proprement nationale: les moines de Santa Cruz ne semblent donc pas rejeter totalement "l'héritage" politique léonais, peut-être parce que "l'empereur" Alfonso VI incarne l'idéal clérical d'unité hispanique. Toujours est-il que le premier fait mentionné pour le règne d'Afonso Henriques est la célèbre victoire d'Ourique (1139)[57] qui apparaît donc rapidement comme un événement fondateur. Chaque conquête sur l'Islam est perçue comme une nouvelle fondation : le texte semi-chronistique de la "Translatio" date l'installation des reliques de S.Vincent "ab urbis ...captione anno XXa VIa"[58].

C'est probablement parce qu'il est indissolublement lié à l'idée de monarchie que l'idéal de Reconquête exposé dans les annales monastiques révèle chez ses auteurs une perception précoce de l'espace portugais : P. David a bien souligné que les différentes rédactions des "Annales PV" (1079, 1111 et 1111-1168) montrent, longtemps avant l'indépendance politique portugaise, la conception d'un Portugal "originel" formé des terres entre Minho et Mondego et s'étendant, par une sorte de "droit" de conquête, en direction du Tage[59] ; cette conception, notons-le, est récupérée par les moines portugais de Santa Cruz, qui voient la zone au Nord du Douro un héritage des conquêtes léonaises[60]. La poursuite de la Reconquête au-delà du Tage paraît aller de soi aux rédacteurs des annales d'Afonso I, partageant avec les évêques le concept de "Lusitania" antique. Mais les limites orientales de cette Lusitania sont moins claires et imaginées probablement plus larges que ne l'imposeront les événements ; elles s'étendent vers Coria[61] et probablement jusqu'à Mérida, ce qui combine la perspective royale d'une Reconquête linéaire vers le Sud[62] avec l'idéal ecclésiastique d'une reconstitution de la Lusitania romaine, plus étendue en longitude.

LES CROISÉS : DES CHEVALIERS DE LA FOI MAIS AVANT TOUT DES CHEVALIERS

On a parfois été conduit à surestimer "l'esprit de Croisade" au Portugal[63] en se référant trop globalement aux récits des Croisés anglo-saxons ayant participé à plusieurs reprises à la Reconquête portugaise (1140 ?, 1147, 1189, 1190, 1217). Il convient de réexaminer leurs textes (qui ont le mérite d'être des témoi-

57. Blocker-Walter, "Annales...", "rex D.Alfonsus magnum bellum commisit cum rege Sarracenorum".
58. *PMH scriptores,* p 97.
59. David, "Annales PV", "castellum de Aguilar quod est... in Portugalensi provincia", p 294.
60. Cf. les arguments évoqués par l'archevêque de Braga, *supra,* dans son procès contre Compostelle.
61. David, "Annales PV", la conquête de Coria est mentionnée, p. 299.
62. Blocker-Walter, "Annales...", qui expriment le point de vue royal, mentionnent l'expansion territoriale "a flumine Mondeco... usque ad fluvium de Alquivir", p. 151. Cf. aussi pour l'Espagne en général André Bazzana, Pierre Guichard et Philippe Sénac, "La frontière dans l'Espagne médiévale", *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge,* Rome-Madrid, 1992, p. 40-41.
63. Cf. le compte-rendu de Torquato Brochado de Sousa Soares de l'ouvrage de Edrmann, *A idea...,* dans *Revista portuguesa de historia,* I, 1941, p. 305-11.

gnages directs) et d'évoquer en premier lieu les attitudes morales qui s'en dégagent[64]. Les anglo-saxons en route vers la Terre Sainte assimilent souvent leur éventuelle participation aux guerres portugaises à un détournement de leur vœu : une partie de leur flotte refuse à chaque fois son appui et ceux qui restent ne sont guère plus convaincus de la validité morale de leur acte[65] ; leur attitude sur le sol portugais est donc à la fois celle de simples mercenaires et celle de combattants de la foi. Les rois et évêques portugais ne s'y trompent pas et ne tentent pas, pour persuader les Croisés, d'assimiler les entreprises militaires portugaises à une Croisade même s'ils les présentent évidemment sous l'aspect du service divin[66] ; leurs arguments moraux font appel à des sentiments chevaleresques (honneur, prouesse) ou de vengeance mais ils font aussi miroiter de fructueux pillages[67]. Il semble que mêler la lutte pour la foi – car c'est tout de même bien sous ce jour que sont dépeints les combats – et l'appât du gain ne constitue pas une contradiction pour des hommes de troupe qui pleurent à l'évocation de la Passion et se jugent en toute occasion au service de Dieu[68] mais négocient pied à pied le droit de piller Lisbonne. Leur foi, dans ses aspects les plus populaires (notamment le goût des miracles)[69], ne peut être mise en doute et transparaît dans tous les récits. Pourtant, les clercs qui tiennent la plume ressentent bien l'avidité matérielle des soldats comme un péché[70].

Ce n'est pourtant pas cette "faim de l'or" qui distingue essentiellement les Croisés des Portugais ; c'est plutôt la violence qu'ils manifestent par rapport aux

---

64. En dehors du texte mentionné note 46 (*carta de Duodechino*), la conquête de Lisbonne en 1147 a suscité d'autres récits de Croisés : un *relatório anónimo*, Pimenta, *Fontes medievais...*, p. 131-132, et une "carta Arnulfi ad Milonem episcopum Morinensem", Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 113-118, dont les contenus sont tous quasiment identiques, obéissant peut-être à un modèle commun ; la "crucesignati anglici epistola de expugnatione Olisiponis" ou "lettre à Osbern", (Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 38-112, préférer à l'édition *PMH scriptores*, p. 392-405), est un récit très détaillé dont l'auteur est inconnu mais certainement proche du chef des Croisés, Hervé de Glanville, car il se fait communiquer les textes des sermons prononcés au cours du siège. La prise de Silves en 1189 nous est connue par le "de itinere navali, de eventibus, de que rerus a peregrinis Hierosolymam petentibus MCLXXXIX fortiter gestis narratio", éd. João Baptista da Silva Lopes, *Relação da derrota naval, façanchas e successos dos cruzados que partirão do Escalda para a Terra Santa no anno MCLXIX*, Lisbonne, 1844, (= Lopes, *Relação...*), copieux récit anonyme d'un Croisé germanique, rédigé vers 1191. La conquête d'Alcácer do Sal a trouvé ses narrateurs en la personne de Godwin, auteur du "Carmen" épique mentionné note 35 et d'un anonyme, auteur d'un bref récit lui aussi inclus dans Waitz, *Chronica regia*, p. 340-343, (= "Ex hist.") ; les deux textes se confirment.

65. Waitz, *Chronica regia*, "Ex hist." : *presenciam eorum Terre Sancte minus fore utilem*, en guise de justification, p. 341.

66. Waitz, *Chronica regia*, "Carmen", p. 351 : *hic sit vestra manus officiosa Deo* ! (les exemples sont très nombreux).

67. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 51 : "sanguinem filiorum et vindictam per manus vestras requisit. Le pillage (*ibid.*, p 55) est évoqué comme argument final.

68. *Ibid.*, p. 98 : *ad hanc vocem ceciderunt omnes pronicum gemitu et lacrimis.*

69. Waitz, *Chronica regia*, "Carmen", p. 352 : *astris lucidius quod splendet in aere signum est crucis* ; miracle signalé dans tous les autres récits de l'événement.

70. Waitz, *Chronica regia*, "Ex hist.", p. 353 : *odorem lucri sectantres* ; Da Oliveira, *Conquista de Lisboa, gentem illam ferocem et indomitam alieni cupidam... sub specie peregrinationis*, p. 84.

ennemis qui les singularise, même si les armées portugaises ne sont pas exemptes de l'ivresse guerrière propre à tous les militaires. Le désir d'extermination systématique de l'adversaire semble être une des principales caractéristiques de "l'esprit de Croisade". Il n'est pas besoin d'énumérer la litanie des atrocités[71] ; elles sont perpétrées en général sous l'empire de l'exaspération (due à la résistance musulmane) mais aussi sous l'effet d'une ferveur religieuse exacerbée par l'idée de vengeance (des outrages subis par le christianisme), ferveur que les clercs encadrant l'armée entretiennent soigneusement[72]. L'incontestable cruauté des Francs s'explique aussi par "l'exotisme" de leurs adversaires : de ces musulmans, avec lesquels ils ont peu d'occasion d'être en contact (même littéraire), n'ont pu leur parvenir que des informations déformées ; ainsi, la chronique anglaise de Raoul de Diceto attribue-t-elle un massacre de dix mille femmes et enfants d'Alcobaça aux troupes almohades en 1184[73]. Les préjugés des anglo-saxons doivent être à la mesure de tels récits[74]. La sauvagerie des Croisés tire toutefois son origine essentielle, pensons-nous, de l'antagonisme religieux vis-à-vis des musulmans : le prêtre Raul (peut-être auteur de la célèbre "lettre à Osbern") qui fonde à ses frais et de ses propres mains un ermitage "ad laudem Domini mei Ihesu Christi" perçoit la prise de la ville comme une destruction des immondices islamiques "paganorum spurciis" et, devant le spectacle désolé de Lisbonne après les combats, estime qu'il s'agit d'un juste châtiment "justiciae judicis" pour des gens qui étaient de toute façon damnés[75].

La violence des Croisés ne les conduit jamais à percevoir les musulmans comme une "race" ou comme une "culture" condamnable en soi : ceux qui acceptent la conversion semblent trouver grâce à leurs yeux[76]. La haine est donc bien religieuse et le meurtre de l'évêque mozarabe de Lisbonne par les Croisés est probablement lié à une méconnaissance de sa qualité de chrétien. De la part des Portugais au contraire, l'alternative entre la conversion et la mort, que le dogme réprouve formellement, n'apparaît jamais. Il faut donc s'interroger sur l'impact des mentalités des Croisés dans l'évolution de la Reconquête portugaise.

---

71. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, "Carta Arnulfi", p. 115-116 ; Lopes, *Relação...*, p. 9 ; Erdmann, *A idea...*, p. 27 ; Waitz, *Chronica regia*, "Carmen", p. 353, où la violence s'inscrit dans le style épique.
72. Cf. note 26.
73. Reinhart Dozy, traduction partielle de la "chronique de Raoul de Diceto", *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leyde-Paris, 1881, t. 2, p. 447-449.
74. Waitz, *Chronica regia*, "Ex hist.", p. 340, reprend le thème du tribut humain exigé par le monstre et mentionne les 1 000 chrétiens que les Portugais doivent offrir annuellement au "roi du Maroc" (attribuant le propos aux évêques portugais). Ce thème est fort ancien puisque les tributs payés à ʿAbd al Raḥmān I par les premiers rois asturiens seront décrits par les chroniqueurs postérieurs comme une livraison annuelle de 100 vierges, mettant délibérément l'accent sur le caractère impur et monstrueux de l'ennemi.
75. Cf. la donation de l'ermitage au monastère de Santa Cruz en 1148, Domingues de Sousa Costa, *Mestre Silvestre*, p. 252 ; Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 110. On retrouve cette attitude chez les moines portugais, que la théorie augustinienne du salut conduit à une grande violence verbale à l'encontre des ennemis de la foi.
76. Lopes, *Relação...*, p. 29 ; les musulmans qui se convertissent *nichil mali a nobis paciebanturn* ; "carta de Duodechino" dans Pimenta, *Fontes medievais...*, *partim baptizatos in societatem christianorum susceperunt, aliquos decollaverunt*, p. 128 .

Notons tout d'abord que les textes portugais, tout en exaltant l'aide providentielle des flottes anglo-saxonnes, minimisent le rôle des Croisés (jamais désignés sous ce vocable) et sont donc en général d'une brièveté qui ne laisse pas place au jugement ; ce sont les auteurs anglo-saxons eux-mêmes qui nous révèlent à quel point l'altérité des attitudes franques est ressentie par les souverains portugais. Quoique les évêques et monarques essaient de maintenir de bonnes relations avec les Croisés pour s'assurer un appui militaire indispensable, allant jusqu'à les flatter dans leur discours[77], les camps militaires franc et portugais sont installés dans des zones éloignées et des otages sont échangés pour garantir les pactes conclus[78] (procédure usuelle, il est vrai, dans la société féodo-chevaleresque du XII[e] s.) ; tout ceci n'empêche d'ailleurs pas une véritable émeute contre le roi Afonso I en 1147, soupçonné par les Francs de vouloir pactiser avec les musulmans de Lisbonne[79].

L'altérité des Francs est même biologique : pour les informateurs du moine chroniqueur de "l'Indiculum", il s'agit de géants *videbantur quippe gigantea membra gestare*[80].

En définitive, les attitudes mentales des Croisés nordiques n'ont pu avoir qu'une faible influence sur les mentalités portugaises : refusant de respecter les orientations politiques royales, choquant les principes religieux des clercs par leur avidité, constituant de redoutables concurrents dans le partage du butin pour les soldats, ils ne sont qu'une force d'appui indispensable mais considérée avec méfiance. Il n'est guère que dans le "scriptorium" du monastère Saint Vincent de Lisbonne (dont ils sont quasiment les fondateurs) qu'ils apparaissent sous un jour favorable. S'ils ont pu exercer une influence sur la population portugaise, ce n'est pas en tant que combattants mais en tant que colons (installés autour de l'embouchure du Tage) ou comme moines et évêques des cités récemment conquises. Aucun des trop brefs textes concernant l'événement ne nous permet en tout cas d'affirmer que "l'esprit de Croisade" avait eu suffisamment d'écho en 1217 pour faire de la conquête d'Alcácer do Sal la "première Croisade portugaise" ; les éléments constituant l'esprit de Croisade se trouvent mis en place plutôt en 1340, lors de la bataille du Salado.

LES ROIS : LA RECONQUÊTE AU SERVICE DU POUVOIR

Concepteurs et chefs de l'action militaire, ils sont probablement les seuls à pouvoir envisager la Reconquête comme un plan d'ensemble, au moins à partir du milieu du XII[e] s. après le franchissement de la ligne du Tage. Les annales et diplômes nous offrent une vision fragmentée ; cependant, la demande faite aux musulmans de Lisbonne de retourner à la "patriam maurorum... unde venistis" est

77. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, Afonso Henriques appelle les Croisés *fortes et strenuos magnaeque industriae viros*, p. 63.
78. *Ibid.*, p 78 ; Lopes, *Relação...*, p. 15.
79. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 102-104.
80. *PMH scriptores*, p. 91.

l'indice d'un projet de longue haleine opposant un Maghreb "naturellement musulman" à une Espagne à vocation chrétienne[81].

Rétrospectivement, le roi apparaît toujours présenté dans les livres de lignages par l'expression "celui qui a conquis..." telle ou telle place. Théoriquement, c'est ce rôle de défenseur de la foi qui justifie le pouvoir des rois, concept augustinien qu'ils utilisent habilement auprès de la papauté : ainsi Afonso Henriques sait rappeler à Alexandre III que les terres restituées à la Chrétienté l'ont été "per... industria mea"[82]. L'image que les souverains présentent de leur royaume est celle d'une terre gagnée à la pointe de l'épée ("com grand cuita e com grand trabajo" d'après le comte Henrique)[83]. On connaît par ailleurs les conséquences concrètes de la Reconquête sur la nature très particulière du pouvoir royal dans le Moyen Âge ibérique. Ainsi, quand le roi Dinis, à la fin du XIII[e] s., proteste contre une enquête menée dans son royaume par des envoyés du Saint Empire, il le fait en invoquant le pouvoir absolu que lui confère la Reconquête menée par ses ancêtres[84]

Mais le rôle des cinq premiers rois portugais varie d'un règne à l'autre et l'image que l'on possède de chacun d'eux s'en ressent ; si la "geste" d'Afonso Henriques suscite une abondante historiographie dès sa mort (succès largement lié à son rôle de fondateur de la monarchie), l'image de Sancho I est déjà plus celle d'un organisateur ; Afonso II est à juste raison absent de cette historiographie tandis que les rôles de Sancho II et Afonso III sont extrêmement controversés, le second ayant probablement fait effacer les traces de l'action de son prédécesseur. Le "breve chronicon alcobacense", rédigé après 1355 nous offre une image rétrospective de la dynastie, dont l'histoire commence par la victoire d'Afonso I à Ourique et se poursuit par les conquêtes du même roi et par la prise de Silves (Sancho I) ; Sancho II apparaît comme le conquérant d'Alcácer do Sal "et alia castella", tandis qu'Afonso III n'acquiert l'Algarve que par son mariage avec la fille d'Alfonso X de Castille[85]. Malgré ces nuances, l'histoire de la monarchie apparaît ici comme celle de la Reconquête. Il semble même que l'image postérieure de monarchie "guerrière" qui se dessine dans la "chronique de 1419" soit largement issue des mérites du seul Afonso Henriques[86]. Les annales anciennes sont beaucoup plus tranchées dans le choix de leurs notices : une fois rédigé le noyau narratif primitif (jusqu'en 1184), les continuations du "chronicon conimbricense" ne nous signalent pour les soixante-dix dernières années de la Reconquête, que les deux expéditions de Sancho I contre Séville et Silves et s'intéressent beaucoup plus

---

81. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 73. Les propos du gouverneur de Coimbra le "comte" Sisnando, à ʿAbd Allāh, ultime roi de la ṭā'ifa grenadine, projetant une Reconquête de toute la péninsule lors de l'affaiblissement musulman de l'époque ṭā'ifa, nous montrent que la conception d'ensemble de la Reconquête a dû être léguée aux rois portugais par Alfonso VI de Castille, leur "ancêtre" reconnu dans la lutte contre l'Islam.
82. *PMH scriptores,* Lettre non datée incluse dans la "Vita Tel.", p. 73-74.
83. Antonio José Saraiva, *A épica medieval portuguesa* ("gesta de D. Afonso Henriques"), Lisbonne, 1990, p. 30 ; cf. note 4.
84. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *gaveta* XIII *maço* 9, doc. 30 .
85. *PMH scriptores,* p. 21 -22.
86. Arturo de Magalhaes Basto, *Crónica de cinco reis de Portugal...*, vol. I, Porto, 1945.

à la Reconquête castillane qu'à l'histoire proprement portugaise[87] ; mieux encore, les "Annales D. Alfonsi..." semblent se contenter de résumer la fin du règne d'Afonso I à partir de son retrait des batailles (1162 et surtout 1168).

Si l'on en croit les sources monastiques et pontificales, le premier souverain portugais est mû par la seule ferveur religieuse, comme un "inimicorum crucis christiani mirificus extirpator" qui lance annuellement son armée contre les Infidèles[88] ; en 1232 encore, Sancho II, pourtant déjà très décrié, bénéficie d'une image très proche dans le vocabulaire pontifical[89].

Si l'on ne peut probablement pas douter de la foi personnelle des souverains dans leurs actions mêmes de conquérants (malgré une absence presque totale de documents en permettant l'analyse)[90], certains textes laissent échapper ou présentent délibérement des éléments discordants à partir desquels on peut entrevoir que la politique de Reconquête s'oppose (ou reste étrangère) en certains points aux préoccupations chrétiennes. Le fait que les musulmans soient des ennemis exclusivement religieux (dont l'éradication est indispensable) est à relativiser. Ainsi, le moine rédacteur des "Annales D. Alfonsi..." place-t-il sous la protection divine aussi bien les victoires obtenues sur les ennemis chrétiens du royaume que celles aux dépens des "pagani" ("divina clementia semper adiutus")[91]. D'autre part, les textes émanant des milieux les plus liés à la monarchie insistent plus sur la soumission politique des musulmans aux monarques que sur le recul de la foi musulmane[92], dans une optique proche de celle d'Alfonso VI à l'époque des *ṭā'ifa/s* . Il est possible que les rois eux-mêmes assimilent plus leur rôle de reconquérants au devoir royal de protection de leur peuple qu'à une expansion religieuse : le moine de Santa Cruz qui résume le règne d'Afonso Henriques retient comme premier trait que "protexit totum Portugalle gladio suo"[93], idée adoptée également par les évêques, on l'a vu, pour des raisons morales.

Le roi étant par sa fonction un chef de guerre participant personnellement au combat, il ne peut pas ne pas être influencé par la mentalité chevaleresque (au sens guerrier du terme) ; ainsi, Afonso Henriques présente-t-il la conquête de Santarem comme un "honneur" que Dieu lui a fait[94]. D'autre part, c'est la nécessité de canaliser les énergies des militaires nobles vers un but extérieur au royaume qui

---

87. *PMH scriptores*, p 3, paragraphe 6.
88. "Indiculum...", *PMH scriptores*, p. 91.
89. Costa, *Bulario Português...*, p. 197, bulle *fide qua tutilas* de Grégoire IX à Sancho II (1232) louant l'œuvre du roi *pro gloria christiani nominis*.
90. La fondation des deux monastères de Saint Vincent et Sainte Marie des Martyrs à Lisbonne s'inscrit dans le cadre du culte des morts et l'intercession demandée aux moines pour l'obtention des victoires relève d'une dévotion classique.
91. Blocker-Walter, "Annales...", p. 152.
92. *Ibid.*, p 156 : les musulmans "coacti venerunt ad eum et homagium ei facientes dabant ei tributum et censum".
93. *Ibid.*, p 151.
94. Donation du spirituel de Santarem à l'Ordre Militaire du Temple (1147) dans *Documentos medievais portugueses. Documentos regios, vol. I, Documentos dos condes portugalenses e de D. Afonso Henriques, A.D., 1095-1185*, Lisbonne, 1958, p. 272 (= *DMP.DR. I*). L'éthique chevaleresque est déjà assez séduisante pour que le récit du règne d'Afonso I s'ouvre par la cérémonie de son entrée en chevalerie dans Blocker-Walter, "Annales...", p. 151.

encourage puissamment l'organisation par les rois de la lutte antimusulmane ; il est significatif que le seul roi à ne jouer aucun rôle dans la Reconquête, Afonso II, soit l'organisateur des premières grandes enquêtes destinées à limiter l'expansion de la noblesse alors "désœuvrée".

Sur bien des points, l'attitude royale s'oppose à l'idéologie pontificale, notamment en ce qui concerne la prééminence de la Croisade sur la Reconquête ; après le bourguignon comte Henrique (en 1103) aucun roi portugais ne participe plus à une Croisade, malgré la pieuse affirmation d'un chroniqueur du XVI[e] siècle[95]. Mieux encore, en 1335, à une date où l'on estime généralement que l'esprit de Croisade a totalement pénétré les élites portugaises, Afonso IV interdit la levée des décimes pour Jérusalem[96]. On a déjà évoqué, d'autre part, les trêves que les souverains chrétiens concluent fréquemment avec les musulmans, au grand dam de la papauté.

L'attitude royale à l'égard des musulmans est apparemment à l'opposé de l'extrémisme des Croisés : les musulmans qui négocient la reddition de Lisbonne et de Silves ne s'y trompent pas et n'acceptent de traiter qu'avec Afonso Henriques et Sancho I[97].

L'attitude du fondateur de la monarchie vis-à-vis des vaincus est loin d'être claire sur le plan religieux. Si l'on en croit la "vita S. Theotonii", Afonso I réduit en esclavage "selon les lois de la guerre" aussi bien les mozarabes que les musulmans, selon une vision qui en fait sans distinction des ennemis politiques (et il faut une intervention indignée du saint abbé pour que le roi et ses "barons", terrorisés par la menace de la colère divine, libèrent leurs "frères de religion"[98]) ; il n'est pas facile de concilier cette attitude purement pragmatique avec celle (que nous présente l'auteur de la "Translatio") du même roi libérant pieusement "ab infidelium servitute" les mozarabes de l'Algarve[99] : la différence viendrait-elle du fait que les premiers mozarabes sont ramenés au Portugal dans le cadre d'une expédition guerrière à Séville alors que les autres le sont au cours d'un "pium latrocinium" ou faut-il évoquer plutôt une conception opposant les mozarabes "étrangers" (de Séville) aux mozarabes "nationaux" (de l'Algarve occidental) ? Encore plus surprenant est l'appel à la reddition lancé en 1147 aux musulmans de Lisbonne par l'archevêque de Braga (qui exprime certainement dans ce cas la pensée du roi) : reconnaissant aux musulmans une espèce de droit d'occupation lié à l'ancienneté de leur résidence, le prélat promet aux assiégés leur maintien sur place avec tous leurs droits contre la remise de la "qasaba" ; on n'a là qu'un projet strictement politique faisant de la Reconquête un simple changement de pouvoir[100]. Notons

---

95. Erdmann, *A idea...*, p. 6-11.
96. Document de 1335 dans *Monumenta...*, p. 171-2.
97. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 104 : *regi vero et suis omnia nobis superius vel praedicta, velle facere et tenere aiebant : nostris* [i.e. les Croisés], *nec pro morte quicquam* ; Lopes, *Relação...*, p. 33 : *[Sarraceni] homines regis ad muros vocabant, de tradenda civitate tractantesn.*
98. *PMH scriptores,* p. 85.
99. "Translatio..., 1", *PMH scriptores,* p. 96.
100. Da Oliveira, *Conquista de Lisboa...*, p. 74 : *quare jam usu longo et generis propagatione urbem occupatam tenuisti... solum vestri munimentum castri in manus nostras tradite... Secundum mores suos unusquisque vivat.*

que l'on retrouve la même attitude chez Afonso III, un siècle plus tard, dans les capitulations qui préparent la reddition de Faro[101]. À la limite, le portrait quasi hagiographique du premier roi portugais donné par les sources cléricales est totalement contredit par la "gesta" laïque dont l'idéologie chevaleresque et la forme épique ne laissent pas transparaître la moindre préoccupation religieuse ; la vraisemblance est probablement plus nuancée et moins contradictoire.

C'est à partir de la fin de la Reconquête que les rois portugais, mettant à profit l'évolution de l'idéologie pontificale (qui tend à assimiler la Reconquête à une Croisade), se mettent à spéculer sur le thème de la défense de la foi pour obtenir divers avantages matériels des papes ; à vrai dire, cette attitude était déjà en germe dès 1179 dans l'idée selon laquelle le roi est "miles S. Petri"[102]. Ainsi, Sancho II réussit-il à consolider passagèrement son pouvoir branlant en obtenant en 1232 une bulle de Grégoire IX qui le protège de toute excommunication tant qu'il poursuit la lutte contre l'Islam[103]. Afonso III joue à son tour sur cette corde et obtient des indulgences en 1245 alors que son projet immédiat est en vérité de détrôner son frère[104].

À partir du début du XIV[e] s., les monarques portugais obtiennent régulièrement de la papauté (non sans un refus en 1330) le prélèvement de décimes sur les revenus ecclésiastiques[105], arguant notamment de la défense des côtes contre la piraterie musulmane.

Les multiples avantages que les souverains retirent de la Reconquête (enrichissement, justification et renforcement de leur pouvoir, excuse de leurs incartades, gloire personnelle) suffisent à eux seuls à motiver leur action ; si leur interprétation de la Reconquête ne peut formellement être que religieuse, leur attitude reste éloignée de l'idéal proposé par les clercs.

LES ORDRES MILITAIRES : LES TENTATIONS TERRESTRES D'UNE CHEVALERIE CÉLESTE

Notre propos n'est pas ici de retracer l'histoire factuelle des Ordres Militaires, encore insuffisamment étudiée au Portugal et encombrée des pieuses considérations des ecclésiastiques érudits du XVIII[e] s., auxquels on se réfère encore trop souvent sans critique préalable.

---

101. Basto, *Cronica de cinco reis*, p. 217 *a avença que el-rei fez com os mouros foi per esta guisa que elles lhe fizessem aquelle mesmo foro que em todallas cousas compridamente faziao ao seu rej Almiramolimn.* Ce passage est tiré de la "Chronique de la conquête de l'Algarve" (dont la plus ancienne version connue est intégrée dans la "Chronique de cinq rois") datant probablement de 1340 et narrant, avec une certaine fidelité, les hauts faits du Maître de l'Ordre Militaire de Santiago Paio Peres Correia et notamment ses guerres en Algarve en 1242-9 ; cf. art. "Cronica da conquista do Algarve", *DLMGP*, p. 176.
102. Expression usuelle dans la correspondance entre Afonso Henriques et les Papes ; par exemple, "Vita Tel.", *PMH scriptores*, p. 71.
103. Voir note 89.
104. Erdmann, *A idea...*, p. 48 ; le texte pontifical est édité dans *Monumenta...*, p. 79, bulle *cum zelo fidei* d'Innocent IV au comte de Boulogne, futur Afonso III.
105. *Monumenta...*, p. 162-165, bulle *dilecti filii* de Jean XXII à Afonso IV.

Quelques précisions sont cependant nécessaires pour éclairer les origines quelque peu embrumées de légendes des moines-chevaliers. Les premiers Ordres installés au Portugal sont "importés" de Terre Sainte assez précocement (1128 pour les Templiers, vers 1140 pour les Hospitaliers) mais leur rôle dans la Reconquête reste modeste et essentiellement défensif jusqu'à la décennie 1140-50, c'est-à-dire durant la période où, composés essentiellement de "Francs" et sous l'autorité directe de Rome, ils auraient pu représenter l'idéologie pontificale. En 1157 déjà, la branche portugaise du Temple reçoit pour maître un portugais, le célèbre Gualdim Pais. C. Erdmann suppose, sans en apporter de preuves, que l'idée de guerre sainte a été inculquée aux chevaliers portugais entrant dans les Ordres Militaires orientaux[106]. Il est vrai que jusque vers 1170, les donations royales leur sont faites en mentionnant explicitement la "defensione Sancti Sepulcri"[107] mais cela contribue précisement à différencier nettement Croisade et Reconquête et à cantonner les Ordres orientaux dans le rôle d'une force d'appoint étrangère, semblable aux Croisés. Et à partir de 1170, l'Ordre léonais de Santiago est introduit au Portugal, tandis que se constitue à Evora, conquise en 1165, une "milice d'Evora", futur Ordre d'Avis, qui s'affilie rapidement à l'Ordre de Calatrava.

Nous ne reviendrons pas sur l'interminable lutte d'influences qui oppose la monarchie portugaise et la papauté dans le contrôle des Ordres Militaires. Notons que la dépendance juridictionnelle des chevaliers portugais d'Avis et Santiago par rapport à un siège castillan a pu infléchir leur idéologie dans un sens "nationaliste" qui les rapprochait de la monarchie. Les quatre Ordres sont d'ailleurs étroitement liés à la monarchie, source essentielle de leur patrimoine : une donation d'Afonso I aux Templiers (1169) révèle cette ambiguïté, leurs terres devant être utilisées "in servicio Dei et meo"[108]. À l'inverse, sur le plan spirituel, les Ordres dépendent exclusivement du Saint Siège[109] et en sont donc les porte-parole en la personne des Maîtres et grands commandeurs, lesquels sont en même temps de proches conseillers du roi qui apparaissent dans la souscription de nombreux diplômes royaux. Mais cette proximité par rapport à la monarchie peut finir par politiser leur attitude : ainsi, il semble que l'Ordre de Santiago, au moins jusqu'en 1221, respecte les trêves conclues entre les monarques chrétiens et les musulmans, en dépit des fulminations pontificales[110]. Toutefois, c'est au pape que les chefs du Temple, de l'Hôpital et de Santiago adressent un compte-rendu de la prise d'Alcácer (1217), considérant ainsi le pontife comme le véritable chef de la Reconquête, d'après D. Lomax[111]. Il convient donc d'étudier concrètement leur idéologie.

Il est certain que ces chevaliers ont un comportement irréductible à toute classification au cours de la Reconquête. Ils agissent, dans une mesure difficile à

---

106. Pour tout ce qui précède, voir Erdmann, *A idea...*, p. 31-40 ou, plus récent, Derek W. Lomax, *Las ordenes militares en la península Ibérica durante la Edad Media,* Salamanca, 1976.
107. Document cité note 94.
108. Donation d'un tiers de toutes les terres à conquérir au Sud du Tage, dans *DMP. DR I,* p. 384.
109. Derek W. Lomax, *La orden de Santiago, (1170-1275),* Madrid, 1965, p. 17-20.
110. *Ibid.,* p. 32.
111. *Ibid.,* p. 20.

évaluer, en tant que moines ; les bulles pontificales sont là pour le rappeler. Cependant, leur analyse de la Reconquête doit être loin de la complexité idéologique des moines "traditionnels" et du haut clergé car leur niveau culturel est plus proche de celui de la noblesse, dont ils sont issus, que de celui du clergé : en 1236, le Maître et tous les frères d'Avis doivent faire souscrire un document par leur chapelain d'Evora parce qu'aucun d'entre eux ne sait écrire[112]. D. Lomax pense même que le clergé a toujours refusé de considérer comme des clercs les chevaliers de Santiago, au mode de vie si peu clérical[113]. Cette réflexion est aussi valable pour l'Ordre portugais d'Avis : un accord conclu vers 1200 entre l'évêque d'Evora et l'Ordre interdit à celui-ci de dire des messes publiques dans ses bâtiments (et lui impose même, mesure hautement symbolique, de descendre la cloche que les Frères avaient placée au faîte de la commanderie)[114]. Pour les évêques, les Ordres Militaires n'ont pas de rôle à jouer dans l'exercice du culte, c'est-à-dire dans la conquête religieuse. On sait pourtant que l'action des Ordres est considérable dans la création de l'encadrement paroissial dans le Sud portugais, ce qui ne va pas sans susciter de graves conflits avec la hiérarchie séculière.

Toute l'ambiguïté du statut de moine-soldat ressort des textes fondateurs des Ordres, les règles[115] : à côté de nombreux éléments de vie strictement monastiques, tels le silence, l'hospitalité, le jeûne et la modestie vestimentaire, la fonction essentielle est le combat, dans la stricte optique de défense de la foi[116]. La traduction castillane de la règle de Santiago insiste sur l'esprit de martyre et assimile le combat à une œuvre spirituelle : quand ils ne sont pas dans leur commanderie, les frères résidant "en frontera" ont la même obligation de communion dominicale que les frères résidant au couvent. Les implications pratiques du combat imposent toutefois un certain nombre de modifications du genre de vie : le jeûne en particulier, susceptible d'affaiblir le corps, doit être modéré *que por aquesto non delexe el servitio e la defension de la Christiandad*[117] ; la principale originalité est l'autorisation du mariage concédée aux chevaliers de Santiago, en arguant "qu'il vaut mieux pécher que brûler"[118].

---

112. *Quia nos Magister et Fratres scribere nescimus dans Tarouca, "As origens"*, p. 37-38.
113. Lomax, *La orden de Santiago*, p. 23-28.
114. Carlos da Silva Tarouca, "As origens da ordem dos cavaleiros de Evora (Avis) segundo as cartas do Arquivo do Cabido da Sé de Evora", *A cidade de Evora,* V, n° 13-14, Evora, 1947, p. 30-31.
115. Nous utiliserons principalement la traduction castillane (milieu XIII^e s.) de la règle de Santiago éditée dans Derek W. Lomax, *La orden de Santiago (1170-1275)*, p. 221-231, et la confirmation de la règle de Calatrava (= *Avis*) par Grégoire VIII (1187) "quotiens a nobis petitur" dans *Bulario de la orden militar de Calatrava,* Barcelone, 1981, p. 22-25 (= *Bulario*). Il s'agit de deux ordres ayant le plus contribué à la phase finale de la reconquête portugaise (1170-1249). Notons que les *definiciones* communiquées en 1342 par Calatrava à Avis marquent l'abandon de toutes les activités militaires de l'Ordre, ce qui ne s'explique pas uniquement par le caractère administratif du document.
116. *Ut militaribus amis accinti contra Sarracenos pro tuitione christiani populi fideliter dimicetis, Bulario*, p. 22 ; il n'est donc pas question que l'Ordre s'implique dans des guerres autres que contre l'islam.
117. Pour tout ceci Derek W. Lomax, *La orden de Santiago (1170-1275)*, p. 221 ; les frères doivent se mettre *en diversos periglos e en muchos martirios*. Problèmes de jeûne, p. 223 ; à Calatrava-Avis, *qui autem in castris militie fuerint, pro arbitrio jejunia observabunt, Bulario*, p. 23.
118. Derek W. Lomax, *La orden de Santiago (1170-1275)*, p. 221.

Au total, il semble bien exister une contradiction difficilement surmontable entre les exigences monastiques et les importantes activités temporelles des chevaliers, contradiction dont les répercussions sont notables sur l'idéologie de la Reconquête qu'ils entretiennent. Il est certain, par exemple, que les Ordres, par leur extension territoriale et leur rôle dans l'organisation administrative du royaume, partagent avec la monarchie une conception spatiale de la Reconquête, plus "nationale" et plus concrète que celle des évêques[119]. En dehors des textes juridiques, toujours abstraits dans une certaine mesure, nous possédons peu de récits émanant des *scriptoria* des ordres Militaires. Les bulles pontificales, toujours adressées aux Ordres Militaires à l'occasion de problèmes juridictionnels, se contentent de mentionner avec monotonie le rôle éminent des Ordres contre la "perfidie" musulmane[120]. Quant aux textes narratifs portugais, ils sont d'une étrange discrétion sur l'action des moines chevaliers, peut-être parce que leur rôle, fondamental à partir de 1170, reste essentiellement défensif, ce qui intéresse peu les annales et chroniques, centrées sur les actions monarchiques et sur l'offensive[121] ; le "chronicon conimbricense" se contente de signaler les décès au combat des Maîtres[122]. Les récits des Croisés sont un peu plus explicites, leurs auteurs se sentant assez proches des moines-soldats, professionnels de la lutte contre l'Islam. L'auteur anonyme du "Carmen" de la prise d'Alcácer do Sal souligne la terrible efficacité au combat des chevaliers de Santiago, du Temple et de l'Hôpital, insistant sur leur férocité *(non impar leoni cordis ferocitate)* dans un texte[123] dont la tonalité épique est bien plus nette que la pensée religieuse. Une fois de plus, il nous faut souligner que la piété individuelle des chevaliers est indéniable : les 18^{e} et 21^{e} miracles de Saint Vincent mettent en scène le maître du Temple, Gualdim Pais, avec une profonde dévotion au saint lisboète[124]. C'est le sens de leur action dans la Reconquête qui est moins univoque.

En tant que professionnels du combat, les chevaliers des Ordres Militaires ne perçoivent pas la Reconquête sous son aspect exclusivement religieux et ne manifestent pas un grand fanatisme à l'encontre d'un ennemi qu'ils fréquentent de longue date. La règle de Santiago doit rappeler que la lutte est menée *non por cosa de rapina mas por acrescimiento de la fé*[125]. Certains documents émanant du même Ordre, au début du XIV^{e} s., nous présentent rétrospectivement l'action militaire des chevaliers comme s'inscrivant dans une lutte religieuse mais dans une optique exclusivement nationale, rappelant en préambule la victoire d'Afonso I (à la tête de tout le peuple) à Ourique puis narrant la lutte "pro deffensione patrie" ; comme dans les

---

119. Voir *infra*, note 126.
120. Erdmann, *Papsturkunden...*, p. 263-264, 302, 332-333 ; Costa, *Bulario português...*, p. 24-25 (pour le seul XII^{e} s.).
121. En réalité, leur action offensive devient primordiale dans la deuxième phase de la Reconquête, après 1217-26 mais on tombe alors dans la période la plus pauvre sur le plan historiographique.
122. *PMH Scriptores*, p. 3
123. Waitz, *Chronica regia, at Martinus commendator Palmele... vexillus dextra vibrans ruiture gentis medium prorupit in agmen*, p. 342.
124. *PMH Scriptores, domnus Galdinus... suas vigilias una cum aliis multis militibus animo magne devotionis agebat*, p. 100.
125. Derek W. Lomax, *La orden de Santiago (1170-1275)*, p. 226.

annales monastiques inspirées par la monarchie, cette défense est menée *tam contra dictos hostes fidei* (= les musulmans) *quam contra alios Regna*[126]. Il est vrai que ces documents sont rédigés pour obtenir l'autonomie de la branche portugaise de l'Ordre, à une époque où les liens avec la monarchie sont devenus prioritaires[127].

Si tant est que l'on puisse cerner un noyau primitif dans la "chronique de la conquête de l'Algarve"[128] (en la comparant avec d'autres réécritures de la Reconquête du milieu du XIV^e s.), on voit apparaître un Maître de Santiago, Paio Peres Correia, mû exclusivement par des préoccupations militaires, concluant des trêves et échangeant des territoires avec les musulmans et s'adressant à ceux-ci apparemment sans traducteur. Le récit portugais de la bataille du Salado (1340), tout imprégné d'idéologie de la Croisade, laisse aussi involontairement transparaître que l'idée de guerre sainte est surtout l'apanage de l'Ordre de l'Hôpital, le seul précisement à ne pas être "nationalisé" au Portugal[129]. Il est aussi significatif que Bernardo de Brito, chroniqueur officiel du royaume, ait cru bon, au début du XVII^e s., d'inventer un "Ordre de Saint Michel de l'Aile", (né d'une apparition divine au roi Afonso Henriques), faute d'Ordres réels suffisamment "providentiels"[130].

Il semble bien en définitive que les mentalités des chevaliers des Ordres doivent être étudiées à la lumière des mentalités nobiliaires dans la mesure où la noblesse est la principale pourvoyeuse de leur recrutement.

LA NOBLESSE : LES INTÉRÊTS DE LA GUERRE AU QUOTIDIEN

Elle est très liée aux Ordres Militaires. Formant une grande partie des troupes royales, à côté des milices municipales, elle apparaît peu dans les textes évoqués jusqu'à présent. Les Croisés, qui sont les plus précis, ne soulignent guère que la mollesse des troupes portugaises en imputant le fait à la mauvaise volonté de leur roi. Les textes les plus complets émanant du milieu nobiliaire sont tardifs et ne nous offrent guère qu'une vision anachronique. Pour la période même de la Reconquête, quelques témoignages fournissent des éléments de réflexion.

Un premier fait apparaît, qui dément l'image lénifiante d'une Reconquête conçue comme un grand élan unitaire "national" : la haute noblesse d'origine comtale, la plus puissante, ne manifeste plus d'intérêt pour la Reconquête à partir du

---

126. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ordem de Santiago, *livro dos Copos*, f. 53v ; le document invoqué est un long inventaire des biens de l'Ordre effectué vers 1318-1325 ; une supplique du même Ordre au pape, en 1318-1319, reprend les mêmes thèmes, dans *Monumenta...*, p. 90-95. Notons que l'Ordre présente sa propre action dans la Reconquête comme une défense du territoire tandis que les conquêtes d'Afonso I sont considérées comme des invasions.
127. La vision transnationale des Ordres (au niveau de toute la Péninsule ou de toute la Méditerranée) n'est pas attestée au niveau des commandeurs ou des simples chevaliers.
128. Voir *supra*, note 101.
129. Mattoso, *PMH livro D. Pedro...*, p. 243-248. Il est vrai que l'auteur du deuxième remaniement du *livro* retouche peut-être le récit original pour mettre en lumière le Maître de l'Hôpital car il écrit pour le compte de ses fils.
130. Maur Cocheril, "Essai sur l'origine des Ordres Militaires dans la péninsule Ibérique", *Collectanea ord. cist.*, ref. XX-XXI, 1958-9, p. 329 (= Cocheril, "Essai...").

moment où s'installe un pouvoir royal qui prend la tête du combat et qui, sur le plan politique concurrence les considérables pouvoirs comtaux. L'idéologie pontificale, parfaitement assumée sur ce point par les premiers rois portugais, faisant du roi le chef "naturel" de la Reconquête, a pu conduire les autres catégories dirigeantes à se décharger sur la monarchie de leur devoir militaire ou tout au moins de l'initiative de la lutte. Si l'absence totale de la vieille noblesse portugaise aux côtés des rois de la Reconquête s'explique dans le plus ancien livre de lignages (1282-90)[131] par l'esprit dans lequel est rédigé le texte (réaction seigneuriale contre les enquêtes royales de 1284), le témoignage des "Annales veteres" est irrécusable, qui ne nous montre les actions des comtes léonais que quand elles sont sans rapport avec la monarchie[132]. Pour les descendants de ces comtes, qui introduisent vers 1079 la mention des actions de leurs ancêtres dans le texte des annales, la Reconquête est donc avant tout une source de gloire permettant de s'affirmer à l'égal d'une monarchie dont la Reconquête est précisement la vocation : vision purement politique donc. La haute noblesse des "riches hommes" paraît assez indifférente à l'idée de priorité religieuse : une partie d'entre elle, loin de se joindre aux troupes portugaises présentes à las Navas de Tolosa (1212), profite de l'absence de ces mêmes troupes pour fomenter un complot contre le roi Afonso II dans la longue querelle qui oppose le souverain à ses sœurs[133].

Les intérêts de la moyenne noblesse des *infançoes* sont tout autres : pour elle, la Reconquête constitue la principale possibilité d'ascension sociale et l'idéal chrétien en paraît étrangement absent. La "gesta" d'Afonso I et le *de expugnatione Scallabis* expriment très bien les intérêts complexes de cette catégorie sociale[134]. Le récit de la prise de Santarem, quoique "christianisé" par son auteur, nous offre une perspective chevaleresque où sont mis en avant les idéaux de camaraderie militaire avec le roi, de prouesse et de fidélité[135] ; la motivation essentielle est la vengeance des avanies subies par le *regnum* (et non par la foi chrétienne) et la principale perspective est donc de "fouler aux pieds" les ennemis (présentés d'ailleurs sous un vocable religieux[136]). L'esprit de martyre présent chez les Croisés n'apparaît pas ici : plusieurs plans d'attaque de Santarem ont été repoussés par les chevaliers du roi *mortis perculsi timore*. Dans le cadre du devoir vassalique, la nature de l'ennemi importe peu : l'essentiel est de bien servir le suzerain pour en obtenir des récompenses. À la limite, la nature du suzerain lui-même importe moins que la récompense matérielle, dans une optique dont le "patriotisme" est ambigu (contrairement à l'optique cléricale). La "fidélité" est un lien finalement trop personnel pour que la Reconquête ne soit pas perçue par les vassaux du roi comme une entreprise parmi d'autres et avant tout comme une source de richesse

131. José Mattoso, Joseph M. Piel, *Portugaliae monumenta historica nova serie,* vol. I : *livros velhos de linhagens*, Lisbonne, 1980 (= Mattoso, *PMH livros velhos...*).
132. David "Annales PV", p. 294-298.
133. Cocheril, "Essai...", p. 322.
134. Voir notes 4 et 43.
135. *PMH scriptores,* p. 94, harangue du roi aux chevaliers *oratio regis ad milites.*
136. *Ibid., subiciendo gentes mahomet adorantes sub pedibus vestris.*

et de gloire ; Afonso IV harangant ses troupes avant la bataille du Salado n'omet pas de rappeler les *honras e coutos e libertades e contias* dont les monarques ont toujours gratifié leurs compagnons de combat[137].

On connaît de nombreux exemples de chevaliers, souvent issus d'une petite noblesse quasi marginalisée, qui servent indifféremment les divers souverains espagnols, chrétiens et musulmans. La *vita Sancti Geraldi*, mise par écrit vers 1112-1128, met ainsi en scène deux nobles dépouillés de leurs biens et fiefs par le comte Henrique qui gagnent la *Maurorum terram*, pour se venger des chrétiens d'après l'autcur[138] ; l'un d'entre eux va même jusqu'à se convertir. Au-delà de la morale edifiante de l'*exemplum*, l'Espagne musulmane apparaît comme une espèce de *far west* où il est possible de rétablir une situation sociale compromise, faute de la rétablir par le moyen de la Reconquête. Sans aller jusqu'à cette attitude mercenaire, de nombreux lignages d'origine française ont pour fondateur un chevalier venu tenter sa chance contre les Maures : l'ancêtre du lignage des Riba Douro, originaire de Gascogne, s'empare d'une terre à l'embouchure du Douro, et fonde ainsi le *solar* familial vers 1014-22[139]. Le fondateur du lignage mineur des Novais est même reconnu plus crûment comme un "homme pauvre" qui tente de faire fortune dans la guerre contre les musulmans[140]. L'appât du butin doit largement motiver les chevaliers portugais et les pousser à aller tenter leur chance en Castille, une fois la Reconquête portugaise terminée : Gonçalo Rodrigues de Palmeira n'hésite pas à déclencher une véritable guerre privée, où le sens de l'honneur se mêle à la cupidité, parce qu'on lui a refusé les biens qu'il exigeait au *repartimiento* de Jérez de la Frontera[141]. Tout en bas de l'échelle, apparaît un personnage comme Giraldo "sans peur", dont les hommes sont qualifiés par les "Annales Alfonsi" de *latronibus sociis*[142] et dont les textes dissimulent en général l'action, susceptible de faire de l'ombre à Afonso Henriques. Ces chefs de bande, à l'image du Cid (quoique avec des conceptions politiques beaucoup moins larges), semblent être avant tout des aventuriers pour qui la Reconquête est tout sauf une idéologie. Peut-être sont-ils les meilleurs représentants de la majorité de la population.

Les récits des livres de lignage, tardifs, ne nous offrent pas une vision immédiate de la Reconquête mais plutôt sa mémoire (quoique l'exactitude souvent vérifiée de leurs généalogies en fasse une source de première main pour étudier les trajectoires familiales).

Or, à une époque où la Reconquête est perçue rétrospectivement comme une guerre essentiellement religieuse, les descendants des chevaliers portugais présents au siège de Séville n'invoquent pas la défense de la foi mais le désir de

137. Mattoso, *PMH livro D. Pedro...*, p. 243.
138. *PMH scriptores*, p. 55, sur le texte, voir note 36.
139. Mattoso, *PMH livro D. Pedro...*, p. 404. Les dates du personnage sont données par Mattoso, *A nobleza medieval portuguesa : a familia e o poder*, Lisbonne, 1981, p. 184-185 (= *A nobleza medieval...*).
140. *Id.*, *ibid.*, p. 140, "um homem pobre, e foi-se a fronteira pera guarear alo".
141. *Id.*, *ibid.*, p. 236.
142. Blocker-Walter, "Annales...", p. 158.

prouver leur vaillance, qu'ils n'ont plus l'occasion d'étaler au Portugal[143]. Le service de Dieu, dont la mention est faite quelques fois, apparaît en quelque sorte "médiatisé" par le service vassalique comme l'avoue Gonçalo Mendes de Maia, blessé à mort à la frontière où Afonso Henriques l'a envoyé "par la volonté de Dieu"[144]. Dans la fureur du combat du Salado, les chevaliers portugais invoquent les valeurs qui leur tiennent à cœur et dont on peut penser qu'elles étaient les mêmes durant la Reconquête portugaise : l'honneur, la défense de leurs familles, l'imitation des vertus de leurs ancêtres et le salut de leurs âmes[145]. Il y a bien là des valeurs morales mais on y décèle peu l'influence du discours ecclésiastique. Comme chez les Croisés, cependant, les motivations matérielles n'entrent pas en contradiction avec la foi individuelle ; mais chez les chevaliers portugais, c'est parce que religion et Reconquête se situent sur des plans différents.

Comme tout phénomène idéologique fondé sur le concret, la Reconquête ne peut être réduite à un phénomène de mentalités univoque. Les différents acteurs qui y contribuent, en général de concert mais parfois sans unité d'action, perçoivent cette entreprise avec leur propre capital culturel, qui est très variable. On pourrait aisément opposer l'idéologie abstraite (et inspirée par des clercs étrangers à la Péninsule) de la papauté aux préoccupations économiques et sociales des laïcs ; ce serait là caricature. La principale contradiction réside dans le fait que les clercs théorisent un phénomène où agissent surtout des laïcs, ce qui n'a rien de typiquement portugais. Les modalités concrètes de la Reconquête se combinent en réalité étroitement avec une religiosité diffuse que les textes cléricaux interprètent avec rigidité dans une perspective dogmatique. Une étude du vocabulaire désignant l'ennemi qui est l'objet de la Reconquête pourrait peut-être nous aider à mieux comprendre dans quel sens est mené le combat ; malheureusement, l'emploi des différents vocables *hostes, sarraceni, mauri* (rare au XII^{e} s.), *agareni, andaluci, moabiti* ne semble guère obéir à des règles précises et cette imprécision sémantique répond, sur le plan idéologique, à l'absence d'évolution du concept "d'ennemi" au cours de la Reconquête. Si certains auteurs distinguent fort bien les différentes

143. Mattoso, *PMH livro D. Pedro...*, p. 234. Il est vrai que l'on constate un certain désintérêt des familles *d'infançōes* à l'égard de la Reconquête à partir du moment où la seigneurie familiale est créée ; ainsi, le lignage des Riba Douro évoqué ci-dessus reconnaît tirer son origine de la Reconquête elle-même mais le seul descendant du fondateur à y jouer explicitement un rôle par la suite est Mem Moniz de Candarei (1090-1154, d'après Mattoso, *A nobreza medieval...*, p. 191-192) "qui entra le premier dans Santarem quand elle fut prise", Mattoso, *PMH livro D. Pedro...*, p. 403-434, en particulier p. 406), ce qui constitue un titre de gloire chevaleresque rejaillissant sur le lignage. Cette désaffection relative n'est pas qu'une réécriture liée à l'orgueil nobiliaire du XIV^{e} s. ; c'est un fait réél lié à l'arrêt de l'offensive après 1190 et à la "concurrence" des Ordres Militaires à partir de 1217. Il est vrai que, pour les seigneurs en place, la Reconquête n'est plus qu'une affaire d'aventuriers ou de professionnels, sous la direction d'une monarchie qui s'est emparé de la Reconquête.

144. *Ibid.*, p 220.

145. *Ibid.*, p 245. La défense des parents est une idée qui apparaît aussi dans le "de expugnatione Scallabis" : "pugnate ergo pro filiis vestris et nepotibus", *PMH scriptores*, p. 95. Cet argument "sentimental" est une adaptation du concept de "Reconquête défensive" des clercs.

catégories de musulmans, arabes, andalous et maghrébins, ils les englobent le plus souvent dans le concept global (religieux) d'ennemis (de la foi)[146]. L'attitude des combattants est la plus claire, y compris chez les moines-chevaliers des Ordres Militaires : l'enthousiasme religieux et la motivation matérielle vont de pair parce que le service de Dieu exige une récompense terrestre (attitude peu conforme au dogme mais ancrée si profondément dans le peuple chrétien qu'elle sera avalisée beaucoup plus tard, par la Réforme protestante). À l'autre bout de la chaîne idéologique, les "spectateurs engagés" que sont les pontifes romains tentent de concilier la pure doctrine et les impératifs concrêts ; leur action est donc forcée à fluctuer avec la conjoncture militaire et politique. C'est dans la pensée des évêques que l'on trouve la plus grande complexité – il faut mettre à part les moines, simples commentateurs sans grande influence sur le déroulement de la Reconquête ; chez les prélats, les nécessités du gouvernement (d'un diocèse) et de l'encadrement religieux des combattants sont à l'origine d'une attitude pragmatique, parfois en contradiction avec leur idéologie (assez élaborée) : le triomphe de la foi passe par la conquête territoriale mais, une fois conquises les terres, le souci d'en convertir les infidèles est étrangement absent. Cette position ne diffère guère finalement de celle des monarques, qui réussissent à faire de la Reconquête un instrument essentiel de leur pouvoir.

En aucun cas la Reconquête portugaise n'apparaît comme un élan spirituel rassemblant l'ensemble du corps social ; l'entreprise est bien "nationale" mais il faut entendre par cela qu'elle s'oppose à l'universalisme chrétien, désespérément proclamé par les successeurs de Saint Pierre. Par delà les divergences liées à la fonction sociale des différents protagonistes apparaît un fonds idéologique commun dans lequel le combat séculaire contre les musulmans est perçu comme une lutte matérielle, nécessaire à la purification des âmes mais orientée vers des profits et des idéaux terrestres plus aptes à lancer les combattants dans une guerre dont la signification leur échappe largement[147].

146. Ainsi, l'auteur des "Annales d'Afonso Henriques" est-il un des seuls à distinguer une différente morale entre les "andalous" et les berbères Maṣmūda, en évoquant le joug insupportable de ceux-ci sur ceux-là, cf. Blocker-Walter, "Annales...", p. 160-161 ; il est vrai qu'il est témoin des faits alors que c'est en général la vision rétrospective des auteurs qui gomme les différences entre les diverses catégories d'ennemis.

147. Pierre Guichard, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI[e] - XIII[e] siècles)*, Damas, 1990-1991, p. 397, constate des phénomènes à peu près identiques dans le pays valencien.