



HAL
open science

Religious cohabitation in european towns (10th-15th centuries)

John Tolan, Stéphane Boissellier

► **To cite this version:**

John Tolan, Stéphane Boissellier (Dir.). Religious cohabitation in european towns (10th-15th centuries). 2015, 978-2-503-55252-1. halshs-01264025

HAL Id: halshs-01264025

<https://shs.hal.science/halshs-01264025>

Submitted on 28 Jan 2016

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.

LA COHABITATION RELIGIEUSE DANS
LES VILLES EUROPÉENNES, X^e - XV^e SIÈCLES
RELIGIOUS COHABITATION
IN EUROPEAN TOWNS (10th-15th CENTURIES)

Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies

3

Series Editor

John TOLAN

Editorial Board:

Camilla ADANG, Tel Aviv University

Nora BEREND, Cambridge University

Nicolas DE LANGE, Cambridge University

Maribel FIERRO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Christian MÜLLER, Institut de Recherches et d'Histoire des Textes,

Centre National de la Recherche Scientifique

Kenneth PENNINGTON, Catholic University of America

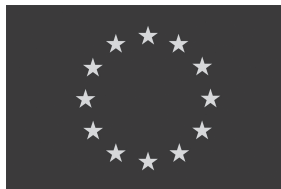
In the middle ages, from Baghdad to Barcelona, significant communities of religious minorities resided in the midst of polities ruled by Christians and Muslims: Jews and Christians throughout the Muslim world (but particularly from Iraq westward), lived as *dhimmis*, protected but subordinate minorities; while Jews (and to a lesser extent Muslims) were found in numerous places in Byzantine and Latin Europe. Legists (Jewish, Christian and Muslim) forged laws meant to regulate interreligious interactions, while judges and scholars interpreted these laws.

Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies presents a series of studies on these phenomena. Our goal is to study the history of the legal status of religious minorities in Medieval societies in all their variety and complexity. Most of the publications in this series are the products of research of the European Research Council project RELMIN: The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World (5th-15th centuries) (www.relmin.eu).

Au moyen âge, de Bagdad à Barcelone, des communautés importantes de minorités religieuses vécurent dans des Etats dirigés par des princes chrétiens ou musulmans : dans le monde musulman (surtout de l'Iraq vers l'ouest), juifs et chrétiens résidèrent comme *dhimmis*, minorités protégées et subordonnées ; tandis que de nombreuses communautés juives (et parfois musulmanes) habitèrent dans des pays chrétiens. Des légistes (juifs, chrétiens et musulmans) édictèrent des lois pour réguler les relations interconfessionnelles, tandis que des juges et des hommes de lois s'efforcèrent à les interpréter. La collection *Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies* présente une série d'études sur ces phénomènes. Une partie importante des publications de cette collection est issue des travaux effectués au sein du programme ERC RELMIN : Le Statut Légal des Minorités Religieuses dans l'Espace Euro-méditerranéen (Ve-XVe siècles) (www.relmin.eu).



European Research Council
Established by the European Commission



LA COHABITATION RELIGIEUSE
DANS LES VILLES EUROPÉENNES,
X^e - XV^e SIÈCLES
RELIGIOUS COHABITATION IN
EUROPEAN TOWNS
(10th-15th CENTURIES)

Edited by
Stéphane BOISELLIER & John TOLAN

BREPOLS

Relmin is supported by the European Research Council, under the EU 7th Framework Programme.

Relmin est financé par le Conseil Européen de la Recherche, sous le 7ème Programme Cadre de l'Union Européenne.



© 2014, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2014/0095/156

ISBN 978-2-503-55252-1

Printed in the EU on acid-free paper.

*We dedicate this book to the fond memory of Remie Constable,
whose sharp mind and lively sense of humor graced
our meeting in Les Treilles,
and whose absence is sorely felt by all those
who had the pleasure of working with her.*



Summary

Stéphane Boissellier, Introduction 9

I – Le cadre légal des minorités religieuses dans les villes médiévales— fondations textuelles **The Legal Context of Religious Minorities in Medieval Towns— Textual Foundations**

1. **Alejandro García-Sanjuán**, Limitaciones en las relaciones entre musulmanes y *ḍimmīs* en la tradición legal malikí: las normas sobre el saludo 21
2. **Diego Quaglioni**, Les relations judéo-chrétiennes à la fin du Moyen Âge: l'affaire de Trento (1475-1478) 39
3. **Tahar Mansouri**, Les *dhimmi*s dans les documents de chancellerie de l'époque mamelouke 55
4. **Farid Bouchiba**, Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue au XI-XIIe siècles d'après le grand *Qāḍī* Ibn Rušd al-ġadd (m. 520/1126) 63

II – La géographie religieuse des villes médiévales : aljama et ghetto **Religious Geography in Medieval Towns : Aljama and Ghetto**

5. **Aleida Paudice**, Religious Identity and Space in Venetian Candia : Segregation within Colonization 91
6. **Dominique Valérian**, Les marchands musulmans dans les ports chrétiens au Moyen Âge 109
7. **Pierre Moukarzel**, La législation des autorités religieuses et politiques sur les marchands européens dans le sultanat mamelouk (1250-1517) 121
8. **Brian A. Catlos**, *Is It Country Air that Makes Infidels Free?* Religious Diversity in the Non-Urban Environment of the Medieval Crown of Aragon and Beyond 141

III – La promiscuité urbaine et ses implications pour le droit religieux

Urban Promiscuity and its Implications for Religious Law

9. **Elisheva Baumgarten**, Christian Time in a Jewish Miscellany: A Hebrew Christian Calendar from Thirteenth Century Northern France 169
10. **Olivia Remie Constable**, From Hygiene to Heresy: Changing Perceptions of Women and Bathing in Medieval and Early Modern Iberia 185
11. **Maria Filomena Lopes de Barros**, Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique 207

IV – Justice et régulation de conflits dans les villes médiévales

Justice and Conflict Resolution in Medieval Towns

12. **Ahmed Oulddali**, Un dimmi accusé d'avoir calomnié les musulmans. Étude d'une *fatwa* rendue à Tlemcen en šawwāl 489/janvier 1446 225
13. **Katalin Szende**, Laws, Loans, Literates: Trust in Writing in the Context of Jewish-Christian Contacts in Medieval Hungary 243
14. **Youna Masset**, L'intégration des juifs et des musulmans dans la ville de Tortosa à travers l'étude de leur capacité processuelle (deuxième moitié du XIIIe siècle – premier quart du XIVe siècle) 273
15. **Rena Lauer**, Jewish Women in Venetian Candia: Negotiating Intercommunal Contact in a Premodern Colonial City, 1300-1500 293
- John Tolan**, Conclusion 311

LA COHABITATION RELIGIEUSE DANS LES VILLES EUROPÉENNES, X^e-XVI^e SIÈCLES : QUELQUES REMARQUES PRÉALABLES

Stéphane BOISSELLIER¹
Université de Poitiers
Professeur d'Histoire Médiévale

Même s'il serait d'un grand intérêt (et d'une grande difficulté) d'observer les minorités confessionnelles dans les campagnes, il est évident que les grosses agglomérations humaines, avec leur coude à coude, leurs structure spatiale complexe, leurs réseaux de relations, constituent le cadre idéal d'observation des relations entre hommes. De façon presque implicite, la plus grande part de l'historiographie existante étudie les minorités confessionnelles dans ce cadre urbain, à la fois parce que les sources écrites et matérielles y sont denses, et parce que les problèmes y sont exacerbés, donc rendus visibles, par la contiguïté matérielle (spatiale) et par une formalisation institutionnelle plus poussée, aussi bien dans la définition des appartenances sociales que dans le recours à la justice pour résoudre les conflits. Quant à ce dernier point, j'avais proposé, il y a une dizaine d'années, étudiant les mudéjares portugais, que le raidissement des relations entre chrétiens majoritaires et maures minoritaires, au bas Moyen Âge, était dû avant tout à la médiatisation des relations individuelles par des institutions (autorités communautaires et tribunaux), qui globalisent et uniformisent les problèmes² : la solidarité envers sa communauté et le conformisme à ses valeurs deviennent prioritaires par rapport à la tolérance sociale.

Dans les villes, l'organisation des ressortissants d'une culture en un véritable groupe structuré et statutaire est cependant un phénomène plus tardif et progressif qu'on ne le pense (en dehors des états arabo-musulmans, où le communautarisme est précocement déterminé par des normes rigoureuses) ; certes, la documentation écrite éclaire des communautés qui semblent nettement délimitées, mais, comme nous l'avions proposé il y a quelques années,

¹ Etant donné que ce volume est pourvu de conclusions, sous le plume de J. Tolan, cette introduction ne vise pas à servir de présentation aux contributions ; on n'évoquera ici qu'accidentellement l'apport des différents auteurs à la réflexion collective. Nous prétendons simplement offrir un cadre conceptuel général mais tout de même suffisamment ciblé pour que les articles composant ce livre revêtent une certaine convergence. Dans ce but, nous livrons ici l'introduction telle qu'elle a été présentée lors du colloque – sauf améliorations mineures.

² S. Boissellier, « L'appréhension des mudéjares par la société chrétienne dans le Midi portugais 1249-1496 : quelques données et réflexions » in. *Revista da Faculdade de Letras. História* 1 (3^e série). Porto. 2000, pp 183-210 [en ligne à <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2329.pdf>]

il faut rejeter une conception essentialiste des identités – même des identités religieuses – et envisager l’agglomération des hommes comme un processus toujours en marche, avec des périodes de plus ou moins grande stabilité des identités³. Le milieu urbain, précisément, offre une complexité qui concourt à la pluralité des appartenances, et il multiplie les formes du pouvoir (avec notamment un pouvoir économique, de fait, sinon de droit), soumettant celui-ci à une compétition qui transcende les identités religieuses : entre patrons d’atelier de diverses confessions, il peut y avoir plus d’intérêts communs qu’entre patron et ouvriers de la même confession. Les interprétations élaborées par l’historiographie des « communes » italiennes peuvent nourrir utilement les questionnements sociologiques au sujet des relations entre « minorités » religieuses et société globale⁴. On pardonnera à un historien ruraliste de reprendre son poste d’observation comparatif : là où la communauté rurale définit nettement l’appartenance (principalement par la localité, autrement dit par la résidence) entre un « dedans » et un « dehors » – sans négliger pour autant la capacité de « distinction » des élites –, l’intégration dans une ville est plus complexe, progressive et différenciée.

Dans la philosophie du programme *Relmin*, l’atelier 1 est consacré aux fondements textuels. Si l’on prend les grands codes juridiques, soit fondateurs, comme le Coran, soit cumulatifs, comme le code justinien ou les *Ahkam sultaniyya* (« statuts gouvernementaux ») d’al-Mawardi⁵, on ne trouve pas grand-chose de typiquement *urbain* dans les dispositions relatives aux minorités ; de ce fait, si certaines communications de cet atelier sont consacrées aux législations générales, la plupart, pour cibler le thème du colloque, abordent les écrits, de type législatif ou jurisprudentiel, qui sortent directement de la cohabitation citadine. En dehors de ces différences d’autorité et de cadre d’application, une variable intéressante, qui pourrait être introduite dans l’étude de ces écrits, est la *taille* des communautés humaines concernées : malgré la forte inspiration par de grandes orientations normatives communes, souvent de type canonique, les grandes villes encadrent-elles les minorités et résolvent-elles leurs conflits de la même manière que les cités plus modestes ? Qu’on me pardonne une remarque d’évidence : il faut bien reconnaître que les législations générales sont peu contextualisées et servent plus l’étude d’un système idéologique que l’analyse des pratiques sociales.

³ Idem, « De la différenciation sociale à la minoration en passant par les régulations, quelques propositions » in. *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale. Actes du colloque réuni du 7 au 9 juin 2007 en l’abbaye royale de Fontevraud (Maine-et-Loire)* (éds. Stéphane Boisselier, François Clément et John Tolan). PUR. Rennes. 2010, pp 15-48.

⁴ P. BOUCHERON, *Les villes d’Italie (vers 1150 – vers 1340). Historiographie. Bibliographie. Enjeux* (coll. « Belin sup. Histoire »). Belin. Paris. 2004.

⁵ MAWERDI [AL-] (Aboul-Hasan Ali) : *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Traduction et notes de E. Fagnan. Le Sycomore. Paris. 1982 (rééd.).

L'atelier 2 se rattache à la grande orientation historiographique de la « spatialisation » des données sociales et matérielles. Si les communications portant sur l'Italie septentrionale et la France méridionale avaient été plus nombreuses, on aurait pu attendre l'utilisation des « cadastres » issus de la fiscalité publique pour analyser le parcellaire urbain. Même sans ces sources, la topographie urbaine, grâce à une densité qui fonde la loi bien connue de « persistance des plans », est un matériau d'une grande richesse pour observer des répartitions humaines ou, plus finement, des stratégies d'investissement de l'espace⁶. La figure historiographique qui s'impose ici est le *ghetto*, avec son corollaire de ségrégation spatiale et de renforcement des identités communautaires (la tendance idiosyncratique, bien connue notamment des linguistes). Dans ces contributions, on retrouve nettement des villes importantes, notamment des ports. Mais ce type d'agglomération pose au plus haut point le problème de la définition même des minorités confessionnelles ; les étrangers de passage, omniprésents dans les ports, et qui donnent lieu à deux contributions dans ce colloque, sont-ils des *communautés*, avec ce que cela suppose d'enracinement et d'identité culturelle, ou bénéficient-ils d'une extra-territorialité ? autrement dit, est-ce le statut juridique (généralement négatif et discriminatoire) ou l'inclusion sociale qui définit l'état de minorité ?

Avec le troisième atelier, consacré à la promiscuité urbaine – qui a suscité un peu moins de contributions –, on retrouve certaines approches du premier (rôle de la norme comme intermédiaire des interrelations) et du deuxième (rapport entre conformation spatiale et lien social) ; mais, ici, la norme se dissout presque dans les cas individuels. Certes, on part toujours d'une réglementation, donc de textes visant une portée générale ou au moins une valeur référentielle, mais l'échelle est ici celle de la micro-histoire. La promiscuité, rappelons-le, n'est pas, étymologiquement, une *proximité* douteuse mais carrément le mélange ; on comprend que les religieux en soient terrifiés, d'autant plus qu'ils sont tributaires de la notion de contagion⁷. A observer la minutie

⁶ Un bon exemple avec CARPENTIER (Elisabeth) : *Orviète à la fin du XIII^e siècle. Ville et campagne dans le cadastre de 1292*. IRHT / Ed. du CNRS. Paris. 1986.

⁷ Ceci ressort bien de J. Tolan, « *Veneratio Sarracenorum* : dévotion commune entre musulmans et chrétiens selon Burchard de Strasbourg, ambassadeur de Frédéric Barberousse auprès de Saladin (v. 1175) » in. *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e-XIII^e siècle). Echanges et contacts* (Nicolas Prouteau / Philippe Sénac éd.) (coll. « Civilisation médiévale » XV). Université de Poitiers/CESCM. Poitiers. 2003, pp 185-195. Au milieu du XIV^e siècle, Álvaro País voit ainsi les unions inter-confessionnelles « et sic faciunt mulieres iudaeae et sarracenaе : commixtae cum christianis, venenum proprium sarracenicum in tales viros [= leurs époux chrétiens] effundunt, et quia partus sequitur ventrum... nati ex commixtione efficiuntur perfidi et pessimi sarraceni, viri inter eos famosi et potentes » (*Colírio da fé contra as heresias (Collyrium fidei adversus haereses)*). Volume I (éd. et trad. Miguel Pinto de Meneses). Instituto de alta cultura. Lisboa. 1954, p 187-188).

et le foisonnement des *consilia* et des *fatwa/s*, on voit que les juristes, en poursuivant leur vain rêve d'exhaustivité, appréhendent la banalité de la vie comme la source de tous les maux : le diable se trouve dans les détails !

Le quatrième et dernier atelier met l'accent sur le rôle de la justice. Je m'autorise encore l'évidence de rappeler que les conflits et leur résolution sont au cœur de la production normative, mais cette fois-ci en rapport plus étroit avec les pratiques sociales qu'avec les grandes références morales. Autrement dit, là où l'on attendrait l'application de systèmes théologiques (eu égard à la nature confessionnelle des minorités), on trouve finalement la norme dans sa formulation la plus modeste. Atteint-on pour autant la réalité sociale ? Les études sur la justice médiévale⁸ nous ont montré que, sauf dans les instances judiciaires les plus paperassières, l'opinion du juge ou du jury est seule à nous être parvenue ; il nous manque le plus souvent l'application concrète de la peine, et il est probable qu'elle nous éloignerait encore plus de l'idéologie, tout au moins si l'on entend celle-ci comme un système. D'un point de vue documentaire, la sentence n'est pas si éloignée des simples consultations rendues par les *jurisperiti* ou les *faqih/s*. S'ils ne nous permettent pas de voir véritablement *fonctionner* les pratiques sociales effectives, les textes judiciaires sont précieux par leur contenu, fondamentalement narratif, qui mentionne abondamment lesdites pratiques.

Au-delà de ces approches spécifiques, nous pouvons formuler quelques remarques plus générales sur le thème de la rencontre.

La nature des sources, dont les plus abondantes et évidentes mettent en œuvre l'application de la norme, nous oriente vers les relations *individuelles*, notamment à cause de l'importance des dossiers judiciaires pour fonder l'analyse la plus fine. De ce fait, la coexistence au sein des villes risque d'être abordée en termes de psychologie individuelle : haine, répulsion, voire attirance... L'histoire des émotions, actuellement à la mode, ressuscite cette ancienne tendance⁹. Il suffit pourtant de s'arrêter sur les termes le plus souvent employés dans l'étude de la cohabitation entre groupes confessionnels : « majorité » et « minorités » sont des entités qui nous apparaissent principalement sous un habillage juridique, et qui fonctionnent selon des mécanismes de type sociologique ; ce sont des notions totalement relatives et collectives, qu'il convient, comme les identités, de ne pas réifier¹⁰, mais au contraire d'aborder

⁸ Encore dans la plus récente synthèse, de V. Toureille, *Crime et châtiement au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)* (coll. « L'univers historique »). Seuil. Paris. 2013.

⁹ Voir, à la suite des travaux de B. Rosenwein, le programme EMMA (« Les EMotions au Moyen Âge »), dir. D. Boquet et P. Nagy.

¹⁰ Malgré ses qualités, l'introduction à un volume collectif de thématique proche du nôtre (Paul M. Cobb et Wout J. van Bekkum, « Introduction : strategies of medieval communal identity » in. *Strategies of medieval communal identity : judaism, christianity and islam* (ed. Paul M. Cobb / Wout J. Van Bekkum) (coll. « Mediaevalia Groningana new series » 5). Peeters. Leuven. 2004, pp 1-10) n'évite peut-être pas complètement ce défaut.

en termes de processus¹¹. L'attitude du juriste tlemcénien al-Uqbani, dont va nous parler Ahmed Oulddali, établissant la distinction entre l'Islam et les musulmans pris comme individus, nous montre bien qu'il y a une relation complexe entre l'individuel et le collectif¹².

On retrouve dans ce volume une autre tendance lourde de l'historiographie : l'approche monographique, avec des études portant sur des villes comme Candie, Tlemcen, Cordoue, Tortose... De fait, pour des raisons historiques et méthodologiques, on peut certes étudier des textes généraux (législatifs) à l'échelle d'une circonscription politique supérieure (principauté, voire toute la chrétienté ou la *umma*), mais la complexité du réel est abordée surtout à l'échelle de chaque communauté – et elle ne peut l'être qu'à cette échelle quand on privilégie les sources matérielles (peu présentes dans ce volume) et l'analyse topographique. Notons que ces approches sociologique et matérielle pèsent suffisamment pour avoir exclu des contributions sur les hérétiques ; ceux-ci, constituant des groupes infériorisés mais non pas stables, ont un caractère diffus et cryptique, qui les condamne, plus encore que les étrangers de passage, à fonctionner en réseau et non pas en communautés locales. Même dans le Languedoc albigeois, peu de villages se définissent principalement par leur nature confessionnelle, parce qu'il y a généralement des catholiques et des cathares dans chaque communauté d'habitants.

Mais, comme nous le rappelle R. Moore dans sa *Persecuting society*, c'est le fonctionnement du corps social tout entier qui produit des minorités et qui régule les relations entre majorité et minorités¹³. Dans une précédente rencontre organisée à Fontevraud, j'avais d'ailleurs revendiqué une approche résolument holiste du phénomène minoritaire¹⁴. Or, il me semble qu'un grand intérêt du présent volume est de confronter les *case studies* avec des tentatives de synthèse, à l'échelle des principautés hongroise, portugaise et mamluque, ou d'aires culturelles comme la Péninsule ibérique, la France du nord ou même l'ensemble de la Méditerranée. En outre, même à l'échelle locale, l'étude des minorités religieuses peut parfaitement se situer dans la perspective du fonc-

¹¹ Inutile de rappeler que ces vocables ne sont pas employés ici dans un sens numérique mais dans leur acception sociologique : la « majorité » caractérise ceux qui font la norme et qui exercent la domination ; ils peuvent constituer des élites très minoritaires (d'un point de vue numérique), tels que les colons chrétiens, aux XII-XIIIe siècles, dans les Etats latins fondés par les Croisés et dans les zones récemment absorbées par la Reconquête ibérique, ou, pendant plusieurs siècles, les clans arabes installés dans les nombreuses régions chrétiennes conquises à partir des années 630.

¹² Souvent utilisée à tort et à travers, la notion d'*habitus* présentée par P. Bourdieu est ici fondamentale pour articuler individu et groupe : l'intériorisation, jusqu'à l'inconscience, de la norme fait de l'individu prioritairement l'élément et le vecteur d'expression d'un groupe, parce que son comportement concourt à homogénéiser l'ensemble de ses interrelations.

¹³ R. I. Moore, *La persécution. Sa formation en Europe (Xe-XIIIe siècle)*. Les belles-lettres. Paris. 1991.

¹⁴ Voir note 3.

tionnement social global. D'ailleurs, c'est souvent une analyse générale des structures socio-économiques, inévitablement à l'échelle d'une localité ou d'une région, qui fait « tomber » le chercheur sur la complexité confessionnelle ; autrement dit, les études des minorités sont souvent effectuées par des chercheurs généralistes, ne partant pas forcément du point de vue minoritaire, et c'est une excellente chose – même s'il est bon qu'il y ait de véritables spécialistes, notamment dans le domaine des croyances et pratiques religieuses, qui nécessitent une grande technicité.

La notion de *communauté*, engendrée prioritairement par le lieu (et bien sûr, au sein de cette localité, par la confession), est donc centrale, puisque la religion, au-delà de la conviction personnelle (dimension psychologique), est une affaire d'identité sociale¹⁵. On peut se demander si les relations entre majorité et minorités au sein de chaque ville ne sont pas plus structurantes que le sentiment d'appartenance à telle minorité à l'échelle d'un royaume, malgré le désir des autorités princières de créer, par commodité, des instances générales représentatives de chaque confession. Après tout, malgré le poids que les princes temporels ont conquis dans la gestion des infidèles, les mudéjars de tel royaume ibérique ne se sentent-ils pas plus membres de la *umma* que du groupe un peu abstrait des « maures de Castille » ? Il est vrai que, pour les communautés locales juives, comme nous le montrent les documents de la *Geniza* du Caire, la notion de diaspora, avec le dense réseau de contacts que cela implique, et le maintien de l'hébreu comme langue commune créent une forte identité supra-locale, que ne peuvent éprouver, par exemple, les chrétiens *dhimmi*s d'Orient, isolés des terres où domine le christianisme par la particularité de leur rite.

La communauté locale tire sa force de la proximité ; la cohabitation y est donc le lien fondamental. Le fait d'habiter ensemble crée des obligations de solidarité ; dans le monde latin, à partir du XIIe siècle, le meilleur moyen pour éviter cette dangereuse compromission est d'exiler les infidèles hors les murs, dans des faubourgs, juifs ou maures, tandis que la ville dite « arabe », elle, est suffisamment compartimentée pour que cette discrimination spatiale manichéenne (dedans ou dehors) ne soit pas nécessaire. Mais la nécessité reste parfois plus forte que la discrimination confessionnelle : dans de nombreuses villes latines, le devoir de milice s'impose aussi aux juifs, encore au XIVe siècle. Quand on a – rarement – les actes de la pratique des métiers, en plus de leurs

¹⁵ Je me permets de renvoyer encore à S. Boisselier, « La circulation réticulaire de l'information en milieu rural : historiographie et pistes de réflexion » in *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (Ve-XVe siècle)* (Maïté Billoré et Myriam Soria dir) (coll. « Histoire »). PUR. Rennes. 2011, pp 249-278, parce que j'y propose d'aborder la croyance religieuse comme un conformisme à ce qui se dit et comme une manifestation plus ou moins explicite d'adhésion à la norme, dans un but d'intégration au groupe.

statuts, il serait intéressant de voir si la solidarité professionnelle transcende elle aussi, comme la défense militaire, l'appartenance religieuse.

Admettons le concept, au moins utile, d'une « société persécutrice », c'est-à-dire un corps dont la structuration *implique* la persécution, par un « effet de système » – sans que ce soit forcément un objectif idéologique ou une pure instrumentalisation de la part des élites politiques. Mais il faut prendre garde à l'effet de source ; dans des séries judiciaires ou dans des recueils de *fatwa/s*, le chercheur compile artificiellement des cas de conflits, mais s'agit-il d'une pression « tendancielle », constante et massive, ou d'anicroches isolées dans une coexistence plutôt pacifique – laquelle nous échappe totalement ? Certes, le statut des minorités confessionnelles admises et tolérées n'est jamais assez précis et exhaustif pour faire échapper les infidèles aux aléas d'une conjoncture plus ou moins agonistique ; mais la véritable persécution, celle visant l'élimination physique, s'exerce plutôt aux dépens de ceux qui rompent soudainement et explicitement la norme morale – et qui sont autant des individus isolés que des groupes nettement identifiés (lynchage ou « infra-justice » mis en œuvre contre les délinquants, les femmes adultères, les supposés empoisonneurs de puits, les sorcières ; recherche et répression publiques des hérétiques, des juifs auteurs de crimes rituels...). Même si le prisme de la violence est un peu trop systématique dans son livre, D. Nirenberg montre bien, dans ses *Communities of violence*, que les persécutions médiévales, jusque dans les massacres, n'ont rien de génocidaire¹⁶, comme le voudrait le courant de repentance occidentale qui établit allègrement une continuité des émeutes médiévales à la Shoah.

La conjoncture doit donc être fortement prise en compte. Dans cette optique, une autre grande figure historiographique est, pour la seconde moitié du Moyen Âge, la « montée de l'intolérance », pour employer un vocabulaire traditionnel et mal approprié. La thèse qui voudrait y voir une crispation purement idéologique, la naissance d'intégrismes, débouchant sur les guerres de religion de l'Époque Moderne, est largement abandonnée. D'ailleurs, malgré la hargne des religieux, le Moyen Âge a-t-il été si intolérant ? Certes, pour notre temps, qui a rejeté les intimes convictions de tout ordre comme critère de classification sociale, l'infériorisation sociale pour raisons idéologiques est inacceptable. Mais, en Occident, le contexte très particulier de la fin du XVe siècle, qui privilégie l'élimination des infidèles (par expulsion ou conversion) là où ne domine pas leur foi, ne peut être tenu pour un point d'aboutissement logique des siècles qui précèdent. L'idée même d'une égalité des droits est inconnue des sociétés médiévales, mais l'infériorisation « ordinaire » des infidèles, pour partir d'un critère religieux, n'est pas pire, dans ses effets sociaux, que celle du serf, du *sharik* ou de l'ouvrier agricole au sein de sa propre confes-

¹⁶ D. Nirenberg, *Violence et minorités au Moyen Âge* (coll. « Le nœud gordien »). PUF. Paris. 2001.

sion ; seul diffère le rôle du droit : dans le premier cas, on part de définitions *a priori*, tandis que, dans le second, on aboutit à un statut. Et l'institution qui incarne traditionnellement l'intégrisme, c'est-à-dire l'Inquisition pontificale, d'ailleurs largement refusée en Péninsule ibérique, sert très peu à persécuter les minorités religieuses institutionnalisées (principalement les juifs) avant l'Ancien Régime.

Autre explication du raidissement tardo-médiéval, la concurrence des intérêts matériels, accrue par la crise économique du bas Moyen Âge, notamment le crédit juif¹⁷, est certainement un facteur aggravant, mais elle ne me semble pas expliquer directement les pogroms ou les législations répressives. Là encore, le cadre urbain doit être pris fortement en compte, et il nous conduit également vers des mécanismes sociologiques. Le rythme de croissance des villes peut être mis en parallèle avec l'attitude vis-à-vis des minorités religieuses urbaines ; ces agglomérations humaines posent des problèmes inédits de contrôle politique (compétition pour accéder à un pouvoir multiforme) et d'articulation sociale, qui rendent particulièrement sensibles l'altérité culturelle et plus encore les particularismes juridiques des communautés infidèles. Et pour le monde musulman aussi, il y aurait une étude à faire des rapports entre la conjoncture socio-politique urbaine et la tendance à cantonner les *dhimmis* : l'intégrisme des Almohades, que l'on attribue à leur idéologie, ne serait pas lié aussi à leur difficulté à gérer la société urbaine ? A l'inverse, comme on l'avait suggéré dans l'appel à communications, le milieu urbain se caractérise par une forte inertie matérielle, liée à la densité, et par une hétérogénéité sociale notable ; ces deux facteurs s'opposent au volontarisme normatif des autorités et aux auto-régulations sociales spontanées. Les hommes de religion (qui sont les moteurs de la norme la plus valorisée et la plus intransigeante¹⁸) rencontrent ici des contre-pouvoirs à leur influence : entre la promulgation de la norme sacrée et son application concrète, le milieu urbain oppose de nombreux obstacles, qui font tout l'intérêt de son étude.

A côté du besoin qu'ont des pouvoirs toujours plus institutionnalisés de créer des boucs émissaires, selon la thèse de R. Moore, le rejet des infidèles s'explique aussi par la cristallisation progressive d'une « civilisation des mœurs ». C'est dans les villes, au sein de grosses masses humaines étroitement accolées, que la tendance des sociétés complexes au conformisme des consciences et des comportements se manifeste le plus fortement. Cette mise en cohésion répond au besoin des gouvernants et se fonde bien sûr avant tout sur un contrôle par ceux-là mêmes qui promulguent la norme ; le premier

¹⁷ Ce sont les facteurs mis en avant dans les grands classiques de l'étude de l'antijudaïsme, comme L. Suarez Fernández, *Les Juifs espagnols au Moyen Âge* (coll. « Idées » n° 482). Gallimard. Paris. 1983 ou la synthèse de L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*. Tome 1. *L'âge de la foi* (coll. « Pluriel »). Hachette. Paris. rééd. 1981.

¹⁸ En outre, ils sont, en Occident latin, les détenteurs exclusifs des savoirs complexes.

exemple institutionnel est l'Inquisition pontificale, mais l'encadrement administratif des hommes « au plus près » est encore mieux illustré par les cités-Etats italiennes. Mais le conformisme est aussi une adhésion sincère et presque obsessionnelle des populations, un besoin d'ordre très « victorien », un « amour du censeur »¹⁹. Cette discipline minutieuse et exhaustive, illustrée par des institutions telles que le *collegium sodomitarum* de la Venise tardo-médiévale²⁰, ne peut que s'exaspérer contre la myriade de déviations qu'offre la vie des infidèles ; en première analyse, utilisant à merveille les tabous et les névroses existant dans toutes les cultures, la mise en ordre *transforme* en déviations ce qui n'était que des particularismes, rituels, sexuels, alimentaires, vestimentaires...

Tout ceci ne doit pas conduire à minorer la religion comme facteur de discrimination et d'infériorisation. La norme « religieuse » (élaborée par des savants en religion, qui existent aussi bien dans le monde arabo-musulman – quoique sans constituer un clergé – que latin) pose des problèmes particuliers, notamment parce qu'elle constitue la référence obligée, parfois hypocritement, de toute la législation : émanant d'une étroite élite qui se considère inspirée, elle manifeste un complexe obsidional, y compris par rapport aux laïcs de la même confession, en même temps qu'une exigence démesurée de perfection. C'est avant tout le poids réel et la volonté des religieux au sein de leur propre confession qui font du critère confessionnel le support d'une discrimination. Il conviendra donc d'examiner les différences et les convergences entre la lutte contre les dérives « mondaines » ordinaires (lutte qui est aussi une stratégie de distinction de la part des religieux) et la minoration des infidèles et hérétiques. Cette volonté subjective de séparer le bon grain de l'ivraie, en termes véritablement éthiques, répond largement au rêve théocratique (grégorien en Occident).

Pour finir, je ne reviendrai pas sur les différences qui peuvent exister dans le traitement des minorités entre le monde arabo-musulman et le monde latino-chrétien : sont-elles présentes dans les fondements mêmes des systèmes de valeur ou sont-elles le fruit d'une série de facteurs très variés, dont la combinaison est surtout locale, conduisant à une forte diversité au sein même de chacun de ces univers culturels ? Ce colloque doit contribuer à poser la question moins maladroitement que je ne le fais. Du point de vue méthodologique, si les fondements juridiques et les réalités matérielles sont accessibles à peu près de la même façon, la pratique sociale nous est connue par des voies documentaires différentes, qui mettent en cause le poids respectif, d'une part

¹⁹ P. Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, éd. revue et augmentée (coll. « Champ freudien »), Seuil, Paris, 2005.

²⁰ E. Crouzet-Pavan, « Police des mœurs, société et politique à Venise à la fin du Moyen Age », *Revue Historique*, vol. CCLXIV (n° 536), 1980, pp. 241-288.

des normes, d'autre part des usages et représentations mentales. Il n'en demeure pas moins que l'étude des minorités en milieu urbain est un des domaines où le comparatisme est le mieux fondé²¹. On peut toutefois remarquer, dans les contributions de notre rencontre, un certain déséquilibre en faveur des régions à majorité chrétienne, alors que les zones à norme islamique sont deux fois moins présentes ; cela s'explique largement par la nature et l'abondance des sources. Parmi les contributions relatives au monde latin, celles consacrées exclusivement aux relations judéo-chrétiennes sont nettement plus nombreuses que les études des seuls musulmans sous pouvoir chrétien, ce qui est assez logique au vu de la répartition des diverses minorités infidèles en Europe médiévale : les communautés juives sont présentes à peu près partout, alors que les maureries ne se trouvent qu'aux frontières extérieures de l'Europe, en Péninsule ibérique, en Europe orientale et dans les ports. Ce programme, parfaitement représentatif, montre donc, très sagement, qu'au-delà d'éventuels effets de mode, l'historien n'échappe pas à ses sources ni à la réalité historique...

Rappelons, pour finir, que ce volume est issu d'un colloque international tenu à la Fondation des Treilles (Tourtour, Var) du 21 au 26 mai 2012, dans le cadre du programme de l'ERC *Religious Minorities (Relmin)*, dirigé par J. Tolan. Anne Bourjade, directrice de la Fondation, et Catherine Auboyneau, qui a assuré la logistique, nous ont accueilli avec une parfaite gentillesse dans leur idyllique domaine provençal – malgré la pluie... L'European Research Council a assuré, conjointement avec la Fondation des Treilles, le financement de l'événement, à travers le programme *Relmin*. Les participants, venus souvent de fort loin, ont travaillé dans une ambiance studieuse mais merveilleusement amicale. Pour les conditions matérielles idéales, aussi bien que pour la qualité intellectuelle de la rencontre, que tous et toutes soient chaleureusement remercié(e)s.

²¹ La synthèse de Mark B. Cohen, *Sous le Croissant et sous la Croix. Les Juifs au Moyen Âge* (coll. « L'Univers historique »). Seuil. Paris. 2008 en est une bonne démonstration. Mais, sur le plan méthodologique, il ne me semble pas qu'aient été dépassées les propositions de M. Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes, 1928 », in. *Idem, L'histoire, la guerre, la résistance*. Edition établie par Annette Becker et Etienne Bloch. Gallimard. Paris. 2006, pp 347-380.

I:
Le cadre légal des minorités
religieuses dans les villes médiévales—
fondations textuelles
The legal context of religious minorities
in medieval towns—textual foundations



LIMITACIONES EN LAS RELACIONES ENTRE MUSULMANES Y DIMMIÉS EN LA TRADICIÓN LEGAL MALIKÍ: LAS NORMAS SOBRE EL SALUDO

Alejandro GARCÍA-SANJUÁN
Universidad de Huelva
Profesor de Historia

Introducción

El saludo constituye un elemento importante de las relaciones humanas de sociabilidad y convivencia. Se trata de un aspecto que forma parte de las normas de cortesía y que nos permite expresar la consideración hacia el otro, posibilitando una coexistencia cordial tanto en el ámbito familiar como vecinal y profesional.

Los textos teológicos y jurídicos islámicos enfatizan la relevancia que tiene el saludo como fórmula de cortesía entre los musulmanes. Dicha importancia alcanza el máximo rango normativo, dada la existencia de estipulaciones sobre el saludo en los dos registros textuales principales de la doctrina islámica, el Corán y la tradición profética, partiendo de los cuales los ulemas han desarrollado reglas y estipulaciones más amplias y específicas.

La cuestión del saludo a los no musulmanes se incluye dentro del marco general de la discusión doctrinal y legal sobre las normas del saludo. La presencia de comunidades no musulmanas en las sociedades islámicas clásicas se regía por un conjunto de reglas y normas formuladas por los ulemas y que conformaban el estatuto legal de la *ḍimma*, el cual define los derechos y obligaciones de los no musulmanes, así como las restricciones que limitan sus relaciones con los musulmanes. Las prescripciones islámicas sobre el saludo a la *ahl al-ḍimma* revelan algunos aspectos de dichas restricciones, y expresan también, en ocasiones, la inferior consideración que reciben los miembros de otras comunidades religiosas.

Antes de entrar en el desarrollo del tema que me ocupa en este trabajo, considero necesario mencionar su carácter inédito en la historiografía. En efecto, la cuestión de las normas del saludo a los no musulmanes está ausente en las principales monografías relativas al estatuto legal de la *ḍimma* y a las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes, tanto por lo que se refiere a la bibliografía clásica¹ como a los estudios más recientes². En el ámbito más

¹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*.

² Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VIIe-XVe siècle*; Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*.

específico de la península ibérica, el tratamiento de este aspecto está igualmente ausente en la historiografía sobre los cristianos (mozárabes)³ y en la de los judíos⁴.

El saludo en el Corán y la tradición profética

Tanto el Corán como la tradición profética contienen referencias relativas al saludo, lo que, como se ha dicho, denota la importancia de este aspecto en la tradición islámica. Sin embargo, la aportación de ambos registros a la cuestión del saludo a los *dimmies* resulta algo diferente. No pretendo desarrollar aquí este asunto en profundidad, si bien es necesario, al menos, realizar algunas consideraciones generales que permitan encuadrarlo en su contexto.

El saludo aparece mencionado en varias ocasiones en el Corán, aunque en contextos muy distintos y con sentidos que los ulemas interpretan de modos diferentes. Podríamos clasificar estos textos en dos grupos. Por un lado, existen aleyas que establecen determinadas reglas sobre el saludo. Así, Corán 4:86 ordena la obligación de responder al saludo (*taḥiyya*) recibido, e incluso de hacerlo con uno mejor⁵. El Corán también señala la necesidad de dirigir el saludo a los moradores al entrar en una casa ajena (24:27). En este caso, la expresión es distinta a la anterior, ya que se utiliza la forma verbal que significa 'dar la paz' (*sallama*)⁶. En el mismo contexto, también se prescribe la obligación de saludarse de forma mutua (24:61), combinando, en este caso, las dos fórmulas anteriores (*sallama* y *taḥiyya*)⁷.

Junto a estas aleyas 'normativas', existen otras de carácter distinto, en las que se mencionan situaciones o contextos en los que distintos personajes intervienen transmitiendo el deseo de paz, pero en las que no se establecen reglas sobre su utilización. Tal es el caso, por ejemplo, de Corán 19:47, donde Abraham, pese a enfrentarse a su padre debido a su infidelidad, se dirige a él deseándole la paz (*al-salām 'alay-ka*) y afirmando que rogará al Señor por él. Este tipo de empleo se repite en otras aleyas, por ejemplo Corán 19:15 y 33; 20:47, 43:89, etc.

³ Aillet, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*; Simonet, *Historia de los mozárabes de España*.

⁴ Ashtor, *The Jews of Muslim Spain*.

⁵ 'Si os saludan, saludad con un saludo aún mejor, o devolvedlo igual. Dios tiene todo en cuenta'. Todas las citas coránicas proceden de la traducción de J. Cortés, *El Corán*.

⁶ '¡Creyentes! No entréis en casa ajena sin daros a conocer y saludar a sus moradores. Es mejor para vosotros. Quizás, así, os dejéis amonestar'.

⁷ 'Y cuando entréis en una casa, saludaos unos a otros empleando una fórmula venida de Dios, bendita, buena'.

Conviene destacar dos aspectos en relación con los textos coránicos relativos al saludo. En primer lugar, en ellos se registra la fórmula canónica islámica del saludo, consistente en desear la paz mediante la expresión *al-salāmu 'alay-kum* ('la paz sea con vosotros'). Por otro lado, ninguna aleya coránica establece especificaciones relativas a la adscripción religiosa de las personas que emiten o reciben el saludo. Tampoco el texto coránico contiene prohibiciones, explícitas o implícitas, sobre el saludo.

Frente a la ausencia de estipulaciones coránicas específicas sobre la cuestión del saludo a los no musulmanes, en general, y a los *ḍimmíes*, en particular, la tradición profética (*sunna*) contiene un tratamiento mucho más exhaustivo y pormenorizado de las reglas de cortesía que los musulmanes deben observar respecto a las normas del saludo. Las principales compilaciones canónicas de tradiciones, las de al-Bujārī y Muslim, contienen secciones específicas relativas al saludo, lo que pone de manifiesto la importancia de este aspecto en la doctrina islámica.

La tradición sostiene que el saludo fue instituido desde el origen de la humanidad. Tras crear a Adán, Dios le ordenó que fuese a saludar a un grupo de ángeles y que escuchara su respuesta, de forma que, a partir de entonces, ese fuera su saludo y el de sus hijos. Adán dio la paz a los ángeles mediante la fórmula *al-salāmu 'alay-kum*, a lo que ellos respondieron deseándole la paz y la misericordia de Dios (*wa-'alay-kum al-salām wa-raḥmat Allāh*)⁸. Según un dicho del propio Mahoma, Dios es la Paz (*inna Allāh huwa al-salām*)⁹, de ahí que *al-salām* sea el quinto de los noventa y nueve nombres de Dios (*al-asmā' al-ḥusnā*).

En consonancia con lo estipulado en el Corán, la tradición profética establece el derecho de todo musulmán a ser saludado o, lo que es lo mismo, la obligación de todo musulmán de saludar. Existen diversas variantes muy similares de un mismo *hadiz* en el que este deber se menciona junto a otras fórmulas de cortesía, tales como desear salud al que estornuda, aceptar las invitaciones, visitar al enfermo y acompañar los cortejos fúnebres. Algunas versiones señalan la obligación de dar la paz al musulmán (*ida laqayta-hu fa-sallim 'alay-hi*) y otras la de contestar al saludo recibido (*radd al-salām*). La mayoría de estas variantes coinciden en otorgar un rango elevado a esta norma, colocándola en primer lugar respecto a las restantes fórmulas de cortesía¹⁰, lo que expresa la relevancia del saludo.

La tradición profética también regula la cuestión de quién debe tomar la iniciativa del saludo cuando dos o más musulmanes se encuentran. En este

⁸ Houdas y Marçais, *El-Bokhâri. Les traditions islamiques*, IV, p. 214; Harkat, *Le Sahih d'al-Bukhâry*, VII, p. 542-543, capítulo LXXIX, 1, n° 6227.

⁹ Houdas y Marçais, *El Bokhâri*, IV, p. 216; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 544-547, LXXIX, 3, n° 6230.

¹⁰ Houdas y Marçais, *El-Bokhâri*, IV, p. 221; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 548-549, LXXIX, 8, n° 6235; Muslim, *Saḥīḥ*, IV, p. 1.704, capítulo XXXIX, 3, n° 2162.

sentido, el saludo posee una dimensión universal, sin distinciones de edad ni sexo. El Profeta saludaba a los niños cuando pasaba junto a ellos¹¹, aunque un *hadiz* señala que la persona más joven debe saludar a la más mayor. La obligación se refiere tanto a las personas que se conocen como a las que no¹². Otros *hadices* aluden a las circunstancias contextuales, de forma que los que pasan deben saludar a quienes están sentados, el grupo más pequeño al más numeroso y el que va a caballo al que camina a pie¹³.

En ausencia de especificaciones coránicas sobre el saludo a los no musulmanes, la tradición profética sí contiene determinados registros al respecto. Aunque estos dichos proféticos no son muy abundantes en las colecciones canónicas, su importancia en la elaboración de la doctrina y la jurisprudencia resulta incuestionable, ya que permiten el establecimiento de normas sobre bases más firmes. Por otro lado, debe también destacarse la existencia de otras tradiciones, tanto atribuidas al Profeta como a ilustres personajes del Islam, que no aparecen recogidas en las colecciones canónicas y que, sin embargo, sí se registran en las obras de jurisprudencia.

Las tradiciones proféticas no denotan una tendencia unívoca respecto a la cuestión del saludo al *ḍimmī*. Algunos *hadices* plantean una actitud restrictiva, de los cuales el que ha tenido una mayor proyección sobre la jurisprudencia es el que transmite Abū Hurayra¹⁴, según el cual Mahoma habría prohibido tomar la iniciativa de saludar a cristianos y judíos, añadiendo que, si el musulmán se cruza con uno de ellos, debe dejarle la parte más estrecha del camino para pasar (*lā tabḍā ū al-yahūda wa-l-naṣāra bi-l-salām wa-idā laqaytum aḥada-hum fi-l-ṭarīq fa-udṭurrū-hu ilā adyaqi-hi*)¹⁵.

Este *hadiz* posee una gran relevancia doctrinal, ya que constituye el fundamento de la que podemos denominar ‘tendencia restrictiva’, que estipula la prohibición de dirigir el saludo a los no musulmanes. No obstante, existe otro de sentido contrario, transmitido por Usāma ibn Zayd¹⁶ y también incluido en las principales compilaciones canónicas, según el cual, en cierta ocasión, Mahoma pasó junto a un grupo de personas en el que había musul-

¹¹ Houdas y Marçais, *El Bokhâri*, IV, p. 221; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 554-555, LXXIX, 15-16, n° 6247; Muslim, *Sahih*, IV, p. 1.708, XXXIX, 5, n° 2168.

¹² Houdas y Marçais, *El-Bokhâri*, IV, p. 217; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 548-549, LXXIX, 9, n° 6237; Muslim, *Sahih*, IV, p. 1.703, XXXIX, 1, n° 2160.

¹³ Houdas y Marçais, *El-Bokhâri*, IV, p. 216-217; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 546-547, LXXIX, 4-7, n° 6231-6234.

¹⁴ Robson, “Abū Hurayra”, *Encyclopaedia of Islam*, I, p. 129.

¹⁵ Muslim, *Sahih*, IV, p. 1.707, XXXIX, 4, n° 2167; Ahmad y Abdur Rehman, *The Translation of the Meaning of Jâmi Tirmidhi*, I, p. 682, capítulo XXIV, 41, n° 1608 y II, p. 166, XLV, 12, n° 2709.

¹⁶ Vacca, “Usāma b. Zayd”, *Encyclopaedia of Islam*, XI, p. 913.

manes, politeístas idólatras y judíos, a los cuales saludó dándoles la paz (*sal-lama 'alay-him*)¹⁷.

Junto al deber de saludar a los demás, las normas de cortesía también incluyen la necesidad de responder al saludo previamente recibido. A este respecto, existen *hadices* que prescriben la obligación de contestar al saludo de la gente del Libro, aunque también se establecen matices diferenciadores respecto al saludo entre musulmanes. En efecto, mientras que la tradición islámica señala que la respuesta al saludo canónico debe ser *wa-'alay-kum al-salām* ('y que la paz sea contigo'), respecto a judíos y cristianos se establece otra clase de contestación. De este modo, en lugar de decir *wa-'alay-kum al-salām*, un *hadiz*, transmitido por Anas ibn Mālik (m. 91-93 h/709-11)¹⁸, afirma que Mahoma opinaba que, si alguien de la gente del Libro desea la paz a un musulmán, la contestación debe ser, de forma escueta, *wa-'alay-kum* ('y contigo')¹⁹.

Tanto el Corán como la tradición profética, fundamentos de la doctrina legal islámica, afirman la obligación del saludo como un aspecto relevante en las relaciones sociales. No obstante, existe una diferencia entre ambos registros. En efecto, mientras que el texto coránico no establece especificaciones relativas a la condición religiosa de las personas implicadas en la situación, en cambio la tradición profética sí contiene referencias a la cuestión del saludo entre musulmanes y no musulmanes. Pese a ello, ambos registros son contemplados en la discusión doctrinal y legal sobre el saludo a los no musulmanes, en particular por parte de los comentaristas coránicos, quienes hacen un uso extenso de la tradición como instrumento de exégesis. Por otro lado, el hecho de que las tradiciones proféticas, de sentido más explícito, no resulten unívocas, constituye uno de los factores que explica la existencia de discrepancias de opinión entre los ulemas.

La doctrinal malikí sobre el saludo a la *ahl al-dimma*

En el marco general de la doctrina legal islámica, la tradición malikí coincide con las restantes escuelas jurídicas sunníes a la hora de establecer limitaciones en la coexistencia entre los musulmanes y la *ahl al-dimma*, las cuales se manifiestan, también, en la normativa sobre el saludo.

La obra fundacional de la doctrina malikí es *al-Muwatta'*, de Mālik ibn Anas (m. 179 h/795), donde sólo se registran dos textos respecto a la cuestión del

¹⁷ Houdas y Marçais, *El-Bokhâri*, IV, p. 223; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 558-559, LXXIX, 20, n° 6254; Muslim, *Saḥīḥ*, III, p. 1.422, XXXII, 40, n° 1798.

¹⁸ Wensinck y Robson, "Anas b. Mālik", *Encyclopaedia of Islam*, I, p. 482.

¹⁹ Houdas y Marçais, *El-Bokhâri*, IV, p. 225 y 427; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 560-561, LXXIX, 22, n° 6258 y VIII, p. 292-295, LXXXVIII, 4, n° 6926; Muslim, *Saḥīḥ*, IV, p. 1.705, XXXIX, 4, n° 2163.

saludo entre musulmanes y no musulmanes²⁰. El primero constituye un *hadiz*, transmitido por ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, y que también contienen otras compilaciones canónicas sunníes en versiones ligeramente distintas²¹. Dicha tradición plantea el caso de que un judío utilice para saludar a los musulmanes la fórmula *al-sāmu ‘alay-kum* (‘la muerte sea contigo’), similar en su pronunciación al saludo islámico canónico, *al-salāmu ‘alay-kum* (‘la paz sea contigo’), pero, obviamente, de un sentido por completo distinto. En ese caso, Mahoma dijo que la respuesta a esa frase debía ser ‘y contigo’ (*wa-‘alay-kum*).

El segundo texto no es un *hadiz*, sino que expresa la opinión del propio Mālik al respecto en respuesta a una pregunta que se le dirige, de la forma siguiente: *su‘ila Mālik ‘amman sallama ‘alā-l-yahūdī aw-l-naṣrānī hal yastaqīlu-hu ḍālik fa-qāla lā*. Esta consulta parece estar relacionada con el texto que figura inmediatamente antes, pues lo que plantea es si el musulmán que saluda a un judío o un cristiano debe pedirle que no le responda, con la intención de anular su propia acción. Se entiende que, en este caso, el saludo del musulmán se habrá producido por descuido o confusión²². La contestación de Mālik es negativa, es decir, que no considera obligatorio que el musulmán pida que se anule su saludo. Si esta lectura del texto es correcta, la opinión de Mālik parece basarse en la asunción de que el saludo del musulmán al judío o al cristiano no está permitido aunque, si ocurre, no constituye un hecho grave.

Tras este análisis, se impone una consideración. Lo cierto es que *al-Muwaṭṭa’* no aparece citada como referencia de autoridad en ninguna de las obras malikíes consultadas para la elaboración de este estudio, como pondré de manifiesto a continuación. Tan sólo en *al-Tamhīd*, de Ibn ‘Abd al-Barr, que consiste en un comentario de *al-Muwaṭṭa’*, se ocupa del primero de dichos textos, pero no del segundo.

El tratamiento de la cuestión del saludo entre musulmanes y *ḍimmīes* en la tradición legal incluye dos aspectos, en función de quién sea el que saluda en primer lugar. Por un lado, el saludo del musulmán al no musulmán. En segundo lugar, la contestación del musulmán al saludo del no musulmán. Sobre las premisas antes comentadas, cabe distinguir dos posiciones dentro de la doctrina islámica respecto al saludo al *ḍimmī*. En primer lugar, la tendencia mayoritaria, de carácter restrictivo, que promueve una actitud de distanciamiento, postulando que el musulmán no debe dirigir el saludo al no musulmán.

²⁰ Mālik, *Al-Muwaṭṭa’*, capítulo LIII, 2, 3.

²¹ Houdas y Marçais, *El-Bokhārī*, IV, p. 225 y 426-427; Harkat, *Le Sahih*, VII, p. 560-561, LXXIX, 22, n° 6256 y VIII, 292-295, LXXXVIII, 4, n° 6926-6929; Muslim, *Sahih*, IV, p. 1.706-1.707, XXXIX, 4, n° 2164-2166.

²² Agradezco al Dr. Ahmed Oulddali su inestimable ayuda para interpretar el sentido de la forma verbal *istaqāla*, basada en la idea de anulación con la que se utiliza en textos relacionados con acciones legales como la compra-venta o el matrimonio.

Por otro lado, la tendencia contraria, de naturaleza más permisiva y abierta, afirma la plena legalidad de dicha acción.

El tratamiento del problema del saludo al no musulmán por parte de los ulemas malikíes se caracteriza, en general, por dos aspectos. En primer lugar, como se ha dicho, ignoran la opinión del propio Mālik transmitida en *al-Muwaṭṭaʿa*, lo cual no deja de resultar sorprendente, dada la prevalencia de los andalusíes en la tradición malikí y a que la versión más difundida de dicha obra fue transmitida por un célebre ulema andalusí, Yaḥyà ibn Yaḥyà²³. Por otro lado, el saludo al no musulmán constituye un aspecto ausente en la *Mudawwana*, obra fundacional del malikismo magrebí.

Los ulemas malikíes abordan esta cuestión basándose en la revisión de tres niveles de autoridad doctrinal: en primer lugar, los textos coránicos y las tradiciones proféticas; segundo, las opiniones de los llamados ‘piadosos antepasados’, es decir, las dos primeras generaciones de musulmanes, los ‘compañeros’ (*ṣaḥāba*) y los ‘seguidores’ (*tābiʿūn*); en tercer lugar, las opiniones de ilustres ulemas de los primeros tiempos del Islam, anteriores a la conformación de las escuelas jurídicadas personales.

Pese a que ni el Corán ni la doctrina que emana de *al-Muwaṭṭaʿa* niegan ni cuestionan de forma expresa la posibilidad de dirigir el saludo a judíos o cristianos, sin embargo entre los ulemas malikíes predomina la tendencia que he denominado restrictiva, es decir, favorable a la prohibición de esa acción. Ello se debe, en parte, a que los ulemas ignoran la opinión del propio Mālik registrada en *al-Muwaṭṭaʿa*, siendo, en cambio, más habitual la cita del *hadiz* transmitido por Abū Hurayra. No obstante, debe indicarse, asimismo, la existencia de partidarios de la doctrina más liberal.

La tendencia restrictiva: prohibición de saludar al *ḍimmī*

El predominio de la tendencia restrictiva es un aspecto generalizado en la escuela malikí, adscribiéndose a ella ulemas de gran relevancia, tales como Ibn ʿAṭīyya, al-Qurṭubī o Ibn Šās. Los propios ulemas son conscientes de esa prevalencia y dejan constancia de ello al afirmar que es la opinión de la mayoría.

Uno de los más explícitos al respecto es Ibn ʿAṭīyya quien, al hilo de Corán 4:86, señala que si alguien, por descuido o ignorancia, saluda a alguien de la gente del Libro, debe pedir que no se le responda (*fa-in sallama aḥad sāhiyan aw ʿāhīlan fa-yanbagī an yastaqīlu-hu salāma-hu*)²⁴. De nuevo encontramos la fórmula *yastaqīlu*, utilizada por Mālik en *al-Muwaṭṭaʿa*, si bien, en este caso, el

²³ Fierro, “Yaḥyà ibn Yaḥyà al-Layṭī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus”.

²⁴ Ibn Šās, *ʿIqd*, III, p. 1300; Ibn ʿAṭīyya, *Muḥarrir*, II, p. 87 y IV, p. 217.

sentido de la respuesta es distinto. En efecto, mientras que el maestro de Medina negaba la necesidad de dicha obligación, Ibn 'Aṭīyya la afirma. A ello añade, en su comentario a Corán 25:63²⁵, que nunca se ha ordenado a los creyentes que den la paz a los infieles (*al-mu'minūn lam yu'marū qaṭṭ bi-l-taslīm 'alā-l-kuffār*) y que dicho versículo, mecano, fue abrogado por la llamada 'aleyas de la espada' (Corán 9:5)²⁶.

Entre las aleyas que permiten legitimar la negación a dirigir el saludo a los no musulmanes, Ibn 'Aṭīyya incluye Corán 19:47, en la que Abraham saluda a su padre dándole la paz, pese a su infidelidad, y sobre cuyo significado, según dicho comentarista, existen divergencias entre los ulemas. Para algunos, indica, la acción de Abraham constituye un saludo de despedida, en base a lo cual autorizan tanto el saludo al infiel como, incluso, dirigírselo (*hiya taḥīyyat mufāriq wa-ḡawazū taḥīyyat al-kāfir wa-an yabda'a bi-hi*). En cambio, continúa, la mayoría considera que, al dar la paz a su padre, Abraham no pretendía saludarlo, sino buscar la reconciliación (*al-musālama*). Menciona como ejemplo de esta interpretación a al-Ṭabarī, según el cual esta aleya significa 'un compromiso mío hacia ti' (*amanat minnī la-ka*). Esta es, concluye Ibn 'Aṭīyya, la opinión de la mayoría de los ulemas, los cuales no autorizan que se salude al infiel dándole la paz (*lā yarūna ibtidā' al-kāfir bi-l-salām*)²⁷.

Entre los alfaquíes andalúses partidarios de la tendencia restrictiva se cuenta el sevillano Ibn 'Abdūn, el cual afirma la prohibición de dirigir a los protegidos la salutación canónica (*lā yusallam 'alay-him*)²⁸. Su principal originalidad radica en la utilización que hace del texto coránico como justificación de dicha prohibición, pues supone una singular novedad dentro de la tradición malikí. En efecto, Ibn 'Abdūn vincula dicho precepto con Corán 58:19²⁹, un argumento inédito en la reflexión de los ulemas malikíes, cuyo empleo suscita dos reflexiones. Por un lado, como se ha dicho, su notoria subjetividad, dado que dicha aleya no guarda relación alguna, aparente o implícita, con la cuestión del saludo. En segundo lugar, por lo que supone de concepción peyorativa hacia judíos y cristianos, a quienes se equipara con el diablo, al que dicha aleya alude al mencionar el 'partido de Satán' (*ḥizb Ṣayṭān*)³⁰. La elevación al rango coránico de la prohibición de dirigir el saludo a los no musulmanes y el sentido de la aleya elegida se corresponden a la perfección con el sentido de todas las

²⁵ 'Los siervos del Compasivo son los que van por la tierra humildemente y que, cuando los ignorantes les dirigen la palabra, dicen: ¡Paz!'.

²⁶ Ibn 'Aṭīyya, *Muḥarrir*, IV, p. 217.

²⁷ Ibn 'Aṭīyya, *Muḥarrir*, IV, p. 19; Al-Qurṭubī, *Ŷāmi'*, XI, p. 103, lo copia literalmente.

²⁸ Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 241; trad. García Gómez y Lévi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 157, nº 169.

²⁹ 'El Demonio se ha apoderado de ellos y les ha hecho olvidar del recuerdo de Dios. Esos tales son los partidarios del Demonio'.

³⁰ La fórmula *ḥizb Ṣayṭān* constituye el contrapunto del concepto de *ḥizb Allāh* o 'partido de Dios', definido en Corán 5:56 y 58:22.

menciones de Ibn 'Abdūn respecto a cristianos y judíos, que denotan su fuerte animadversión hacia ellos³¹.

Junto a la propia lectura de la Palabra de Dios, la segunda referencia doctrinal de los ulemas malikíes para justificar la negación a dirigir el saludo a los no musulmanes consiste en la tradición profética. En este sentido, los registros más antiguos se vinculan a la figura de 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb (m. 238 h/853), autor de *al-Wāḍiḥa*, primera obra de jurisprudencia malikí andalusí y una de las más importantes en la conformación de esta tendencia jurídica en el Occidente islámico³². Pese a su enorme relevancia, sólo se conserva en versiones manuscritas incompletas y a través de una amplia transmisión textual, lo que ha permitido que se realicen ediciones parciales. Destacados ulemas malikíes atribuyen a Ibn Ḥabīb la cita del *hadiz* de Abū Hurayra, fundamento de la doctrina que prohíbe dirigir el saludo a los no musulmanes³³. Asimismo, dicho *hadiz* es mencionado por otros importantes alfaquíes andalusíes, tales como al-Ṭurṭūšī, el cual lo parafrasea en su célebre espejo de príncipes, aunque sin mencionar su condición de tradición profética³⁴.

Al-Qurṭubī es el comentarista malikí que hace un uso más extenso de la tradición profética como instrumento de exégesis coránica. En su revisión de Corán 19:47, donde copia, en principio, a Ibn 'Aṭīyya, plantea la contraposición entre los dos *hadices* más conocidos sobre este asunto. Primero, el transmitido por Abū Hurayra, que prescribe la prohibición del saludo, dado que ello implica consideración, lo cual no corresponde al infiel (*li-anna dālik ikrām wa-l-kāfir laysa ahlu-hu*). A continuación el de Usāma ibn Zayd que, en cambio, lo autoriza, lo que representa una excepción en el tratamiento de los malikíes sobre este asunto, ya que es el único ulema que lo menciona. Basándose en al-Ṭabarī, al-Qurṭubī señala que no existe contradicción entre ambos *hadices*, ya que el primero tiene un sentido general, mientras que el segundo se refiere a un caso particular³⁵.

A estas dos tradiciones, al-Qurṭubī añade otras, que incluye en sus comentarios a las aleyas relativas al saludo. Así, respecto a Corán 4:86 se remite al *hadiz*, transmitido por Abū Hurayra, según el cual Mahoma afirmó: 'No entraréis en el Paraíso hasta que no tengáis fe y no tendréis fe hasta que nos améis unos a otros. Os diré algo que, si lo hicierais, os amaríais: ¡prodigad el saludo entre vosotros!'³⁶. A juicio de al-Qurṭubī, este *hadiz* indica la obligación del

³¹ García-Sanjuán, "Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn 'Abdūn", p. 78-98.

³² Arcas Campoy y Serrano Niza, "Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī", *Biblioteca de al-Andalus*, III, 219-227.

³³ Ibn Abī Zayd, *Nawādir*, III, p. 374; Ibn Šās, *'Iqd*, I, p. 332.

³⁴ Al-Ṭurṭūšī, *Sirāy*, II, p. 547; trad. Alarcón, *Lámpara de los príncipes*, II, p. 150; Al-Wanšarīsī, *Mí'yār*, II, p. 254; trad. Amar, "La pierre de touche", p. 233.

³⁵ Al-Qurṭubī, *Yāmi*, XI, p. 103-104.

³⁶ Muslim, *Saḥīḥ*, I, p. 74, I, 22, n^o 54.

saludo entre los musulmanes, pero no hacia los politeístas (*hādā yaqtadī ifṣā'u-hu bayna-l-muslimīn dūna al-mušrikīn*)³⁷.

Al-Qurṭubī, por lo tanto, se incluye en la tendencia restrictiva, ya que considera que dar la paz con la intención de saludar constituye una conducta específica de la comunidad musulmana (*al-salām allaḍī ma'nā-hu al-ṭaḥiyya jaṣṣa bi-hi hādīhi-l-umma*), lo cual justifica, de nuevo, sobre un *hadiz*, que cita a partir del místico al-Tirmiḍī al-Ḥakīm (m. 320 h/910), según el cual Dios trajo tres cosas a su comunidad que no existían con anterioridad, la primera de las cuales es la paz, que es el saludo a la gente del Paraíso (*ṭaḥiyyat ahl al-Ŷnna*)³⁸.

Junto a las bases textuales coránicas y proféticas, existe un tercer argumento sobre el que los ulemas malikíes sostienen su negativa a dirigir el saludo a los no musulmanes. Se trata, en este caso, de un concepto que se deriva de la propia noción de *ḍimma*, tal y como la entendían los ulemas habitualmente. Ibn 'Aṭiyya expone esta idea en referencia a Corán 4:86, cuando afirma que no dirigir el saludo a la gente del Libro constituye una forma de evidenciar su humillación (*li-anna bi-hi yaṭaṣawwar idlālu-hum*)³⁹. De esta manera, introduce en la cuestión del saludo el concepto de *ḍull*, que resulta muy importante en la caracterización legal del estatuto de la *ahl al-ḍimma*, en particular por lo que se refiere al pago de la *yizya* y a la interpretación de la aleya coránica (9:29) que establece la obligación de este tributo.

De hecho, existe una tradición en la que el concepto de *ḍull* aparece asociado a la prohibición de saludar: 'llamadlos por sus nombres, pero no utilicéis la *kunya*, humilladlos, pero no cometáis injusticia con ellos, y no les dirijáis el saludo' (*sammū-hum wa-lā takunnū-hum wa-aḍillū-hum wa-lā taḏlimū-hum wa-lā tabda'ū-hum bi-l-salām*)⁴⁰. Desde esta perspectiva, por lo tanto, la prohibición de dirigir el saludo a la *ahl-al-ḍimma* puede entenderse como una exigencia del deber de humillarlos.

La tendencia permisiva: autorización para saludar al *ḍimmī*

Frente al generalizado predominio de la tendencia restrictiva entre los ulemas malikíes, cabe mencionar, también, la existencia de una opinión dis-

³⁷ Al-Qurṭubī, *Ŷāmi'*, V, p. 290; trad. Maza Abu Mubarak, *Compendio del tafsir*, III, 184.

³⁸ Al-Qurṭubī, *Ŷāmi'*, XI, p. 104.

³⁹ Ibn 'Aṭiyya, *Muḥarrir*, II, p. 87.

⁴⁰ Ibn Abī Zayd, *Nawādir*, III, p. 374; Ibn Šās, *'Iqd*, I, p. 332. En al-Wanšarīšī, *Mi'yār*, II, p. 254; trad. Amar, "La pierre de touche", p. 234, se registra una versión muy similar de esta tradición atribuida al propio Mahoma, aunque en ella no figura la parte relativa al saludo: 'Humilladlos, pero no cometáis injusticia sobre ellos, despreciadlos y no los honréis, llamadlos por sus nombres sin utilizar la *kunya*'.

tinta, que no se opone al saludo al no musulmán. Se trata de una opción minoritaria, si bien cuenta con sólidos apoyos en la doctrina islámica, tanto por lo que se refiere a la tradición profética como a otras formas de legitimación. Entre ellas cabe distinguir distintas categorías, en función del rango de las autoridades a quienes se atribuyen dichas opiniones.

Algunas de esas tradiciones son mencionadas por los propios ulemas que rechazan el saludo a los no musulmanes, aspecto que, a mi juicio, posee un interés propio, en relación con dos aspectos. Por un lado, como reconocimiento por parte de dichos ulemas de la existencia de diversidad de opiniones sobre el asunto. En segundo lugar, debido a que dichas tradiciones son las que han permitido la formación, dentro de la tradición malikí, de una corriente, minoritaria, que se muestra favorable a la posibilidad de dirigir el saludo a los no musulmanes.

Entre los argumentos favorables a dirigir el saludo a los no musulmanes podemos distinguir tres niveles de autoridad, integrados, respectivamente, por tradiciones proféticas, dichos relativos a miembros de las dos primeras generaciones de musulmanes y a ciertos ulemas de prestigio de los primeros tiempos del Islam. Respecto al primer nivel cabe mencionar el *hadiz* que indica que cuando Mahoma dirigía un escrito a los politeístas lo encabezaba diciendo: ‘la paz sea con los que siguen el camino recto’ (*al-salām ‘alà man ittaba’a al-hudà*)⁴¹.

El segundo nivel lo integran las dos primeras generaciones de musulmanes, los *ṣaḥāba* o compañeros de Mahoma, y los *tābi’ūn*, seguidores de los primeros, personajes que, por su prestigio, desempeñan un papel muy similar al de los santos en la tradición cristiana. Las conductas de algunos miembros de los citados colectivos ejemplifican argumentos a favor del saludo a los no musulmanes. Tal es el caso de Abū Umāma al-Bāhilī, el cual no pasaba junto a un musulmán, un cristiano o un judío sin saludarlos (*illā bada’a-hu bi-l-salām*). Lo mismo cabe decir respecto a otros célebres *ṣaḥāba*, tales como ‘Abd Allāh ibn Mas’ūd, Abū-l-Ḍarḍā’ y Faḍālat ibn ‘Ubayd.

En cuando a la segunda generación de seguidores del Profeta, al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110 h/728)⁴² consideraba que cuando se pasa junto a un grupo en el que hay musulmanes e infieles debe saludarse⁴³. Por su parte, el *tābi’ī* iraquí Ibrāhīm al-Najā’ī (m. 96 h/715)⁴⁴ representa una tendencia mucho más pragmática, pues afirmaba que no hay mal en dirigir el saludo a un judío o cristiano cuando se necesita algo de él (*iḍā kānat la-ka ilay-hi ḥāya fa-lā ba’s an tabda’u-hu bi-l-salām*).

El tercer nivel de referencias de autoridad lo conforman célebres ulemas de los primeros siglos del Islam, de los cuales las fuentes consultadas mencionan a tres. Tal vez el más interesante de ellos sea el mecano Sufyān ibn ‘Uyayna

⁴¹ Ibn Abī Zayd, *Nawādir*, III, p. 374.

⁴² Ritter, “Ḥasan al-Baṣrī”, *Encyclopaedia of Islam*, III, p. 247-248.

⁴³ Ibn ‘Abd al-Barr, *Tamhīd*, XVI, p. 97; Al-Qurṭubī, *Yāmi’*, XI, p. 104 (citando a al-Ṭabarī).

⁴⁴ G. Lecomte, “Al-Nakhā’ī, Ibrāhīm”, *Encyclopaedia of Islam*, VII, p. 921-922.

(m. 196 h/811)⁴⁵, que fue maestro tanto de al-Šāfi‘ī como de Ibn Ḥanbal, y que fundamentaba la licitud de saludar al *kāfir* en Corán 60:4⁴⁶ y 8⁴⁷, según indica al-Qurṭubī en su exégesis de Corán 19:47. La posición del sirio al-Awzā‘ī (m. 157 h/774)⁴⁸ cabe calificarla como más ambigua, dado que, al parecer, consideraba indiferente esta cuestión, pues se le atribuye la opinión de que entre los antepasados piadosos (*ṣāliḥūn*) algunos saludaban a los infieles y otros no⁴⁹.

Este conjunto de tradiciones sugiere la existencia de una base doctrinal suficiente que hubiese permitido la formación de una tendencia basada en la autorización del saludo a la *ahl al-dimma*. Sin embargo, el único ulema malikí andalusí que discrepa de la posición restrictiva predominante es Abū ‘Umar ibn ‘Abd al-Barr (368-463 h/978-1071)⁵⁰, que aborda este aspecto en su obra *al-Tamhīd*, comentario de *al-Muwaṭṭa’*. A diferencia de otros malikíes, no indica la prevalencia de la tendencia restrictiva, sino que se remite a la existencia de divergencias de opinión, desde la época de los antepasados hasta la actualidad (*ijtalafa fi-hi al-salaf wa-man ba‘da-hum*). Quienes consideran reprochable esa actitud, continúa, se basan en el *hadiz* transmitido por Abū Hurayra, y menciona entre ellos a Ibn Ḥanbal.

Tras mencionar a algunos de los compañeros de Mahoma que acostumbraban a saludar a los no musulmanes, Ibn ‘Abd al-Barr añade una referencia sobre el califa Omeya ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (99-101 h/717-720), transmitida por Muḥammad ibn Ka‘b al-al-Qurayšī (m. 117-120 h/735-38), la cual le sirve para establecer su criterio sobre este asunto. Al ser interrogado sobre el saludo a la *ahl al-dimma*, ‘Umar contestó: ‘se les responde, pero no se les saluda, aunque yo no desapruero que se les salude’ (*lā arā ba’s an nabda’u-hum bi-salām*), lo cual justificaba en Corán 43:89⁵¹. El ulema cordobés afirma que la escuela malikí coincide con esta posición, según la transmisión del célebre malikí egipcio Ibn Wahb (m. 197 h/813)⁵². En su opinión personal, el *hadiz* de Abū Hurayra puede interpretarse en este sentido, es decir, que dirigir el saludo a la *ahl al-dimma* no resulta obligatorio, a diferencia de lo que sucede entre musulmanes. De esta forma, sostiene, se evitan las divergencias de opinión⁵³.

⁴⁵ S. A. Spector, “Sufyān b. ‘Uyayna”, *Encyclopaedia of Islam*, IX, p. 772.

⁴⁶ ‘Tenéis un bello modelo en Abraham’. Aunque esta aleya, al final, especifica que ese ejemplo no se refiere a la frase que Abraham dijo a su padre (Corán 19:47), ‘No es de imitar, en cambio, Abraham cuando dijo a su padre: “He de pedir perdón para ti, aunque no pueda hacer nada por ti contra Dios”’.

⁴⁷ “Dios no os prohíbe que seáis Buenos y equitativos con quienes no han combatido contra vosotros por causa de la religión, ni os han expulsado de vuestros hogares. Dios ama a los que son equitativos”.

⁴⁸ J. Schacht, “Al-Awzā‘ī”, *Encyclopaedia of Islam*, I, p. 772-773.

⁴⁹ Ibn Abī Zayd, *Nawādir*, III, 374; Al-Qurṭubī, *Yāmi*, XI, p. 103-104.

⁵⁰ Fierro, “Ibn ‘Abd al-Barr”, *Biblioteca de Al-Andalus*, I, p. 574-585.

⁵¹ ‘Aléjate, pues, de ellos, y di: “¡Paz!”’.

⁵² David-Weill, “Ibn Wahb”, *Encyclopaedia of Islam*, III, 963.

⁵³ Ibn ‘Abd al-Barr, *Tamhīd*, XVI, p. 97-98.

La respuesta al saludo del *ḍimmí*

El segundo aspecto a abordar en relación con las normas de cortesía radica en la respuesta al saludo previo del *ḍimmī*, respecto al cual también existen divergencias entre los malikíes, centradas en dos aspectos, la obligación de devolverlo, por un lado, y la forma correcta de la respuesta, de otro.

El exegeta al-Qurṭubī registra las divergencias existentes en torno a la primera de ambas cuestiones. Una antigua tradición, basada en la opinión de ilustres musulmanes, afirma la obligatoriedad universal de responder al saludo. Así se desprende, por ejemplo, de la afirmación del célebre *ṣaḥābī* Ibn ‘Abbās (m. 38 h/658-59)⁵⁴: ‘si te saluda cualquier persona, debes responderle, aunque sea un *maḡyūsī*. No obstante, la exégesis predominante de Corán 4:86, atribuida a los *ṣaḥāba* Ibn ‘Abbās y al-ša‘bī y a los *tābī‘ūn* Qatāda (m. 117 h/735)⁵⁵ y ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ (m. 114-115 h/732-33)⁵⁶, considera necesaria una matización: la apelación a responder con un saludo mejor se refiere exclusivamente al musulmán, mientras que el simple deber de contestar, en cambio, alude al infiel (*kāfir*). En un sentido similar, Ibn ‘Abd al-Barr afirma que dicha aleya no hace distinción entre musulmán o *ḍimmī*. En cambio, según al-Qurṭubī, la doctrina de Mālik transmitida por Ašhab⁵⁷ e Ibn Wahb es más restrictiva, pues no considera obligatorio responder al saludo (*laysa bi-wāyib*)⁵⁸.

También se registra una cierta diversidad de opiniones respecto a la fórmula que debe utilizarse para responder al saludo. Adecuándose a lo estipulado en el *hadiz* transmitido por Anas ibn Mālik, Ibn ‘Abbās considera que la respuesta debe ser *wa-‘alay-kum*, es decir, similar a la que se da al musulmán. Esta es también la posición de ulemas andalusíes como Abū-l-Walīd al-Bāyī (el cual se remite al citado *hadiz*) e Ibn ‘Aṭiyya. En cambio, el citado ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ sostiene la tendencia restrictiva, según la cual la respuesta sería, simplemente, *‘alay-ka* (‘contigo’), lo cual concuerda con la tradición de Mālik transmitida por Ašhab e Ibn Wahb. Otros, como Ibn Šās, se limitan a indicar la citada discrepancia entre ambas opciones, sin pronunciarse por ninguna de ellas⁵⁹.

Al margen de esa discrepancia, algunos ulemas registran otras opiniones respecto a la respuesta al saludo de la *ahl al-ḍimma*, que, en función de su natu-

⁵⁴ Veccia Vaglieri, “‘Abd Allāh b. Al-‘Abbās”, *Encyclopaedia of Islam*, I, p. 40-41.

⁵⁵ Pellat, “Katāda”, *Encyclopaedia of Islam*, IV, p. 748.

⁵⁶ Schacht, “‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ”, *Encyclopaedia of Islam*, I, p. 730.

⁵⁷ Ibn ‘Abd al-Barr, *Tamhīd*, XVI, p. 96; Ibn ‘Aṭiyya, *Muḥarrir*, II, p. 87; Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām*, I, p. 508; al-Qurṭubī, *Yāmi’*, V, p. 290.

⁵⁸ Ibn ‘Abd al-Barr, *Tamhīd*, XVI, p. 96; Ibn ‘Aṭiyya, *Muḥarrir*, II, p. 87; Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām*, I, p. 508; Al-Qurṭubī, *Yāmi’*, V, p. 290.

⁵⁹ Al-Qurṭubī, *Yāmi’*, V, p. 289-290; Ibn ‘Aṭiyya, *Muḥarrir*, II, p. 87; al-Bāyī, *Muntaqā*, apud Kassis, “Arabic-Speaking Christians”, p. 406; Ibn Šās, *Iqd*, III, p. 1300.

raleza, debemos considerar de carácter despectivo. Debido a ello y dada su escasa presencia en la literatura jurídica, parecen representar expresiones de una tendencia minoritaria. Para el célebre *ṣaḥābī* Ibn Ṭāwus, la contestación debía ser '*allā-ka al-salām*, es decir, 'que se te quite la paz' (*irtafa'a an-ka*). Para otros ulemas, cuya identidad no especifica, la contestación sería '*alay-ka al-silām*, que significa 'piedras'⁶⁰.

La obligatoriedad de la respuesta al saludo del *ḍimmī* queda formulada en una fetua emitida por el alfaquí tunecino al-Qābisī (324-403 h/935-1012) en respuesta a la consulta de un musulmán respecto a un vecino judío. Esta fetua aporta una perspectiva restrictiva respecto a las pautas de convivencia vecinal entre judíos y musulmanes. La consulta procede de un musulmán que tiene un vecino judío, con quien a veces se cruza, intercambiando saludos, sonrisas y palabras amables (*ḥadīṭ wa-ibtisām wa-kalām layyin*). El musulmán excusa y justifica su actitud en su buen carácter, pese a confesar su odio hacia los judíos (*Allāh 'ālim bi-buḡḍī li-l-yahūd wa-lakin ṭabī layyin*). La respuesta del alfaquí comienza recomendándole no mezclarse con gente de distinta religión (*lā tujāliṭ man 'alā jilāf ḍīni-ka fa-huwa aslam la-ka*). A continuación, considera válido (*lā ba's*) que si su vecino *ḍimmī* le pide algo que no implique pecado o falta (*ma'tam*) él se lo conceda. En cuanto al saludo, si el judío le da la paz, su respuesta debe ser 'y contigo', sin añadir nada más y sin interesarse por él ni por los suyos, sino simplemente con la corrección que exige la buena vecindad (*bi-qadr mā yad'ū ilay-hi ḥaqq al-ḡīwār*)⁶¹.

Este interesante texto jurídico pone de manifiesto dos cosas. Primero, la naturalidad de las relaciones entre vecinos de distinta confesión religiosa, aunque con la abierta manifestación del musulmán respecto a su desconfianza hacia los judíos. Esta naturalidad se deriva de una circunstancia que se menciona en el texto de la consulta, el hecho de que la coexistencia de los musulmanes con el judío es un hecho cotidiano, pues se ha criado junto a ellos (*qad rubbiya ma'a-hum*). No obstante, esta declaración podría estar condicionada por el segundo de los elementos al que quiero referirme, la actitud del alfaquí. Frente a la naturalidad de la convivencia vecinal, el alfaquí hace hincapié en la necesaria prevención en las relaciones con los judíos y recomienda al musulmán que se mantenga educado pero distante y sin mostrar sentimientos de amistad o efusividad en sus contactos habituales, como por ejemplo preguntarle por él y los suyos o ser excesivamente prolijo en el saludo. De esta manera, la fetua permite comprobar las dos caras de la realidad de los protegidos, por un lado las relaciones cotidianas con sus vecinos musulmanes y, de otro, la insistencia de los alfaquíes, siempre apegados al espíritu de la ley reli-

⁶⁰ Ibn 'Abd al-Barr, *Tamhīd*, XVI, p. 99; Al-Qurṭubī, *Yāmi'*, V, p. 290.

⁶¹ Al-Wanṣarīsī, *Mi'yār*, XI, p. 300-301; trad. Idris, "Les tributaires", p. 178; trad. Kassis, "Arabic-Speaking Christians", p. 405-406; trad. Lagardère, *Histoire et société*, p. 464, n° 5.

giosa y a menudo muy rigoristas, en el mantenimiento de las distancias con los protegidos, en especial respecto a los judíos.

Fuentes árabes

- Ibn 'Abdūn, *Risāla fī-l-qaḍā' wa-l-muḥtasib*, Lévi-Provençal, E. (ed.), "Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers a Seville au debut du XII^e siècle: le traité d'Ibn 'Abdūn", *Journal Asiatique*, CCXXIV (1934), pp. 177-299.
- Ibn 'Abd al-Barr (368-463 h/978-1071), *Al-Tahmīd li-mā fī-l-Muwaṭṭa'a min al-ma'ānī wa-l-asānīd*, Ibn Ibrāhīm, U. (ed.), 18 vols., El Cairo, 1999.
- Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (310-386 h/922-996), *Al-Nawādir wa-l-ziyādāt*, Muḥammad al-Ḥulw, 'A. F. (ed.), 15 vols., Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1999.
- Ibn al-'Arabī (468-543 h/1076-1148), *Aḥkām al-Qur'ān*, al-Mahdī, 'A. R. (ed.), 4 vols., Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2000.
- Ibn 'Aṭīyya (481-541 h/1088-1147), *Al-Muḥarrir al-waḥīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, 'Abd al-Šāfī Muḥammad, 'A. S. (ed.), 6 vols., Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2001.
- Ibn Ḥabīb (m. 238 h/853): *Al-Wāḍiḥa*. Ed. y trad. M. Arcas Campoy: *Kitāb al-al-Wāḍiḥa (tratado jurídico). Fragmentos extraídos del Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, Madrid, CSIC, 2002.
- Ibn Šās (m. 616 h/1219), *Iqd al-ŷawāhir al-ṭamīna fī maḍhab 'ālim al-Madīna*, Ibn Muḥammad Laḥmar, H (ed.), 3 vols., Túnez, Dār al-Garb al-Islāmī, 2011.
- Mālik ibn Anas (m. 179 h/795), *Al-Muwaṭṭa'a*, Fu'ād 'Abd al-Bāqī, M. (ed.), El Cairo, 1993, Dār al-ḥadīṭ, 2ª ed.
- Muslim (m. 261 h/875), *Al-Saḥīḥ*, Fu'ād 'Abd al-Bāqī, M. (ed.), 5 vols., Beirut, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya.
- Al-Qurṭubī (m. 671 h/1272-73), *Al-Ŷāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Al-Mahdī, A.R. (ed.), 19 vols., Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2003, 5ª ed.
- Saḥnūn (160-240 h/777-854), *Al-Mudawwana al-Kubrā*, Al-Ŷazzār, A. y Al-Manšawī, 5 vols., A. A. (ed.), El Cairo, Dār al-adīṭ, 2005.
- Al-Ṭurṭūšī (m. 520 h/1126), *Sirāy' al-mulūk*, Faṭḥī Abū Bakr, M. (ed.), 2 vols., El Cairo, Al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1994.
- Al-Wanšarīsī (834-914 h/1430-1508), *Al-Mi'yār al-mu'rib*, Ḥāyḥī, M. y otros (ed.), 13 vols., Rabat-Beirut, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya y Dār al-Garb al-Islāmī, 1981-1983.

Traducción de textos árabes

- Ahmad, Fazal y Abdur Rehman, Rafique, *The Translations of the Meaning of Jâmi Tirmidhi*, 2 vols., Karachi, Darul Ishaat, 2007.
- Amar, Émile, “La pierre de touche des fétwas de Ahmed al-Wancharisi”, *Archives Marocaines*, 2 vols., XII y XIII (1908-1909).
- Cortés, Julio, *El Corán*, Barcelona, Herder, 1986, 4ª ed.
- Alarcón, Maximiliano, *Lámpara de los príncipes, por Abubéquer de Tortosa*, 2 vols., Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1930-1931.
- García Gómez, Emilio y Lévi-Provençal, Etienne, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdún*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1992, 3ª ed.
- Harkat, Ahmed, *Le Sahih d'al-Bukhâry*, 8 vols., Beirut, al-Maktaba al-Asriyah, 2002, 2ª ed.
- Houdas, O. y Marçais, William, *El-Bokhâri. Les traditions islamiques*, 4 vols., París, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1977.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yâr d'al-Wansharisî*, Madrid, Casa de Velázquez y CSIC, 1995.
- Maza Abu Bakr, Zakariyya, *Al-Qurtubî, compendio del tafsir del Corán*, 10 vols., Granada, 2005-2011.

Bibliografía

- Aillet, Cyrile, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.
- Arcas Campoy, M. y Serrano Niza, D., “Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī”, Lirola Delgado, J. y Puerta Vélchez, J. M. (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, 7 vols., Almería, Fundación Ibn Ṭufayl, III, 2004, pp. 219-227.
- Ashtor, Eliyahu, *The Jews of Muslim Spain*, 3 vols., Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1992.
- Calero Secall, M^a Isabel, ‘Cadíes supremos de la Granada naṣrī’, *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986.
- David-Weill, Jean, “Ibn Wahb”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, III, 1971, p. 963.
- Ducellier, Alain, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge, VII^e-XV^e siècle*, París, 1996.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958.
- Fierro, Maribel, “Yaḥyà ibn Yaḥyà al-Layṭī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus”. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, vol. VII, Madrid, CSIC, 1997, pp. 269-344.

- “Ibn ‘Abd al-Barr”, Lirola Delgado, J. y Puerta Vílchez, J. M. (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, 7 vols., Almería, Fundación Ibn Ṭufayl, vol. I, 574-585.
- Friedmann, Yohannam, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge UP, 2003.
- García-Sanjuán, Alejandro, ‘Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn ‘Abdūn’, *Medieval Encounters*, 14/1 (2008), pp. 78-98.
- Idris, Hady-Roger, “Les tributaires en Occident musulman medieval d’après le Mi’yār d’al-Wanšārīsī”, *Mélanges d’Islamologie. Volume dédié à la mémoire d’Armand Abel*, Leiden, Brill, 1974, pp. 172-196.
- Kassis, Hanna, “Arabic-Speaking Christians in al-Andalus in an Age of Turmoil (Fifht/Eleventh Century until AH 478/AD 1085)”, *Al-Qanṭara*, 15-2 (1994), pp. 401-422.
- Lecomte, Georges, “al-Nakhā’ī, Ibrāhīm”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, VII, 1993, p. 921-922.
- Pellat, Charles, “Katāda”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, IV, 1978, p. 748.
- Ritter, Hans, “Ḥasan al-Baṣrī”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, III, 1971, pp. 247-248.
- Robson, James, “Abū Hurayra”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, I, 1960, p. 129.
- Schacht, Joseph, “Al-Awzā’ī”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, I, 1960, p.772-773.
- Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols., Madrid, 1983, Turner.
- Spectorsky, Susan A., “Sufyān b. ‘Uyayna”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, IX, 1997, p. 772.
- Vacca, Virginia, “Usāma b. Zayd”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, XI, 2000, p. 913.
- Veccia Vaglieri, Laura, “‘Abd Allāh b. Al-‘Abbās”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, I, 1960, pp. 40-41.
- Wensinck, Arnold J. y Robson, Jacob, “Anas b. Mālik”, *Encyclopaedia of Islam*, 11 vols., Leiden, Brill, I, 1960, p. 482.



LES RELATIONS JUDÉO-CHRÉTIENNES À LA FIN DU MOYEN ÂGE: L'AFFAIRE DE TRENTO (1475-1478)

Diego QUAGLIONI

Università degli Studi di Trento

Professore ordinario di Storia del diritto medievale e moderno

Dans les Archives d'Etat de Trente est conservée une très vaste série de documents regardant les procès contre les Juifs des années 1475-1476, qui sont à l'origine du culte anti-judaïque très répandu du « bienheureux » Simonino. D'autres documents sont conservés dans les Archives du Vatican, la Bibliothèque Nationale de Vienne, la Bibliothèque de la Ville de Trente et ailleurs, quoique dans une moindre mesure¹. Dans sa totalité cette ample documentation a une importance extraordinaire dans l'histoire du statut juridique des Juifs dans la société chrétienne, ainsi que dans l'histoire du mythe de l'infanticide rituel *in vilipendium Christianae fidei* imputé aux Juifs et de sa transformation en un type hagiographique de longue durée².

L'importance de l'affaire de Trente réside en fait dans la fixation des stéréotypes anti-juifs dans un nouveau paradigme, mélange très efficace de mots et d'images, de textes de propagande et d'écrits de doctrine. La question du statut des Juifs dans la société chrétienne montre plus ouvertement son caractère dans la transition du Moyen Âge à l'Âge Moderne. On a parlé, à cet égard, d'une « judéophobie » naissante par une combinaison typique de la haine théologique et de la haine sociologique³. C'est une question qui se rapporte à

¹ Voir A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, *I processi del 1475*, Padoue, Cedam, 1990, réimpr. 2008, p. 97-103 ; II, *I processi alle donne (1475-1476)*, Padoue, Cedam, 2008, p. 57-63 ; voir aussi R. PO-CHIA HSIA, *Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven – Londres, Yale University Press, 1992.

² Voir R. PO-CHIA HSIA, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven – Londres, Yale University Press, 1988 ; voir aussi les essais recueillis par S. BUTTARONI et S. MUSIAL (éd.), *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Vienne – Colonie – Weimar, Böhlau, 2003, et T. CALIÒ, *La leggenda dell'ebreo assassino. Percorsi di un racconto antiebraico dal medioevo ad oggi*, Rome, Viella, 2007. Pour l'affaire de Trente en particulier, voir A. ESPOSITO, *Il culto del «beato» Simonino e la sua prima diffusione in Italia*, in I. ROGGER et M. BELLABARBA (éd.), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486). Fra tardo Medioevo e Umanesimo*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1992, p. 429-443.

³ Voir P. SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Boston (Mass.), Harvard University Press, 1997 ; voir aussi L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, Ebrei e Cristiani. Odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, I, Spoleto, Centro Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, 1980, p. 15-117. Pour des réflexions ultérieures, voir D. QUAGLIONI, « *Christianis infesti* ». *Una mitologia giuridica dell'età intermedia : l'ebreo come 'nemico interno'*, in

un phénomène sous-jacent, massif et varié, qui est l'anti-judaïsme pré-moderne : phénomène enraciné dans la mentalité et dans la culture européenne jusqu'à la fin de la Renaissance, avant le grand tournant du XVIII^e siècle, dans lequel on doit chercher à la fois les origines des processus d'émancipation et les racines de l'antisémitisme moderne, du sinistre mélange de demi-vérités et de superstitions qui, après 1914, fit des Juifs européens la cible de la haine de tous ceux que la société rejetait⁴.

On a parlé récemment d'un « lien flottant » entre l'antisémitisme moderne et l'ancien anti-judaïsme⁵. L'anti-judaïsme médiéval se nourrit aussi de demi-vérités et de superstitions confuses, ce qui en fait la grande époque d'incubation. Le mythe dont provient le *Blood Libel*, l'accusation du sang qui est à l'origine des procès anti-juifs, dont celui de Trente est exemplaire, forme une histoire dans laquelle les éléments légendaires ou « folkloriques » donnent vie à un *topos* hagiographique et iconographique de résistance exceptionnelle, celui du *puer a iudaëis necatus*. Il s'agit d'une somme de stéréotypes mentaux, de mythes, de « contes des Gentils », les *Gentile Tales*, qui forment une « agression narrative » et s'impriment dans le monde chrétien en marche vers une « société persécutrice⁶ » : les procès de Trente n'ont pas l'objectif limité de prouver la culpabilité des Juifs de Trente, mais plus radical et ambitieux, de prouver la culpabilité de l'universalité des Juifs et la nécessité de leur destruction universelle.

L'affaire est celle de Simon ou Simonino de Trente, l'enfant que l'évêque humaniste Johannes Hinderbach et ses juges ont cru enlevé et tué par les Juifs allemands vivant à Trente, à la fête de Pâques de l'année 1475, en haine de la

P. COSTA (éd.), *I diritti dei nemici*, Milan, Giuffrè, 2010 (*Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38 (2009), I, p. 201-224).

⁴ C'est, bien sûr, la thèse de H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (1951, 1966³) : *Sur l'antisémitisme*, traduction par M. Pouteau (1973) révisée par H. Frappat, Paris, Seuil, 2005.

⁵ Voir G. MICCOLI, *Antiebraismo, antisemitismo: un nesso fluttuante*, in C. BRICE et G. MICCOLI (éd.), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIX^e-XX^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 3-23. Voir aussi G. LANGMUIR, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990 ; O. LIMOR et G. G. STROUMSA (éd.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996 ; R. CHAZAN, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; G. DAHAN, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1998² ; W. HORBURY, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1998. D'une certaine utilité est aussi l'anthologie de J. COHEN (éd.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, New York University Press, 1991 ; on trouve une réinterprétation significative de l'ensemble des jugements sur les relations judéo-chrétiennes in J. ELUKIN, *Living Together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

⁶ Voir M. RUBIN, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven and London, Yale University Press, 1999, et R. I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford and New York, Blackwell, 1987, avec le compte-rendu de M. RUBIN, *Speculum*, 65 (1990), p. 1025-1027.

foi chrétienne et pour consommer le sang de la victime dans les pains azymes de Pâques⁷. L'enquête judiciaire, une procédure *ex officio* caractéristique, sur la base de la renommée publique (*publica vox et fama*), fut faussée dès le départ par le crédit donné au témoignage irrecevable d'un juif converti, détenu à la prison pour des délits ordinaires⁸. Tous les hommes juifs au-dessus de l'âge de quatorze ans furent mis en prison, et même les femmes et leurs enfants, qui ne pouvaient pas être accusés de participer directement au meurtre rituel, parce qu'ils étaient exclus de la cérémonie à la synagogue, furent placés en résidence surveillée⁹.

Les accusés, en raison de leur qualité et de la nature du crime, furent soumis à des tortures qui dépassaient de loin les habituels et rituels traits de corde ; ils finirent par avouer et ratifier les aveux sous la terreur de nouveaux tourments¹⁰. A la base des interrogatoires était la croyance, déjà entièrement formée dans l'esprit des juges, que le meurtre rituel dont les Juifs de Trente étaient accusés, n'était pas quelque chose d'exceptionnel, mais relevait de la pratique habituelle d'une secte consacrée à des rites anti-chrétiens¹¹. Les Juifs de Trente furent jugés tous coupables. Les premières condamnations et exécutions remontent aux 21, 22 et 23 juin 1475¹². Deux des prisonniers eurent

⁷ L'abolition du culte de Simonino remonte à 1965 : voir D. QUAGLIONI, *Elogio di Monsignor Iginio Rogger*, in P. BERTIOTTI et B. PRIMERANO (éd.), *L'antisémitisme en Italie dans le seconde XXe siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2011 (*Laboratoire italien*, 11), p. 209-219.

⁸ J'ai montré, sur la base de nouveaux documents, la pleine conscience des contemporains et même de l'environnement de l'évêque de Trente, Johannes Hinderbach, de l'incohérence radicale des éléments de preuve recueillis à partir de la dénonciation du juif converti Giovanni da Feltre. Pour une discussion sur les sources, voir D. QUAGLIONI, *Vero e falso nelle carte processuali. La parola «data» e la parola «presa»*, in M. CAFFIERO et M. Procaccia (éd.), *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Rome, Donzelli, 2008, p. 63-82, et plus récemment F. LEONARDELLI, D. QUAGLIONI et S. GROFF, « Simonino da Trento : un nuovo esemplare degli atti del processo agli ebrei del 1475 acquistato dalla Biblioteca (ms. BCT1-6342) », *Studi trentini di scienze storiche*, 90/1 (2011), p. 261-272.

⁹ Voir A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Le donne nei processi contro gli ebrei di Trento*, in M. LUZZATI et C. GALASSO (éd.), *Donne nella storia degli ebrei d'Italia. Atti del IX Convegno internazionale "Italia Judaica"* (Lucca, 6-9 giugno 2005), Florence, Giuntina, 2007, p. 125-136.

¹⁰ Les procès-verbaux des principaux accusés sont publiés par A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, cit., n^{os} 17-105, p. 133-392. Pour la diffusion de la traduction allemande des procès-verbaux, voir R. PO-CHIA HSIA, *Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, cit. ; voir aussi D. QUAGLIONI, «Both as villain and victim». *L'ebreo in giudizio. Considerazioni introduttive*, in M. LUZZATI (éd.), *Ebrei sotto processo*, Bologne, Il Mulino, 1998 (*Quaderni storici*, n^{os}, 99), p. 517-532 : 525 et n^o 42, p. 531.

¹¹ Autour de cette question je me permets de rappeler mon introduction, in A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, *I processi alle donne (1475-1476)*, cit., p. 1-25 ; voir aussi M. SBRICCOLI, «Tormentum idest torquere mentem». *Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in J.-C. MAIRE-VIGUEUR et A. PARAVICINI BAGLIANI (éd.), *La parola all'accusato*, Palerme, Sellerio, 1991, p. 17-32.

¹² A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, cit., n^{os} 43-44, p. 198-204 (Israël de Samuel de Nuremberg, mari d'Anne d'Abraham de Brescia, qui après fut baptisée et prit le nom de Susanne) ; n^{os} 68-69, p. 269-279 (Samuel de Nuremberg, mari de Brunette) ; n^{os}

leur peine commuée en décapitation, en raison de leur conversion à la foi chrétienne ; les autres furent envoyés au bûcher, y compris le plus ancien, Moïse de Samuel de Würzburg, mort sous la torture et amené à la potence *post mortem*¹³. Tous leurs biens furent confisqués.

Il fallait un mois à l'envoyé du Saint-Siège pour se rendre à Trente avec le mandat d'enquêter sur les faits et d'apporter à Rome une copie des procès-verbaux¹⁴. Le commissaire apostolique, un consciencieux théologien et canoniste dominicain, ancien recteur de l'université de son Ordre à Bologne, réussit à acquérir les documents après seulement vingt jours. Il était devenu convaincu que le notaire de la cour criminelle avait falsifié les procès-verbaux pour couvrir de graves vices de procédure et pour dissimuler un mauvais jugement. Ayant identifié le vrai coupable de l'enlèvement de l'enfant Simon, et plus que jamais convaincu d'être en face d'un complot contre les Juifs, il se retira non loin de Trente, à Rovereto, où il avait la protection du *podestà* vénitien, et il demanda en vain la libération des enfants et des femmes, qui étaient manifestement innocents. Enfin, il revint à Rome sans avoir rien obtenu, au moment même où les juges de Trente allaient ouvrir les procès contre les femmes, seuls témoins survivants de l'iniquité¹⁵. A Rome, le pape Sixte IV créa une commission de cardinaux pour juger de la conformité au droit du procès de Trente, commission devant laquelle les Juifs espéraient que les femmes pourraient être convoquées et entendues¹⁶.

Les procès contre les femmes allaient s'ouvrir, quand il fut certain que le commissaire apostolique, contesté par l'évêque de Trente et par ses juges, était sur le point de quitter Rovereto pour retourner à Rome. Le 3 novembre

80-81, p. 300-306 (Ange de Salomon de Vérone, frère de Bonne) ; n^{os} 90-91, p. 339-348 (Tobias de Jourdain de Saxe de Magdeburg, médecin, mari de Sarah d'Abraham de Marburg, qui après fut baptisée et prit le nom de Claire) ; n^{os} 57-58, p. 226-231 (Vidal de Bonaventure de Weissenburg, facteur de Samuel) ; n^{os} 104-105, p. 387-392 (Mohar de Moïse de Würzburg, dit Moïse l'Ancien, mari de Belle, sœur de Samuel, qui après fut baptisée et prit le nom d'Elisabeth).

¹³ *Ibid.*, n^{os} 22-23, 31-32 et 33-34, p. 146-151, 167-173 et 175-177 (Bonaventure, cuisinier de Samuel de Nuremberg et Bonaventure de Mohar de Würzburg, fils de Belle, sœur de Samuel, qui après fut baptisée et prit le nom d'Elisabeth) ; n^{os} 98-99, p. 367-374 (Moïse de Würzburg, dit Moïse l'Ancien).

¹⁴ Pour la légation apostolique dont fut chargé le dominicain Baptiste de *Judicibus*, évêque de Vintimille, voir D. QUAGLIONI, *Propaganda antiebraica e polemiche di Curia*, in M. MIGLIO, F. NIUTTA, D. QUAGLIONI et M. RANIERI (éd.), *Un pontificato e una città : Sisto IV (1471-1484)*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1986, p. 243-266, et surtout BATTISTA DE' GIUDICI, *Apologia Iudaeorum - Invectiva contra Platinam. Propaganda antiebraica e polemiche di Curia durante il pontificato di Sisto IV (1471-1484)*, éd. D. Quaglioni, Rome, Roma nel Rinascimento, 1987 ; voir aussi P. O. KRISTELLER, « The Alleged Ritual Murder of Simon of Trent (1475) and Its Literary Repercussions. A Bibliographical Study », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 59 (1993), p. 103-135.

¹⁵ Voir A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebreie nel processo inquisitorio*, in A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., p. 27-55 : 29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 37. Sur les conclusions de cette commission, voir D. QUAGLIONI, « I giuristi medioevali e gli Ebrei. Due 'consultationes' di G. F. Pavini (1478) », *Quaderni Storici*, n^{os}, 64 (1987), p. 7-18.

1475, deux premières accusées, Belle de Bonaventure de Nuremberg, veuve de Mohar (exécuté le 22 juin), et Sarah d'Abraham de Marburg, veuve du médecin Tobias (exécuté le 21 juin), furent interrogées pour la première fois sous *territio*, c'est-à-dire dans les lieux et en présence des instruments de torture, « in turri episcopalis palatii¹⁷ ». Cinq jours avant, le commissaire apostolique avait envoyé à l'évêque et au chapitre de Trente un mandat de suspension des procès, les forçant sous peine d'excommunication à libérer les femmes et les enfants dans les trois jours¹⁸. Le dernier avis du 8 novembre s'avérant inutile, ainsi que celui le 2 novembre, à la veille des procès, le commissaire demanda une rencontre avec les prisonnières¹⁹.

La volonté était claire d'empêcher le commissaire apostolique d'emmener à Rome les femmes des Juifs, ou même seulement leur « voix », leur libre témoignage de l'injustice commise contre leurs proches, contraints par des tourments atroces (« vi tormentorum inmoderatorum ») à avouer un crime qu'ils n'avaient pas commis et immédiatement emmenés à une mort honteuse (« morte turpissima ») pour qu'ils ne puissent pas se rétracter²⁰. « Dans tous les interrogatoires des femmes », a écrit Anna Esposito, « l'usage de la torture, bien que limitée à la corde et sans aucune escalade des atrocités témoignées par les procès-verbaux des accusés principaux, est systématique, jusqu'à une coïncidence substantielle des aveux, ensuite ratifiés par les femmes accusées²¹ ».

Les tourments commencent le 4 novembre, un samedi, le jour saint des Juifs. Belle résiste à la torture²², ainsi que Sarah, préalablement inspecté par une sage-femme pour exclure la grossesse qui empêcherait l'application de la corde²³. La résistance ne pouvait pas durer : sans aucune interruption, le jour 5, un dimanche (*dies non iuridica*, jour de suspension des procès), il y a la reprise des interrogatoires à la corde, jusqu'à tirer à Sarah les premiers aveux sur le meurtre rituel²⁴. Même Belle, le lendemain, 6 novembre, admet avoir pris part

¹⁷ A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n° 1, p. 67-69 (Belle) et n° 9, p. 111-113 (Sarah).

¹⁸ TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n°s 38-39. Voir A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebreie nel processo inquisitorio*, cit., p. 28.

¹⁹ TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 50 et n° 42. Voir A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebreie nel processo inquisitorio*, cit., p. 28-29.

²⁰ BATTISTA DE' GIUDICI, *Apologia Iudaeorum*, cit., p. 80.

²¹ A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebreie nel processo inquisitorio*, cit., p. 29.

²² A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n° 2, p. 69-71.

²³ *Ibid.*, n°s 10, 11 et 12, p. 114-117.

²⁴ *Ibid.*, n° 13, p. 118-124 ; p. 119 : « Interrogata an ipse Thobias dixerit ipsi Sarre quid Thobias fecerit in domo Samuelis, que respondit quod nihil sibi dixit ; et tunc iussa est elevari, que antequam elevaretur dixit : "Non elevetis me, quia volo dicere veritatem". Et statim absque eo quod elevaretur dixit, quod posteaquam Thobias dixit sibi Sarre quod ipse Thobias fuerat fuerat in domo Samuelis, idem Thobias dixit : "Et nos habuimus unum puerum, quem interfecimus" ».

à des « actes au mépris de la foi chrétienne²⁵ », montrant les gestes ignobles qui ont été destinés au corps de l'enfant-martyr, en se référant aux expressions juives de dérision et mépris envers les chrétiens, et clarifiant le rôle de Brunette, épouse de l'accusé principal, Samuel de Nuremberg – Brunette était accusée d'avoir apporté les broches utilisées pour martyriser l'enfant. Nous lisons dans les procès-verbaux²⁶ :

Interrogata quod dicat omnia ea que vidit et audivit fieri per Iudeos asstantes in sinagoga, respondit se nihil vidisse. Et tunc iussa est elevari, que antequam elevaretur dixit quod vidit corpus pueri in sinagoga.

Interrogata quod dicat quando primo illud vidit et ubi, respondit quod illud sic primo vidit, quia Moyses antiquus illud accepit de almemore, de capsula que est sub almemore, et illud posuit super almemore [...].

Et dicit interrogata quod dum dictum corpus iaceret super almemore, Iudei qui aderant in sinagoga dicebant orationes et aliquando cantabant ; et cum hec diceret rogavit dominum [potestatem quod faceret ipsam dissolvere, quia volebat dicere veritatem ; qui dominus potestas dixit : « Ego nolo te facere dissolvere, quia si esses dissoluta non diceres veritatem amplius ». Que respondit : « Adiuvo vobis quod si facitis me dissolvere dicam veritatem de omnibus que scivero ». Qui dominus potestas, hiis auditis, iussit ipsam dissolvi ; qua dissoluta, videns illam velle sedere, passus est illam sedere ; que dum sic sederet, interrogata quod dicat omnia que ipsa Bella vidit fieri per dictos Iudeos dicto corpore sic stante super almemore et ea que dicit audivit, que respondit quod vidit certos actus fieri per aliquos ex dictis Iudeis, qui actus fiebant in faciem corporis dicti pueri.

Interrogata quod dicat quos actus faciebant predicti Iudei in faciem pueri, respondit se nescire bene dicere, sed ipsa Bella, presentibus nobis notariis et testibus suprascriptis et aliis, ut supra, coram domino potestate extendit manus suas et cum ambabus manibus fecit ficas ; et etiam ipsa Bella posuit pollicem manus dextre super maxillam ipsius Belle et manu extensa eandem manum quassabat movendo huc et illuc ; quas ficas et quam quassationem manus ipsa Bella dixit solitum fieri contra fatuos in contemptum et vilipendium [...].

Interrogata ad quem finem predicti Iudei fecerint illos actus aut dixerint predicta verba aut predictum verbum, respondit quod hoc faciunt in contemptum Cristianorum [...].

Interrogata quomodo aut qua via corpus dicti pueri fuit portatum illuc et quomodo interfectum, respondit se aliter nescire nisi prout dicit audivit a Mohar marito ipsius Belle, qui die Veneris sequenti post festum Pasce ipsorum Iudeorum, dum irent dormitum, nullis presentibus, dixit sibi Belle quod sero precedenti, que fuit dies Pasce ipsorum Iudeorum, circa unam horam noctis interfecerant quendam puerum Cristianum quem Thobias portaverat, et quod illum sic interfecerunt in camera que est ante sinagogam ; et quod sanguis ille quem Samuel posuit in vino in die Pasce fuerat de sanguine illius pueri.

Interrogata quod dicat quomodo ita interfecerant, respondit quod idem Mohar dixit sibi Belle quod Samuel primo posuerat quendam fazolum ad collum pueri

²⁵ A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebreo nel processo inquisitorio*, cit., p. 30.

²⁶ A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n° 3, p. 71-76 : 73-76.

et quod postea idem Samuel sive Moyses antiquus cum quadam tenlea ferrea extirpaverat de maxilla tantum carnis quantum est unus bolus ; et similiter extirpaverant cum dicta tenlea tantum de carne de tibia pueri.

Interrogata quod dicat a qua parte maxille aut a qua parte tibie Mohar dixerit sibi Belle predictos extirpasse dictam carnem, et tunc Bella posuit manum suam ad maxillam dextram suam et deinde ad tibiam dextram ad latus exterius, dicendo quod Mohar dixit sibi Belle quod de dictis locis extirpate fuerant carnes pueri ; addens etiam quod idem Mohar sibi dixit quod etiam predicti Iudei seu alter eorum, videlicet Moyses vel Samuel, perforaverant summitatem virge dicti pueri, et quod cum acubus etiam perforaverunt personam pueri.

Interrogata an sibi Belle dixerit quis attulerit dictas acus cum quibus perforaverunt personam dicti pueri, respondit quod sibi dixit quod Israhel fuit ille qui portavit dictas acus in cameram, et quod Bruneta mater Ysrahelis fuerat illa que dederat dictas acus Israheli ad finem ut cum illis pungeretur puer, prout Mohar dixit Israhelem sibi narrasse et prout postea Mohar retulit sibi Belle.

Le même jour, le 6 novembre, lors d'un interrogatoire terrible, Sarah accuse ses tortionnaires d'essayer de la faire mourir ; elle demande au juges de mettre fin à sa souffrance et de savoir ce que Belle avait déjà admis²⁷ :

Cui Sarre cum fuisset responsum per dominum potestatem quod nisi diceret veritatem faceret ipsam spoliari et ligari, ipsa Sarra respondit quod diceret veritatem modo non sit in detrimentum vite sue. Et cum dominus potestas instaret quod diceret veritatem et iussisset illam spoliari et ligari, ipsa Sarra dixit : « Ego video quod vultis mortem meam » ; et cum spoliaretur et ligaretur dixit : « Vos vultis scire a me aliqua propter que sequetur mihi mors ».

Interrogata quod dicat veritatem, respondit : « Quid est confessa Bella ? » ; et tunc fuit sibi Sarre responsum per dominum potestatem, quod Bella confessa fuerat veritatem.

L'interruption de l'interrogatoire, pendant dix jours, s'explique par la nécessité de rédiger la copie certifiée conforme du procès-verbal contre les accusés principaux, envoyé à Rome, le 15 novembre, à la demande de la commission instituée par le Pape Sixte IV²⁸. Deux jours plus tard, Sarah est de nouveau interrogée²⁹, et immédiatement après, le 18 novembre, une déclaration sous serment du médecin Giovanni d'Arezzo ouvre une perspective sur les souffrances des survivants du massacre du mois de juin de l'année dernière, puisqu'il déclare que les femmes de la famille d'Ange de Vérone, Doucette, Brunette et Bonne, souffrent d'une maladie grave et ne peuvent pas être tor-

²⁷ *Ibid.*, n° 14, p. 124-127 : 124.

²⁸ Pour plus d'informations sur la copie certifiée conforme du procès, en date du 15 novembre 1475 (CITTÀ DEL VATICANO, Archives Secrets du Vatican, *Arch. Castel S. Angelo*, n° 6495), voir A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, cit., *Nota critica*, p. 98.

²⁹ A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n° 15, p. 127-129.

turées sans risque pour leur vie³⁰. Le jour 19, aussi la fille de Samuel de Nuremberg, Anne, peut éviter la torture, parce que, étant la seule à savoir lire l'hébreu, elle est utilisée dans les travaux de restitution des gages au banc de son défunt père, le prêteur Samuel de Nuremberg³¹.

Ni le rapport médical ni le travail au banc de prêteur sur gages différèrent beaucoup le début des tourments pour Anne et Bonne. Le premier interrogatoire eut lieu le 1^{er} mars 1476, après la reprise du procès contre Belle et Sarah, le 4 février³². « Le 2 mars, dans un interrogatoire impitoyable “sur la corde” [...], les inquisiteurs conduisent Anne très près de la mort (“visa est quasi deperdita”) et ils furent forcés de suspendre les tourments sans pouvoir arracher aucun aveu important ; en effet, Anne se plaint de ne pas savoir ce qui est à dire (“nescit quid debet dicere”) et proteste à plusieurs reprises qu'elle ne sait rien, sous la demande pressante de dire une vérité que le juge a déjà dans sa conviction³³ ».

Le procès reprend une semaine plus tard, et, jusqu'au 28 mars, les choses ne changent pas : Anne est interrogée à quatre reprises, Bonne à trois reprises, Belle et Sarah à deux reprises. « Toutes les accusées avouent sous la torture ou ajoutent des informations mineures, qui en tout cas ne peuvent être prouvées, car ceux qui pourraient confirmer ou infirmer ont déjà été exécutés, ou parce qu'il s'agit de *dicta de auditu alieno* ou de *credulitate*, dépourvus de toute

³⁰ *Ibid.*, *Appendice documentaria*, n° 1, p. 235-236, où on a reproduit le document conservé dans le code manuscrit viennois des procès contre les Juifs de Trente (WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 5930, f. 283r) ; l'exemplaire conservé à Trente ne présente pas de variantes (TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 3, f. 65r-v). Le document est mentionné par le P. W. P. ECKERT, O. P., « Il beato Simonino negli atti del processo di Trento contro gli ebrei », *Studi trentini di Scienze Storiche*, 44 (1965), p. 211-212.

³¹ WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 5930, f. 283r-v ; TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 3, f. 65v (sans variantes). Pour l'édition voir A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., *Appendice documentaria*, n° 2, p. 236-237.

³² Cfr. A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n° 4, p. 76-84 (Belle) ; n° 16, p. 129-132 (Sarah) ; n° 22, p. 149-152 (Bonne) ; n° 30, p. 177-180 (Anne).

³³ A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebreie nel processo inquisitorio*, cit., p. 31-32 : « Interrogata quid locuti fuerunt dicti Bruneta et Israel et ipsa Anna, respondit quod nihil locuti fuerunt. Et tunc iussa est elevari, qua elevata, interrogata quod dicat veritatem, respondit se nihil aliud scire ; et tunc data fuit sibi una cavaleta, qua data, interrogata ut supra, respondit : “Deponatis me, quia ego dicam veritatem”. Et cum dominus potestas dixisset quod deberet dicere veritatem super corda, quia pluries dixit se velle dicere veritatem et tamen non dicebat, ipsa Anna respondit quod debeat deponi et quod per Deum sanctum dicet nunc veritatem et si deposita non dixerit quod amplius non debeat deponi ; que deposita, interrogata ut supra, respondit quod dicti Israel et Bruneta locuti fuerunt adinvicem, sed quid locuti fuerint dicit nescire. Et tunc iussa est elevari, et interrogata quod dicat veritatem quid locuti fuerint adinvicem, respondit se nescire. Et tunc data fuit sibi una cavaleta, qua data, visa est quasi deperdita, et propter hoc prefatus dominus potestas iussit illam dissolvi et reduci ad locum solitum in custodia, animo repetendi » (A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n° 31, p. 180-182 : 182).

valeur de preuve³⁴ ». La mise en garde de Sixte IV arrive tard, ordonnant officiellement le 3 avril de suspendre les procès en attente du jugement de la commission de cardinaux instituée par le pape³⁵. Avant que l'ordre du pape arrive à Trente, les *inquisitiones* contre les femmes sont formalisées et leurs aveux ratifiés (5 et 6 avril 1476³⁶). Pendant ce temps, Doucette, la femme d'Ange, meurt en prison (15 janvier³⁷), ainsi que sa belle-mère Brunette, enterrée le 26 octobre 1477³⁸ ; « de Brunette, femme de Samuel, on ne sait rien, si ce n'est sa conversion à l'article de la mort, mais cette information ne vient que d'une note manuscrite de l'évêque de Trente, Johannes Hinderbach³⁹ ». Enfin, d'une annotation du 8 septembre 1476, enregistrée dans le livre de comptes du *massarius* de l'évêque, Calepino Calepini, nous apprenons que « l'administration diligente de la justice pénale de Trente, encore une fois au mépris du mandat pontifical, avait déjà dépensé [...] cinq livres pour l'achat de six chariots de bois pour brûler les femmes, "pro comburendis Iudeabus que postea conducte fuerunt ad castrum quia baptizate"⁴⁰ ». Il n'est pas surprenant que, même après leurs baptême, les avocats de l'évêque de Trente lui recommandassent, au nom du cardinal-protecteur Marco Barbo, de rien innover « in Iudeabus et Iudeis superstitibus », c'est-à-dire de se conformer étroitement aux mandats apostoliques⁴¹.

Un peu plus de quatre mois après cette date de septembre, le 12 janvier 1477 – comme nous apprenons par un document rédigé à la demande de l'évêque Hinderbach, le 28 janvier 1477, par le notaire Johannes van den Dyck, et portant le sceau du nouveau podestat de Trente, Alessandro Maggi de Bassano –, Belle et Anne, cathéchisées et exorcisées, après avoir fait la confession publique et avoir demandé pardon et grâce, averties par l'évêque au sujet de la

³⁴ A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebee nel processo inquisitorio*, cit., p. 32.

³⁵ TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 70 ; voir A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebee nel processo inquisitorio*, cit., p. 33 et n. 14.

³⁶ Voir A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n°s 7-8, p. 97-110 (Belle) ; n°s 20-21, p. 140-147 (Sarah) ; n°s 27-28, p. 166-174 (Bonne) ; n°s 37-38, p. 201-210 (Anne).

³⁷ Voir A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., n° 19, p. 138.

³⁸ TRENTE, Bibliothèque de la Ville, Ms. 335, f. 39v. Il s'agit du livre de comptes du *massarius* de l'évêque de Trente, Calepino Calepini, qui enregistre la dépense de deux livres « pro fatiando sepelire Brunetam matrem Angeli mortuam in carceribus ». Voir G. PAPALEONI, « Giustizie a Trento sotto il vescovo Giovanni IV (1466-1486) », *Archivio Storico Italiano*, s. V, 11 (1893), p. 257-277 ; voir aussi A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebee nel processo inquisitorio*, cit., p. 33 et n. 15.

³⁹ A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebee nel processo inquisitorio*, cit., p. 33 et p. 43-45, n. 46, où il est fait référence aux sources signalées par D. RANDO, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)*, Bologne, Il Mulino, 2003, p. 484.

⁴⁰ A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebee nel processo inquisitorio*, cit., p. 34. TRENTE, Bibliothèque de la Ville, Ms. 335, f. 42r) ; voir G. PAPALEONI, *Giustizie a Trento sotto il vescovo Giovanni IV*, cit., p. 267.

⁴¹ L'inquiétude est évidente dans la lettre de Aprovino Aprovini du 24 mars 1477, décrite et commentée par A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebee nel processo inquisitorio*, cit., p. 34 et n. 18 (TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 94/1, f. 2r).

peine de mort qui pèse à nouveau sur leur tête en cas d'apostasie, sont baptisées et symboliquement revêtues de vêtements blancs dans la chapelle de Saint André, au château du Buonconsiglio⁴² :

Cum hoc sit quod due ex eisdem, videlicet Bella uxor olim Mohar Iudei et Anna uxor olim Israelis, filii olim Samuelis Iudei, in Iudaismo nominate, ac nunc vero una earum in exorcismo suscepto Elisabeth et alia Susanna nuncupate ; tertia vero olim Sarra uxor quondam Thobie Iudei, nunc autem Clara appellanda, iam pluribus diebus se ad fidem converti et in eadem fide instrui ac sacrosanctum baptismum suscipere velle desideraverunt et humiliter petierunt. Et predictus dominus episcopus earum votis annuens utpote sue conversionis et salutis percupidus ac desiderosus ipsas in fide instrui ac orationem dominicam nec non salutationem angelicam et symbolum apostolorum per se secretarios et capellanos suos edoceri fecerit, et nunc paratus sit eis huiusmodi sacramentum baptismatis conferri facere, dummodo tamen eidem reverendissimo domino episcopo ad suprascripta interrogata palam publice coram omnibus edicant et profiteantur si ad huiusmodi fidem catholicam et sacrum baptismum suscipiendum libere, sponte ac voluntarie, absque aliqua coactione, violentia, metu, terrore ac suggestionem, sed dumtaxat inspiratione divin<a> et proprio eorum motu et sinderisi proprie conscientie, non simulatione, dolo et fraude aliqua, sed firmo proposito in fide catholica sinceriter et usque ad exitum vite ipsarum constanter perseverandi mote sint. Ad quod eodem mulieres singulariter, singule et quelibet earum per se, ibidem clara et intelligibili voce in materna et vulgari lingua earundem respondit et confessa fuit, ac sic de omni quidem earum responsum prefatus dominus episcopus ibidem palam publice coram omnibus fuit protestatus.

Ac deinde eodem domino episcopo eisdem mulieribus iterum proponente et eas avisante ac instruite, quod sacrum baptismum quod assumere proponunt ex merito passionis et <e>ffusione innocentissimi ac preciosissimi sanguinis Domini nostri Iesu Christi, veri et unici filii Dei ac salvatoris humani generis, hanc virtutem haberet et efficaciam, quod omnia peccata, tam originalia quam actualia, mortalia et venialia deleat et abstergeret, dummodo ipse et quelibet earum in se et conscientia sua ad hoc bene disposite forent et idonee ad suscipiendam tantam gratiam : idest, si vere et non ficte de omnibus peccatis et male actis suis contrite et penitentes forent et huiusmodi reatus homicidii ac martyrii beati Symonis, innocentis pueri et martyris ab earum viris Iudeis et eorundem filiis et famulis in sero Cene Domini seu in nocte precedente Parasceven, idest magne sexte ferie, tam impie et crudeliter commisi et perpetrati suamque propriam culpam quam ex scitu ac malo consensu, gratificatione ac complacentia tam nepharii operis nec non esu ac potatione et abusu sanguinis eiusdem innocentis pueri dampnabiliter ac mortaliter contraxerunt. Ac etiam de blasphemis, iniuriis et contumeliis, quas in contemptu passionis

⁴² TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 80a, parchemin avec *signum tabellionis* et sceau du *podestà* (au n° 80b, ff. 2r-5r, copie incomplète en papier, avec *signum tabellionis* au début et annotations de l'évêque Hinderbach), complètement édité par A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., *Appendice documentaria*, n° 3, p. 237-245 : 239-242 pour le passage qu'on reproduit ici.

Domini nostri Iesu Christi eiusque gloriose matris Virginis Marie et totius fidei Christiane eidem beato Symoni intulerunt et irrogarunt irridendo, conspuendo, ficas delusorie contra corpus eius faciendo et cetera, que in processibus et inquisitionibus earundem continentur.

Et ipse et alii Iudei et Iudee confessi sunt puro et sincero corde, ex vera conscientia dolerent, et non ex aliquo metu aut errore alicuius rei, tam presentis quam preterite, palam et notorie profiterentur et recognoscerent in facie Ecclesie, quemadmodum in processibus et inquisitionibus contra dictos earum maritos et earum filios ac famulos sive domesticos nec non ipsas et quamlibet ipsarum habitis, confesse fuerunt et ex post ratificaverunt. Que mulieres singulariter singule huiusmodi reatum suum coram prefato domino episcopo et suprascriptis dominis canonicis, doctoribus, nobilibus, civibus ac tota multitudine utriusque sexus ibidem, aperta et intelligibili voce, absque aliqua hesitatione aut cunctatione vel scrupulo recognoverunt et confesse sunt, super his humiliter et devote, flexis genibus, veniam et gratiam postulantes. De quo prefatus dominus episcopus ibidem palam, publice, pariformiter ut supra fuit protestatus.

Deinde tertio idem dominus episcopus easdem tres feminas prenominatas specialiter et expresse de hoc avisavit et ad earum singularum et cuiuslibet earum notitiam deduxit, quod si contingeret quod ipse vel aliqua earum, suscepto sacramento baptismatis, a vera et recta fide catholica, quam in huiusmodi baptismo se firmiter et constanter credere ac in ea perseverare velle promitterent ac profiterentur, ad pristinum Iudaice perfidie reatum et vomitum rediret vel redirent, quod Deus avertat, ac de eis sperandum aut credendum non foret, quod tali ac tanta levitate et perfidia moverentur et reinciderent in pristinum errorem : quod ex tunc absque ulla gratia ac remissione aut indulgentia mox et eo ipso crimen heresis et penam ignis incurrerent et ad perpetuam dampnationem tam corporum quam animarum suarum inciderent ; et ubicunque in tota Christianitate reperirentur, ad huiusmodi penam ignis adiudicarentur et eandem nequaquam evadere possent ; quam penam idem reverendissimus dominus episcopus, tanquam benignus pater et gratus dominus, zelans earum salutem, tam corporum quam animarum, ex huiusmodi reatu et consensu homicidii in beatum Symonem innocentem puerum et martyrem commissi, nec non participatione seu comestione ac bibitione sanguinis eiusdem, nec non blasphemii, contemptu et iniuriis contumeliosisque Domino Iesu Christo salvatori nostro eiusque gloriose matri Virgini Marie et Christiane fidei, nec non corpori suprascripti innocentis pueri ac martyris illatis et irrogatis incursum, quantum in se erat et ad eius officium pertinebat, dummodo tamen constantes et firmiter in fide catholica perseverent, misericorditer et gratoe eisdem condonabat, et in susceptione huiusmodi venerande ablutionis sacrosancti baptismatis consequerentur. In quam penam sive eius aggravationem ultra penam prememoratam iterum et de novo si relaberentur reinciderent, et he et multo maiores et graviores pene eis infligerentur.

Quibus omnibus sic premissis et eis clare avisatis, ad exorcysandum unam earundem, scilicet Sarram, uxorem quondam Thobie de Maidemborg, nunc vero more Christiano, ut prefertur, Claram denominatam, procedi mandavit. Quo exorcysmo facto, ipsa et alie due prius exorcysate ad capellam Sancti Andree prefatam deducte fuere. Ibidem ante altare genua flectentes humiliter et de-

vote orationem dominicam, salutationem angelicam et symbolum apostolorum omnes una voce distincte et intelligibiliter pronunciarunt et se Deo et suis sanctis commendarunt.

Et deinde ad locum preparatum ad sacrum baptisma aliis duabus, videlicet Elysbeth et Susanne, prius ante plures dies iuxta morem sancte matris Ecclesie exorcysatis conferendum et nonnullis honestis dominabus easdem pannis lineis obtegentibus processum fuit, et una post alteram in nomine sancte et individue Trinitatis et Patris et Filii et Spiritus Sancti feliciter baptisate sunt, adhibitis ad hoc debitis solennitatibus et consuetis, assistentibus continuo certis honestis dominabus et viris pro earundem patris et matris assumptis et per ipsum dominum episcopum ad hoc deputatis.

Quo facto, indute sunt albis vestibus et ad locum habitationis earum consuetum deducte.

L'aveu des femmes, prononcé en allemand, publiquement, à voix haute, forte et intelligible, « clara et intelligibili voce in materna et vulgari lingua earundem », a le sens d'un acte juridique et sacramentel au même temps, de manière à produire ses effets dans l'un et l'autre terrain, ici réunis et confondus dans l'identité des juridictions spirituelle et temporelle. Les femmes proclament, en fait, être « de omnibus peccatis et male actis suis contrite et penitentes », confirmant la culpabilité des Juifs déjà condamnés et exécutés pour le martyre du bienheureux Simon, « beati Symonis », comme il était enregistré dans les procès-verbaux déjà produits devant un tribunal pénal (« que in processibus et inquisitionibus earundem continentur »).

Par son contenu et son style, dépassant largement le contenu et le style d'un acte notarié (on peut noter en particulier la référence à la notion théologico-philosophique de syndérèse, ce qui est équivalent à la signature du théologien et canoniste Johannes Hinderbach), ce document vise à montrer en détail un véritable rituel, un complexe d'actes symboliques de la transition vers la nouvelle foi et la purification des péchés spirituels et temporels.

Sarah, exorcisée par la même occasion, reçut solennellement le baptême dans le même lieu, le dimanche suivant, 19 janvier, avec le serviteur de Tobias, Salomon, toujours tenu à l'écart de toute faute, à cause de sa propre condition de pauvre dément, « simplici et puro homini⁴³ ». Ils prennent les noms respectifs de Elisabeth, Susanne, Claire et Jean – pour Bonne, nommée dans le registre du *massarius* Calepino Calepini à l'occasion des dépenses pour l'achat d'une robe blanche de néophyte, nous savons seulement qu'elle a pris le nom de Justine⁴⁴.

⁴³ TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 80a, édité par A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., *Appendice documentaria*, n° 3, p. 243.

⁴⁴ Cette information est donnée par Calepino Calepini (TRENTE, Bibliothèque de la Ville, Ms. 335, f. 42r) ; voir G. PAPALEONI, *Giustizie a Trento sotto il vescovo Giovanni IV*, cit., p. 268 ; voir aussi A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebrei nel processo inquisitorio*, cit., p. 35 et n. 20.

Cet acte est expressément demandé et produit « ad corroborationem processuum et actorum contra perfidos et impios Iudeos super huiusmodi horrendo crimine in hac eius civitate alias perpetrato, et ad confusionem aliorum Iudeorum et eorundem fautorum huiusmodi veritati et stabilitati processuum suis nugis et confictis mendaciis detrahentium et obsistere conantium⁴⁵ ». Il avait donc pour but déclaré de fournir une manifestation publique et solennelle, à la face de l'église tridentine ainsi que pour l'ensemble de la chrétienté, de la culpabilité des Juifs et de la sainteté de l'enfant-martyr (et donc en appui direct à la défense de l'évêque devant la commission de cardinaux instituée par le pape Sixte IV). Mais même si on pourrait ignorer cette fin carrément instrumentale, il faudrait reconnaître qu'il n'y a vraiment rien dans la mesure de la "justice souveraine" de Johannes Hinderbach qui puisse être interprété comme l'expression d'un simple acte d'indulgence et de clémence.

La clémence du prince-évêque, juge ordinaire de ses sujets dans le spirituel et dans le temporel, consiste en l'acquisition de nouveaux sujets dans le spirituel par la conversion forcée, par le pardon des péchés et par l'octroi de la grâce des peines imposées par les tribunaux pénaux : pardon et grâce conditionnés, bien sûr, à la renonciation perpétuelle au judaïsme, à l'acceptation de la foi chrétienne démontrée par la récitation du Pater, de l'Ave, du Credo, et surtout par la confession publique des péchés et des crimes de leur proches déjà condamnés. L'octroi du pardon et de la grâce sont la manifestation extrême du pouvoir "total" sur les corps et les âmes, avec la reconquête de la pleine puissance sur ceux qui, comme les Juifs, *foris sunt*, c'est-à-dire d'une minorité religieuse qui, dans une société à majorité chrétienne, est exemptée de la discipline imposée par l'Eglise.

L'objectif de la cérémonie suivante, le dimanche 26 janvier 1477, est le même. La description nous est donnée encore une fois par le notaire Johannes van den Dyck : il s'agit d'une nouvelle demande de pardon par les néophytes, toujours vêtus de drap blanc, dans l'église Saint Pierre – l'église des Allemands vivants à Trente – « coram tumba beati Symonis pueri ac innocentis martiris ab impiis Iudeis occisi⁴⁶ » :

Comparuerunt et se presentaverunt ibidem coram tumba beati Symonis pueri ac innocentis martiris ab impiis Iudeis occisi Elisabeth, prius Bella, olim uxor Mohar Iudei, et Susanna, ante Anna, olim uxor Israhelis Iudei, ac eciam Clara, prius Sarra, uxor olim Thobie Iudei, in Iudaismo nominate et nunc per Dei et

⁴⁵ TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 80a, édité par A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., *Appendice documentaria*, n° 3, p. 242.

⁴⁶ TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 82, parchemin avec *signum tabellionis* ; in A. ESPOSITO et D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit., *Appendice documentaria*, n° 4, p. 246-248. Pour l'histoire de la communauté allemande à Trente et pour la minorité juive, voir S. LUZZI, *Stranieri in città. Presenza tedesca società urbana a Trento (secoli XV-XVIII)*, Bologne, Il Mulino, 2003.

Spiritus Sancti gratiam sacro fonte baptismatis lote ac purificate et adhuc in albis constitute, et similiter Iohannes neophitus, alias Salmon in Iudaismo denominatus, suprascripti olim Thobie famulus, genua sua humiliter et devote flectentes et manus suas versus eandem capsam in qua corpus prefati beati Symonis et martiris conservatur tendentes, cum certis oblocutionibus et ymaginibus cereis et uno brachio et manu in signum contricionis ac votorum suorum omnipotenti Deo ac beato Symone in sua captivitate pro earundem liberacione factorum, occasione necis eiusdem beati Symonis et remissione culpe et consciencia eiusdem delicti per earum viros ac maritos atque ipsorum famulos Iudeos eorum adiutores commisi et perpetrati et per eas incursi, animo et intencione ibidem suum reatum publice coram Deo et beato Symone totoque populo recognoscendi ac veniam et gratiam ab omnipotenti Deo et eius gloriosa Virgine et matre Maria nec non sancto Symone ac ipsius parentibus humiliter petendi et se Deo et beate Marie ac prefato innocenti martiri committendi, prout et fecerunt, exhortante atque admonente easdem prefato reverendissimo domino episcopo ac eisdem sub hac verborum formula pronunciante, quemadmodum in publica confessione fieri solet, videlicet quod se profiteantur reas et culpabiles, tam in verbo quam in facto nec non consilio et consensu, mortis huius innocentis ac eius necis per earum viros ac maritos Thobiam, Israelem et Mohar et alios Iudeos, proch dolor, acte, geste et peperate, nec non usu sanguinis eiusdem, tam in cibo quam in potu, ac eciam iniuriis ac derisionibus et blasphemis Domino nostro Iesu Christo et eius gloriosa matre Virgini Marie ac eidem sacro corpori et Christiane fidei irrogate, prout ex processibus, inquisitionibus et confessionibus earum iudicialibus et pridem eciam in earum baptismate et ante eius suscepcionem in castro Boniconsilii factis et repetitis constabat, et super hoc humiliter ac suppliciter veniam petendo cum lacrimis et singultibus et contusionibus pectorum suorum in signum penitencie et contricionis, prout ibidem expresse apparebat; ac deinde ad exhortacionem et monicionem dicti domini episcopi, omnibus suprascriptis ac toto populo ibidem presente, huiusmodi veniam et remissionem iniurie et offense a parentibus beati Symonis, ibidem presentibus et astantibus, humiliter et suppliciter pecierunt, qui eandem eis libenti et bono animo, tactis adinvicem manibus, concesserunt atque condonaverunt. Postea vero genuflectentibus ac oracionem dominicam, salutacionem angelicam et simbolum apostolorum devote et suppliciter Deo gracias agentibus, pro earum salute et confirmacione in fide catholica omnibus orantibus et Deo omnipotenti et beate et gloriose Virgini Marie nec non beato Symoni easdem commendantibus, deinde altare maius et alia altaria et loca eiusdem ecclesie devote visitantibus. Demumque ad propria redeuntibus ac dominabus et domicellis ibidem presentibus et earum conversioni et saluti plurimum congratulantibus et certatim singulariter singule eis manus tangentibus et in brachiis suis complectentibus ac deosculantibus proficiat obtulerunt, ac deinde ad domum cuiusdam honesti civis conducte et associate fuerunt, ibi facta collacione ac congratulacione a vicinis et aliis easdem alias cognoscentibus. Deinde ad castrum Boniconsilii cum honesta comitiva virorum et mulierum easdem comitantium redierunt, humiliter Deo et prefato reverendissimo domino eiusque capellanis, nobiles et familiaribus plurimas agentes gracias, qui eis hanc

singularem gratiam impartiri ac impetrari dignati fuerant, ut hoc sacrum <e> incorruptum corpus beati Symonis inn<ocenti>s pueri et martiris eis videre et suas eidem devociones et vota diu in animis earum concepta persolvere permiserat.

Dans ce document, la cérémonie de l'aveu public et de la concession du pardon et de la grâce, est très riche d'éléments symboliques : la gémulation des néophytes ; les mains dramatiquement étendues vers la châsse contenant les restes de l'enfant-martyr ; les plaidoyers de contrition et les images votives en cire ; la supplication devant le peuple et la répétition de l'aveu de culpabilité prononcé par une formule (« sub [...] verborum formula [...] quemadmodum in publica confessione fieri solet ») ; la protestation de véracité des accusations contenues dans les procès-verbaux de l'enquête judiciaire et des aveux déjà ratifiés ; les larmes, les sanglots et les percussions de la poitrine en signe de contrition et de pénitence ; l'exhortation de l'évêque ; le pardon octroyé par les parents du martyr, comme en témoigne le contact des mains (« tactis adinvicem manibus ») ; la procession d'un autel à un autre ; la ruée des présents à la cérémonie pour se féliciter avec les néophytes avec des poignées de main, embrassades et baisers ; le transfert à la maison d'un inconnu "honnête citoyen" pour un dîner festif aux amis et aux connaissances, et enfin le retour en procession à la détention du château du Buonconsiglio⁴⁷.

La conclusion de cette histoire tragique sera scellée en 1478 par la décision de la commission de cardinaux créés par le Pape Sixte IV, qui alla reconnaître la légalité de la procédure appliquée par les juges de Trente⁴⁸. Les répercussions furent elles aussi tragiques, car il y eut de nombreux procès pour meurtre rituel en Italie et surtout en Allemagne, où l'on capte encore un écho important dans le pamphlet de Luther *Von den Jüden und jren Lügen*, en 1543⁴⁹.

⁴⁷ A. ESPOSITO, *Vite di donne : le ebreie nel processo inquisitorio*, cit., p. 36-37, écrit à ce propos : « La satisfaction de Wilhelm Rottaler, secrétaire de l'évêque de Trente et son agent à Rome, se traduit par une lettre du 12 Février suivant, et plus encore celle envoyée [...] le 6 Mars 1477, où un *post-scriptum* ironique recommande les salutations aux néophytes, car il n'y a pas à craindre qu'elles soient convoquées à Rome, vu que la tentative avait déjà échoué : "Neophitas plurimum meo nomine salutate. Non enim, ut spero, amplius timendum erit, ut scripsi, ut huc vocentur, quia non potuerunt obtinere" » (TRENTE, Archives d'Etat, *Archivio Principesco-Vescovile, Sezione latina*, Capsa 69, n° 85 e n° 92, f. 1v).

⁴⁸ Voir *supra*, n. 16.

⁴⁹ Voir *supra*, n. 2. Pour la diffusion du culte anti-juif de Simon de Trente, voir la large recherche iconographique de V. PERINI, *Il Simonino. Geografia di un culto*. Con saggi di D. Quaglioni e L. Dal Prà, Trente, Società di studi trentini di Scienze Storiche, 2013. Voir aussi, plus généralement, A. HAVERKAMP, *Ebrei in Italia e in Germania nel Tardo Medioevo. Spunti per un confronto*, in U. ISRAEL, R. JÜTTE et R. MUELLER (éd.), « *Interstizi* ». *Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal Medioevo all'Età Moderna*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, p. 47-100.



LES DHIMMIS DANS LES DOCUMENTS DE CHANCELLERIE DE L'ÉPOQUE MAMELOUKE

Tahar MANSOURI
Université de la Manouba
Professeur d'histoire médiévale

“Moralement et souvent physiquement,
les gens des minorités sont des êtres blessés.”⁽¹⁾

Introduction

La question de la coexistence entre différentes communautés et confessions dans la ville est une question qui est toujours d'actualité. Elle pose la question de la coexistence entre une société majoritaire, avec ses normes et ses croyances, et sa minorité, qu'elle soit ethnique ou confessionnelle.

Il s'agit dans cette rencontre de parler de la coexistence entre différentes communautés religieuses dans l'espace urbain. Certes, l'espace annoncé est l'Europe. Mais ne serait-il pas aussi judicieux de poser la question du statut des minorités non musulmanes, dans l'espace urbain musulman ? Les textes religieux définissent les non musulmans sous l'appellation de *dhimmis* ou de *pactisants*. Ceux-ci sont les habitants non musulmans des terres conquises par l'Islam, allant de l'Indus jusqu'aux Pyrénées, qui ont choisi de garder leur confession chrétienne ou juive tout en se soumettant à l'état musulman. Le statut de *dhimmi* ne concerne pas les païens, dans la mesure où l'Islam reconnaît les différentes prophéties qui lui sont antérieures et non pas une religion non révélée. Le judaïsme et le christianisme ne sont pas niés par l'Islam, qui reconnaît leurs prophètes en tant que tels, et qui relate leur histoire dans le Coran, dans le cadre du *al-qasas al-qur'ani* ou les Enseignements des peuples anciens. La sourate réservée au christianisme est la sourate de Marie (*Sourate de Mariam*), dans laquelle sont rapportées la naissance de Jésus et sa conception virginale. Le Coran réfute sa crucifixion, alléguant qu'elle n'est pas digne d'un messie de la valeur du prophète Jésus envoyé de Dieu. Le Coran, comme la plupart des textes médiévaux, hiérarchise les peuples selon leur confession, les scripturaires venant en tête, les païens ensuite, quoique le seul droit qu'on leur reconnaît soit celui de se convertir, sans qu'il soit stipulé que ce soit à l'Islam. Par l'adoption d'une religion scripturaire, ils se verront accorder le

¹ Cette idée a été écrite à propos d'une minorité, celle des immigrés albanais en Italie médiévale par A. Ducellier *et al.*, *Les Chemins de l'exil*, Armand Colin, Paris, 1992 p. 213 : « moralement et souvent physiquement, l'immigré est un être blessé. »

statut de *dhimmi*, aucun statut n'étant prévu pour les non scripturaires par la religion musulmane.

Le statut de *dhimmi* est lié au type de conquête. Lorsqu'elle s'est effectuée de haute lutte (*'unwatan*), et qu'il y a eu résistance des peuples avant leur soumission par la force des armes, il n'y a pas eu de *dhimmis*. Lorsque la conquête a été obtenue par négociation (*sulhan*), il y a eu application du statut de *dhimmi*. Ainsi, les chrétiens de Syrie et d'Égypte ou d'Espagne ont négocié leur reddition après les premières hostilités – le cas de l'Afrique du Nord reste ambigu dans les textes des chroniqueurs et dans l'esprit des exégètes et des *'ulémas*. Les évêques ont pris l'initiative de défendre leurs fidèles en offrant la soumission politique à condition de préserver la foi. Ces actes ou *'Uhud* sont essentiellement conservés dans les textes arabes et ont servi souvent de base de référence pour les siècles suivants.

Les chroniqueurs qui rapportent l'ensemble des conditions insistent sur la rédaction d'un pacte modèle par les chrétiens de Syrie, contenant l'ensemble des droits et des devoirs des uns et des autres, que l'on peut répertorier comme suit :

Le devoir des pouvoirs musulmans, tel qu'il se dégage des textes conservés par les manuels de chancellerie mamlouks, est de protéger les chrétiens qui ont choisi de ne pas résister militairement, en leur assurant sécurité dans leurs biens, leurs bâtiments, leur être et leur confession.

En contrepartie, les *dhimmis* s'engagent à :

Dans le domaine urbain :

- Ne pas construire de nouveaux édifices (lieu de culte, colonnes stylites) et ne pas restaurer leurs édifices religieux qui tombent en ruines (églises ou monastères).

Dans le domaine social :

- Ne pas fermer les églises devant les musulmans, mais au contraire offrir l'hospitalité pendant trois nuits si un musulman se présente à eux sans distinction de rang social.

- Du respect envers les musulmans dans les assemblées, et leur céder la place quand ils veulent s'asseoir.

- Ne pas les imiter dans leur costume et se distinguer par le *zunnar* (ceinture de couleur différente de celle du costume)

- Ne pas les imiter dans leur onomastique et dans leur coiffure, ni avoir les mêmes montures

- Ne pas utiliser des esclaves musulmans

- Ne pas découvrir l'intérieur des demeures des musulmans

Dans le domaine de la sécurité :

- Ne pas abriter d'espions, ni dans les églises, ni dans leurs demeures.

- Informer les musulmans de tout ce qui pourrait porter atteinte à leur État.

- Ne pas prendre les armes

Dans le domaine religieux :

- Ne pas faire apprendre le Coran aux enfants *dhimmis*

- Ne pas prêcher leur confession et y convertir les musulmans.
- Ne pas empêcher les chrétiens de se convertir à l'islam.
- Ne pas arborer la croix de manière ostentatoire.
- Le bruit des cloches doit être discret
- Ne pas lire à haute voix ce qui a un rapport avec la religion, ni se lamenter à haute voix en cas de deuil
- Enterrer leurs morts dans des cimetières distincts de ceux réservés aux musulmans.

Les sources ajoutent que ces clauses ont été rédigées par les *dhimmis* eux-mêmes, et qu'Umar aurait rajouté : « les *dhimmis* s'engagent à ne jamais frapper un musulman ». L'insistance est récurrente dans les différents textes sur cet auto-engagement et cette acceptation volontaire des règles dites de Umar.

Puis la formule du serment stipule que la *dhimma* est assurée tant que ces clauses sont respectées.

Al-Ghazali a tenté d'expliquer le sens de la *dhimma* en y voyant un contrat qui assure aux *dhimmis* la résidence parmi les musulmans avec obligation pour ceux-ci de garantir leur protection et leur défense ; ce qui justifierait la *jiziya*/capitation.

Ainsi, le premier devoir de l'état musulman à l'égard des *dhimmis* est la protection, sens même du mot *dhimma* qui signifie responsabilité, et manquer à celle-ci est en soi un acte blâmable. La *dhimma* s'accorde avec la notion de minorité, voire d'incapacité. C'est un terme applicable à des situations où la personne ou l'objet accordé en *dhimma* est à la fois précieux et incapable de se prendre en charge. Leur défense incombe à l'état musulman, représenté en son chef désigné souvent par le terme d'Imam.²

En plus, cette protection s'étendait aux biens du vivant de leurs propriétaires. Les biens mainmortables devaient revenir de droit, selon la législation musulmane, au *beit al-mal* ou trésor public, qu'ils appartiennent à des chrétiens ou à des juifs. L'ensemble des traités dits de *dhimma*, contractés entre les chefs de la conquête musulmane et les différentes autorités religieuses chrétiennes³, montre cette insistance sur une protection générale des chrétiens qui avaient accepté de se soumettre au nouvel État. Cette protection ne pouvait se faire sans en payer le prix : les *dhimmis* devaient s'acquitter d'une capitation/*jiziya* par tête de mâle majeur (sauf les vieillards et les handicapés), versée au pouvoir par le biais de leurs représentants.

² Qalqaşandi, *Subh al-a'şā fi sin'āta al-inşā'*, XIII, Le Caire sd. p. 359

أما رتبته ، فإنه دون الأمان بالتسوية إلى الإمام.

³ Widah al-Qadhi, «Madhal ilā dirāsāt Uhūd al-suhl al-islāmiyya zamāna al-Futūh», *IVème congrès d'Histoire de Bilād al-Şām*, Amman, 1987, p. 251-254.

A travers ces textes, il n'est fait aucune mention d'un quelconque rapport contractuel entre société englobante et *dhimmis*. Bien au contraire, toute responsabilité ou tout compte est à rendre à une autorité.

Aucun texte n'accorde le droit aux simples sujets musulmans de recevoir la *jiziya*/capitation. Et il n'y a aucun engagement de la société à protéger les *dhimmis*. Devoirs et droits sont œuvre d'état ou de pouvoir : l'Imam.

Un élément qui semble souvent échapper aux commentateurs anciens et modernes des textes est celui de ceux qui sont concernés par le pacte de la *dhimma*. S'agit-il d'un contrat entre deux communautés représentées par leurs chefs respectifs ou un contrat entre une communauté et une autorité ?

On pourra rétorquer à cette question qu'un contrat est un contrat ; certes, mais comment doit-on l'interpréter ? Si on examine d'une manière assez serrée et avec une lecture minutieuse des différents textes où il est question de pacte entre *dhimmis* et pouvoirs musulmans, on ne trouve à aucun moment un lien entre deux sociétés différentes, sauf en cas de rupture de contrat : le pacte de la *dhimma* lie les chrétiens ou les juifs, toutes communautés confondues, et l'Imam. C'est-à-dire que la communauté *dhimmie* est liée au pouvoir en place. Elle n'a pas d'engagement à l'égard de la société majoritaire que le respect des clauses stipulées dans le pacte ; c'est-à-dire le respect des normes sociales et des pratiques licites. A cet effet, il n'y a aucune exigence de fidélité à la société, mais c'est une fidélité à l'égard du dépositaire de l'autorité désigné expressément par l'Imam. C'est cette situation qui est ambiguë dans le pacte de *dhimma*. Faut-il demander aux *dhimmis* de s'immiscer dans les affaires politiques ou sociales ? Faut-il que les *dhimmis* affichent leur soutien ou leur rejet de tel ou tel pouvoir de tel ou tel roi ?

Ce positionnement a souvent causé des malentendus entre les *dhimmis* et le reste de la société.

D'un côté, ils sont exclus de l'exercice de n'importe quel pouvoir, sauf celui exercé par les chefs religieux sur leurs communautés respectives. Ils ne peuvent accéder qu'à des pouvoirs subalternes. On ne leur accorde aucune délégation de pouvoir, et, au cas où cela se produit, c'est un pouvoir d'exécution et non de décision : *tanfidh* et non *tafwidh*.

Les textes juridiques, depuis le texte coranique en passant par la *sunna* et les ouvrages de droit public, insistent sur cette relation étroite entre pouvoirs et *dhimmis*.

Cette situation ambiguë a contribué à mettre les *dhimmis* dans la tourmente sociopolitique du Moyen Âge jusqu'à nos jours.

La plupart des juristes qui ont étudié la question du statut des *dhimmis*, al-Mâwardi (450/1058)⁴, Ya'lâ al-Farrâ' (458/1065)⁵, Ibn zin al-Qâdi⁶, Ibn al-

⁴ Al-Mawardi, *Al-akhâm al-sultaniya*, Le Caire, 1298 H.

⁵ Abu Ya'la al-Farra', *Al-Ahkâm al-sultaniya*, Beyrouth, 1982.

⁶ Ibn zin al-Qadi, *Šurûṭ al-nasârâ*, Ms BN, Le Caire, 3952 (histoire).

Naqqâš⁷, al-Asnâwi⁸, Ibn Taymiyya⁹, Ibn Qayyîm al-Ġawziya¹⁰, et le *Minhâġ al-sâwab fî qubh ist'mâl ahl al-kitâb*, datant du XI^{ème} siècle de l'Hégire¹¹, en se référant au Coran et à la Tradition du prophète, ont essayé de définir, chacun à sa manière, ce que devrait être le statut de non musulman en pays d'islam.

Par retouches successives, les *fuqaha* ou exégètes ont essayé de définir non pas le statut initial des *dhimmis* mais un statut adapté aux différentes époques.

Les textes rapportés par al-Umari, attribués aux chefs des différentes communautés de son époque, à savoir les Juifs, les Samaritains, les Melkites et les jacobites, portent un titre assez particulier : « conseil adressé au chef de la communauté... » (puis suit le nom de la communauté parmi celles citées ci-dessus). On y observe :

- Une insistance sur la prééminence du chef sur la communauté
- Précisions sur son rôle au sein de la communauté
- Son devoir dans l'application des lois énoncées par chaque texte sacré de la communauté concernant la vie quotidienne de celle-ci.
- Sa primauté et son rôle dans l'unité de sa communauté. Il est responsable de son quotidien (mariage et divorce, pour le chef de la communauté juive)

En plus du statut légal, les auteurs de l'époque mamlouke consacrent une part importante de leurs ouvrages aux différents aspects de la vie quotidienne du non musulman dans l'espace public. On ne rencontre réellement aucune allusion à une discrimination urbaine qui se manifeste par une décision juridique de confiner les *dhimmis* dans des quartiers spécifiques. D'ailleurs, les voyageurs occidentaux, parfois de confession juive, comme Benjamin de Tudèle au temps de Salah al-Din (Saladin), ou Félix Fabri ou encore Joos Von Ghistele, s'ils insistent sur les fondouks en tant que résidences réservées aux étrangers, ne notent pas l'existence de quartiers spécifiques aux Juifs ou aux Chrétiens. Ce qui semble trancher avec l'idée du ghetto, tant défendue et soutenue par certains historiens, plus désireux de défendre une idée supposée que de démontrer une réalité historique¹².

Plus qu'à des normes juridiques fixant un droit de stricte application, on a ici affaire à des conceptions et à des comportements variant plus ou moins

⁷ Ibn al-Naqqâš, *Al-kalima al-muhimma fî isti'mâl ahl al-dhimma*, Journal asiatique, t. XIX, février-mars 1852, p. 98-143.

⁸ Al-Asnawi, *Al-kalimat al-muhimma fî ist'mâl ahl al-dhimma*, éd. A. Perlemun, Brooklyn, 1969 ; Idem, *Risâla fî istihdâmi al-dhimma*, Ms, BN, Tunis, 7623.

⁹ Ibn Taymiyya, *Al-ġawab al-sahîh liman baddala dîn al-Masîh*, Le Caire, 1323 H.

¹⁰ Ibn Qayyim Al-Ġawziya, *Ahkâm ahl al-dhimma*, Beyrouth, 1981.

¹¹ *Manhâġ al-sâwab fî qubh ist'mâl ahl al-kitâb*, éd. S. Kisraoui, Beyrouth, 2002.

¹² Cf à titre indicatif Bate Y'Or, *Le dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Anthropos, Paris, 1980 ; idem, *Les Chrétientés d'Orient entre Gihad et dhimmitude, (VII-XXe siècle)*, Paris, 1991.

au gré des circonstances historiques et des différentes politiques menées par les souverains musulmans à l'égard de leurs sujets en général, et plus particulièrement du *dhimmi*¹³.

On dispose pour l'époque mamelouke d'un ensemble important de chroniques, de valeur historique inégale, il est vrai¹⁴. Celle de Maqrîzî (846/1442)¹⁵ revêt un intérêt particulier en raison de l'abondante information qu'elle fournit, tant sur l'histoire sociale intérieure de l'Égypte sous les sultans mameluks que sur celle des relations extérieures, particulièrement avec les puissances chrétiennes¹⁶. Citons également Mufaddal ibn Abi l-Fadâil, auteur copte de mémoires dont le témoignage sur les *dhimmis* rejoint en tous points celui des auteurs musulmans¹⁷. Qalqaşandî, de son côté, n'a pas manqué de nous laisser certains textes traitant de la question des *dhimmis* et qui remontent jusqu'au règne du deuxième calife, Umar¹⁸. Ces différentes chroniques ont ceci de commun qu'elles reflètent l'idée coranique de la prééminence de la communauté musulmane sur les autres communautés¹⁹, d'où la présence d'un ensemble de stéréotypes lexicaux au sujet des *dhimmis*.

Dans la société musulmane médiévale, comme dans celle des époques postérieures, les non musulmans constituaient donc une classe à part régie par un statut juridique qui, en définissant leurs devoirs, leur assurait aussi leurs droits. Ce statut était d'ailleurs soumis à une constante reconduction de la part des divers états musulmans²⁰. Outre au Coran et à la Tradition, les juristes se référaient à une décision attribuée au calife Omar, dont la teneur semble avoir joué un rôle capital en ce domaine. Elle aurait comporté douze clauses, dont la classification varie plus ou moins²¹.

Six de ces clauses étaient considérées comme obligatoires, au point que la violation d'une seule d'entre elles suffisait à rendre caduc pour le contrevenant le pacte de la *dhimma*.

13 D. Grill, « Une émeute anti-chrétienne à Qus au début du VIIIème / XIVème siècle », dans *Annales Islamologiques*, XIV, 1980, p. 248, 250 ; Q. Abdou Qasim, *Ahl al-dhimma fî Misr fî al-'usûr al-wusta*, Le Caire, 1979, p. 771-772.

14 D.P. Little, *An introduction to mameluk historiography*, Wiesbaden, 1970.

15 Maqrîzî, *Sulûk*, 4 vol, éd. M. Ziada et S.A. Achour, Le Caire, 1941 (t. I et II), 1970-71 (t. III-IV) ; *Khitat*, 2 t, Le Caire, 1270 H.

16 M. T. Mansouri, *Recherches sur les relations entre Byzance et l'Égypte (1259-1453)*, Thèse de doctorat, Univ, Le Mirail, Toulouse, juin 1987, ch. II, p. 161 ss.

17 Mufadhî ibn Abi Al-Fadhail, *Al-nahj al-sadîd*, éd. et tr. E. Blochet. *Patrologie orientale*, XIV, 3 ; éd. et trad. allemande S. Kortantantamer, dans *Islamkundliche Untersuchungen*, Freiburg, 1973.

18 Qalqaşandî, *Subh al-a'sa fî sin'âta al-inšâ'*, XIII, p. 356-359.

19 «Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes», *Coran*, III, 106-110.

20 Tabari, *Târih*, éd. Abu al-Fadhîl Ibrahim, Le Caire, 1972, VII, p. 373-374 ; Ibn Qayyim Al-Ġawziyya, *op. cit.*, p. 1-3 ; *Subh*, XIII, p. 356-357.

21 *Subh*, XIII, p. 356-359 ; Q. Abdou Qasim, *op. cit.*, p. 26.

Elles visaient bien plus à sauvegarder le respect dû à la nouvelle religion qu'à brimer la liberté des *dhimmis* : protéger l'islam et ses symboles contre toute attaque de la part des non musulmans vivant en pays d'islam paraissait indispensable à l'équilibre intérieur de la communauté musulmane, équilibre sans lequel elle ne pouvait affronter les ennemis de l'extérieur comme ceux de l'intérieur. Les six premières clauses portaient donc interdiction de critiquer le Coran et le prophète, de contracter mariage avec un musulman, d'inciter à l'apostasie et d'y aider en quoi que ce fût, dans le contexte des circonstances particulières au premier siècle de l'Hégire, celui des entreprises conquérantes de l'islam en pleine expansion.

Les six autres clauses portent la marque d'un état d'esprit moins tolérant que ne l'était celui des califes. Dictant aux *Dhimmis* un ensemble de comportements à respecter en milieu musulman, elles n'avaient point, il est vrai, le caractère rigoureux des premières, et donc leur violation ne mettait pas en péril pour les coupables le pacte de *dhimma*. Il s'agissait de l'obligation de porter des vêtements distinctifs et de l'obligation de renoncer à toute manifestation publique de la vie confessionnelle : les cloches, la lecture des livres saints, les chants religieux ne devaient pas être entendus, les habitations devaient être moins élevées que celles des musulmans, les enterrements devaient se faire en cachette, les produits alimentaires interdits par la loi musulmane, tels le vin et le porc, ne pouvaient être manipulés et consommés que dans la discrétion absolue. Interdiction était également faite de monter à cheval ; enfin les *dhimmis* étaient requis d'héberger pendant trois jours les musulmans de passage²².

Ces clauses étaient constamment rappelées par les souverains soucieux de garder leurs trône à moindre frais, fût-ce en avilissant certains de leurs sujets. Il est nécessaire, pour en saisir équitablement l'inspiration, de les situer dans le cadre politique qui les a vues naître : d'une part la nécessité de garantir l'ordre intérieur, d'autre part le caractère tendu des relations entretenues avec l'Occident chrétien.

Voilà qui permet d'affirmer, en particulier, qu'on ne peut en aucun cas rendre le Coran ou la Sunna responsables de l'obligation imposée au *dhimmis* de porter un vêtement distinctif²³ : ce ne fut qu'une mesure tardive, utilisée par le pouvoir mamelouk comme moyen de faire contrepoids à cette pression populaire toujours menaçante²⁴.

²² *Subh*, XIII, p 357 ; Q. Abdou Qassim, *ibidem*.

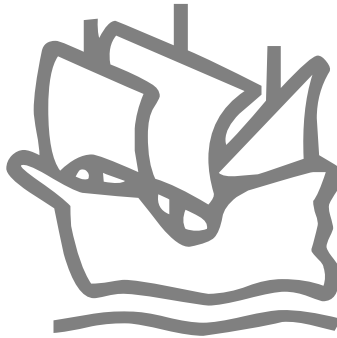
²³ *Subh*, XIII, p 358 ; Q. Abdou Qassim, *ibidem*.

²⁴ K.V. Zettersteen, *Beitrage zur Geschichte der mamluken Sultan in der Jahren 690-741 der Hira* (texte en arabe), Brill, Leiden, 1919, p 85 ; Maqrizi, *Suluk*, III, p 219 ; D. Grill, *op. cit.*, p 249-351.

Conclusion

Quoi qu'il en soit, le fait d'accepter le statut de *dhimmi* garantissait aux non musulmans le droit de continuer à vivre dans leur propre milieu d'origine à l'intérieur du nouveau monde musulman. Leur situation était donc essentiellement différente de celle des chrétiens vivant en dehors du monde musulman et qui, de ce fait, appartenaient au *dâr al-harb*, au «pays de guerre», c'est-à-dire à celui qui reste à conquérir²⁵.

Tout bien pesé, la vie des *dhimmis*, ainsi que leur présence dans le paysage social comme dans le paysage matériel, étaient tributaires non pas tant de leur statut légal que d'un ensemble de conjonctures et de faits auxquels ils étaient mêlés en raison même de leur présence au sein du monde musulman²⁶.



²⁵ M. Canard, «Quelques à-côté des relations entre Byzance et les Arabes», dans *Studi in onore G. Levi della Vita*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1956, vol. I, pp. 98-119.

²⁶ A. Charfi, *Al-fîkr al-islami fî al-radd 'la' al-Našâra*, Tunis-Alger, MTE, 1986, p. 183-184.

COHABITATION RELIGIEUSE ET PRATIQUES ALIMENTAIRES À CORDOUE AUX XI^e-XII^e SIÈCLES D'APRÈS LE GRAND QĀDĪ IBN RUŠD AL-ĠADD (M. 520/1126)

Farid BOUCHIBA
Doctorant du programme RELMIN

« Vous sont permises, aujourd'hui, les bonnes nourritures. Vous est permise la nourriture des Gens du Livre (Ahl al-Kitāb), et votre propre nourriture leur est permise. » (Sourate La table servie, verset 5)

Les pratiques alimentaires, une des formes majeures d'expression de la cohabitation religieuse dans les sociétés multiconfessionnelles, n'ont pas suscité jusqu'à maintenant, de la part des historiens, toute l'attention qu'elles méritent. Même s'il existe un certain nombre de travaux, il ne semble pas que ceux-là aient « consommé » l'ensemble de la matière historique ou juridique par exemple. Pour notre étude, portant sur Cordoue à l'époque almoravide, les actes de la pratique étant très rares, nous avons été contraint d'utiliser les ouvrages de droit dit « normatif ». Si pendant longtemps, les historiens se sont peu intéressés à cette littérature, les choses ont bien changé depuis deux décennies¹. Pour reprendre les mots d'Elsa Marmursztejn, notre article se situe « ... au débouché de deux grandes tendances historiographiques : d'une part le rapprochement de l'histoire et du droit, d'autre part l'élargissement du concept de norme au-delà du droit, du fait du délitement de la stricte équivalence entre droit et norme qui avait caractérisé l'approche des XIX^e et XX^e siècles. La « 'nouvelle alliance' » de l'histoire et du droit semble avoir

Cet article est une version remaniée d'une communication présentée au colloque « La cohabitation religieuse dans les villes européenne (Xe-XVIe siècles) » organisé par le projet Relmin à la fondation des Treilles du 21 au 26 mai 2012.

Je tiens à remercier tout particulièrement Stéphane Boissellier pour sa relecture et ses suggestions.

¹ Exception faite des travaux de certains savants avant cette date. A titre d'exemple ceux de Jacques Berque qui sut habilement étudier et interpréter les textes juridiques malikites, en particulier les *nawāzil* (*fatwā*), pour apporter des éclairages nouveaux sur l'histoire du Maghreb.

Sur l'intérêt et l'apport de la littérature juridique à l'histoire, voir par exemple, Guichard Pierre, « Littérature jurisprudentielle et histoire de l'Espagne musulmane : la lente intégration des *fatwā/s* malikites à l'historiographie d'al-Andalus », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143e année, N° 2, 1999, pp. 757-779.

procédé du « tournant critique » saisi à la fin des années 1980² par les *Annales* qui, ... appelaient à l'implantation effective de l'histoire dans « des provinces [qu'elle revendiquait]... le droit ne figurait ni dans la liste des provinces marginales, ni dans celle des fronts neufs de l'histoire »³. Cependant, il faudra attendre 1992, date à laquelle les *Annales* publieront un numéro spécial « Droit, histoire, sciences sociales » manifestant l'intérêt nouveau des historiens pour le droit. En 2002, les *Annales* consacreront un numéro spécial aux relations qu'entretiennent droit et histoire. Ainsi, « ... ce n'est plus la sempiternelle opposition entre normes juridiques et pratiques sociales qui est formulée, mais la façon dont les premières sont utilisées comme ressource des secondes... »⁴. Aussi, pourrait-on ajouter que l'intérêt de ces textes « normatifs » ne s'arrête pas à leur mise en pratique, mais aussi à l'étude et la répétition de ceux-là en des lieux symboliques (mosquées, « écoles »...). En effet, il y a de très fortes chances que l'enseignement répété de ces textes ait pu marquer l'espace social, et assurer une certaine valeur performative à ces lois. La norme écrite devenant ainsi une norme « acceptée ».

Pour le présent travail, et dans la continuité d'un précédent article qui portait sur les pratiques funéraires⁵, nous avons entrepris de nous intéresser à l'*opus magnum* du qāḍī Ibn Rušd al-ġadd⁶ (m. 520/1126) *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawǧīh wa l-ta'līl fī masā'il al-Mustaḥraġa*⁷. Se placer au cœur de l'école malikite andalouse est sans doute la meilleure position pour suivre le déroulement des débats doctrinaux que le *maḡhab*⁸ a dû trancher à l'époque almoravide. Il est aussi intéressant de relever que cette somme a été pensée et rédigée en milieu urbain⁹, à Cordoue en l'occurrence, comme nous l'explique

² L'année 1988 exactement, cf. « Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ? », *Annales ESC*, vol. 43, n° 2, 1988, pp. 291-293.

³ Voir l'introduction d'Elsa Marmursztejn, dans V. Beaulande, J. Claustra et E. Marmursztejn dir., *La Fabrique de la norme*, Rennes, PUR, 2012, pp. 7-14.

⁴ « Histoire et droit », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 6, 2002, pp. 1424-1424.

⁵ Bouchiba, Farid, « Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus : *ḡimmīs* et non-musulmans face à la mort. Étude de cas à partir du *Kitāb al-ġanā'iz* de la *Mustaḥraġa* d'al-'Utbī (m. 255/869) et de son commentaire *al-Bayān wa l-taḥṣīl* du Qāḍī Ibn Rušd al-ġadd (m. 520/1126) », in *The legal status of ḡimmī-s in the islamic west (second/eight-ninth/fifteenth centuries)*, edited by Maribel Fierro and John Tolan, Brepols, 2013 (coll. Religion and law in medieval christian and muslim societies). Ce texte fut présenté au CSIC de Madrid dans le cadre du colloque « The legal status of dhimmis in the muslim west in the middle ages » (24-25 mars 2011).

⁶ Sur la biographie de l'auteur, voir la notice que lui consacre Delfina Serrano dans J. Lirola Delgado (éd.), *Biblioteca de al-Andalus, IV. Diccionario de autores. De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī*. Enciclopedia de la cultura andalusí, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, p. 617-626.

⁷ Ibn Rušd, *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawǧīh wa l-ta'līl fī masā'il al-Mustaḥraġa*, 20 vol., Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1988.

⁸ Ecole juridique.

⁹ Sur les villes musulmanes voir par exemple Salma K. Jayyusi (General Editor), Renata Holod, Attilio Petruccioli, and Andre Raymond (Special Editors), *The City in the Islamic World*, 2 vol., Brill,

l'auteur¹⁰. En effet, le *fiqh* fut souvent une réalisation citadine des ulémas des villes musulmanes.

Par ailleurs, si de nos jours la recherche fait peu de cas de l'ancienne thèse (Ashtor, par exemple) qui soutenait l'existence de quartiers confessionnels¹¹, au contraire, elle entend aujourd'hui démontrer la coexistence¹² des communautés juives et chrétiennes avec les musulmans à Cordoue¹³. Ainsi, il est difficile de croire qu'Ibn Rušd ait été indifférent à son temps et à son milieu, et qu'il n'ait été en contact avec les Gens du Livre.

Les pages qui suivent avancent des hypothèses et non des conclusions sur ladite cohabitation à Cordoue aux XI^e-XII^e siècles. L'article n'entend pas se présenter comme une reconstitution d'ensemble d'un système et de ses applications, il se contente d'exposer certains textes, certaines évidences. La plupart des ouvrages de droit malikite étant tombés dans un profond oubli, et leur lecture étant souvent difficile et laborieuse, aussi n'a-t-on pas hésité à donner de larges extraits en traduction. Cependant, nous avons pris le parti de traduire in extenso seulement les textes de la '*Utbiyya*'¹⁴, et de restituer à la suite de chacune de ses *masā'il* le commentaire d'Ibn Rušd al-ğadd de façon plus libre. Ce serait toutefois réduire l'exposé à une description externe que de se priver des éclaircissements juridiques apportés par la vaste littérature du *fiqh*. Aux textes de notre auteur, nous avons, parfois¹⁵, ajouté ceux d'autres grands maîtres du malikisme, toujours prêts à transmettre leur science entreposée sur les rayons des bibliothèques. Les commentaires d'un Qarāfi, d'un Ḥalīl Ibn Ishāq ou d'un 'Abd al-Wahhāb al-Bağdādī ont permis de dissiper quelques opacités et de dénouer l'écheveau que plusieurs générations de juristes auront filé.

Leyde-Boston, 2008 .

¹⁰ Voir *Bayān*, I pp. 25-32.

¹¹ Méropi Anastassiadou-Dumont (ed.), *Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110 (2005).

¹² Sur la coexistence religieuse, on se reportera par exemple au dernier numéro des *Cahiers de la Méditerranée* qui contient un dossier sur ce sujet. Cf. *Villes et changements de souveraineté en Méditerranée / Mythes de la coexistence interreligieuse : histoire et critique, Cahiers de la Méditerranée* 86 (2013).

¹³ Ainsi que dans les autres villes musulmanes. Pour Cordoue, cf. Mazzoli-Guintard Christine, *Vivre à Cordoue au Moyen âge. Solidarités citadines en terre d'Islam aux Xe-XIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

¹⁴ Sur l'auteur et l'œuvre cf. Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del islam temprano : la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003

Pour les autres personnages cités dans cet article, on renverra le lecteur à l'*Encyclopédie de l'islam* (2^{ème} édition) ou bien au *Tartīb al-madārik* du qādī 'Iyāq, ainsi qu'aux autres ouvrages prosopographiques (ṭabaqāt).

¹⁵ L'éditeur ayant imposé un nombre de caractères à ne pas dépasser, j'ai dû supprimer bon nombre de digressions, me contentant le plus souvent de renvoyer, en note de bas de page, vers les divers ouvrages. On trouvera aussi dans notre bibliographie nombre d'articles et d'ouvrages ayant été consultés pour la rédaction de cet article.

Aussi, dans les ouvrages de droit musulman, les prescriptions alimentaires se trouvent-elles le plus souvent dans les chapitres suivants : *Kitāb al-ṣayd wa l-ḍabā'ih* (la chasse/pêche et les immolations), *Kitāb al-ḍahāyā' wa l-'aqīqa* (les sacrifices et la 'aqīqa)¹⁶ et *Kitāb al-'aqīqa* (la 'aqīqa)¹⁷.

Par souci de clarification, nous avons choisi de réunir les textes du *Bayān* (19 *mas'ala* - cas juridiques -), initialement dispersé dans les vingt volumes, en cinq ensembles :

- I- Produits de la chasse
- II- Viande sacrifiée par un non-musulman
- III- Offrande (*hady*) et oblation (*uḍḥiyya*)
- IV- Fêtes et églises
- V- Fromage

I- Produits de la chasse¹⁸

01) Sauterelles chassées par le *maǧūsī*¹⁹

Ce premier texte, qui concerne la licéité ou non des sauterelles chassées par un Zoroastrien, est une question qu'Ašhab adresse à Mālik :

¹⁶ La 'aqīqa est le nom donné à l'animal sacrifié lors de la naissance d'un enfant.

¹⁷ La présentation des chapitres est parfois différente. Voir par exemple Ibn Ḡuzay, *al-Qawānīn al-fiqhiyya*, s. n., s. l. n. d., proposant la division suivante : *al-aṭ'ima wa l-ašriba wa l-ṣayd wa l-ḍabā'ih et al-ḍahāyā' wa l-'aqīqa wa l-ḥitān*, pp. 295-325.

Sur les prescriptions alimentaires, voir aussi par exemple, Cook, M., « Early Islamic dietary law », in *Jerusalem studies in arabic and islam*, vol. 7, 1986, pp. 217-277 et Francesca, E., *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1995.

Quant aux versets coraniques en lien avec notre sujet, on consultera surtout les suivants : 3/93 (aliments que les Juifs se sont interdits à eux-mêmes), 5/5 (nourriture des Gens du Livre), 6/146 (interdits pour les Juifs).

¹⁸ *Lopus magnum* d'Ibn Qudāma, *al-Muǧnī*, Dār 'ālām al-kutub, Riyadh, 1997 (3^e éd.), traite de cette question au vol. 13 pp. 271-272 (caractère illicite de la bête chassée par le Zoroastrien avec son chien et du musulman chassant avec le chien de ce dernier, et inversement), ainsi qu'aux pages 296-297 (chasse et sacrifice du *maǧūsī*). A la page 298, Ibn Qudāma nous dit, qu'en dehors des Gens du Livre, les règles à observer pour le reste des *kuffār*, c'est-à-dire les adorateurs d'idoles, les *zindīq...*, seront les mêmes que celles suivies pour les Zoroastriens. Voir aussi Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1999, IV pp. 352-353; Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, I p. 532, 536, 541, 544; Ḥalīl Ibn Iṣḥāq, *al-Tawḍīḥ fī ṣarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥāǧib*, Najeebwaib, Dublin, 2008, III pp. 186-187, 189-190; Ibn Rušd, *Fatāwā Ibn Rušd*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1987 (au travers de la fatwā n° 117, I. R. discute de la licéité ou non de la chasse et des aliments des Gens du Livre).

En ce qui concerne l'art et les techniques de la chasse en islam, cf. la traduction du célèbre traité de cynégétique d'époque mamelouke d'Ibn Manglī, *De la chasse. Commerce des grands de ce monde avec les bêtes sauvages des déserts sans onde*, traduit de l'arabe et présenté par François Viré, Sindbad, Paris, 1984.

¹⁹ Cf. Qarāfī, *al-Dḥaḥīra*, Dār al-ḡarb al-islāmī, Beyrouth, 1994, IV pp. 126 ; Ibn al-Mundīr, *al-Iǧmā'*, Maktaba l-furqān, Amman, 1999 (2^e éd.) III pp. 457-458; Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1999, IV p. 357.

« Il a dit : Je l'ai interrogé au sujet des sauterelles (*ḡarād*) chassées par le *maḡūsī*. Il m'a dit : Il ne s'y trouve aucun bien, sauf si le musulman les lui achète vivantes. Celles dont la tête aurait été coupée ou bien qu'il apporterait mortes, il ne s'y trouve aucun bien et il n'en mangera pas. Je lui ai dit : Et celles dont il aurait coupé la tête ou qu'il aurait préparées²⁰ avant de les lui apporter, peut-on les consommer (*lā ba'sa*) ? Il m'a dit : Oui²¹ ».

Ibn Rušd considère cela conforme (*ṣaḥīḥ*) aux fondements (*aṣl*) de l'école malikite (*maḡhab*) si l'on considère que c'est un animal terrestre (*ṣayd al-barr*) et qu'il nécessite un sacrifice (*taḡkiyya*), de même le pèlerin en état de sacralité (*al-muḥrim*) qui tuerait ce genre « d'animal » aurait à payer une compensation (*fidya*).

Cependant, selon une autre opinion de l'école, si l'on considère que c'est un animal marin (*ṣayd al-baḥr*) et qu'il est permis au pèlerin en état de sacralisation de tuer ce genre de bête, alors il sera licite (*yaḡūz*) d'en manger si c'est un *māḡūs* qui l'a chassé. C'est l'avis de 'Urwā b. l-Zubayr et cela est aussi rapporté d'Ibn 'Abbās²². C'est aussi l'avis de Ka'b al-Aḥbār rapporté dans le *Muwaṭṭā'*, à savoir qu'il aurait autorisé (*aftā*) aux pèlerins en état de sacralisation (*muḥrimīn*) d'en consommer. 'Umar b. l-Ḥaṭṭāb lui aurait dit :

« qu'est-ce qui t'a poussé à rendre cette *fatwā* ? Il répondit : c'est un produit de la mer (*ṣayd al-baḥr*). Il lui dit : Et qu'en sais-tu ? Il lui dit : O, émire des croyants, par Dieu, ce n'est qu'un éternuement (*naṭra*) de poisson/baleine (*ḥūt*) qu'il répand deux fois chaque année »²³.

02) Chasseurs musulman et chrétien²⁴

« Il²⁵ a dit : Je l'ai interrogé au sujet du chrétien qui sortirait en vue de chasser avec des musulmans, les devancerait et sacrifierait la bête [avant eux].

²⁰ Le *Bayān* offre une autre lecture possible de ce mot, *ḡasalū-hu* (lavées). Cf. la note 86 page 301 du volume III.

²¹ *Bayān* III pp. 301. Ici, le texte de la '*Utbiyya* comporte certainement une erreur. Tout nous pousse à croire qu'il faut lire, le dernier mot, *lā* à la place de *na'am*.

²² Voir aussi Burzulī, *Fatāwā al-Burzulī: jāmi' masā'il al-aḡkām li-mā nazala min al-qaḏāyā bi-al-muḡtīn wa-al-ḡukkām*, Dār al-ḡarb, Beyrouth, 2002, pp. 634-635.

²³ Pour plus de détails sur ce sujet, les sauterelles, on lira avec intérêt les longs développements d'Ibn 'Abd al-Barr dans *Mawsū'a šurūḡ al-Muwaṭṭā'*, Le Caire, 2005. Plus particulièrement le vol. 10 pp. 397-402 et le vol. 11 p. 543. Voir aussi Baḡdādī, 'Abd al-Waḡḡāb, '*Uyūn al-māḡālis*, Maktaba al-Rušd, Riyadh, 2000, II pp. 977-979; Saḡnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, I p. 537.

Voir aussi Benkheira Mohammed Hocine, *Islam et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, P.U.F., Pratiques théoriques, 2000, pp. 192-193.

²⁴ Sur les bêtes chassées par les Gens du Livre, voir Ibn al-Munḡir, *al-Ijmā'*, Maktaba l-furqān, Amman, 1999 (2^e éd.) III p. 457; Ibn Qudāma, *al-Muḡnī*, Dār 'ālām al-kutub, Riyadh, 1997 (3^e éd.) vol. 13 pp. 293-294 et 311-313; Voir aussi Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-zīyādāt*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1999, IV pp. 352-353 et Saḡnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, I p. 5.

²⁵ Ibn al-Qāsim.

Penses-tu que l'on doive considérer cela comme équivalent à la situation où les musulmans donnent une bête à sacrifier, délibérément, au chrétien, ou bien penses-tu que l'on puisse considérer cela comme de la nourriture des Gens du Livre (*ahl al-kitāb*) qu'il nous est autorisé de consommer ? Il a dit : S'il s'empresse (*bādara*) de sacrifier la bête de crainte qu'elle lui échappe et en temps de nécessité, cela est licite (*ḥalāl*) pour la personne qui en mangerait. Si les musulmans qui se trouvent avec lui ont la possibilité de procéder au sacrifice et lui présentent l'animal, lui indiquant de prendre l'initiative du sacrifice, je n'aime pas (*lā uḥibbu*) cela²⁶ ».

Ibn Rušd déconseille de consommer la viande d'une bête que les musulmans auraient présentée à un chrétien afin que ce dernier la sacrifie. Cependant, nous avons vu au *samā'* d'Ašhab l'avis d'Ibn Abī Ḥāzīm nous disant « cela est autorisé (*lā ba'sa bi-akli-hi*), mais quelle mauvaise action »²⁷.

De son côté, Ibn Abī Uways rapporte de Mālik les propos suivants : « il nous est licite de consommer ce qu'ils sacrifient pour eux-mêmes, mais pas ce que nous leur confions à sacrifier. [Cela est déconseillé] »²⁸.

Le grand *qāḍī* interprète les propos d'Ibn Abī Uways comme une interdiction « *fa-zāhir ḥaḍā taḥrīm akli-hi* ». Il ajoute cependant que nous pouvons comprendre des propos de ce dernier qu'il est licite de consommer la viande des bêtes que les chrétiens ont sacrifiées pour eux-mêmes. Mais que cela est détestable (*karāhiyya*), si c'est un musulman qui en formule la demande.

Nous avons vu par ailleurs au *samā'* d'Ašhab du *Kitāb al-ḍahāyā*²⁹ et au *rasm ḥalafa bi-ṭalāq imra'ati-hi* du *samā'* d'Ibn al-Qāsim³⁰ que cela est déconseillé (*karāhiyya*).

II- Viande sacrifiée par un non-musulman³¹

3) Cas du musulman et du *kitābi* possédant une bête en commun

« Mālik a été interrogé au sujet de l'homme qui serait associé à un juif ou un chrétien dans la possession d'un mouton. Si le juif lui dit: Laisse moi la sacrifier

²⁶ *Bayān* III p. 320.

²⁷ *Bayān* III p. 320.

²⁸ *Bayān* III p. 320.

²⁹ *Bayān* III p. 301.

³⁰ *Bayān* III pp. 278-279.

³¹ Cf. Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, Beyrouth, Dār al-ġarb, 1981, II pp. 9-10 (*fatwā* d'al-Ḥaffār m. 15è s., mufti à Grenade, portant, en partie, sur la poule dont le cou aurait été tordu par un chrétien – licite –), II pp. 18-19 (*fatwā* d'Ibn 'Attāb m. 462/1069, juriste cordouan, relative aux sacrifices et à la chasse du *Kitābi*); Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1997, I p. 536, 544, 545 (Gens du Livre *ḥarbi*); Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawḍīḥ fī šarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥājjib*, Najeebwai, Dublin, 2008, III pp. 218-221; Ibn al-Munḍir, au troisième volume de son compendieux recueil de *fiqh*, *al-Ijmā'*, Maktaba l-furqān, Amman, 1999 (2è éd.) – qui est un abrégé d'une œuvre précédente du même auteur *al-Awṣaṭ fi l-sunan wa l-ijmā' wa l-iḥtilāf* –, nous fournit l'avis

car nous ne mangeons pas de vos sacrifices (*dabā'iha-kum*). Mālik : Je n'aime pas (*lā uhibbu*) qu'il lui en donne la possibilité. On lui a dit : Nous ne mangeons pas des sacrifices d'animaux qu'ils ont égorgés pour eux. Il a dit : nous mangeons ce qu'ils ont égorgé pour eux. Par contre, que nous leur donnions quelque chose ou qu'il soit associé à nous [dans quelque affaire] et que nous leur donnions autorité, je n'aime pas (*lā uhibbu*) que le musulman fasse cela. [De même], le musulman ne doit pas louer leurs services, accorder de prêt et ne doit pas leur faire confiance³² ».

Pour le commentaire de cette *mas'ala*, Ibn Rušd al-ğadd renvoie au *samā'* d'Ašhab du *Kitāb al-ḍaḥāyā*³³ ou au *samā'* d'Ašhab³⁴ du *Kitāb al-ṣayd wa l-ḍabā'iḥ* et à celui de Yaḥyā b. Yaḥyā³⁵.

4) Pâtres chrétiens au service d'un musulman

« On a dit à Mālik : Certains de nos pâtres sont parfois chrétiens, et il leur arrive de venir avec un mouton que l'un d'eux a pu sacrifier. Il a dit : J'espère (*arğū*) qu'il n'y a pas de mal à cela. Ibn Abī Ḥāzim m'a dit : Ce que tu possèdes, ne les laisse pas se charger de le sacrifier. Tu pourras cependant manger de ce qu'ils ont sacrifié pour eux. De même, tu pourras (*lā ba's*) manger [de la bête] que tu les auras chargés de sacrifier, mais quelle mauvaise action³⁶ ».

des Compagnons et des « grands » juristes à ce sujet. On lira avec attention les chapitres suivants: sacrifice des Gens du Livre (pp. 439-440); divergence des savants relative aux sacrifices des Gens du Livre pour leurs lieux de cultes (p. 440); sacrifices des chrétiens de la tribu des banū Tağlib (p. 441); sabéens et samaritains (pp. 441-442); sacrifices des Gens du Livre *ḥarḇī* (p. 442); sacrifices des *mağūs* (pp. 442-443); enfant dont l'un des parents est juif ou chrétien et l'autre Zoroastrien (pp. 443-444); sacrifice de l'enfant et de la femme appartenant aux Gens du Livre (p. 445). La lecture de ce genre d'ouvrage, qualifié d'*iḥtilāf al-'ulamā'* (divergences des savants), est très instructive, dans la mesure où celle-ci permet la mise en perspective des avis d'un juriste aux côtés de ceux d'autres *fuqahā'*. Et partant, de mieux saisir certaines divergences.

Les juristes malikites ne s'accordant pas à ce sujet ; Rajrājī a résumé leurs avis comme suit: l'animal que le *kitābī* sacrifie pour lui-même est licite pour le musulman, à l'unanimité des juristes (relevons par ailleurs que, pour le musulman qui ne prie pas *-tārik al-ṣalāt-*, Ibn Ḥabīb interdit la consommation de son sacrifice, contrairement à Mālik); pour l'animal que le *kitābī* sacrifierait pour un musulman, il y a là trois avis (on consommera cette viande, sauf si c'est une *uḍḥiyya* –Mālik, *Mudawwana* -, consommation interdite –*riwāya* d'Ibn Abī Uways de Mālik dans le *Mabsūt* -, licéité de cette viande y compris l'*uḍḥiyya* –Ašhab dans sa *Mudawwana*-. Voir Rağrāğī, *Manāḥiğ al-taḥṣīl wa nata'ig laṭā'if al-ta'wīl fī ṣarḥ al-Mudawwana wa ḥall muškilāti-ha*, Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2007, III pp. 216-218. Cf. aussi Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī fī fiqh Ahl al-madīna*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1992, p. 240, 245 et 250-251.

³² *Bayān* III pp. 278-279.

³³ *Bayān* III p. 301.

³⁴ *Bayān* III pp. 285-286.

³⁵ *Bayān* III p.320.

³⁶ *Bayān* III p. 285.

Idem, l'auteur se contente seulement de renvoyer au *rasm ḥalafa bi-ṭalāq imra'ati-hi* du *samā'* d'Ibn al-Qāsim³⁷ et à celui d'Aṣḥab du *Kitāb al-ḍahāyā*³⁸.

5) Pénurie de viande et boucheries juives

« On a demandé à Mālik : Lors de la saison d'hiver en Andalousie, les viandes viennent à manquer. On en trouve presque exclusivement dans les boucheries (*mağzara*) juives. Peut-on en acheter ? Quant à moi, je n'aime (*lā uḥibbu*) pas faire cela, de même que je n'aime pas prendre un juif pour 'guide' (*imām*)³⁹ ».

Ibn Rušd confirme l'avis de Mālik. Selon lui, le musulman ne devra pas (*lā yanbağī*) acheter de viande dans la boucherie d'un juif. Cependant, aussitôt ajoute-t-il qu'il n'y a pas lieu de se claquemurer dans cet avis (*wa huwa yağīd min ḍalika mandūḥa*)⁴⁰.

Il nous explique que « les anciens » recherchaient les gens de mérite (*ahl al-faḍl*) pour leurs sacrifices (*ḍabā'iḥ*). Comment donc acheter ceux-là aux Gens du Livre (*kitābiyyin*)⁴¹.

6) Laissera-t-on un juif sacrifier la bête d'un musulman ?

« Mālik a été interrogé : On lui a dit que le juif égorge (*yaḍbaḥu*) pour lui-même et te donne à manger de son sacrifice, alors que toi, lorsque tu égorges un mouton pour toi, il n'en mange pas, et il dit 'si tu veux que j'en mange, amène-moi ta bête (*dabiḥa*) afin que je l'abatte'. Penses-tu qu'il doit lui laisser prendre

³⁷ Bayān III pp. 289-289.

³⁸ Bayān III p. 301.

³⁹ Bayān III pp. 303-304.

⁴⁰ Littéralement « il trouve à cela de l'espace ». Voulant ainsi dire qu'il n'y a pas seulement un seul avis arrêté au sujet de cette question, mais plusieurs.

⁴¹ Bayān III p. 304.

Voir Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, I p. 545 et Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawḍīḥ fī ṣarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥāğīb*, Najeebwaih, Dublin, 2008, III pp. 221-222. On retrouve aussi des textes relatifs aux boucheries juives dans certains traités de *ḥisba*. Voir par exemple, 'Uqbānī, Tuḥfa l-nāzir wa ḡunya l-ḍākīr fī ḥifz al-ša'a'ir wa tağyyr al-manākīr, *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, IFEAD, Tome XIX, 1967 p. 240; Lévi-Provençal, E., *Séville musulmane au début du XII^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001 (nouv. éd.) à la page 110 « [157] Un juif ne doit pas égorger d'animal de boucherie pour un Musulman. Les juifs recevront l'ordre d'ouvrir des boucheries qui leur sont particulières » ; ou bien dans le traité de *ḥisba* de 'Umar al-Garsīfī, le texte suivant « On doit interdire aux musulmans d'acheter intentionnellement de la viande dans les boucheries des tributaires (*ahl al-dhimma*). Mālik le déclare blâmable et Umar – que Dieu l'agrée! – a ordonné qu'on les expulse des marchés tenus par les musulmans. Ibn Ḥabīb a dit : « il n'y a pas de mal à ce qu'ils aient une boucherie à part dans le marché ; on doit les empêcher de vendre aux musulmans ». Le musulman qui achète de la viande chez eux ne verra pas son achat annulé et il est cependant un homme blâmable », voir ARIE, R., « Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn 'abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī, in *Hespéris Tamuda* 1 (1960), 5-38,199-214,349-375 (ici p.206).

l'initiative ? Il a dit : Non, par Dieu, je ne pense pas (*lā arā*) qu'il faille faire cela⁴² ».

Ibn Rušd souscrit à cet avis, citant le verset 6 de la sourate 5 (al-Mā'ida, La table servie) « *wa ṭa'āmu llaḍīna utū l-Kitāb ḥillun lakum* »⁴³. Cependant, il déconseille (*lā yanbaġī*) de laisser les Gens du Livre prendre l'initiative du sacrifice. Car s'il est autorisé au musulman de consommer leurs sacrifices, l'inverse l'est encore plus. Et l'auteur d'ajouter « s'ils veulent s'obliger certaines choses en matière religieuse et se distinguer (*maziyya*) de nous en ne consommant pas notre viande, alors nous devons pas les laisser sacrifier ce que nous possédons, car l'Islam domine et il ne saurait être dominé (*al-islām ya'lū wa lā yu'lā 'alay-hi*) »⁴⁴.

Puis, à la suite de cela, il rappelle la *mas'ala* numéro 3⁴⁵ « Cas du musulman et du *kitābī* possédant une bête en commun », arguant que c'est ce qu'a soutenu Mālik dans le *rasm ḥalafa au samā'* d'Ibn al-Qāsim du *Kitāb al-dabā'iḥ wa l-ṣayd*⁴⁶. Pour le *qāḍī*, le musulman devra défendre (*yanbaġī an yuqāwima-hu*) au scripturaire de sacrifier l'animal. Cependant, s'il arrivait à la sacrifier, la consommation en serait licite, mais quelle mauvaise action (*bi'sa mā ṣana'a*)⁴⁷.

Il se réfère ici à l'avis d'Ibn Abī Ḥāzim au *samā'* d'Ašhab du *Kitāb al-dabā'iḥ*⁴⁸. Néanmoins, il a aussi dit – Ibn Abī Ḥāzim – au *samā'* de Yahyā⁴⁹ « je n'aime pas (*lā uḥibbu*) qu'elle soit mangée ». Pour plus de détail, on se reportera à la *mas'ala* 2 « Chasseurs musulman et chrétien »⁵⁰.

7) Consommara-t-on un mouton sacrifié par un juif, ainsi que sa graisse⁵¹ ?

« Ibn al-Qāsim a été interrogé au sujet du mouton (*shah*) qu'un juif aurait sacrifié et que celui-ci considérerait comme illicite pour lui. Est-il licite pour le musulman d'en manger ? Il a dit : Mālik a dit 'cela m'est détestable (*akrahu*), mais [cette viande] n'est pas illicite'. On lui demanda : Et la graisse (*ṣaḥm*) ? Il dit : La graisse aussi, ou peut-être encore plus détestable. Ibn al-Qāsim a dit : Il ne me plaît pas

42 Bayān III p. 352. Cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ġarb, 1999, IV pp. 365-369.

43 Trad. « Vous est permise la nourriture des Gens du Livre ». Pour un commentaire juridique très instructif de ce verset, on se reportera à Raġrāġī, *Manāḥiġ al-taḥṣil wa natā'iġ laṭā'if al-ta'wīl fī ṣarḥ al-Mudawwana wa ḥall muškilāti-hā*, Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2007, III pp. 232-240.

44 Bayān III p. 353.

45 Cf. supra.

46 Bayān III pp. 289-289.

47 Bayān III p. 353.

48 Bayān III p. 285.

49 Bayān III p. 320.

50 Cf. supra.

51 Sur ce sujet, voir aussi Burzulī, *Fatāwā al-Burzulī: ġāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-al-muftīn wa-al-ḥukkām*, Dār al-ġarb, Beyrouth, 2002, pp. 633.

(*lā yu'ğibunī*) qu'on la mange, mais je ne considère pas cela comme interdit (*ḥarām*). Ibn Nāfi' : Il n'y a pas de mal (*lā ba'sa*) à cela et pour moi il n'y a pas de caractère détestable (*karāhiyya*), [je considère] cela comme leur nourriture. Quant à lui, Ibn Kināna a interdit (*nahā*) d'en consommer⁵² ».

Dans le cas du mouton qu'un juif sacrifierait et qu'il considérerait illicite pour lui, Ibn Rušd renvoie en premier lieu à la *Mudawwana*⁵³ où Ibn al-Qāsim, comme Ibn Kināna ici, interdit la consommation de cette viande⁵⁴. Si nous ajoutons à ce premier avis (interdiction), celui de Mālik (détestable, *makrūh*) et celui d'Ibn Nāfi' (autorisation, *lā ba's*), nous arrivons ainsi à un total de trois avis (*aqwāl*) pour cette *mas'ala*. Toutefois, selon notre auteur, nous avons deux avis, puisque la *karāha* est à classer dans la catégorie « autorisée » (*ğā'iz*). Cependant, certains juristes, et parmi eux Ašhab, distinguent la graisse (*šaḥm*) de ce qu'ils se sont interdit à eux-mêmes, sans que cela ne soit interdit (*muḥarraman*) pour eux dans la Torah. Aussi, la divergence ayant cours entre les *fuqahā'* (juristes) est-elle liée à l'interprétation du verset 5 de la sourate al-Mā'ida⁵⁵. Doit-on comprendre du mot *ṭa'ām*, leurs sacrifices (*dabā'iḥ*) ou bien leurs nourritures (*mā ya'kulūn*) ?

Les savants qui sont enclins à suivre le premier avis (sacrifices), autorisent la consommation de la graisse, tout comme ils autorisent la consommation de

⁵² *Bayān* III p. 366. A ce sujet, voir par exemple Bagdādī, 'Abd al-Wahhāb, *al-Ma'ūna 'alā maḏhab 'ālim al-madīna*, La Mekke, Maktaba Nizār Mustafā l-Bāz, 1999, I p. 466.

⁵³ Cf. Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, I p. 544-545.

⁵⁴ A rapprocher du texte suivant « Dans la *Wāḏiḥa* d'Ibn Ḥabīb, Muṭaffif et Ibn al-Mājjishūn ont dit que si la viande que ce musulman leur a achetée est de la catégorie des viandes que les tributaires ne consomment pas, telles que le *ṭarīf* (toute bête de boucherie malade ou égorgée contrairement aux rites musulmans) et les choses du même genre, l'achat en est annulé ; il en sera de même pour la graisse... Dans la *Wāḏiḥa*, il est dit : « Quant aux animaux de boucherie que les chrétiens ont immolés pour leurs églises ou bien au nom du Messie ou de la Croix ou encore pour un motif du même genre, cela est conforme à la parole de Dieu Très Haut : « Ce qui a été consacré à un autre que Dieu » (Coran 2:168,52). Cela est désapprouvé chez nous, mais n'est pas interdit, car Dieu Très Haut a déclaré licites pour nous les bêtes de boucherie abattues par les chrétiens – or, Dieu est Très savant pour ce qu'ils disent et pensent – également ce qu'ils ont immolé pour leurs fêtes, du fait de leur égarement. Il vaut mieux s'abstenir : en consommer serait une façon de glorifier leur incrédulité. Mālik et ses disciples n'ont cessé de blâmer cela. On a questionné Mālik – que la miséricorde de Dieu soit sur lui – au sujet des aliments que les chrétiens préparent au nom de leurs morts et qu'ils donnent en aumône ; il a répondu : « il ne convient pas qu'un musulman en prenne ou en consomme, car les chrétiens les ont faits dans le but de glorifier leur incrédulité ». A propos d'un chrétien qui avait stipulé par testament qu'une partie de ses biens serait vendue en faveur de l'Église, Ibn al-Qāsim a dit qu'il n'est pas licite pour un musulman de les acheter ; celui qui les achète est un mauvais musulman », cf. ARIE, R. « Traduction annotée et commentée des traités de hisba d'Ibn 'abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī, in *Hespéris Tamuda* 1 (1960), 5-38, 199-214, 349-375 (ici p.206-207). Outre ce texte, on consultera aussi la *fatwā* d'al-Suyūrī concernant la *ṭarīfa* des juifs, cf. Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, Beyrouth, Dār al-ğarb, 1981, II p. 29. Voir aussi Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawḏīḥ fi šarḥ al-Muḥṭaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥāğib*, Najeewbawaih, Dublin, 2008, III p. 221.

⁵⁵ Cinquième sourate du Coran.

la viande que les juifs s'interdiraient après sacrifice, la considérant corrompue (*fāsīdan*). Car tout cela fait partie de la bête sacrifiée, et on ne saurait sacrifier une partie de l'animal sans en sacrifier le reste⁵⁶.

Quant à la seconde interprétation, celle-ci interdit de consommer la graisse, puisque Dieu en a interdit la consommation dans la Torah, comme cela est mentionné dans le Coran⁵⁷. Néanmoins, les tenants de cette exégèse divergent sur la licéité de la viande que les juifs s'interdiraient après sacrifice, la trouvant corrompue (*fāsīdan*). Devra-t-on la considérer égale à la graisse qu'ils s'interdisent, ou non ?

En résumé, selon la première interprétation, on consommera la graisse et la viande. Et selon la seconde exégèse, on interdira la graisse, mais il y a divergence au sujet de la viande.

Ibn Rušd ajoute que si Mālik considère la consommation de la graisse comme pis que celle de la viande, c'est qu'un des principes de base du *maḏhab* de Mālik est *murā'āt al-ḥilāf*⁵⁸, la prise en considération des divergences. C'est-à-dire que plus la divergence en matière de licéité (*iḡāza*) est importante, alors plus fort en est la *karāha*.

III- Offrande⁵⁹ (*hady*) et oblation⁶⁰ (*uḏḥiyya*)

8) Offrande (*hady*) sacrifiée par un *kitābī*

Ici, ce n'est pas dans le texte de la '*Uṭbiyya* que se trouvent des informations relatives aux Gens du Livre, mais c'est dans le commentaire du Qadī que nous retrouvons la mention du chrétien et du juif. En effet, l'auteur nous explique

⁵⁶ Cf. *Bayān* III pp. 366-367 « Cette interprétation (*ta'wīl*) se trouve étayée par ce qui est rapporté du Prophète lors de la conquête de Ḥaybar. On raconte qu'un homme trouva dans quelques forteresses (*ḥuṣūn*) de Ḥaybar des récipients (*ḡirāb*) pleins de graisse. Le responsable des butins de guerre (*ṣāḥib al-maḡānim*) le regarda et les lui enleva. Le Prophète, lui dit alors 'laisse-lui ses récipients afin qu'il les apporte à ses compagnons' ».

⁵⁷ Cf. Coran sourate 6 (al-An'ām, Le bétail) verset 146 « Aux Juifs, Nous avons interdit toute bête à ongle unique. Des bovins et des ovins, Nous leur avons interdit les graisses... ».

⁵⁸ Sur cette règle d'*uṣūl al-fiqh* voir Maššāṭ, *al-ḡawāhir al-ṭamīna fī bayān adilla 'ālim al-madīna*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1990 (2^e éd.), pp. 235-242.

⁵⁹ Pour les manques dans les pratiques du pèlerinage et de la '*umra*, outre la *fidya* (expiation simple), et le *ḡazā'* (compensation), il y a le *hady*, traduit parfois par « sacrifice expiatoire ». Contrairement aux deux précédentes désignations expiatoires, ou le choix est laissé au fidèle, cette dernière expiation a une gradation pénale fixée. L'expiation sacrificatoire consiste dans le sacrifice d'un chameau, et à défaut de chameau, d'un bœuf. Et à défaut de l'un et de l'autre, d'un animal de menu bétail, mais surtout du mouton.

⁶⁰ Appelée aussi « oblation sacrificatoire ». Il est d'obligation imitative (*sunna*), pour tout musulman libre qui n'est pas en pèlerinage, de faire le jour de la « grande fête » ('*īd al-kabīr*), ou pendant les deux jours qui suivent, selon que les ressources du fidèle le lui permettent, une oblation sacrificatoire. Les animaux immolables sont : le mouton ou la brebis au delà d'un an accompli ; la chèvre ou le bouc au delà d'un an accompli ; la vache ou le bœuf au delà de trois

qu'il est préférable (*istahabba*) pour Mālik que le musulman immole (*naḥr*)⁶¹ son offrande (*hady*) et égorge (*ḍabḥ*) son oblation (*ḍaḥiyya*) de ses mains⁶², par humilité devant Dieu et afin de suivre le Prophète. Néanmoins, Mālik autorise que l'on enjoigne une personne de le faire à sa place. Ibn 'Abd al-Ḥakam rapporte dans son *Muḥtaṣar*⁶³ que cela n'est pas valable, mais que lui est plutôt d'avis contraire. De même, si un chrétien ou un juif sacrifiait l'offrande à la place du musulman, cela ne serait pas acceptable, sauf pour Aṣḥab⁶⁴.

9) Nourrice chrétienne et oblation⁶⁵

« Mālik a été interrogé au sujet de la nourrice (*zi'r*) chrétienne [au service] d'un homme qui sacrifierait une bête (*yudḥī*), et qu'elle irait voir le jour du sacrifice (*naḥr*) afin de prendre la fourrure de la bête sacrifiée (*udḥiyya*) pour son fils [adoptif]. Il a dit : Il n'y a pas de mal (*lā ba's*) à ce qu'il lui donne la fourrure et qu'il la nourrisse de cette viande. Ibn al-Qāsim a dit que Mālik est revenu [sur cet avis], disant qu'il n'y a aucun bien [à faire cela]. Le premier de ces avis m'est préférable (Ibn al-Qāsim)⁶⁶ ».

Selon Ibn Ruṣd, s'il y a deux avis, c'est tout simplement qu'on devra savoir si cette femme est à la charge (*'iyāl*) de cet homme ou non. Si elle est à sa charge ou arrive au moment du repas, il n'y a pas de mal à lui donner de cette viande à manger. Et il n'y a aucune divergence à ce sujet. En revanche, Mālik déconseille d'offrir de cette viande à cette femme, si elle n'est pas à la charge de cet homme, et il préconise qu'elle s'en aille avec celle-ci (viande). Relevons par ailleurs, comme le souligne l'auteur, que cela contredit l'interprétation (*ta'wīl*) proposée par Ibn Ḥabīb. Ce dernier, considérant qu'il n'y a pas de divergence dans les propos de Mālik, explicite les propos du maître (Mālik) de la manière

ans accomplis ; le chameau au delà de cinq ans accomplis. Voir Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawdīḥ fī ṣarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥājjib*, Najeebwaiḥ, Dublin, 2008, III p. 248.

⁶¹ Spécifique aux camélidés, le *naḥr* se pratique en enfonçant une lame dans la fossette susternale, après avoir entravé l'une des pattes antérieures de l'animal.

⁶² Voir Baḡdādī, 'Abd al-Wahhāb, *al-Ma'ūna 'alā maḍhab 'ālim al-madīna*, La Mekke, Maktaba Nizār Mustafā l-Bāz, 1999, I p. 439 ; Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1999, IV p. 320 ; Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, I p. 544.

⁶³ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *al-Muḥtaṣar al-kabīr*, Najeebwaiḥ, Dublin, 2011, p. 170.

⁶⁴ *Bayān* III p. 281.

Sur ce sujet voir aussi Ibn Ṣās, *'Iqd al-ḡawāhir al-tamīna fī maḍhab 'ālim al-madīna*, 3 vol., Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1995, I p. 563 ; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfi fī fiqh Ahl al-Madīna*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992 p. 245 ; Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawdīḥ fī ṣarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥājjib*, Najeebwaiḥ, Dublin, 2008, III p. 272.

⁶⁵ A rapprocher de ce que rapporte Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1999, IV pp. 322-323. Dans la version qu'il transmet de la *'Utbiyya* Ibn Abī Zayd ajoute qu'il est aussi possible d'offrir de cette viande à son voisin chrétien.

⁶⁶ *Bayān* III p. 342.

suivante : « il est déconseillé (*karīha*)⁶⁷ de leur envoyer [de la nourriture] s'ils ne sont pas à sa charge, mais cela est licite s'ils le sont (à sa charge) »⁶⁸.

10) Offrir de son oblation à ses voisins tributaires⁶⁹ (*ahl al-ḍimma*)

« On a interrogé Mālik : les musulmans (*ahl al-islām*) peuvent-ils offrir de leurs sacrifices (*ḍahāyā*) à leurs voisins tributaires (*ahl al-ḍimma*) ? Il n'y a pas de mal (*lā ba's*) à cela. Cependant, il est revenu sur ses propos et a dit à plus d'une reprise : il ne s'y trouve aucun bien (*lā ḥayra fī-hi*)⁷⁰ ».

Ici, Ibn Rušd n'apporte pas de commentaire à cette *mas'ala*. Ce cas-là est à rapprocher du précédent.

11) Nourrir le chrétien de son oblation⁷¹

« On a demandé à Mālik s'il est possible de nourrir le chrétien avec la *ḍahīyya*. D'autres que lui ont dit : cela m'est préférable (*aḥabbu ilayya*). Ibn al-Qāsim a dit : cela ne me plaît pas⁷² ».

Dans son commentaire Ibn Rušd nous invite à associer cette *mas'ala* aux deux précédentes.

12) Pourra-t-on offrir de l'oblation (*ḍahīyya*) et de la '*aqīqa* à un non-musulman ?⁷³

« Je l'ai interrogé au sujet de la bête à immoler pour la fête du sacrifice (*al-ḍahīyya*) et pour la naissance de l'enfant ('*aqīqa*); pourra-t-on en donner à manger à un chrétien, ou à un autre non-musulman ? Il a dit : Je n'ai pas entendu

⁶⁷ Dans les *Nawādir* ou bien le *Tawḍīh*, nous avons *lā yağūz* à la place de ce mot. Cf. les références infra.

⁶⁸ *Bayān* III p. 342.

Dans le *Tawḍīh*, il est dit qu'Ibn al-Qāsim considère que le musulman n'offrira pas de son oblation à un *kāfir*, dans la mesure où celle-ci est une *qurba* (bonne œuvre accomplie afin de se rapprocher de Dieu). Mālik permet (*taḥfīf*) d'en offrir au *ḍimmī*, mais pas aux autres *kuffār* comme le *mağūsī* par exemple. Ibn Ḥabīb, considère que cet avis de Mālik concerne les personnes à charge. Muṭarrif, Ibn al-Qāsim, Ibn al-Māğīšūn et Aṣḥāğ partagent cet avis (licite mais déconseillé). À l'inverse de ces derniers Ibn Rušd place la divergence (*ḥilāf*) des avis de Mālik, *karāha* et *ibāha* (autorisation), au niveau de l'envoi (*ba't*). Pour lui, offrir de cette viande à un membre de sa famille, à un proche ou à un invité ne souffre aucune divergence. Cela est licite. Pour Ibn Rušd, c'est sur la question de l'envoi que porte la divergence. Voir Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawḍīh fī šarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥāğīb*, Najeebawaih, Dublin, 2008, III p. 274.

⁶⁹ Cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ğarb, 1999, IV pp. 322-323.

⁷⁰ *Bayān* III pp. 343-344.

⁷¹ Cf. Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ğarb, 1999, IV pp. 322-323

⁷² *Bayān* III p. 345.

⁷³ Voir Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ğarb, 1999, IV pp. 322-323

cela, et il est préférable (*aḥabbu*) pour moi de ne pas leur en donner à manger⁷⁴ ».

Pour l'exégèse de ce cas, Ibn Rušd renvoie au *rasm sanna rasūlu- Llāh* du *samā'* d'Ibn al-Qāsim⁷⁵. Voir *supra* la neuvième mas'ala « nourrice chrétienne et oblation ».⁷⁶

IV- Fêtes et églises

13) Sacrifices pour les fêtes et les églises des *ahl al-kitāb*⁷⁷

« Mālik : Je n'aime pas (*lā uhibbu*) manger ce que les Gens du Livre (*ahl al-kitāb*) sacrifient (*dabaḥa*) et préparent pour leurs fêtes (*a'yād*) et leurs lieux de cultes (*kanā'is*). Cependant, je ne considère pas cela comme interdit (*lastu arā-hu ḥarāman*). Ibn al-Qāsim : Il ne me plaît pas de consommer cela. 'Isā : Je n'y vois pas de mal (*lā arā bihi ba'san*), de même pour Ibn Wahb. Saḥnūn : Tout ce qu'ils sacrifient (*dabaḥū*) pour leurs fêtes est illicite à consommer (*lā yaḥillu aklu-hu*) et ce qu'ils sacrifient pour eux (*li-anfusi-him*) est autorisé (*lā ba'sa bi-hi*)⁷⁸ ».

Ibn Rušd nous informe que Mālik considère comme détestable (*kariha*) ce que les Gens du Livre sacrifient pour leurs fêtes et leurs lieux de cultes. Selon lui (Mālik), cela est assimilable (*muḍāḥṭiyyan*) au verset 145 de la sourate 6 (al-An'ām, Les bestiaux) : « *aw fisqan uḥilla li-ḡayri Llāh bi-hi* »⁷⁹. Cependant, il n'en interdit pas (*lam yuḥarrim-hu*) la consommation, car il ne considère pas que le verset comprenne ce genre de sacrifices, mais plutôt que cela y ressemble seulement. Selon lui, le verset s'applique à ce que les Gens du Livre sacrifient pour leurs dieux et qu'ils ne consomment pas. De son côté, Saḥnūn considère que le verset comprend aussi ce type de sacrifice, et pour cela il interdit (*ḥarrama-hu*) au musulman de s'en nourrir.

⁷⁴ Bayān III p. 355.

⁷⁵ Bayān III p. 342.

⁷⁶ Citons aussi à ce sujet la mas'ala suivante, Bayān III p. 371, concernant l'immolation en terre non-musulmane : « Ibn al-Qāsim a interrogé Mālik au sujet des musulmans qui s'en iraient en expédition (*ḡuzāt*) d'été (*ṣā'ifa*) en terres byzantines (*arḍ al-rūm*). Puis, parce que le moment arriverait, devraient immoler la bête pour la fête du sacrifice. Devront-ils sacrifier de leurs moutons (aux byzantins) ? Il dit : Il n'y a pas de mal (*lā ba's*) à cela ».

Ibn Rušd confirme l'avis de Mālik. Selon lui, les soldats (*ḡuzāt*) sont en droit de se nourrir sur les terres ennemies (*arḍ al-'adū*) et d'y sacrifier des ovins (*ḡanam*), sans considérer cela comme des butins de guerre (*maḡnam*) qu'ils auront à apporter au responsable du butin (*ṣāḥib al-maḡnam*).

⁷⁷ Cf. *Ḍaḥīra* IV pp. 122-124 ; Ibn Qudāma, *al-Muḡnī*, Dār 'ālām al-kutub, Riyadh, 1997 (3^e éd.), XIII pp. 294-295 ; Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1999, IV pp. 365-369 ; Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1997, I p. 544 ; Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawḏīḥ fī ṣarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥāḡib*, Najeebawaih, Dublin, 2008, III p. 221.

⁷⁸ Bayān III p. 272.

⁷⁹ Trad. « ou ce qui par perversité a été sacrifié à autre qu'Allāh ».

Et l'auteur d'ajouter que d'autres juristes en autorisent la consommation, se basant sur le verset 5 de la sourate 5 (al-Mā'ida, La table servie) « *wa ṭa'āmu llaḍīna utū l-kitāb ḥillun lakum* »⁸⁰. Aussi, pour plus de détails, Ibn Rušd renvoie-t-il au *samā'* de 'Abd al-Mālik du *Kitāb al-ḍahāyā*⁸¹. Voir *infra* la *mas'ala* numéro 15 « animaux sacrifiés pour les églises ».

14) Vente et location de bêtes lors des fêtes chrétiennes⁸²

« Mālik, qui a été interrogé au sujet de la vente de l'ovin ou du caprin (*ḡazara*) au chrétien, et en sachant qu'il l'achète en vue de le sacrifier pour leurs fêtes dans leurs églises, déteste cela (*kariha*). Il lui a été dit : Leur louera-t-on des montures (*dawāb*) et des embarcations (*sufun*) pour se rendre à leurs fêtes ? Il a dit : Qu'il s'en éloigne (*yaḡtanibu*) m'est préférable (*aḡabbu ilayya*). Ibn al-Qāsim a été interrogé quant au fait de leur louer quelque chose. Il a dit : Je sais que cela n'est pas interdit, mais il m'est préférable (*aḡabbu ilayya*) que cela soit délaissé⁸³ ».

Pour Ibn Rušd cela est *makrūh* et non *ḡarām*. Car la loi musulmane (*ṣar'*) autorise de pratiquer avec les chrétiens la vente (*bay'*), les achats (*ištirā'*), le commerce (*tiḡāra*), ainsi que le pacte de *ḍimma* qui comprend la pratique de leurs lois et de leurs fêtes. Cependant, si cela est licite, Ibn Rušd considère cela *makrūh*, car selon lui le musulman n'a pas à les soutenir (*'awnan*) dans leurs pratiques, et c'est pour cette même raison que Mālik considère, lui aussi, cela *makrūh*. Néanmoins, dans une autre version (*riwāya*), Mālik autorise (*iḡāza*) cela, considérant qu'ils ne sont pas concernés par les lois musulmanes (*ḡayr muḡḡāṭabīn bi-l-ṣarā'i'*). A l'inverse, si l'on considère que la loi musulmane (*ṣarā'i'*) leur est aussi adressée, alors cela devient *makrūh*. Cette divergence est aussi mentionnée au *samā'* de Saḡnūn du *Kitāb al-sulṭān*⁸⁴. Selon Ibn Rušd, s'ils (les Gens du Livre) surenchérisaient et offraient plus que le prix initial de la bête ou de la location de celle-ci pour leurs fêtes, alors il sera préférable (*istiḡbāban*) d'offrir en aumône l'excédent (*zā'id*) versé, selon l'avis qui considère que cela est *makrūh*.

15) Animaux sacrifiés pour les « églises »⁸⁵

« Je l'ai interrogé au sujet des bêtes sacrifiées pour les 'églises' (*kanā'is*). Il m'a dit : Il n'y a pas de mal (*lā ba's*) à en manger⁸⁶ ».

⁸⁰ Trad. « Vous est permise la nourriture des Gens du Livre ».

⁸¹ *Bayān* III p. 378.

⁸² Cf. *Ḍaḡīra* IV pp. 122-124.

⁸³ *Bayān* III p. 276.

⁸⁴ *Bayān* IX pp. 394-396.

⁸⁵ Cf. *Ḍaḡīra* IV pp. 122-124.

Nous entendons ici par le mot « église », les lieux de cultes juifs et chrétiens.

⁸⁶ *Bayān* III p. 378.

Comme le rappelle Ibn Rušd, dans la *Mudawwana*⁸⁷, Mālik, considère comme détestable de consommer « des bêtes sacrifiées pour leurs fêtes (*a'yād*) et leurs 'églises' (*kanā'is*) », et cela, en vertu du verset 145 de la sourate 6 (al-An'ām, Les bestiaux) « *aw fisqan uhillā li-ğayri Llāh bi-hi* »⁸⁸.

Selon Ašhab, puisque les Gens du Livre consomment ce qu'ils ont sacrifiés (*dabaḥū*) pour leurs églises, il est donc obligatoire (*wağaba*) que cela soit licite (*ḥillan*) pour le musulman, car Dieu a dit « *wa ṭa'āmu llađīna utū l-kitāb ḥillun la-kum* »⁸⁹ (al-Mā'ida, La table servie verset 6).

Pour Ibn Rušd, on conférera (*ta'wīl*) au verset 145 de la sourate 6 (al-An'ām, Les bestiaux), « *aw fisqan uhillā li-ğayri Llāh bi-hi* »⁹⁰, le sens de ce qu'ils ont sacrifié pour leurs idoles en vue de s'en rapprocher, mais sans consommer la chair de celle-ci. Ainsi, pour le grand Qādī, la consommation de cette viande est illicite (*ḥarām*) pour les musulmans.

V- Fromage⁹¹

16) Fromage, beurre, huile et ustensiles des *mağūs*⁹²

« Ibn al-Qāsim : J'ai entendu Mālik dire 'je déteste (*akrah*) le fromage des *mağūs* en raison de ce qu'ils y incorporent comme presure de *mayta*⁹³. Quant au beurre (*samn*) et à l'huile (*zayt*), je n'y vois pas de mal (*lā arā bi-hi ba'san*) si leurs ustensiles⁹⁴ (*āniya*) sont purs. S'ils étaient impurs, on ne devrait alors pas en manger.

⁸⁷ Voir *Mudawwana* I p. 544.

⁸⁸ Trad. « ou ce qui par perversité a été sacrifié à autre qu'Allah ».

⁸⁹ Trad. « Vous est permise la nourriture des Gens du Livre... ».

⁹⁰ Trad. « ou ce qui par perversité a été sacrifié à autre qu'Allah ».

⁹¹ Sur ce sujet, on se reportera à la très longue *fatwā* d'Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, *Risāla fī taḥrīm al-ğubn al-rūmī wa Kitāb taḥrīm al-ğinā' wa l-samā'*, Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1997.

J'ai par ailleurs présenté une communication « Sur le caractère illicite de certains fromages importés des territoires byzantins ou chrétiens : étude de la *fatwā* *Risāla fī taḥrīm al-ğubn al-rūmī d'al-Ṭurṭūšī* (m. 520/1126) », dans le cadre d'une journée d'études « Nourritures et interdits entre juifs, chrétiens et musulmans au Moyen-âge », à la MSH Ange-Guépin de Nantes (6 février 2012). J'espère publier prochainement un article sur ce sujet.

Voir aussi ARIE, R. « Traduction annotée et commentée des traités de ḥisba d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī », in *Hesperis Tamuda* 1 (1960), 5-38, 199-214, 349-375 (ici p. 349) et Ḥalīl Ibn Iṣḥāq, *al-Tawḍīḥ fī šarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥāğib*, Najeebawaih, Dublin, 2008, III p. 222.

⁹² Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kāfī fī fiqh Ahl al-madīna*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1992, p. 251; Ḥalīl Ibn Iṣḥāq, *al-Tawḍīḥ fī šarḥ al-Muḥtaṣar al-far'ī li-bn al-Ḥāğib*, Najeebawaih, Dublin, 2008, III p. 222; Cook, M., « Magian cheese : an archaic problem in Islamic law », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47, No. 3, 1984, pp. 449-467.

⁹³ Littéralement, le terme *mayta* pourrait être traduit par « charogne ». Cependant, le terme recouvrant une multitude de « signifiés » en langue arabe, nous avons pris le parti de garder le mot en langue originale. On doit à la compétence de M. H. Benkheira un article très renseigné sur ce sujet, cf. « Chairs illicites en islām. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta* », *Studia Islamica*, 1996, n° 84, pp. 5-33.

⁹⁴ Sur les ustensiles des non-musulmans, voir par exemple *Ḍaḥīra* IV pp. 107-108.

Si tu doutes quant à la pureté de leurs ustensiles et qu'ils mangent la *mayta*, je n'aime pas cela⁹⁵ ».

Selon les mots d'Ibn Rušd « il ne se trouve aucun bien (*lā khayra*) dans le fromage des *mağūs*. Ils y incorporent de la présure (*anāfiḥ*) provenant de leurs sacrifices (*dabā'ihī-him*) qui ne sont pas licites (*lā taḥillu*) pour nous ». Cependant, il estime que Mālik exagère un peu en utilisant le mot « *akrah* ». Puis il ajoute qu'Abū Mūsā l-Aš'ārī écrivit à 'Umar b. l-Ḥaṭṭāb, lui mentionnant que lorsque les *mağūs* virent que les musulmans n'achetaient pas de leur fromage, mais qu'ils l'achetaient aux chrétiens, ils se mirent alors à « frapper » des croix sur leur fromage, à l'imitation des *ahl al-kitāb*, afin que l'on achète leurs fromages. 'Umar écrivit à Abū Mūsā « ne mangez pas ce qui vous paraît être de leur facture. Mais si cela n'est pas évident pour vous⁹⁶ (*mā lam yatabayyan*), mangez-en, et ne vous interdisez pas ce que Dieu vous a rendu licite ».

Pour Ibn Ḥabīb, 'Umar, Ibn Mas'ūd et Ibn 'Abbās se sont montrés scrupuleux en s'autorisant à eux-mêmes (*fī ḥāṣṣati anfusi-him*) de consommer seulement les fromages dont ils étaient assurés que la fabrication en fût assurée par des musulmans ou des *ahl al-kitāb*, craignant que ce fromage ait pu être produit par des *mağūs*. Cependant, Ibn Rušd précise qu'ils ne l'ont pas complètement autorisé (*yaftaw bi-hi*) aux musulmans, ni interdit. Pour cela, il sera bon de suivre cet avis dans les territoires où se trouvent des *mağūs* et des *ahl al-kitāb*. Quant au beurre et à l'huile, comme il a été dit, le musulman aura toute la latitude d'en consommer, sauf si l'on est assuré que leurs ustensiles portent des traces d'impuretés (*nağāsa*). Si l'on doute de la pureté de ces ustensiles, alors le scrupule (*wara'*) sera de préférable (*afḍal*).

17) Fromage des *rūm*

« Mālik a été interrogé au sujet du fromage byzantin (*ğubn al-rūm*) se trouvant dans leurs demeures. Il a dit : Je ne souhaite pas (*mā uḥibbu*) interdire (*an uḥarrima*) quelque chose de licite (*ḥalālān*). Mais il n'y a pas de mal (*lā ba's*) à ce qu'un homme déteste cela (*yakrahu*) en son *for* intérieur. Ignorant son statut juridique (*fa-lā adrī mā ḥaḳīqata-hu*)⁹⁷, je ne peux l'interdire aux gens. On a dit qu'ils y incorporent de la présure (*anfiḥa*) de porc, et ce sont des chrétiens. Je

⁹⁵ *Bayān* III p. 271.

Sur les produits laitiers et sur l'hygiène des récipients devant les contenir à l'époque d'Ibn Rušd, pour la ville de Séville, cf. les textes 105, 106 et 118 dans Lévi-Provençal, E., *Séville musulmane au début du XII^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001 (nouv. éd.) ou ARIE, R. « Traduction annotée et commentée des traités de ḥisba d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī », in *Hesperis Tamuda* 1 (1960), 5-38, 199-214, 349-375 (ici les pages 203 et 204).

⁹⁶ C'est-à-dire, de déterminer l'origine de ce fromage.

⁹⁷ Après avoir longuement hésité quant à la traduction de ce passage, j'ai fini par trouver le sens de celle-ci dans la *Ḍaḥīra* d'al-Qarāfī I p. 183 « *wa mā adrī mā ḥaḳīqata-hu, ay mā l-murād bi-hi min al-ḥukm* ».

ne souhaite pas interdire quelque chose de licite. Mais qu'un homme se garde de cela en son *for* intérieur, je ne vois pas de mal à cela⁹⁸ ».

Comme le souligne Ibn Rušd, Mālik accepte que le musulman puisse considérer cela comme détestable, mais seulement en son *for* intérieur (*fi ḥāṣṣati nafsi-hi*), s'il apprenait qu'on y ajoute de la présure de porc. Cependant, s'il n'en n'était pas tenu informé, il n'aurait pas à procéder à des recherches⁹⁹, car Dieu a autorisé la nourriture des Gens du Livre au verset 6 de la sourate 5 (al-Mā'ida, La table servie) « *wa ṭa'āmu llaḍīna utū l-Kitāb ḥillun lakum* ».

Ibn Rušd ajoute que le musulman pourra consommer leurs aliments tant qu'il ne s'y trouve pas d'impuretés (*naǧāsa*). Mais si l'on craignait cela en raison de quelque chose que l'on aurait entendu à ce sujet, il serait alors préférable (*istaḥabba*) de délaisser cela (*an yatrūka-hu*). Et cela est explicité par ce qu'a rapporté l'auteur de 'Umar, Ibn 'Abbās et Ibn Mas'ūd en matière de scrupule au sujet du fromage, craignant qu'il ait été fabriqué par des *maǧūs*.

18) Qadīd¹⁰⁰ et fromage des rūm

« Mālik : Je n'aime pas (*lā uḥibbu*) que l'on achète le *qadīd* des byzantins (*rūm*) ainsi que leur fromage qu'ils apportent avec eux de leur pays, comme les gens de Tripoli¹⁰¹ ».

Pour le commentaire de cette *mas'ala*, Ibn Rušd invite le lecteur à se reporter au *rasm ḥalafa allā yabī'a sil'atan sammā-hā*¹⁰².

19) Fromage d'Abyssinie

« Mālik a été interrogé au sujet du fromage abyssin (*ḥabasha*), et [nous savons que] ce sont des polythéistes (*mušrikūn*). Il a dit : Je crains (*aḥafu*) qu'ils y incorporent de la *mayta*, et moi je déteste (*akrahu*) cela¹⁰³ ».

Ibn Rušd précise que nous avons dans certaines versions « *wa su'ila 'an saman* (beurre) *al-ḥabaša* », et c'est la bonne version (*ṣaḥīḥ*), selon notre commentateur. Il ajoute que les *mušrikūn* (polythéistes), ici les abyssins, ne sont pas des *ahl al-Kitāb*, mais plutôt des adorateurs d'idoles ('*abadatu awṭān*). La consommation de leurs sacrifices (*dabā'ih*) est interdite (*muḥarrama*) aux musulmans, tout comme les sacrifices des *maǧūs*.

⁹⁸ Bayān III pp. 273-274.

⁹⁹ C'est-à-dire afin de s'assurer que ce fromage ne contient pas de présure de porc.

¹⁰⁰ Viandes découpées puis séchées au soleil.

¹⁰¹ Bayān III p. 278.

Ici bien sûr, c'est de la ville se trouvant dans l'actuel Liban qu'il est fait mention, et non la ville de Tripoli située en Lybie.

¹⁰² Bayān III pp. 273-274.

¹⁰³ Bayān III p. 283.

Il est donc interdit de consommer leur fromage, car ils y incorporent de la présure de leurs sacrifices, qui sont des *mayta*. Quant à leur beurre (*saman*), Mālik le déconseille (*kariha-hu*), de crainte (*maḥāfatan*) qu'ils n'aient mis, précédemment, de la *mayta* dans leurs ustensiles.

Conclusion

A la lecture des cinq chapitres qui ont précédé, si la focale a été placée sur le *ḥarām*¹⁰⁴ et le *makrūh*¹⁰⁵, on se rendra cependant compte que, d'un point de vue de la consommation alimentaire, les juristes malikites ont plutôt une position conciliante à l'endroit des autres communautés religieuses. Hormis le porc et les boissons enivrantes qu'il leur sera interdit de consommer, le reste des aliments sera, de manière générale, autorisé à la consommation. Autrement dit, la majeure partie de ceux-là. Dans le cas de la volaille, fût-elle étranglée par un chrétien, par exemple, et non pas sacrifiée de manière « islamique », les juristes malikites s'accordent sur la licéité de sa consommation. Selon eux, le musulman doit seulement s'en tenir au verset 5 de la sourate 5, et il ne lui est nullement demandé de rechercher la manière dont les Gens du Livre sacrifient leurs bêtes. Même si l'on aime à relever les traits discriminants entre communautés, nous ne pensons pas que ceux relevant du domaine de « la table » aient été de nature à empêcher tout contact entre communauté musulmane et Gens du Livre à Cadre aux XI^e-XII^e siècles.

Aussi, au terme de cette étude, on est en droit de s'interroger sur les objectifs de la rédaction de ces règles de droit. S'il ne nous paraît nullement hasardeux d'avancer que celles-ci participent pleinement de la fabrique des identités et de la mise en place de certaines frontières « communautaires », en revanche il apparaît que ces dernières restent très ténues en ce qui concerne la nourriture¹⁰⁶. C'est, en outre, lors de la transmission des avis des anciens maîtres qu'une partie de cette identité se réalise. Toutefois, au-delà de leur rôle identitaire, ces lois portent la norme (ou les normes) des rapports sociaux dans les espaces de contacts interconfessionnels que sont les villes. Si l'un des objectifs de notre *qādī*, Ibn Rušd, fut d'apporter son exégèse à un certain nombre de textes juridiques, ses écrits dictèrent aussi, très certainement, aux Cordouans les conduites jugées tolérables ou non en matière de « mixité » religieuse. Pour cela, on devra se garder de donner à ces textes de loi un cachet purement théorique, les situant en dehors des espaces géographique et temporel. Ce sont, en effet, en partie ces normes qui fixent les fron-

¹⁰⁴ Interdit.

¹⁰⁵ Déconseillé.

¹⁰⁶ On a trop souvent exagéré les différences entre musulmans et non-musulmans en matière alimentaire.

tières sociales. Et la pratique, elle-même, prend part aux variations de ces normes.

On pourra certainement reprocher à ce travail de s'être principalement intéressé aux *masā'il*, en omettant les *fatwās* existantes sur ce sujet. Cependant, nous invitons le lecteur à relire attentivement les notes de bas de pages où il est fait mention de la plupart de ces *fatwās* pour al-Andalus¹⁰⁷. Toutefois, ajoutons par ailleurs que si d'aucuns pensent que les avis d'Ibn Rušd ont seulement une valeur théorique, il en va alors de même pour les *fatwās*, qui en droit musulman n'ont aucune valeur exécutoire. Ce ne sont que les avis juridiques d'un savant que le fidèle peut, s'il le souhaite, suivre ou non. Aussi, on évitera d'assimiler, même si la confusion règne, *fatwā* et *qaḍā'*¹⁰⁸, qui sont deux concepts complètement différents. Cependant, si l'on pense que le contenu des ouvrages de *fatwās* et de droit normatif diffère, il suffit de comparer sur une même question ces deux types d'ouvrages. Pour Ibn Rušd, la chose est aisée, puisqu'il a écrit dans les deux domaines. En comparant ceux-là, rien ne nous laisse penser que son argumentation juridique développée dans son *Bayān* soit contraire ou différente de celle développée dans ses *fatwās*. Pour se convaincre de cela, il suffit de se reporter, par exemple, à sa *fatwā*¹⁰⁹ numéro 117¹¹⁰, qui fait suite à une question que lui posèrent certains habitants de Labla¹¹¹, située dans la province de Huelva¹¹², où il est question de la licéité ou non de la chasse et des aliments des Gens du Livre¹¹³. En suivant son argumentation, on perçoit très rapidement à quel point celle-ci est identique à celle du *Bayān*.

De même, on ne confèrera pas aux manuels de *ḥisba* une valeur plus réaliste qu'aux ouvrages de droit normatif. A la lecture de ces derniers, de façon exhaustive, il apparaît de manière très évidente un contenu majoritairement théorique et le plus souvent fait d'emprunts à la littérature normative. Encore une raison de pousser toujours un peu plus loin l'étude de ces grandes sommes juridiques « normatives ».

¹⁰⁷ Il n'y a pas de *fatwā* sur ce sujet dans les *Aḥkām al-kubrā* d'Ibn Sahl.

¹⁰⁸ Décision de justice.

¹⁰⁹ On retrouve cette même *fatwā* d'Ibn Rušd rapportée dans Burzulī, *Fatāwā al-Burzulī: ḡāmi' masā' il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-al-muftīn wa-al-ḥukkām*, Dār al-ḡarb, Beyrouth, 2002, pp. 634-635.

¹¹⁰ Dans l'autre édition réalisée par Muḥammad al-Ḥabīb Taḡkānī, *Masā' il Abī al-Walīd ibn Rušd (al-ḡadd)*, Dār al-ā fāq al-ḡadīda, Maroc, 1992, celle-ci est numérotée 113.

¹¹¹ Appelée aujourd'hui Niebla.

¹¹² Sur la Huelva d'époque islamique, voir Alejandro Garcia Sanjuán, *La Huelva islámica, una ciudad del Occidente de al-Andalus (siglos VIII-XIII)*, Séville, Univ. de Sévilla, 2002 (Historia y Geografía, 61).

¹¹³ Ibn Rušd, *Fatāwā Ibn Rušd*, Beyrouth, Dār al-ḡarb, 1987 (au travers de la *fatwā* n° 117, Ibn Rušd discute de la licéité ou non de la chasse et des aliments des Gens du Livre).

Pour conclure, les 19 mas'ala relatives aux pratiques alimentaires étudiées ici révèlent le pluralisme normatif de l'école malikite, en matière de droit. Dans la majeure partie des questions juridiques, abordées ici, nous avons des réponses différentes apportées par les juristes. Le *Bayān*, véritable encyclopédie du malikisme, montre, une fois de plus, qu'il est une « source » à laquelle on ne se lasse pas de puiser à pleines mains.

Faute de bien connaître les auteurs (Mālik, Ibn al-Qāsim, Ašhab...) et les théories (*wāḡib*, *mustaḥabb*, *mubāḥ*, *makrūh*, *ḥarām*), on tend à sous-estimer leur valeur intrinsèque et leur autorité sur l'esprit de plusieurs générations de juristes chargés de légiférer. Ignorer la profondeur et la vitalité de l'exubérante production juridique, illustrée par des sommes comme le *Bayān*, c'est renoncer à comprendre les réactions que pouvaient avoir devant les écrits des grands maîtres, comme al-'Utbi, des commentateurs qui tentèrent de concilier leurs avis à une argumentation scripturaire et surtout rationnelle, comme c'est le cas ici pour Ibn Rušd al-ḡadd. Ce jeu de miroir casuistique (*'Utbīya-Bayān*) livre à l'historien ce qu'il a le plus de peine à entrevoir, l'appréciation séculière qu'un juriste, Ibn Rušd, a pu avoir à l'égard des avis des grands maîtres (Mālik, Ibn al-Qāsim...) du malikisme et l'exégèse qu'il entendit conférer à ceux-là. D'ailleurs, ce livre est, avec les oppositions qu'il renferme, un miroir sincère du droit malikite à Cordoue aux XI^e-XII^e siècles. Force est de constater que chacun des grands juristes malikites, en édictant les normes, ne put les maîtriser complètement. Certains les insufflèrent (Mālik), d'autres les activèrent (Ibn al-Qāsim), les transmirent (al-'Utbi), les commentèrent (Ibn Rušd). Le travail de quatre siècles de casuistique, qui se trouve réuni ici, permet au lecteur avide de connaissances en matière de pratiques alimentaires, d'être repu jusqu'à satiété. Du moins, nous l'espérons.

Sources :

- Abādī ‘abd al-Wahhāb, *Šarḥ Bidāyat al-muğtahid wa nihāyat al-muqtašid*, Dār al-salām, Riyadh, 1995
- Bağdādī, ‘Abd al-Wahhāb, *al-Ma‘ūna ‘alā maḍhab ‘ālim al-madīna*, 3 vol., La Mekke, Maktaba Nizār Muṣṭafā l-Bāz, 1999
- , *al-Išrāf ‘alā nukat masā’il al-ḥilāf*, 6 vol., Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- , *al-Talqīn*, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000
- , *‘Uyūn al-mağālis*, 5 vol., Maktaba al-Rušd, Riyadh, 2000
- Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi fi fiqh Ahl al-Madīna*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1992
- Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *al-Muḥtaṣar al-kabīr*, Najeebwaih, Dublin, 2011
- Ibn Abī Zayd, *al-Nawādir wa l-ziyādāt*, 15 vol., Beyrouth, Dār al-ğarb, 1999.
- Ibn al-Ğallāb, *al-Tafrīṭ*, 2 vol., Beyrouth, Dār al-Ğarb, 1987
- Ibn Ğuzay, *al-Qawānīn al-fiḥhiyya*, (éd. Muḥ. B. sīdī muḥ. Moulay) s. n., s. l. n. d.
- Ibn Ḥalsūn, *Kitāb al-ağhdiya*, texte établi, traduit et annoté par Suzanne Gigandet, Institut Français d’Etudes Arabes de Damas, 1996
- Ibn Manglī, *De la chasse. Commerce des grands de ce monde avec les bêtes sauvages des déserts sans onde*, Traité traduit de l’arabe et présenté par François Viré, Sindbad, Paris, 1984
- Ibn al-Mundir, *al-Ijmā’*, Maktaba l-furqān, Amman, 1999 (2è éd.)
- , *al-Išrāf*, 10 vol., Maktaba Makkah al-Taḳāfiyya, Ra’s al-ḥayma, 2004
- Ibn Qayyim al-Ğawziyya, *Aḥkām Ahl al-dimma*, 3 vol., Dammām, Ramādī li-l-našr, 1997
- Ibn Qudāma, *al-Muğnī*, 15 vol., Dār ‘ālām al-kutub, Riyadh, 1997 (3è éd.)
- Ibn Rušd, *Fatāwā Ibn Rušd*, Beyrouth, Dār al-ğarb, 1987
- , *al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawqīh wa l-ta’līl fi masā’il al-Mustaḥraja*, 20 vol., Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1988
- Ibn Sāhl, *Dīwān al-aḥkām Al-kubrā*, éd. al-Nu‘a’ymī, Ryadh, 1997
- Ibn Šās, *‘Iqd al-ğawāhir al-ṭamīna fi maḍhab ‘ālim al-madīna*, 3 vol., Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1995
- Ḥalīl Ibn Ishāq, *al-Tawdīḥ fi šarḥ al-Muḥtaṣar al-far’ī li-bn al-Ḥāğib*, 9 vol., Najeebwaih, Dublin, 2008
- Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine, Complexe Roi Fahd pour l’impression du Noble Coran, 2000
- Lévi-Provençal, E., *Séville musulmane au début du XIIè siècle. Le traité d’Ibn ‘Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001 (nou. éd.)
- Maššāt, *al-Ğawāhir al-ṭamīna fi bayān adilla ‘ālim al-madīna*, Beyrouth, Dār al-ğarb, 1990 (2è éd.)
- Mawsū’a šurūḥ al-Muwattā’, Le Caire, 2005
- Qarāfi, *al-Dakhīra*, 14 vol., Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1994

- Rağrāğī, *Manāhiğ al-taḥṣū wa natā'ig laṭā'if al-ta'wīl fi šarḥ al-Mudawwana wa ḥall muškilāti-ha*, 10 vol., Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2007
- Sahnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, 4 vol., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997
- Schacht, J., *Das konstantinopler fragment des Kitāb iḥtilāf al-fuqāhā' des Abū Ġā'far Muḥammad Ibn Ġarīr al-Ṭabarī*, Leyde, Brill, 1933
- Ṭurūṣī, *Risāla fi taḥrīm al-ğubn al-rūmī wa Kitāb taḥrīm al-ğinā' wa l-samā'*, Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1997
- 'Uqbānī, Abū 'abd Allāh Muḥammad, A. CHENOUIFI (éd.), Un traité de ḥisba (Tuḥfa l-nāzir wa ġunya l-dākir fi ḥifz al-ša'a'ir wa tağyīr al-manākir), *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, IFEAD, Tome XIX, 1965-1966 pp. 133-340
- Wanšārīsī, *al-Mi'yār*, 13 vol., Beyrouth, Dār al-ğarb, 1981

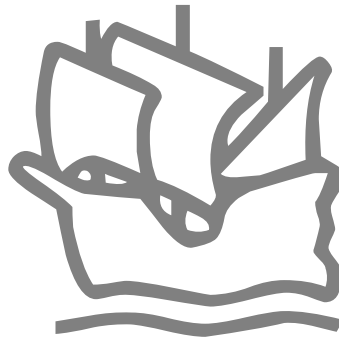
Bibliographie :

- “Abd al-Hādī Abū Sarī' Muḥammad, *Aḥkām al-aṭ'ima wa l-dabā'iḥ fi l-fiqh al-islāmī*, Le Caire, Maktaba al-turāt al-islāmī, 1986 (2è éd.)
- Assouly Olivier, *Les nourritures divines. Essai sur les interdits alimentaires*, Actes Sud, 2002
- Averroes, «Le Livre de la chasse», traduit et annoté par F. Viré, *Revue Tunisienne de Droit*, Tunis, 1954
- Benkheira Mohammed Hocine, *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF, « Politique d'aujourd'hui », 1997
- , *Islam et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, P.U.F., Pratiques thriques, 2000
- , M., 1996, «Chairs illicites en islām. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de mayta», *Studia Islamica*, n° 84, pp. 5-33
- , 2002, «Tabou du porc et identité en islām», in M. Bruegel et B. Laurieux (eds), *Histoire et identités alimentaires en Europe*, Hachette, pp. 37-51
- , 1999, «Lier et séparer : les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé», *L'Homme*, n° 152, pp. 89-114
- , 1998, «Ceci n'est pas un cadavre. Le problème de la mise à mort rituelle en islām», in P. Legendre (éd.), «Du pouvoir de diviser les mots et les choses», *Travaux du Laboratoire Européen pour l'Etude de la Filiation*, n° 2, pp. 179-213
- , 1998, «Sanglant mais juste : l'abattage en islām», *Etudes rurales*, janv.-déc., n°147-148 («La mort de l'animal»), pp. 65-79
- , 1997, «Alimentation, altérité et socialité. Remarques sur les tabous alimentaires coraniques», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XXXVIII, n° 2, pp. 237-287
- , « Les juristes musulmans et la chasse », *Les Cahiers de l'OCHA*, 12, L'homme, le mangeur, l'animal. Qui nourrit l'autre ?, 2007, pp. 93-102

- , « Diététique et civilisation chez Ibn Khaldoun », *Horizons Maghrebins*, 55, 2006, pp. 82-87
- , « Qu'est-il permis de manger en cas de situation extrême ? Un problème de casuistique juridique dans l'islâm médiéval », in Sophie Collin Bouffier (dir.), *Substitution de nourritures, nourritures de substitution en Méditerranée*, Aix, Publications de l'Université de Provence, 2006
- , « Quelques interprétations anthropologiques du tabou du porc en islam », in Brigitte Lion, Cécile Michel (dir.), *De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien*, Paris, De Boccard, 2006, pp. 233-244
- , « Le gibier, une nourriture carnée singulière », in Jean-Pierre Poulain (dir.) *L'homme, le mangeur, l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha* n°12, 2007 pp. 93-102, Paris
- , « Gens du Livre ou êtres impurs ? Nourriture carnée et altérité dans l'islam contemporain », in Jean-Christophe Attias (dir.), 1997, *De la conversion*, coll. « Patrimoines religions du livre », Paris, Cerf, pp. 47-74
- , « Les lois de l'hospitalité dans les compilations de traditions médiévales », in Aïda Kanafani-Zahar, Séverine Mathieu & Sophie Nizard (dir.), *A croire et à manger. Religions et alimentation*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 95-119
- , 1995, « La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 92, pp. 67-88
- , « Sanglant, mais juste. L'abattage en islam, Études rurales, Mort et mise à mort des animaux », *Études rurales* n° 147/148, Mort et mise à mort des animaux (Janv.-Dec., 1998), pp. 65-79
- Mohammed Hocine Benkheira, Catherine Mayeur-Jaouen & Jacqueline Sublet, *L'Animal en islam*, Paris, Les Indes Savantes, 2005
- Cahen, C., « *Dhimma* », *E.I.*², II, pp. 234-238
- Cook, M., « Magian cheese : an archaic problem in Islamic law », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47, pp. 449-467.
- , « Early Islamic dietary law », in *Jerusalem studies in arabic and islam*, vol. 7, 1986, pp. 217-277
- Daiber, H., « *Masā'il wa adjwiba* » *E.I.*², VI, pp. 621-624.
- Fabre-Vassas, Claudine, *La bête singulière les Juifs, les Chrétiens et le cochon*, Collection : Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1994
- Fattal, A., *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, Dār el-Machreq, 1995
- Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del islam temprano : la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003
- Ficquet, Éloi, « De la chair imbibée de foi : la viande comme marqueur de la frontière entre chrétiens et musulmans en Éthiopie », *Anthropology of food*, 5, May 2006

- Francesca, E., *Introduzione allé regole alimentari islamiche*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1995
- Freidenreich, David M., « Five Questions about Non-Muslim Meat: Toward a New Appreciation of Ibn Qayyim al-Ġawziyyah's Contribution to Islamic Law », *Oriente Moderno* 90 (2010), pp. 85-104
- , *Foreigners and Their Food Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, University of California Press, Berkeley, 2011
- García Sanjuán, A., « El consumo de los alimentos de los *dimmies* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social » *Historia, Instituciones, Documentos* 29 (2002), pp. 109-146
- Hames, Constant, « Le Sacrifice animal au regard des textes islamiques canoniques », In: *Archives des sciences sociales des religions*. N. 101, 1998, pp. 5-25
- Hoyland R. (éd.), *Muslims and others in early islamic society*, Burlington, Ashgate, 2004 (The Formation of the Classical Islamic World 18)
- Idriss, H. R., « Les tributaires en occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār d'al-Wanšārīsī* », *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire d'Armand Abel*, Leyde, Brill, 1974, pp. 172-196
- Ismā'īl Mūsā, *Aḥkām al-uḍḥiyya wa l-'aqīqa (dirāsāt fī l-fiqh al-mālikī wa adillati-hi)*, Alger, Maktaba al-imām Mālik, 2007
- Ġallāšī, al-Ġīlānī, *al-Ḥalāl wa l-ḥarām fī l-mawād al-ġidā'iyya al-mašnū'a bi-diyār al-ġarb. Al-ḥalīb wa mushtaqqātu-hu*, Beyrouth, Mu'assasa al-rayyān, 1990
- Lagardère, V., « Abū l-Walīd b. Rušd Qāḍī al-Quḍāt de Cordoue », *Revue des Études islamiques*, 54 (1986), pp. 203-224
- Lirola Delgado, J. (éd.), *Biblioteca de al-Andalus, IV. Diccionario de autores. De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyālī*. Enciclopedia de la cultura andalusí, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006
- Maghen, Z., « Close encounters : some preliminary observations on the transmission of impurity in early sunnī jurisprudence », *Islamic law and society*, 6, 3 (1999), pp. 348-392
- Melvinger, A., « *Madjūs* » *E.I.*², V, pp. 1105-1118
- Müller, Chr., *Gerichtspraxis im stadtstaat córdoba, zum recht der gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen rechtstradition des 5/11. Jahrhunderts*, Leyde, Brill, 1999 (Studies in Islamic Law and Society 10)
- Muranyi, *Dirāsāt fī l-fiqh al-mālikī*, Beyrouth, Dār al-ġarb, 1988
- Nazīh, Ḥammād, *al-Mawād al-muḥarrama wa l-naġisa fī l-ġidā' wa l-dawā' bayna l-naẓariyya wa l-taṭbīq*, Dār al-qalam, Damas, 2004
- Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp, s. dir., *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, 1999, (« CNRS Anthropologie »)
- Rouse Carolyn and Hoskins Janet, « Purity, Soul Food, and Sunni Islam: Explorations at the Intersection of Consumption and Resistance », in *Cultural Anthropology*, vol. 19, No. 2 (May, 2004), pp. 226-249

- Safran, J. M., « Rules of purity and confessional boundaries : maliki debates about the pollution of the christian », *History of religions*, 42, 3 (février 2003), pp. 197-212
- Soler, Jean, *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 28e Année, No. 4 (Jul. - Aug., 1973), pp. 943-955
- Tétard G., « Des saintes coprophages : souillure et alimentation sacrée en Occident chrétien », in Héritier F., et Xanthakou M. (dir.), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 353-378



II :
La géographie religieuse des villes
médiévales : aljama et ghetto
Religious geography in medieval towns :
aljama and ghetto



RELIGIOUS IDENTITY AND SPACE IN VENETIAN CANDIA: SEGREGATION WITHIN COLONIZATION

Aleida PAUDICE
University of Cambridge
part-time researcher

My paper attempts to shed light on the relationship between occupation of space and religious and ethnic affiliation in Venetian Candia. It focuses on the 15th and 16th centuries and on the Jewish communities in particular. I will refer mainly to the city of Candia, the biggest city on the island, and the one with the largest Jewish community. By relying on the documents found in the Venetian State Archives, on the *Taqqanot Kandyah*, the regulations, *ordini*, *terminazioni*, which shaped Jewish life in Crete, dating from 1228 to the middle of the 16th century and on the relevant secondary literature I attempt to answer some of the following questions: How did Venetian colonial power change the urban space of the cities and the space of the colonized? Where did religious and ethnic minorities live in Candia? What led them or forced them to choose their location? How did the Venetian authorities influence the urbanization of Candia and the allotment of space to different religious and ethnic groups across the centuries? Were religious identity and urban settlement connected and if so in which way? ¹

Crete, Candia for the Venetians, was one of the most important Venetian colonies, due to its strategic economic and political position. Situated in the heart of the Eastern Mediterranean, Crete always constituted an excellent trading base along the routes to the East. Before the Venetians, the history of Crete was dominated by the Arabs, who ruled it from 827 to 961 and fortified the main town with a defensive ditch, thus giving the name of *El Khandak* ('the ditch', Chandax in Greek) to the town. The Byzantine Empire then followed and Crete was ruled by a *strategos*, duke or *katepano*. The Venetians ruled it from 1211 when they defeated the Genoese, who also coveted the island, to 1669, when the Ottomans conquered it. In Crete Venice found safe ports and harbours, fertile land and a favourable climate, which represented ideal conditions for traders and merchants. As David Jacoby points out, it is under the rule of Venice that the economic importance of Crete established itself, and became the centre of the Venetian trading routes. ² From the second half of

¹ This paper is part of a wider research project at the University of Cambridge (Mapping the Jewish Communities of the Byzantine Empire) under the supervision of professor Nicholas de Lange.

² David Jacoby, 'Creta e Venezia nel contesto economico del mediterraneo orientale sino alla metà del Quattrocento' in *Venezia e Creta*, ed. by Gherardo Ortalli (Venezia: Istituto veneto di

the 14th century, Crete became a territory of capital importance within the economic, political and military context of the Eastern Mediterranean.

The case of Crete is particularly interesting because it shows urban planning and space allocation in a colonial environment. In this respect Crete offers the best example since it was the first fully fledged Venetian colony. The model for Cretan urbanization was in some respects Venice but, as we shall see, the colonial setting imposed a different approach to spatial occupation. The Venetian colonization was an urban one. Venice concentrated its presence in the urban centres and established Canea (1252), which became an important commercial centre. Within the city walls lived Latins and free Greeks, while the rest of the Greek population dwelt outside the walls or in the countryside, in villages called *casalia*. A small number of Latin feudatories controlled the whole island, it is estimated that in Candia at any given time the Latin population did never exceed 1000, of a population which in the 16th century reached 16 000 inhabitants.³

The social hierarchy reflected this territorial organization: besides the feudatories, the aristocracy of the Cretan nobles, of Venetian origin, and below them the *cittadini* or *burgenses*, who were merchants, notaries, craftsmen, lawyers and doctors, were allowed to live in the cities. The peasants, *contadini*, at the bottom of the social hierarchy, were mostly Greek and were forced to pay the majority of the taxes. Non-Latin people were excluded from the administration. According to McKee, the case of Venetian Crete shows how 'colonization adopts ethnicity as one of its principal tools of domination'⁴. McKee also points out how religion and worship were two important markers that distinguished the Greek population from the Latin one. A form of military colonialism imposed the Latin faith on the island and attempted to marginalize and isolate the Greek Orthodox Church. Religious creed had political implications as well and involved belonging to a cultural world with specific language and customs, and also dwelling in specific quarters and neighborhoods. Venice allowed the existence of political organizations parallel to the official Venetian ones as long as they recognized Venetian supremacy.

I will now examine briefly Venetian colonial building in Crete before concentrating on Jewish settlement on the island and how it was influenced by Venetian colonization.

scienze, lettere ed arti, 1998), p. 105.

³ Maria Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', *JMEMS* 26 (1996), p. 470.

⁴ Sally McKee, *Uncommon dominion, Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), p.18.

Building and architecture in colonial Crete

Unfortunately little has been preserved of Venetian buildings and monuments, especially in the city centres, more buildings have survived in the countryside, churches in particular. The majority of Cretan Venetian architecture has been destroyed during the centuries of Ottoman rule. Change of political and cultural rule also determined the modification of the urban landscape, the destruction of the symbols of the previous ruler.⁵ Moreover after their defeat in 1669 the Venetians brought back to Venice all the movable architectonic and art monuments.

As soon as they settled in Crete Venetian technicians carried out surveys of the island in order to know the territory and exploit its potentialities at its best.⁶ Venice developed Cretan infrastructures, in particular harbours and fortifications, whose improvement was essential given the importance of the commercial and trading role of Crete.⁷ It also reorganized the urban space by building monuments, administrative buildings, commercial sites (like the *arsenali* and the *fondaci*) and also Latin churches in order to show also in the physical appearance of the cities its rule and supremacy over the Greek population and the other religious and ethnic groups. A number of important architectural structures played a vital role in defining Candia as a Venetian city: the city walls, the ducal palace, the ducal basilica of St Mark's and the Latin cathedral.⁸ Venetian buildings were located at the very core of the city centre, in

⁵ Olga Gratziou, 'Cretan Architecture and Sculpture in the Venetian Period' in *The origins of El Greco. Icon Painting in Venetian Crete*, ed. by Anastasia Drandaki (New York, 2009), p. 2: 'Not one example has been preserved on the island of the marvelous contents of household furnishings described in contracts, not the least trace of the trappings of the great Latin churches in the towns, not one of the works of Western painting recorded in the reports of bishops and travelers regarding altarpieces in the Latin churches'. See also p. 3: 'The form of the towns subsequently changed many times: in the wave of modernization during the Ottoman Empire in the nineteenth century, with Cretan independence at the turn of the twentieth century, and again with the island's incorporation into the Greek state a little later. Until the day when the remnants of the past came to be seen as historic and cultural monuments, they faced animosity as symbols of subjugation. The rapid growth and modernization of cities in the twentieth century caused even more damage. Systematic attempts to preserve and study the monuments, which began in the 1970s, could no longer reverse the wave of destruction but could only restrain it'.

⁶ Donatella Calabi, 'Città e insediamenti pubblici XVI-XVII secolo' in *Venezia e Creta*, ed. by G. Ortalli, p. 263: 'Oltre che una ricca cartografia e figurazioni a rilievo realizzate talvolta a Venezia perfino sulle facciate interne ed esterne di alcuni edifici, possediamo censimenti delle risorse dell'isola (acqua, terreno fertile, stato di conservazione delle saline), conteggi degli abitanti, informazioni circa la loro distribuzione e le capacità lavorative...inventari degli "alberi buoni per il pubblico servizio"'.
⁷ On the harbours of Crete see Ruth Gertwagen, 'L'isola di Creta e i suoi porti (dalla fine del XII secolo alla fine del XV secolo)' in *Venezia e Creta*, ed. by G. Ortalli, pp. 337-374.

⁸ Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', p. 469.

Candia in the *ruga magistra* for example, all non-Latin buildings were confined to marginal areas.⁹ The architectural and building colonization of the island were important parts of the whole process of colonization. As in other multicultural cities in the Mediterranean, religious monuments occupy a unique position in this symbolic appropriation and colonization of urban space.¹⁰ Venetians established four Latin churches in Candia as soon after their arrival (the ducal basilica of St. Mark became the emblem of Venetian rule on Crete) and built also monasteries (St. Francis and St. Peter the Martyr).¹¹ All churches in Crete were rather simple and showed very little trace of Gothic style also because of the influence of the monastic Dominican and Franciscan orders' simple and quite sober style. From the 13th century Western architectural elements were introduced into the island. A new form of architectural decoration consisting of columns, capitals, and pilasters with imported designs; door frames carved in stone; and relief coats of arms built into the walls made its appearance. Most of the new works were designed in Venice and western specialists were employed to construct them. Local manpower though was very important especially for its knowledge of building in stone using strong mortars.¹²

Venetians now owned all the land, the urban residencies of the Greek aristocracy were given to the Venetian feudal lords, the Latin rite was proclaimed as the official religion of the colony, the Byzantine church was deprived of its possessions and Greek orthodox bishops were evicted from the island.¹³ The *civitas mercatorum* had to enforce the image of *sancta civitas* through the building of churches, often placed at the centre of the urban space also in Venice.¹⁴ Nevertheless, as Maria Georgopoulou points out, after the fall of Constantinople the Republic made significant concessions to its non-Latin inhabitants establishing a climate of collaborative coexistence. Crete had always been an island of many religious and ethnic identities and Venice tried to encourage a peaceful coexistence under its control.¹⁵ Venice attempted to maintain the Byzantine organization of the cities as much as possible, making the effort of presenting its rule as a continuation of imperial Byzantine admi-

⁹ Ibid., p. 470.

¹⁰ Maria Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism* (Cambridge: Cambridge University Press) 2001, p. 9

¹¹ Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', p. 475.

¹² Gratziou, *Cretan Architecture*, p. 4.

¹³ Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', 469.

¹⁴ Donatella Calabi in *La città degli ebrei: il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, ed. by Ennio Concina, Ugo Camerino and Donatella Calabi, (Venezia: Albrizzi, 1991) p. 36.

¹⁵ Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism*, p.6

nistration.¹⁶ The Republic incorporated Byzantine buildings by modifying them. Architecture and building were means through which Venice, as it is common in colonial settings, also expressed its primacy. The patrons of the buildings were Venetians but masons and architects were locals, who were trained into the new techniques and styles by the Venetians and adapted them to the local style. Especially during the 16th century Cretan architecture was influenced by Renaissance Venetian architecture and the new trends developed in the Republic.¹⁷ The growth of the island and its now well-established importance were testified also by the explosion of private construction and the embellishment of the cities through public buildings and art decorations.

Whereas on one hand, as already underlined, Venice reorganized the space by occupying the most important and symbolic places in the cities, confining in most cases the other religious and ethnic identities in less visible and relevant locations, on the other hand Venice had also in mind its commercial and trade interests and encouraged the settlement of the population also according to their trade so that the Republic could profit at most from their activities in specific areas of the cities and towns. This is particularly true in the case of the Jews.

The Orthodox churches and the Jewish synagogues were the only public official buildings reserved for these non-Latin communities. Venice recognized Orthodox and Jewish authorities like the *Protopapas* and the *Condestabile*, leaders or representatives of those respective communities. In Candia the Byzantine community had the freedom not only to follow the liturgy according to the Eastern rite, but also to maintain its sanctuaries within the core of the Venetian city, except for the metropolitan church of St. Titus. The Greeks placed their new metropolitan church in one of the most prominent spots in the suburbs. The Church of St. Mary of the Angels was located at the

¹⁶ Alessandro Curuni, 'Candia: l'edilizia civile' in *Venezia e Creta*, p. 307: 'I Veneziani a Creta, per quel che riguarda la costruzione di nuovi edifici sia civili, sia religiosi si adattarono ben presto alla tradizionale espressione architettonica locale...è molto difficile distinguere un edificio veneziano da uno di tradizione deuterobizantina'.

¹⁷ Olga Gratzou, p. 9: 'some decorative motives derived from Renaissance vocabulary can be identified. Above all, we find them in window and door frames: pointed arches give way to a new type of doorway, which stresses the horizontal element and clearly distinguishes it from the vertical by using cornices and pilaster capitals. Entrances are topped with depressed arches and triangular pediments'. See also Calabi 'Città e insediamenti pubblici XVI-XVII secolo', p. 281: 'Si importano dalla laguna, variamente commisti, gli elementi dell'architettura rinascimentale e barocca; volte e archi a tutto sesto vengono eretti al posto di travi in legno e coperture piane; ordini sovrapposti, capitelli corinzi, colonne binate, fregi e metope finemente scolpite si sovrappongono alla muratura in pietra grezza legata con ciotoli o calcinacci, all'*opus incertum*, agli intonaci di gesso imbiancati a calce, o rossi da impasto di terra argillosa'.

eastern end of the major street of the suburbs, the *strada larga*, just outside the land gate (outside the city walls).¹⁸

A main aspect of Venetian urbanization in Candia is the walls. The Venetians identified the area within the walls as Candia and *civitas* opposed to the *borgo*. In the notarial acts of Pietro Scardon (1271) the residents of the city are classified in two categories: *habitor Candide* and *habitor burgi Candide*.¹⁹ The threat of the Ottomans in the 16th century became especially impelling and Venice's major preoccupation was the construction of new fortifications.²⁰ A multitude of civil engineers arrived to Crete from Italy. Among them were some of the most important architects of the period, such as Michele Sanmicheli. With the 16th century walls the suburbs were included into the city. Inclusion into the walls also determined the power and influence of those allowed living inside them, Latin settlers for example were forced to live within the walls. The case of the Jews is more complex, they were allowed to live within the walls but this privileged position did not reflect any political power.²¹

Jewish settlement in Crete

It is attested that since the end of the high middle ages Jews in Europe lived relatively concentrated in some quarters, which were situated not far away from the main trade and commercial centres but not directly along the main trade routes.²² These quarters were open to the exterior only in some points which could be easily controlled. The Jews often agreed with the authorities about living in a separate quarter; the border between forced segregation and voluntary enclosure before the institution of the ghettos is not always well defined and many intermediate situations are found.²³ Living apart would

¹⁸ Maria Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire' *JMEMS* 26 (1996), p. 478.

¹⁹ *Ibid.*, p. 471.

²⁰ Ioanna Steriotou, 'Le fortezze del regno di Candia. L'organizzazione, i progetti, la costruzione' in *Venezia e Creta*, pp. 283-302.

²¹ According to common law the Jews were forbidden to hold any kind of public office. Vittore Colorni, *Gli ebrei nel sistema del diritto comune* (Milano: Giuffrè, 1956), p. 25.

²² Donatella Calabi, 'Les quartiers juifs en Italie entre 15e et 17e siècle: Quelques hypothèses de travail' *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52e Année, 4 (Jul. - Aug., 1997), p. 777. See also Calabi, 'Città e insediamenti pubblici XVI-XVII secolo' in *Venezia e Creta*, , pp. 263-281.

²³ Donatella Calabi in *Cultural exchange in early modern Europe*, ed. by Robert Muchembled (Cambridge: Cambridge University Press 2006-2007) II, p. 87: 'The complex relationships between Jewish settlements and host cities is linked to the fact that one cannot always distinguish voluntary from imposed enclosure, with a wide range of intermediate cases. In the early modern period, a series of edicts alternating between expulsion, toleration and/or invitation explain the separation of Jewish districts: some were born as ghetto, other became areas

allow the Jews to keep their laws and to be less exposed to the attacks of the rest of the population. In this paragraph we shall try to answer the following question: is there logic behind the placement and collocation of Jewish quarters before and after the institution of the ghettos? How can the Cretan case be placed in this context? Donatella Calabi offers an insightful analysis of the process which led to the creation of the Jewish ghettos in Italy in particular. What is interesting for us is the period which prepared the creation of the ghetto; it is also relevant that the first ghetto was established in Venice in 1516.²⁴ The building of the ghetto was a culmination of a process which institutionalized the segregation of Jews; it was preceded by other political measures aimed at oppressing the Jews and at the same time securing their presence within the city because of economic and commercial reasons. Long before the institution of the Venetian ghetto Jews lived, as we said, in separate quarters. Jacoby writes that in Constantinople, for example, a Jewish Venetian settlement is attested since 1343, the Jews lived within the Venetian quarter in a separate area and also owned properties. In Constantinople Jews enjoyed relative autonomy from the Venetian authorities like the Jews of Crete.²⁵

Jews had been present in Crete from the middle of the second century B.C., when Crete was under Roman rule, but that of the Venetians is considered to be the most productive and fruitful for Jewish life perhaps also because it is the period we have more documents and testimonies about. In the treaty of 1299 between Venice and the aristocratic family of the Kallergis the Jews were allowed to live wherever they wished, they constituted what Ankori calls an 'agro-urban Jewry by financing agricultural production and exporting Cretan agricultural produce to the Mediterranean markets dwelling both in the countryside and in the cities. The situation changed around the middle of the 14th century when the Jews were forced to live separately from the rest of the population and more Jews engaged in money lending²⁶. The most important source for the life of the Jews in Crete is the already mentioned *Takkanot Kandiah*. Other important documents are the *Memoriali del Duca di Candia* and the collection *Notai di Candia* preserved in the Venetian State Archives. In both

enclosed by doors and gates, while others had been places of prevalent (but not exclusive) Jewish residencies for centuries.

²⁴ The papal bull *Cum nimis absurdum* published by the pope Paul IV on the 26th of July 1556 extended the institution of the ghettos to all Italian cities. See Calabi, *Les quartiers juifs en Italie entre 15e et 17e siècle*, p.779.

²⁵ David Jacoby, 'Les Juifs Venetiens de Constantinople et leur communauté de XIII au milieu du XV siècle', *REJ* 131 (1972), p. 410.

²⁶ Before the 14th century in Italy the Jews were relatively free to dwell where they wanted, although they often chose to live in separate quarters. Nevertheless it is not until the institution of the ghettos that the separation became sharp. See Colorni, p. 54. See Zvi Ankori, 'Jews and the Jewish community in the history of Mediaeval Crete' in *Second International Congress of Cretological Studies* (Athens, 1968) p. 325.

collections many documents are conserved regarding Jews from the 13th century to the end of Venetian rule. Jews appear several times before the Duke and in the documents from the *Memoriali del Duca di Candia* they are referred to by different names: *Zudei*, *Iudei*, *Università dei Giudei*, *Universitas Hebreorum*. The *Takkanot Kandiah* provide information on the composition of the Jewish communities, how and by whom they were ruled, the activities of the Jews, their relations with other communities in other countries and how they lived their faith. In the *Takkanot Kandiah*, redacted by Elia Capsali in the 16th century, the heads of the Jewish communities stress several times the importance of limiting or avoiding any contact with the Christians.²⁷ Christians were forbidden to frequent the Jewish quarters and Capsali urges the Jews to keep to themselves in order to avoid spiritual damage as well as putting the community at risk.²⁸ Jews were forbidden to have Christian servants and, as any sexual contact had to be avoided, intermarriage was not even contemplated.²⁹ As a matter of fact, whereas the cases of inter confessional marriages between Greeks and Latins are frequent in the sources there is almost no record of marriages between Jews and Christians. Capsali orders the Jews to observe the Sabbath and keep the kashrut and builds two ovens next to his house, where the Jews could bake meat and milk cakes (*tortes*) respecting their dietary laws.³⁰ Jews were allowed to own businesses and shops only inside the Jewish quarter. In Rethymnon the presence of Jewish houses and shops outside the Jewish quarter caused the protest of the other inhabitants who in 1412 turned to Venetian Senate for help: "This is against divine mandate and is a burden

²⁷ Elia Capsali was a Cretan rabbi (ca. 1485- ca. 1555) he wrote two historical works the *Chronicle of Venice* (1519) and the *Seder Elijah Zuta* (1523). See Aleida Paudice, *Between several worlds: the Life and Writings of Elia Capsali* (Munich: Martin Meidenbauer, 2010).

²⁸ See Elia.S. Hartom, and Umberto Cassuto, eds., *Takkanoth Kandiah we-Zikhronoteha* (Jerusalem: Meqitse nirdamim, 1943), p. 79.

²⁹ Benjamin Arbel, 'Between Segregation and Integration: Cretan Jews during the Sixteenth Century' in *Interstizi: culture ebraico-cristiane a Venezia e nei domini veneziani tra basso medioevo e prima epoca moderna*, ed. by Uwe Israel and Robert Jütte (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2010), p. 280. The prohibition of having Christian servants dates back to Justinian's *Corpus Iuris Civilis*, it was part of common law, Innocent the III reaffirmed the norm together with other interdictions such as that of frequenting Christians, witness against Christians, do not go out during the Holy Week etc. See Diego Quaglioni, "'Both as villain and victim". L'ebreo in giudizio. Considerazioni introduttive', *Quaderni Storici*, XXXIII, 3 (December 1998), pp. 522-523. It seems though that the prohibition of having Christian servants was often disregarded and was applied strictly only during the Counter-Reformation Regarding marriage, roman law and canon law forbade intermarriage whereas common law forbade any sexual relation between Jews and Christians,

³⁰ See TK, pp. 132-135. See also Arbel, 'Between Segregation and Integration: Cretan Jews during the Sixteenth Century', p. 285: 'A statute included in Capsali's sixteenth century codification refers to many members of the congregation who avoided visiting the Synagogue on Saturday and holidays, preferring to take a stroll through the gardens and orchards, or to go watching the ships on the seashore'.

and an infamy against our Lord and, what's more, no remedy is foreseen. For most of these [Jews] in a short time will possess more houses and possessions in our lands and in other places than the Christians,³¹ As far as food and wine were concerned their sale and consumption inside the quarter also guaranteed their control and their ritual purity. Nevertheless it was not always possible for the Jews to control all stages of the production for example of wine and compromises had to be found.³²

From the *Takkanot Kandiah* we learn that there were four Jewish communities in Crete: Castelnovo, Candia (Heraklion), Rethymnon and Castel Bonifazio. A fifth community, Canea/Chania, flourished after the arrival of the Venetians. Jewish presence was concentrated on the shoreline but Jews lived also in the inland. According to Ankori the first Jews lived in Gortys. In the inland Castelnuovo and Castel Bonifacio, key citadels in the Messara Plain, are also mentioned in the Venetian documents.³³ Jewish settlement on the coast was different in the various cities as we shall see. Jewries and Jewish neighborhoods were referred to by different names during the history of Crete but what remained the same is the idea of indicating a separate area, a place of 'otherness'. In Byzantine times they were called 'Ιουδαία', 'Ιουδαϊκή' or 'Εβραϊκή' (Ὄβρακὴ in the local dialect). Greek native population in Candia continued to call the local Jewish communities as 'Εβραϊκή' also all through the centuries after the end of Byzantine rule in Crete. The Venetians took over the form 'Ιουδαϊκή' introducing the Latin equivalent *Judaica* with different variants *Judayca*, *Giudecca*, *Zudecha* or *Zudecca*. Later the Ottomans adopted the Turkish term *Yahudi Mahallesi*, meaning the quarter of the Jews. Under the Ottomans the Jewish quarter could sometimes include also larger and not completely Jewish town sections.³⁴ The Jews used the term *Qahal* to define the town section, which they occupied. *Qahal* means community in Hebrew, Cretan Jews used the term differently from other communities. They referred to the physical aspects of their quarter, the terrain including the walls, buildings and streets. They speak of the gate of the *Qahal*, walls of the *Qahal*, of people entering or leaving the *Qahal*. Only later with the arrival of immigrants from Spain and Italy the term *Qahal* took on a congregation connotation refer-

³¹ "Quod est contra divinum mandatum et in onus ac infamiam nostrii domini, quod pejus est, nisi de salubri remedio provideretur: ipsi in brevi tempore, pro majori parte, possiderent in aliquibus terris et locis nostris plures domos et possessiones quam Christiani", Simon Marcus, 'A History of the Jews in Canea' (Heb.), *Tarbiz* 38 (1968), p. 162.

³² Arbel, 'Between Segregation and Integration: Cretan Jews during the Sixteenth Century', p. 288: 'Since most Jews lived in towns, they depended on rural vine growers, wine producers and transporters, who were mostly Gentiles...An ordinance passed by initiative of Rabbi Elijah Kapsali in 1539 admitted that former regulations concerning the seasonal dispatch of Jews from Candia to the wine presses in the countryside was often inapplicable.'

³³ Ankori, 'Jews and the Jewish community in the history of Mediaeval Crete' p. 355.

³⁴ *Ibid.*, p. 314.

ring to a specific Jewish group bound together by social ties, interest or in the case of immigrants by memory and traditions of the country of origin³⁵.

Let us now examine with Ankori the different Jewish communities of Crete. Jewish presence can be easily identified by the names of the streets and by some unfortunately small epigraphic evidence. The city of Chania as we said was established by the Venetians. There were two synagogues in Chania, the *Kehal Shalom* synagogue has disappeared, whereas the *Kehal Hayyim*, the old synagogue is still standing.³⁶ The Jewish cemetery used to occupy the area close by the seashore outside the city's western wall, but there is no epigraphic trace left. Jewish cemeteries are in all Cretan towns always located outside the city walls. This was the case in Venice, where the Jews since 1386 were granted the right to bury the members of their community at the Lido.³⁷

Also for Rethymnon we do not have much epigraphic evidence. In Rethymnon the Jewish quarter was located close to the old fortifications. In 1386 the Senate in Venice ordered the reopening of an old synagogue that had been closed by Pietro Grimani in return for the Jewish monetary help to allow the refurbishing of the harbor. During the 15th century there is evidence that also in Rethymnon the Jews were confined into a quarter but it was not enclosed by walls, its boundaries being indicated by crosses³⁸. In Chania and Rethymnon, whose Jewish neighborhoods were developed or did not precede at all the advent of the Venetians, Jewish quarters were located outside the Byzantine built citadels.

A very narrow lane leads inside the Candiotie *Zudecca*, the *Στενόν* (known also from the Jewish quarter of Byzantine Constantinople). In Candia the *Zudecca* was inside the Arab-Byzantine nucleus of Candia, the *Città vecchia*. Since the Byzantine walls were built not later than the eleventh century we can infer that the Jews must have been occupying their quarter some time prior to that date. The Jewish quarter in Candia was situated between the harbor in the northeast and the Dermata in the northwest. The *Porta Zudecca* opened into the Dermata bay (bay of Hides).

The name Bay of Hides was due to the fact that here lived and worked the tanners. The tanning industry produced refuse and toxic emissions which made the area not attractive for other Venetian citizens. The Jewish quarter's proximity to the tanners quarter reminds us of the city of Constantinople, where in the tenth century after the Jews had been expelled from the imperial

³⁵ 'Qahal thus qualified would then stand for the all-embracing 'Community'. Physically the term would describe a mere synagogal structure belonging to that congregation and not the geographic area occupied by all Jewish inhabitants of the given town'. Ankori, 'Jews and the Jewish community in the history of Mediaeval Crete', p. 316.

³⁶ On the history of this synagogue see <http://www.etz-hayyim-hania.org/>.

³⁷ Calabi in *La città degli ebrei: il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, p. 227.

³⁸ Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism*, p. 205.

capital in a wave of religious persecution (apparently by Romanos I Lekapenos) they were ferried across the Golden Horn and made to settle on the waterfront of the Pera suburb to work as tanners of hides. As Ankori points out this had happened to other Byzantine Jewish communities so much so that in contemporaneous Greek sources the Jews' status is identified with the tanning profession.

Jewish settlement in the main three coastal cities is characterized by some differences of topographical, historical and economic nature. The Jewish quarter of Chania dates to the 13th century and has arisen in the vicinity of the commercial harbor. In Rethymnon the *Zudecca* laid close behind the city docks. In both towns the Jewish quarters were bordering on the harbor areas, though not touching the shoreline itself. The quarters were located next to the wharves and warehouses, which shows the economic importance of the Jews but not directly on the coast because of the more dangerous position for the attacks from the sea and of the expenses which the Jews were forced to pay for the construction of the walls. The example of Candia where the Jewish quarter spread out on the shoreline itself, north and west, might have taught the Jews of the other coastal cities that it was better to dwell a bit further inland. The 'Εβραϊκή in Candia was in fact exposed to attacks both from the west and from the north, maintaining the walls implied across the centuries very high costs for the Jews. On the 5th of July, 1541, Elia Capsali, who was *condestabile* at the time, reminded the Duke that the Jews, most faithful servants (*servitori fidelissimi*), had helped to finance the fortifications of the city *non sparagnando faticha alcuna* (not sparing any effort) against the Turkish danger, and had supported the Republic in many other extraordinary expenses.³⁹ He reminds the Venetian authorities of the loyalty of the Jews urging them to renew their protection.

Despite its location directly on the shoreline the 'Εβραϊκή of Byzantine Khandax appears to have been more involved in activities which took place or depended in/from the inland than the *Zudeccas* of the Venetian cities of Chania and Rethymnon which were port oriented communities. The situation rapidly changed already during Byzantine times and more so under Venetian rule. The Jews of Candia were involved in harbor activities assuming the dual tasks of both financing and subsequently exporting Crete's agricultural produce.⁴⁰ In the 14th century the Jewish community had grown and would have probably occupied more territory if not confined by the authorities to a restricted area.

Unlike the Greeks the Jews were allowed to live inside the Venetian city walls, but this privileged position, as already mentioned, did not correspond to any special place in the social hierarchy. The Jews, in fact, did not have any

³⁹ Ff. 216v–217. See document 1.

⁴⁰ Ankori, 'Jews and the Jewish community in the history of Mediaeval Crete', p. 329

political power, were excluded from all political and civic appointments, forbidden to attend any official and public ceremonies.⁴¹ Residing inside the city walls the Jews could be more easily controlled and exploited.⁴² The Greeks on the other hand, were invited to civic ceremonies, their presence was necessary to acknowledge the supremacy of the colonial power and to give the image of a homogenous and harmonious colonial society. The Christian bond between Orthodox and Catholics was instrumental to the creation of an ideal colonial society which excluded the Jews; they were included only as economic subjects without the full rights of citizens, in fact common law considered the Jews citizens but their citizenship was limited by fundamental restrictions partly discussed also in this article.⁴³ During the major religious feasts Greeks could circulate freely and even attend Latin masses whereas Jews were forced to remain in their quarter. Latin churches were also built in a way to reflect the attempt by the Latin Church to reach out the Orthodox one. During the fourteenth century, the church had to be able to house services according to the rites of the Roman or the Greek Orthodox Church.⁴⁴

Before the 14th century the *Judaica* was not surrounded by walls, nor was there a guarded gate controlling the movement of the Jews in and out of their quarter.⁴⁵ In general these guards had to be paid by the Jews themselves. The Jewish gate in Candia was enlarged in 1464 to facilitate the passage of the feudatories. However, the Jewish community had to pay for the enlargement. In 1334 the Senate in Venice decreed that the Jews of Candia were not allowed to own or rent property outside the well-defined limits of the *Judaica*. Nevertheless, houses located in proximity to the quarter, but outside its formal limits, could, with the approval of the state, still be rented to Jews. By the end of the 14th century a new arch decorated with the lion of St. Mark and

⁴¹ Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', p. 485: 'There is only one documented instance in the 17th century when the Jewish community participated in a civic ceremonial with the rest of the population of Candia. The report of the Latin archbishop Giovanni Querini (1659) informs us that the Jews played an important role in the solemnities celebrating the arrival of a new Latin archbishop in Candia. The representatives of the Jewish community were present at the gate of the city with the ark that contained their sacred scriptures. One of them addressed prayers to God for the preservation of their law. The archbishop in his turn prayed to God for the illumination of the Jews in the true faith; then he gave them a ring which was put on the ark'.

⁴² Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', p. 483.

⁴³ Arbel, 'Between Segregation and Integration: Cretan Jews during the Sixteenth Century', p. 278. See also Colorni, *Gli ebrei nel sistema del diritto comune*, p. 15.

⁴⁴ Gratziou, *Cretan Architecture*, p. 8.

⁴⁵ Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', p. 482: 'On the contrary, as far as real estate was concerned, the Venetians considered the Jewish quarter an integral part of the city. For example, at least part of the area of *Judaica* was included in the estates given to the Venetian colonists'.

coats of arms was built as entrance for the southeastern part of the Judaica. The houses located on the south side of this street could only be inhabited by Christians. The Jews who lived in the houses on the north side of the street had to block their doors and windows that previously opened onto the street. The Convent of St Peter in Candia bordered with the Jewish quarter on the east and it was an important landmark in the life of Candiote Jewry. The convent bells in fact did not only regulate the daily routine of the friars but played also a direct role in the religious observances of local Jews. In the *Takkanot Kandiah* we read in fact that some Jews did not respect the Sabbath and continued working on the eve of the Sabbath. To establish clearly the beginning of the Sabbath the rabbis invite the Jews to cease from any forbidden activity and closing their shops on Friday afternoon 'when on the border of the *Qahal* you hear the Brothers rattle [their bells] for Vespers'.⁴⁶ In the early fifteenth century, the windows and balconies of Jewish houses facing the Dominican monastery of St. Peter to the east also had to be blocked to avoid visual contact between the friars and the Jews⁴⁷.

The Franciscan campaign against moneylending also worsened the situation of the Jews. That took place during the mid-fifteenth century and was aimed at protecting the *Monti di Pietà*, money lending institutions connected to the church. In 1430 the Jews were forced to wear the yellow badge.⁴⁸ Venice was the only place where the *Monti di Pietà* did not supplant Jewish money lending institutions unlike what happened in the rest of Italy.⁴⁹

During the 15th and 16th centuries it is clear that the Jewish quarter in Candia is no longer part of the city. Despite the segregation, contacts between Jews and Christians were common as reported also in the *Takkanot Kandiah*. Property in the Judaica was owned by Venetian feudal lords and few wealthy Jewish families. Jews could only own or rent property within the Jewish quarter. Special permits to rent property outside the Jewish quarters were granted to Jewish merchants.⁵⁰ After the institution of the Venetian ghetto Jews were allowed a special form of property right, the *ius hazakah*.⁵¹ Although they did not own their properties, they had some right over them and could rent them

⁴⁶ See TK p.28 and Ankori p. 330.

⁴⁷ Apparently, this decree was not followed to the letter, because in 1450 the Jews who owned houses across the street from the monastery had to build a wall high enough to block their windows. This segregation wall was justified as a pious means to "protect" the Dominican friars from the sacrilegious looks from and into the Judaica. Ankori, p. 330.

⁴⁸ The imposition of the yellow badge was not part of common law and began to be introduced in the different Italian states in the 13th century. In Venice a circular yellow cloth was forced in 1394. See V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, pp.48-51, Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism*, p. 195.

⁴⁹ Calabi in *La città degli ebrei: il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, p.244.

⁵⁰ Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism*, p. 197.

⁵¹ Vittorio Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Roma, 1956.

and pass them on to other Jews.⁵²In this way they maintained a sort of control over their residences and could not be evicted so easily.⁵³

The confinement of the Jews in an enclosed area led to specific characteristics of the Jewish settlements not only in Crete but also in Venice and elsewhere. Jewish quarters were overpopulated and grew in height. Many buildings had several stories. Apparently in Crete there was no limit to the number of stories contrary to the norm outside the Jewish quarter where houses had only two stories.⁵⁴ Flats were small and rents were very high in comparison with other parts of the cities.⁵⁵Nevertheless in 1571 Lorenzo da Mula admired Candia's Jewish quarter for being '*nella più bella parte della città, sopra il mare, con case et stabili bellissimi*'.

Jewish businesses and their economic importance

What determined the choice of the Jewish quarters? Jewish quarters were usually located near the main trading and commercial points of the cities. Jews chose when they were able to, this position because of their activities. On the other hand like other professions, Jews had to be confined to locations not desirable by the other citizens, like for example the Dermata Bay in Candia. They were useful and necessary but had to be segregated exactly like useful and necessary members of professions and activities considered dirty and dangerous by the rest of the population.⁵⁶ Venice was familiar with this organization of space by cultural identity and profession. Foreign communi-

⁵² Calabi in *La città degli ebrei: il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, p. 51: 'Agli ebrei veneziani veniva garantita una forma di possesso di beni immobili in Ghetto, pur mantenendone distinto il concetto da quello di proprietà; se ne legittimavano le opere edilizie e architettoniche; si ponevano le condizioni al formarsi di una quota di rendita immobiliare ebraica nel quartiere. See also Patricia Fortini Brown, *Private Life in Renaissance Venice Art, Architecture and the Family* (New Haven/London:Yale University Press 2004), pp. 213-216.

⁵³ Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism*, p. 197.

⁵⁴ Gratzou, p. 5: 'Houses usually had two stories, and openings on the façades had pointed arches and were surrounded by stone frames with carved decoration.'

⁵⁵ Georgopoulou, 'Mapping religious and ethnic identities in the Venetian colonial empire', p. 484. See also Calabi, *La città degli ebrei: il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, p. 45: 'Investire e affittare agli ebrei è fin dall'inizio ritenuto davvero un affare e che la speculazione può anche essere sfrontata e incontrollata. La sistemazione degli ebrei negli alloggi non avvenne soltanto tramite accordi diretti con i proprietari, ma sulla base di un intervento pubblico, di assegnazione degli alloggi, di datazione in qualche misura dubbia, ma che comunque possiamo collocare con sicurezza entro la fine del primo decennio di vita del quartiere ebraico veneziano'.

⁵⁶ Calabi, *La città degli ebrei: il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, p. 32: 'Gli ebrei, dunque, come i conciapelli e i cuoiai dall'arte sudicia e fetida, gli sminuzzatori di carnamì, gli artigiani di certe arti del fuoco pericolose in città'.

ties had different places in Venice and filled different roles.⁵⁷ For a commercial power like Venice Jews were essential, and also in Crete they played a very important role within the economy as it is proved by their presence in the official documents. Despite being a small minority Jews are quoted very often in the Venetian documents, their petitions and appeals to the Venetian Duke demonstrate a very intense relationship. The Jewish communities were heavily taxed as the documents show. For the purpose of taxation they were divided into the communities of Chania, Candia and Rethymnon and had to pay 4000 *iperpera* (800 Chania, 2770 Candia, 430 Rethymnon). The taxation was valid for five years and the Jews had to elect the members in charge of the taxation.⁵⁸

Therefore like in Venice also in Crete the authorities segregated the Jews but tried to protect them at the same time. On several occasions the Jews turned to the Venetians to ask for their protection. The origin of the Purim of Candia in 1541 remembered the fortunate unsuccessful attempt by the local population of attacking the Jews. The attack was averted also with the help of the Venetian authorities who warned to Jews to leave their quarter. Venice recognized also special privileges to single Jews who had helped the Republic, for example to David Mavrogonato, who although not receiving the full status of citizen, enjoyed special freedom since he had worked as a spy for the Venetian Republic and thwarted a conspiracy of Greeks against Venice in 1461.

Jewish presence in cities and towns seems to be connected to city commerce and trade just like the presence of other foreign organizations of merchants and traders. As Donatella Calabi points out travellers' accounts often praise flourishing international trade, which was accompanied by ethnic, linguistic and religious diversity.⁵⁹

Conclusions

Cretan Renaissance is considered a sign of the success of the Venetian colonial experience, a product of the interaction of different cultural influences. Historians have pointed out either more the antagonistic and confrontational aspect of this interaction or its being the result of agreement and of the suc-

⁵⁷ Ibid., p. 215: 'Così se il commercio dei panni di lana e dei fustagni sembra essere quasi monopolizzato dagli alemanni, quello delle spezie e degli ori dai sudditi dell'impero ottomano, quello della seta e dei tessuti dai fiorentini, nelle mani degli armeni si concentrano l'arte della tipografia e della stampa. Tra gli ebrei, parecchi erano medici, alcuni ballerini o uomini di teatro, ma fin dall'inizio per tradizione essi sono soprattutto banchieri e prestatori su pegno, o trafficanti di articoli usati'.

⁵⁸ Aleida Paudice, 'Documents on the Jews in Crete during the 16th century' *REJ* (171/1-2 2012), pp. 103-147.

⁵⁹ Calabi in *Cultural exchange in early modern Europe*, R. Muchembled ed. 2006-2007, vol. II, p.106.

cessful politics of Venice.⁶⁰ Conflicts, according to Gratziou, characterized not only the relationships between the different religious groups, the colonial power and the colonized but also the colonizers, striving for more independence, and the Metropolis, relying heavily on their land's resources.⁶¹ Nevertheless the Venetian experiment in Crete can be defined successful, especially if one takes into account the difference and variety of the cultural, religious and ethnic identities under Venetian rule. Venice exerted a strict control on the island without uprooting its identities. Venice's vision was that of a heterogeneous society where different identities could live together in their separateness under the control of the Venetian power. Also from the architectural point of view, Venice integrated Byzantine building into a Venetian hegemonic architectural plan. Venetian buildings occupied the most visible and important locations confining Greek and Jewish buildings to less inaccessible sites, where necessary Venice expropriated the identity of Byzantine buildings turning them into symbols of the continuity of the Venetian power.

Byzantine saints like St. Titus were adopted by the Republic and became Latin saints and official parts of Venetian symbolism. An important example is that of the Virgin Mesopanditissa who, according to the Venetian narrative, was responsible for the peace between the Venetians and the Greek rebels in 1264. The cult of the Virgin Mesopanditissa was not only appropriated by the Venetians but also became the symbol of the reconciliation between the two communities and their harmonious coexistence under the aegis of Venice.⁶² Venice reorganized the cultural and physical place of Crete imposing its signature over it.⁶³ Religion played a great role in the shaping of the Venetian environment; it served the purpose of establishing the superiority of the Venetian power. Nevertheless Venice allowed Greeks and Jews to have their own space. For their occupants, the mere existence of Orthodox churches and Jewish synagogues represented a successful subversive tactic against the colonial authorities. Thus the Greek and the Jews maintained their identities by mar-

⁶⁰ Gratziou, 'Cretan Architecture and Sculpture in the Venetian Period', p. 1.

⁶¹ Ibid., p. 1.

⁶² Georgopoulou, 'Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage', *The Art Bulletin*, (77, 3 Sep., 1995), p. 485: 'As Ernst Kantorowicz has shown, the liturgical acclamation of the doge, originally based on Byzantine ceremonial, was one of the most successful ways of imposing Venice's claims of sovereignty upon the local population'. See also p. 490: "First, there was the attempt to create a bond between the colonizers and the Christian past of the island. Its association with Saint Titus validated the religious authority of the Latin church of Candia and sanctioned its dominion. Furthermore, the old Byzantine roots of the procession of the Virgin Mesopanditissa on Tuesdays endorsed the authenticity and miraculous power of the icon, which was the most valuable cult object on Crete since-as Greeks and Venetians claimed-it could be traced back to Saint Luke'.

⁶³ Georgopoulou, 'Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage', pp. 479-496.

king sections of the city as theirs'.⁶⁴ Venetian politics was guided also by economic interest.⁶⁵ Venice aimed at the most effective exploitation of the island's resources, agricultural and commercial and of profiting at most of its excellent position for trade.

Venetian politics towards the Jews was characterized by two main stances: on one hand the stance dictated by the religion and on the other that of the economy.⁶⁶ Religion and economy seem to shape also the living space of the Jews. Their confinement in separate quarters in Candia was also imposed by religious reasons, on the other hand the position of these quarters also responded to the needs of the commercial Cretan life. Calabi talks about a form of 'voluntary ghetto', which could apply also to the Cretan situation. In many cities the segregation of the Jews did not start with a formal decree of the political or religious authority but it was the result of needs and praxis which made more convenient for the Jews to live separate and at the same time more protected. Jewish and Christian establishment both recognized the importance of a separate coexistence. Ritual Jewish laws (not only dietary laws but also for example the ritual bath, the burying of the dead, which had to be carried out only by Jews, ritual slaughter of animals etc.), purity and impurity religious concepts, Christian anti-Semitic prejudice all contributed to enforce the segregating tendencies in a world, which knew no notion of integration.⁶⁷ The authorities only ratified and organized with rules this separation and subsequently created the ghettos, which did not eradicate Jewish presence in Venice and its colonies but submitted it to a much stricter and more restrictive control.⁶⁸

⁶⁴ Georgopoulou, 'Mapping', p. 479.

⁶⁵ Calabi, in *La città degli ebrei*, p. 206: 'Venezia ha basato la sua fortuna commerciale sulla necessità della compresenza pacifica di diversi gruppi etnici e, contemporaneamente, sulla peculiarità delle proprie caratteristiche morfologiche: in definitiva su una valorizzazione del proprio sito, anche ai fini della convivenza con popoli lontani o di passaggio. Considerata da questo punto di vista, l'Università degli ebrei è simile da un lato alle comunità di mercanti nordici e orientali per le quali la Repubblica ha predisposto alberghi e depositi di merci, dall'altro alle corporazioni organizzate di mestiere che spesso utilizzavano anche esse edifici specifici e itinerari urbani privilegiati'.

⁶⁶ Georgopoulou, Mapping, p. 485.

⁶⁷ Arbel, 'Between Segregation and Integration: Cretan Jews during the Sixteenth Century', p. 282.

⁶⁸ Calabi, *La città degli ebrei*, p. 215.



LES MARCHANDS MUSULMANS DANS LES PORTS CHRÉTIENS AU MOYEN ÂGE

Dominique VALÉRIAN
Université Lumière-Lyon 2 – UMR 5648 CIHAM
Professeur d'histoire

Le constat a souvent été fait de la dissymétrie des situations entre les marchands chrétiens européens, qui se rendent régulièrement dans les ports musulmans de la Méditerranée, et les marchands musulmans, presque totalement absents des grands ports de la rive nord. On trouve bien, dans les régions conquises par les chrétiens en Sicile, en péninsule Ibérique ou dans les États latins de Syrie-Palestine, des musulmans que l'on peut qualifier d'autochtones et qui restent en se voyant dotés d'un statut de minorité. On rencontre également dans la documentation des esclaves ou des captifs, apportés de force comme butin de guerre ou de piraterie, et qui demeurent pour des durées plus ou moins longues en attente parfois de leur libération contre rançon. En revanche, les musulmans étrangers libres sont rares, pour ne pas dire exceptionnels. Cette inégalité, qui a des conséquences importantes pour le contrôle des réseaux d'échanges¹, a parfois été expliquée par le cadre légal, qui aurait interdit aux musulmans de venir commercer hors du *Dār al-Islām*, et plus spécifiquement dans le monde chrétien, dans un contexte de rivalités exacerbées en Méditerranée. Certains ont avancé qu'il existait des interdictions, de la part des autorités politiques chrétiennes, visant à empêcher la venue des musulmans – ou du moins que le climat d'hostilité a pu être un frein majeur. C'est ce qu'affirme par exemple Bernard Lewis : « Un autre facteur qui aurait certainement découragé les musulmans d'entreprendre un voyage en Europe occidentale, en eussent-ils eu envie, était l'intolérance féroce de ses peuples et de ses souverains². » D'autres ont mis en avant, au contraire, les positions des juristes musulmans qui interdisaient à leurs coreligionnaires de se rendre en terre chrétienne³. Or, l'analyse des documents de la pratique – principalement commerciaux et fiscaux – montre que les musulmans étrangers et libres, principalement maghrébins, se rendaient bien dans

¹ Les marchands chrétiens, présents à la fois sur les marchés du Nord de la Méditerranée et dans les ports du Sud, sont mieux à même de contrôler les réseaux d'échanges et de navigation que les musulmans qui ne débordent pas de l'aire islamique, sauf vers le Sud et l'Est.

² B. LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, 1984 (éd. originale *The Muslim Discovery of Europe*, New York, 1982), p. 85.

³ F. MAILLO SALGADO, « Consideraciones acerca de una fatwā de al-Wanšarīšī », *Studia Historica*, III-2 (1985), p. 181-191, et A. L. UDOVITCH, « I musulmani e gli ebrei nel mondo di Federico II : linee di demarcazione e di comunicazione », in P. TOUBERT, A. PARAVICINI BAGLIANI (dir.), *Federico II e il mondo mediterraneo*, Palerme, 1994, p. 191-192.

les ports chrétiens, et notamment pour y commercer, ce qui invite à reposer le problème⁴.

Cette présence est cependant très variable selon les ports : elle est relativement importante dans les territoires qui ont connu dans le passé une domination musulmane, et qui abritent encore une population musulmane autochtone, mais elle est plus sporadique ailleurs. C'est en effet dans les ports de la couronne d'Aragon, principalement Valence et Majorque, qui sont les mieux documentés, qu'on les trouve en plus grand nombre⁵. On a la chance en particulier de disposer de listes de taxes payées par les musulmans libres pour séjourner dans les ports ou pour les quitter, et qui montrent une présence assez régulière de marchands maghrébins, au moins jusqu'au milieu du ^{xiv}^e siècle⁶. C'est le cas par exemple du Tunisois Tahar ben Abdallah, que l'on voit régulièrement présent dans ces listes à Majorque entre 1314 et 1322, et qui y conclut par ailleurs au moins un contrat de commande en 1318, en y jouant le rôle de capitaliste : une dame Zohra, musulmane libre de Majorque, épouse d'un cordonnier et mère d'un marchand, lui emprunte de l'argent, pour faire expédier de l'huile à Tunis⁷. On peut en effet compléter ces listes fiscales par des contrats notariés qui font apparaître des transactions impliquant à la fois des musulmans libres étrangers et des marchands chrétiens locaux. Ainsi, en 1354, le marchand bougiote Hamet Atzuahi prend en commande du Majorquin Bernat Bru cinq *reales* majorquins et s'engage à les porter à Bougie à un autre marchand majorquin, Antoni Garcia⁸. De même, en 1285, Ali de Bougie et Mahomet de Cordoue empruntent 26 livres de réaux valenciens à Bernardo de Rosanes et Johannes Dominguez, dont une grande partie doit servir à rembourser A. de Vilamar, qui leur a prêté un total de 31 doubles en Afrique et à Majorque. Un mois plus tard, ils empruntent à nouveau 30 livres à Mathieu de Porto Venere, dont 27 vont à Bernardo et Johanes, et le même jour Mathieu leur promet de leur faire quitter Majorque avant le 15 août⁹. On pourrait faire le même constat, même si les documents

⁴ Les musulmans étrangers attestés dans ces ports étant, dans leur immense majorité, des Maghrébins, cette enquête sera limitée à la Méditerranée occidentale.

⁵ Cf. D. VALÉRIAN, « Ifriqiyan Muslim Merchants in the Mediterranean at the End of the Middle Ages », *Mediterranean Historical Review*, 14/2 (1999), p. 47-66.

⁶ Ces listes se trouvent principalement dans les registres du *Real Patrimonio* de l'Archivo del Reino de Mallorca.

⁷ Archivo Capitular de Mallorca, *Protocolos notariales, Manual del notario Bernat de Olives*, de 1318, non folioté (13/10/1318). éd. Ch.-E. DUFOURCQ, *Recueil de documents concernant les relations des pays de la couronne d'Aragon avec le Maghreb de 1212 à 1323*, Thèse complémentaire, Université de Paris, 1965, doc. n° 1294.

⁸ Archivo Capitular de Mallorca, *Protocolos notariales* 14580, f. 58v (Majorque, 2/7/1354), cité par M. D. LÓPEZ PÉREZ, *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*, Barcelone, 1995, p. 377.

⁹ Archivo del Reino de Mallorca, *Protocolos, Contratos civitatis et Partis Foranae* 351 (19/4/1285 (?)) et 24/5/1285), cité par E. LOURIE, « Free moslems in the Balearics under christian rule in the thirteenth century », *Speculum*, 4 (1970), p. 634.

sont moins nombreux, pour la Sicile normande, comme l'a montré la thèse d'Annliese Nef¹⁰.

Hors de ces régions abritant des communautés musulmanes autochtones, la présence de marchands musulmans étrangers est plus sporadique, mais pas totalement inexistante. Au XI^e et XII^e siècles, à une époque où les Latins n'ont pas encore totalement pris le contrôle du grand commerce maritime, on les trouve en Italie continentale ou dans la France méridionale : à Pise, le moine Donizone, biographe de la princesse de Toscane Mathilde (1055-1115), se plaint ainsi de la présence dans le port de Pise de bateaux musulmans à la fin du XI^e siècle¹¹, et, vers 1150, le bénédictin islandais Nikolás y voit encore des musulmans lors de son passage : « il y a des hommes d'Égypte, des Syriens et des Africains », dont il ne dit pas qu'ils sont des captifs¹². De même, vers 1165, le voyageur juif Benjamin de Tudèle parle pour Montpellier de sarrasins et d'Arabes du Garb¹³, et, en 1227, un Égyptien du nom de Hakim est présent à Marseille et intervient dans un contrat avec Bernard Manduel, pour une opération sur le port de Ceuta¹⁴. Georges Jehel, enfin, a montré la présence de musulmans libres à Gênes, même si leur identification comme marchands n'est pas évidente¹⁵. Les exemples ne sont certes pas très nombreux, mais ils suggèrent que cette présence, même si elle pouvait provoquer à l'occasion la réprobation d'hommes de religion, ne posait pas de problème majeur.

On pourrait certes interpréter ces cas comme des exceptions, des transgressions des interdits tels qu'il en existe tant, dans le monde marchand comme ailleurs. Pourtant, au-delà de la nécessité de souligner cette distance qui peut exister entre la norme et les pratiques marchandes réelles, ce qui est une banalité, il convient surtout de revenir sur ces normes elles-mêmes, pour voir les limites éventuelles qu'elles fixent au séjour de musulmans en terre chrétienne. On peut distinguer trois types de documents : les règlements royaux ou municipaux dans le monde chrétien, les textes juridiques musulmans, principalement les *fatwas*, et les traités bilatéraux.

¹⁰ A. NEF, *L'élément islamique dans la Sicile normande : identités culturelles et construction d'une nouvelle royauté (XI^e - XII^e siècle)*, thèse de l'université de Nanterre, sous la direction d'Henri Bresc, 15 décembre 2001, p. 550-551 (ce passage n'a pas été repris dans la version publiée de la thèse).

¹¹ *Vita Mathildis celeberrimae principis Italiae carmine scripta a Donizone presbytero*, éd. L. SIMEONI, *Rerum italicarum scriptores* 2, V, 2, p. 53, vv. 1364-72, cité par O. BANTI, « I Rapporti tra Pisa e gli stati dell'Africa settentrionale tra l'XI e il XIV secolo », in *Le Ceramiche medievali delle chiese di Pisa*, Pise, 1983, p. 12.

¹² M. SCOVAZZI, trad., « Il viaggio in Italia del monaco islandese Nikolas », *Nuova Rivista storica*, 51 (1967), p. 360.

¹³ BENJAMIN DE TUDÈLE, *The itinerary of Benjamin of Tudela*, trad. M. N. Adler et Ph. Feldheim, New York, 1907, p. 3.

¹⁴ L. BLANCARD, éd., *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen Age*, I, Marseille, 1884, p. 18-19.

¹⁵ G. JEHEL, « Jews and Muslims in Medieval Genoa : from the Twelfth to the Fourteenth century », *Mediterranean historical review*, 10 (1995), p. 120-132.

On pourrait tout d'abord penser qu'il y a pu y avoir des interdictions émises du côté chrétien et visant le séjour des musulmans, ou la venue de leurs navires en terre chrétienne. Le contexte idéologique pouvait y pousser, et on sait qu'il y a eu, à certains moments, des expulsions ou des déportations de musulmans hors des territoires chrétiens – mais il s'agit alors des communautés musulmanes autochtones. Par ailleurs, de telles interdictions auraient pu être motivées par une volonté d'exclure les acteurs musulmans du commerce, afin d'en réserver le monopole aux marchands locaux. Des mesures protectionnistes ont bien existé, mais elles visaient avant tout à la défense des intérêts locaux contre les concurrents, quels qu'ils soient, et n'étaient pas particulièrement dirigées contre les musulmans¹⁶, lesquels du reste ne représentaient plus à cette époque une menace commerciale considérable en Méditerranée. Au contraire, on rencontre des règlements royaux ou municipaux qui affirment explicitement la protection des musulmans étrangers. En 1343, après la conquête de Majorque sur Jacques III de Majorque, Pierre le Cérémonieux octroie ainsi des franchises aux marchands maghrébins, juifs comme musulmans, qui viendraient commercer dans l'île et divise même par deux les droits de douane qu'ils devront payer, ce qui suggère une volonté politique de favoriser cette venue¹⁷. De même, une criée publique faite à Majorque en 1386 proclame l'interdiction d'injurier ou de maltraiter tout musulman ou musulmane étranger se trouvant dans l'île, soit pour mission, soit pour commerce, soit pour toute autre raison¹⁸. Cette protection vaut sur terre comme sur mer, et est dans la mesure du possible effective et attentive, puisqu'en 1297, le Bailli de Majorque dénonce au roi Jacques II des exactions commises par Bernat de Sarria et sa flotte aux dépens de musulmans de Bougie et Tunis « et autres lieux de Barbarie » qui commerçaient avec l'île, en acquittant régulièrement les droits accoutumés¹⁹. De même, dans un sauf-conduit accordé en 1406 à Valence, le patron d'un navire s'engage à ne pas attaquer les bateaux de la Couronne d'Aragon, « ni les convers ou juifs ou musulmans de quelque région de Barbarie venant pour commercer, tant dans la ville et le

¹⁶ C'est le cas notamment à Majorque. M. D. LÓPEZ PÉREZ, « Las asociaciones de fletadores mallorquines bajomedievales : ¿ un intento de monopolización del comercio magrebí ? », *Anuario de Estudios Medievales*, 24 (1994), p. 89-104.

¹⁷ Il limite à 5% (*vintè*), au lieu de 10% (*deè*), les droits sur les importations et exportations, pour cinq ans. Archivo de la Corona de Aragón, *Cancillería*, Rg. 1409, f. 91v-92r (15/10/1343), éd. A. PONS, *Los Judíos del reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, Palma de Majorque, 1984, II, n° 103-104.

¹⁸ Éd. E. de K. AGUILÓ, « Rubrica dels llibres de pregons de la antiga curia de la governació, llibre I, any 1385 », *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 9 (1901-1902), p. 14 (23/4/1386).

¹⁹ Archivo de la Corona de Aragón, *Cartas Reales Diplomáticas*, Jaime II, caja 1, n° 326 (16/09/1297).

royaume de Majorque qu'en quelque autre lieu des royaumes et terres dudit seigneur roi »²⁰.

Ces mesures ne sont pas réservées aux ports de la couronne d'Aragon, et, si il n'y en pas d'équivalent à ma connaissance pour l'Italie, on en trouve pour Marseille, dans au moins deux documents. Le premier est un accord entre l'évêque et la Commune en 1290, qui prévoit une liberté de venir, de séjourner et de commercer pour les marchands étrangers, qu'ils soient chrétiens, juifs ou musulmans²¹. À nouveau en 1472, le roi René de Provence, qui cherche alors à développer les relations avec la Méditerranée et notamment le monde musulman, autorise les étrangers à négocier dans Marseille, avec toute assurance tant par terre que par mer, et les musulmans sont inclus dans la mesure, à condition qu'ils n'exportent pas d'armes, qu'ils ne se livrent pas à la piraterie, et que leur souverain ne soit pas en guerre avec le roi. Le document prend même la peine de préciser qu'il concerne tous les musulmans, « et également s'ils sont du royaume de Tunis et de Bougie ou sujets de quelque autre État infidèle », ce qui suggère qu'il ne s'agit pas là d'une disposition générale de principe mais qu'elle vise bien à favoriser la venue de marchands musulmans originaires des ports, notamment maghrébins, avec lesquels Marseille commerçait alors²².

Toutes ces dispositions visant les musulmans insistent d'abord sur la protection assurée par la puissance publique, sur terre et sur mer, lorsqu'ils se rendent vers les ports chrétiens, avec parfois une précision sur les droits de douane ou taxes de séjour acquittés par ces étrangers – ce que l'on retrouve par ailleurs dans certains statuts municipaux. En revanche, on ne trouve rien sur le statut juridique accordé à ces personnes, ni sur leur organisation en terre chrétienne, qui ne semblent pas avoir fait l'objet d'une réglementation particulière à cette époque.

Les traités bilatéraux signés entre puissances chrétiennes et musulmanes peuvent, dans une certaine mesure, compléter cette documentation. Les premiers dont nous ayons conservé le texte datent de la fin du XII^e siècle, mais ils sont encore relativement sommaires. Progressivement, cependant, les clauses se multiplient, montrant une élaboration progressive d'un droit largement partagé en Méditerranée, avec cependant à chaque fois des spécificités liées

²⁰ *Neque conversis seu judeis autem etiam sarracenis de quibusvis partibus Barbarie venientibus mercantiler, tam ad civitatem et regnum Maioricarum quam ad quascumque alias partes regnorum et terrarum predictum domini regis.* Archivo del Reino de Valencia, Reial Cancelleria, *Libres de armaments de fustes de la cort de la Batlia general del Regne de Valencia*, 702, f. 13v-16v (25/1/1406).

²¹ *Cives et homines supradicti, sive sint christiani, sarraceni, vel judaei, possint libere et secure intrare et manere et exire in civitate vicecomitali, et negociari, et suas merces et avera vendere et emere...*, cité par G. B. DAPPING, *Histoire du commerce entre le Levant et l'Europe depuis les Croisades jusqu'à la fondation des colonies d'Amérique*, Paris, 1830, I, p. 286.

²² Archives municipales de Marseille, AA 149, 9/4/1472.

au rapport de forces politique et militaire entre les puissances signataires. Ces documents ont surtout été mobilisés par les historiens pour étudier le statut des minorités marchandes chrétiennes en terre d'Islam, et il y a une raison à cela : c'est souvent ce qui occupe une grande partie des traités, qui ont pour objectif de fixer les limites de souveraineté entre les souverains musulmans et les représentants des nations chrétiennes. On y trouve pourtant souvent des clauses de réciprocités qui visent les musulmans qui se rendraient en terre chrétienne. L'accord de 1270, consécutif à la croisade de Louis IX à Tunis, et signé entre d'une part Philippe le Hardi et Charles d'Anjou et d'autre part le sultan hafside al-Mustanşir, permet ainsi explicitement aux marchands sujets du sultan de venir commercer dans les États de ces rois, affirmant dans le premier article : « Tous les musulmans des États de l'émir des croyants, des terres de son obéissance, et des lieux en dépendant, qui se rendront dans les États de l'un des rois susdits [...] seront sous la sauvegarde du Dieu très-haut ; aucun d'eux ne sera exposé à aucune insulte dans sa personne ni dans ses biens, ni à aucun dommage grand ou petit ; ils seront à l'abri de toute hostilité de la part des bâtiments sortant des terres de l'obéissance desdits princes. » S'ils sont attaqués par un sujet de ces souverains, ils seront dédommagés « qu'ils aient éprouvé ce dommage en se rendant dans les pays susmentionnés, ou en en revenant »²³. Mais, dans le traité de 1313 entre Pise et Tunis, il faut attendre le quarante-sixième et dernier article pour trouver l'engagement que tout musulman sujet du sultan allant à Pise ou dans les pays de sa domination sera protégé, dans sa personne et ses biens²⁴.

Bien souvent, on se limite donc à une clause assez théorique de réciprocité, sans développer, comme on le fait pour les marchands chrétiens, sur le statut des marchands musulmans dans les ports chrétiens. Les seuls traités présentant plus de précisions sont, et ce n'est sans doute pas un hasard, ceux signés par les souverains catalano-aragonais, dont on a vu qu'ils accueillient dans leurs ports des marchands musulmans maghrébins. Celui de 1278, entre Tunis et Majorque, et signé dans la capitale hafside, dans la maison du directeur de la douane, mentionne ainsi explicitement les navires musulmans se rendant dans l'île et la sauvegarde des marchands sujets du sultan²⁵. Mais toutes ces clauses se limitent à l'affirmation de la sécurité des biens et des personnes venant des pays maghrébins. On ne trouve aucune précision sur ce qui pour-

²³ Traité de 1270 entre les royaumes de France et d'Anjou et Tunis, art. 1. Éd. et trad. A.-I. SYLVESTRE DE SACY, « Mémoire sur le traité fait entre le roi de Tunis et Philippe le Hardi en 1270 », *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France. Académie des inscriptions et Belles Lettres*, 9, Paris, 1831, texte arabe p. 467-471, trad. p. 463-467 ; trad. reprise dans L. de MAS LATRIE, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen-Âge*, Paris, 1866, p. 93-96.

²⁴ Éd. MAS LATRIE, *Traité*, op. cit., p. 188-192.

²⁵ Confirmation du traité de 1271 avec Tunis (13/6/1278), entre Jacques I^{er} de Majorque et le sultan al-Wāṭiq. Éd. MAS LATRIE, *Traité*, op. cit., p. 187-188.

rait être l'équivalent des consulats ou des fondouks, ou sur les taxes à acquitter. Les traités ne règlent pas non plus le statut judiciaire des musulmans, comme ils le font pour les chrétiens en terre musulmane. La réciprocité de principe est donc affirmée dans ces traités bilatéraux, mais le déséquilibre des clauses négociées montre aussi un certain déséquilibre entre les acteurs de ce commerce, qui reflète l'inégalité des relations commerciales entre le nord et le sud de la Méditerranée et le faible nombre de musulmans se rendant réellement en terre chrétienne. Dans le cas des ports de la couronne d'Aragon, on peut penser que les musulmans étrangers étaient accueillis dans les communautés mudéjares, et devaient bénéficier des protections qui leur étaient accordées par les souverains chrétiens²⁶. Pour les autres pays, le faible nombre de ces étrangers musulmans explique sans doute qu'aucune législation spécifique n'ait été élaborée – ce qui laisse à penser qu'ils recevaient le même statut que les autres étrangers.

Qu'en est-il maintenant si l'on se place du point de vue du droit musulman ? On a, depuis longtemps, mis en avant des consultations juridiques qui font interdiction aux musulmans de se rendre ou de séjourner en terre infidèle, notamment pour y commercer. Cette question a été posée notamment dans plusieurs fatwas d'al-Māzarī, dans la première moitié du XII^e siècle, à propos du commerce avec la Sicile redevenue chrétienne. Dans l'une d'elle, le juriste fait référence à une réunion passée, qu'il ne situe pas dans le temps mais qui est postérieure à la conquête normande de la Sicile et antérieure à la mort en 1093 du mufti 'Abd al-Ḥamīd ibn al-Ṣā'ig, consulté à l'occasion. Convoquée par le souverain d'Ifrīqiya pour trancher de la licéité ou non du commerce avec l'île pour y acheter des vivres, elle pose la question de savoir si la nécessité impérieuse de se fournir en nourriture peut justifier des voyages dans des pays soumis à la loi de l'infidèle. La réponse d'al-Māzarī, qui participe à cette réunion, est alors négative, quelles que soient les nécessités : « Les musulmans ne pouvaient se rendre dans un pays soumis à la loi de l'Infidèle, quelle que soit l'urgence de leurs besoins »²⁷. Seuls quelques cas sont envisagés, comme par exemple des voyages motivés par le rachat des captifs, qui visent à extirper des musulmans de la domination chrétienne²⁸. Cette position

²⁶ On sait seulement que ces musulmans étrangers payaient une taxe de séjour annuelle, assez peu élevée du reste, qui pouvait s'assimiler à la capitation payée par les mudéjars. À Majorque, elle était enregistrée dans les comptes du *Real Patrimonio*. E. LOURIE, « Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirteenth Century », *Speculum*, 45 (1970), p. 639.

²⁷ AL-WANŠARISĪ, *Mi'yār al-muğrib wa l-ğāmi' al-Mu'rib*, éd. M. HAĞĖĪ, Rabat, 1981, VI, p. 317-318, trad. V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 128

²⁸ Cette justification d'un voyage commercial interdit par ailleurs se retrouve du côté chrétien avec les licences accordées à des marchands pour commercer avec l'Orient musulman, lorsqu'ils effectuent également des rachats de captifs. D. COULON, *Barcelone et le grand commerce d'Orient au*

de principe, arrêtée, il faut le souligner, après un débat où se sont exprimées des opinions divergentes, demande cependant être nuancée. Tout d'abord, la réalité de la présence musulmane en terre chrétienne est bien attestée, jusqu'à une période très tardive, et montre le caractère relatif de l'application de ces normes. Cela vaut aussi bien pour les musulmans déjà résidents dans les régions conquises par les chrétiens que pour d'autres qui y viennent depuis le Maghreb ou al-Andalus, notamment pour le commerce. D'autre part certaines fatwas, y compris du même al-Māzarī qui exprimait une opinion si catégorique, envisagent bien des voyages en Sicile. Dans l'une d'elles par exemple, il est fait mention d'un marchand qui remet des dinars en *qirāḍ* à un marin qui se rend en Sicile – le texte précise même qu'il s'y rend régulièrement –, et, dans une autre, d'un marchand qui reçoit des bijoux pour les vendre en Sicile et y acheter du blé afin de le vendre à Mahdia²⁹. Dans ces consultations juridiques, le mufti, interrogé sur des questions plus précises, notamment de droit commercial, répond comme si la Sicile était une destination normale pour les marchands musulmans, sans reprendre les interdictions d'ordre général.

Surtout, il convient d'être attentif au contexte de rédaction de ces fatwas. Si ces interdictions du commerce en terre chrétienne sont anciennes³⁰, on les rencontre plus particulièrement à deux moments précis : à la fin du xi^e et au xii^e siècle (notamment avec al-Māzarī et Ibn Rušd), puis à la fin du xv^e siècle, avec en particulier Al-Wanšarīsi, qui condamne à nouveau vigoureusement le séjour des musulmans en terre chrétienne. On se trouve donc dans deux moments de tensions particulièrement fortes entre les deux rives de la Méditerranée et de poussée chrétienne face aux territoires musulmans, posant la question à la fois du maintien des populations musulmanes sous domination infidèle et des échanges commerciaux avec le *Dār al-ḥarb*. Entre ces deux moments, si la jurisprudence du xi^e-xii^e siècle s'applique toujours en principe, elle n'est plus vraiment rappelée ou réactivée, ce qui invite à penser que le problème, sans avoir forcément disparu, était moins sensible. Les arguments avancés sont à cet égard intéressants. Certains, que l'on retrouve également chez des juristes andalous comme Ibn Rušd, concernant la situation de musulmans passés sous domination chrétienne, portent sur le caractère illicite d'un séjour hors de la juridiction de l'islam, qui ne permettrait pas l'observance des devoirs de base du croyant et obligerait à recourir à des cadis nommés par un pouvoir infidèle, et plus généralement à se soumettre à leurs lois, ce qui justifie l'obligation d'émigrer³¹. La difficulté est encore plus grande

Moyen Âge. Un siècle de relations avec l'Égypte et la Syrie-Palestine (ca. 1330 – ca. 1430), Madrid – Barcelone, 2004, p. 32.

²⁹ AL-WANŠARĪSĪ, *op. cit.*, éd. VIII, p. 207-208, trad. p. 316.

³⁰ Saḥnūn, au ix^e siècle, l'affirme déjà. M. KHADDURI, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955, p. 224.

³¹ F. MAÍLLO SALGADO, *art. cit.*, p. 183.

si le musulman se rend dans une terre où n'officie aucun *cadi*, comme en Italie ou en Provence. De même, pointé dans certaines *fatwas* la peur d'une contagion, voire de l'impureté, par l'imitation des chrétiens³². Mais le même problème devait se poser pour les marchands quittant le monde musulman en direction de l'Afrique sub-saharienne ou l'Asie orientale, et cela n'a jamais fait à ma connaissance l'objet d'interdictions – au contraire, on rencontre de nombreux marchands musulmans dans ces régions, et un récit comme celui d'Ibn Battūta montre que ces voyages n'étaient aucunement perçus comme condamnables. D'autres arguments portent sur des points plus spécifiques, comme la fonte de monnaies musulmanes, ensuite frappées avec des coins portant la croix³³ – mais curieusement on ne trouve pas d'interdiction d'exporter des monnaies musulmanes vers les terres chrétiennes, alors que leur sort était sans doute identique. Mais ce qui est sans doute le plus important sont des arguments de nature stratégique. Lors du débat mentionné plus haut et rapporté par al-Māzarī, le mufti Ibn al-Ṣā'ig ajoute aux raisons déjà avancées : « Si nous nous rendons chez eux, le prix des denrées montera dans leur pays et ils recueilleront des sommes considérables provenant de chez nous et qu'ils utiliseront pour combattre les musulmans et razzier leur pays³⁴. » Le raisonnement économique laisse un peu perplexe, l'importation de céréales en Ifrīqiya par des marchands chrétiens, qui n'est pas interdite, pouvant produire le même effet d'enrichissement. Mais l'idée à retenir est qu'il faut éviter le renforcement du potentiel stratégique de l'ennemi, et que se rendre dans ses terres y contribuerait. Ce sont aussi ces impératifs stratégiques qui, à la même époque, poussent la papauté à interdire la vente de bois, de fer ou d'esclaves aux musulmans, voire plus tard à prohiber tout commerce avec l'espace mamelouk – mais pas avec le Maghreb³⁵.

Ce sentiment de menace constituée par l'Europe, même s'il n'est avoué qu'à demi-mot, est essentiel pour comprendre l'évolution du droit et de son application dans ce contexte nouveau. Le droit musulman réglant les relations avec les infidèles accepte bien des accommodements, mais toujours à condition que l'Islam apparaisse suffisamment fort pour en tirer plus de profit que ses adversaires. C'est en particulier ce qui apparaît dans le droit concernant les trêves avec les infidèles, ou encore sur le rachat des captifs³⁶. Dès lors, le

³² M. I. FIERRO, « La emigración en el Islam : conceptos antiguos, nuevos problemas », *Awraq*, 12 (1991), p. 21.

³³ AL-WANŠARĪSĪ, *op. cit.*, éd. VI, p. 318, trad. p. 128-129.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ J. TRENCHS ORDENA, « “De Alexandrini”, el comercio prohibido con los musulmanes y el papado de Aviñón durante la prima mitad del siglo XIV », *Anuario de Estudios Medievales*, 10 (1980), p. 237-320.

³⁶ M. KHADDURI, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955 ; F. VIDAL CASTRO, « Le rachat des captifs musulmans en al-Andalus (VIII^e-XV^e siècle). Théorie et pratique du droit et des institutions islamiques », *Hypothèses 2006*, Paris, 2007, p. 313-323.

commerce en terre chrétienne est d'autant plus répréhensible qu'il est perçu comme une menace d'affaiblissement de l'islam, lorsque le rapport de force est jugé comme trop inégal entre les deux mondes. C'est ce qui explique que ces fatwas soient formulées ou reformulées à des moments particuliers de l'histoire des relations entre chrétiens et musulmans en Méditerranée occidentale, marqués par une double menace : sur les populations musulmanes déjà passées sous domination chrétienne (en Sicile, en péninsule ibérique) et sur les terres encore musulmanes, mais qui risquent de ne pas le rester si les chrétiens continuent leur poussée.

Il faut donc relativiser la portée de cette jurisprudence musulmane, ou du moins malikite, qui n'a pas fait l'unanimité lorsqu'elle s'est mise en place, et qui n'est véritablement réactualisée que dans les périodes de crise et de menace chrétienne particulièrement fortes. Le déplacement de marchands musulmans en terre chrétienne, y compris parfois pour le compte des souverains³⁷, tel qu'il est révélé dans la documentation d'archive latine, montre sa relative inefficacité. Il faut cependant distinguer ici les effets de cette norme sur les individus, qui peuvent s'en affranchir ou la contourner plus ou moins discrètement, et sur le pouvoir politique. N'oublions pas que la fatwa citée plus haut d'al-Māzarī a été prononcée à la suite d'une question posée par l'émir ziride d'Ifrīqiya, et non par un particulier ou un cadī, ce qui en fait un problème avant tout politique. Pour les souverains, qui dépendaient des oulémas pour asseoir leur légitimité, il était plus difficile de mettre en œuvre une politique qui favoriserait ouvertement ces déplacements dans les territoires considérés comme ennemis³⁸. En particulier, il était délicat de justifier la présence d'institutions pérennes comparables aux fondouks ou aux consulats, qui furent le cadre de l'expansion commerciale des marchands latins dans le monde musulman³⁹. Ce n'est sans doute pas un hasard si les cas les plus nombreux de marchands musulmans se trouvent dans les ports où ces derniers pouvaient trouver une communauté musulmane autochtone susceptible à la fois de les accueillir et de fournir un cadre légal à leur séjour. D'autres raisons peuvent bien sûr être avancées, et notamment l'existence de réseaux marchands musulmans, parfois familiaux, entre le Maghreb et les ports siciliens ou catalans. Mais la présence de ces communautés offrait surtout un environnement qui

³⁷ D. VALÉRIAN, « Les élites politiques et l'activité économique des ports musulmans (XIII^e – XV^e siècle) », *Histoire urbaine*, 19 (2007), p. 117-128.

³⁸ Les traités n'autorisaient en principe qu'une trêve provisoire, avec des territoires qui avaient en théorie vocation à être soumis à l'islam. « Al-ṣulḥ », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, s. v. (M. KHADDURI).

³⁹ O. R. CONSTABLE, *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge, 2003.

rendait possibles la vie de ces marchands musulmans étrangers et l'accomplissement de leurs devoirs religieux et rituels.

Dans un ouvrage récent dirigé par Bernard Vincent et Jocelyne Dakhlia sur *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe* et centré sur les périodes moderne et contemporaine⁴⁰, les auteurs montraient le contraste entre l'importance, y compris numérique, de ces populations musulmanes dans l'Europe, et leur caractère souvent caché dans les sources, parlant à leur propos d'une « intégration invisible ». Pour la période médiévale, on pourrait déplorer encore davantage l'écran des sources, qui nous masquent le plus souvent une réalité pourtant bien attestée et qu'il faudrait donc réévaluer. Il n'en demeure pas moins, même si l'on tient compte de cet effet de source, que globalement ce sont les marchands chrétiens qui se rendent en terre musulmane et non l'inverse, et que la présence des musulmans, notamment les marchands, dans les ports chrétiens reste rare, et le plus souvent limitée à des espaces déjà marqués par une présence musulmane autochtone. Cela nous ramène au débat récurrent sur le recul musulman en Méditerranée à l'époque de la révolution commerciale de l'Europe latine, et sur ses causes.

Sans reprendre l'ensemble de ce débat complexe⁴¹, nous pouvons ici revenir seulement sur les raisons de la faiblesse de cette présence musulmane étrangère en terre chrétienne, qui est une des causes du recul des musulmans dans le contrôle des réseaux d'échanges en Méditerranée. Il faut rejeter l'idée d'une volonté de fermeture des marchés européens aux musulmans, qui n'apparaît nulle part et était de toute façon relativement superflue, dans la mesure où ces marchands ne représentaient pas une concurrence majeure. Certains, dont Bernard Lewis, ont avancé des explications liées à une attitude mentale des musulmans face aux mondes extérieurs à l'Islam⁴², mais cette idée, outre son caractère essentialiste contestable, ne résiste pas au constat de l'importance du commerce des musulmans en Afrique noire ou en Asie orientale. L'Europe chrétienne constitue bien un cas particulier, qu'il faut mettre en relation avec l'état de conflit, ouvert ou latent, entre l'Islam et la chrétienté en Méditerranée, et plus particulièrement au sentiment de menace qu'il engendre à partir du XI^e siècle. C'est dans ce contexte qu'il faut analyser la jurisprudence qui se met en place et son application, sinon par les individus qui

⁴⁰ J. DAKHLIA et B. VINCENT, éd., *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, I, *Une intégration invisible*, Paris, 2011.

⁴¹ On pourra regarder, notamment, C. CAHEN, « Quelques mots sur le déclin commercial du monde musulman à la fin du Moyen Âge », in *Studies in the economic history of the Middle East*, dir. M. A. COOK, Londres, 1967, p. 31-36, rééd. *Id.*, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, 1977, p. 359-366, et D. VALÉRIAN, *Bougie, port maghrébin, 1067-1510*, Rome, 2006, p. 545-554.

⁴² « La civilisation musulmane, fière et convaincue de sa supériorité, pouvait se permettre de mépriser l'infidèle barbare qui vivait dans les terres froides et misérables du Nord ». B. LEWIS, *op. cit.*, p. 83.

parviennent assez bien à s'en affranchir, du moins par le pouvoir. L'absence d'une politique d'encouragement au déplacement des marchands dans le monde chrétien et de mise en place d'institutions qui le faciliteraient peut ainsi s'expliquer par la réprobation de ce commerce par les oulémas, dont dépendaient en partie les souverains. Mais au-delà du droit, ces prohibitions doivent nous mener à nous interroger sur la pensée économique qui sous-tend l'argumentation des juristes, et sans doute aussi la politique des souverains. Pourquoi, à leurs yeux, un musulman se rendant en terre chrétienne enrichit et renforce les chrétiens (donc inversement affaiblit les musulmans), alors que dans le même temps, on accueille à bras ouverts les marchands italiens, catalans ou provençaux dans les ports maghrébins ou de l'Orient musulman, parfois même en affirmant que cela renforce les musulmans, comme le fait Saladin dans une lettre adressée au calife abbasside, dans laquelle il justifie l'ouverture de ses ports aux marchands italiens⁴³ ? Ce raisonnement est difficilement compréhensible aujourd'hui, où la conquête des marchés extérieurs est vue comme la clé de la croissance économique – et est d'ailleurs l'inverse de celui des souverains chrétiens de la Méditerranée médiévale et plus encore des cités-États italiennes. Claude Cahen, pour le cas égyptien, parlait d'une « économie de spéculation et d'acquisition », constatant que « la politique du gouvernement égyptien consiste à décourager l'exportation, ou du moins à ne la considérer comme utile que pour autant qu'elle encourage d'abord l'importation »⁴⁴. Cette analyse, qui portait sur la circulation des marchandises, pourrait aussi bien s'appliquer à la circulation des hommes, et en ce sens on peut dire que la rareté des déplacements de marchands musulmans dans les ports chrétiens est autant le résultat d'obligations juridiques que de choix politiques et économiques de la part des souverains dans un contexte donné, marqué par un sentiment de menace et de recul, choix qui sont radicalement contraires à ceux que font les États chrétiens à la même époque.

⁴³ Lettre rédigée par le *cadi* al-Fāḍil, conservée dans ABŪ ŠĀMA, *Le Livre des deux jardins*, trad. A.-C. BARBIER DE MEYNARD, *Recueil des Historiens des croisades, historiens orientaux*, t. IV, Paris, 1898, p. 178.

⁴⁴ C. CAHEN, « Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Égypte médiévale », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 7 (1964), p. 264 ; *Id.*, « Quelques mots », *art. cit.*, p. 364.

LA LÉGISLATION DES AUTORITÉS RELIGIEUSES ET POLITIQUES SUR LES MARCHANDS EUROPÉENS DANS LE SULTANAT MAMELOUK (1250-1517)

Pierre MOUKARZEL
Université libanaise
Assistant d'histoire médiévale

La prise du pouvoir par les Mamelouks en Égypte, aux dépens de leurs maîtres les Ayyoubides en 1250, donne naissance à un des pouvoirs musulmans les plus puissants du Moyen Âge. Le sultanat mamelouk s'étend sur l'Égypte, la Syrie¹, la Cilicie, la Petite Arménie, et sur la partie orientale de la péninsule arabe jusqu'au Yémen. Profitant des changements politiques, militaires et commerciaux, le sultanat mamelouk a réussi à attirer une grande partie des courants commerciaux qui transitaient autrefois par la mer Noire ou à travers l'Asie Centrale. Ainsi, les principales villes de la Syrie et de l'Égypte deviennent la plaque tournante du commerce entre l'Occident et l'Orient et attirent les marchands européens pour s'y installer et exercer le commerce dans le but d'augmenter leurs gains et leurs profits. Les communautés marchandes dans le sultanat mamelouk ont vécu selon un statut juridique et politique qui leur permet de s'installer sur les territoires soumis au sultan pour exercer le commerce et de jouir de privilèges (le port d'habits orientaux, le déplacement à cheval, l'achat d'esclaves, l'exemption du paiement de la *djizya*, la possession de fondouk...). Leur présence a provoqué la protestation des religieux musulmans qui ont considéré les privilèges accordés par le sultan aux marchands européens des innovations contraires au droit musulman courant. Plusieurs *fatwas* ont été décrétées, soulignant la mise des Européens (*al-musta'minūn min ahl dār al-harb*) sur un pied d'égalité avec les musulmans, et réclamant la fin des privilèges qui sont des innovations révoltantes et des actes dignes de réprobation. Les religieux musulmans voulaient contraindre les marchands européens à s'en tenir à leur pacte (*'ahd al-amān*) et les empêcher d'outrepasser le terme et la limite de leur statut défini par la loi islamique. Ils insistent sur l'application rigoureuse de la loi et de la tradition pour les distinguer des musulmans et limiter leur promiscuité avec les habitants locaux pour éviter le risque de mettre les fidèles dans un état d'impureté.

Les textes juridiques (*fatwas*, décrets, livres de droit (*fiqh*)), les traités conclus entre les sultans et les villes européennes du XIII^e au XV^e siècle, puis les chroniques arabes et les témoignages des pèlerins occidentaux, montrent

¹ Par « Syrie », nous entendons un espace géographique que les Arabes appellent *Bilād al-Shām* et qui englobe les États actuels: la Syrie, le Liban, la Palestine, et la Jordanie.

à la fois l'ubiquité de la présence des Européens dans le sultanat mamelouk et leurs contacts avec les habitants des villes égyptiennes et syriennes. Ces différentes sources fournissent des informations sur la situation quotidienne des marchands dans les villes et les ports levantins et permettent l'étude de l'interaction entre membres de communautés religieuses diverses, particulièrement entre les Latins et les sujets du sultan (musulmans, juifs et chrétiens). Elles contribuent à mieux éclairer la question de la présence des marchands européens en terre d'islam et la législation des autorités religieuses et politiques pour définir le statut des Européens et le cadre de la reconnaissance de leur installation dans les milieux urbains.

Les marchands européens font figure d'étrangers dans les espaces urbains mamelouks. Ils constituent des colonies installées dans certaines villes, surtout celles du littoral. Essaimant peu à peu au XII^e siècle à travers le monde musulman méditerranéen, les établissements de ces communautés, qui attestent l'essor de l'Europe déjà manifesté par les Croisades, et qui dérivent d'elles, ont crû en nombre, en importance, en organisation, dans le courant du XIII^e siècle et ont connu un grand développement durant le XIV^e et le XV^e siècle. Ils ont vécu selon un statut juridique et politique qui leur permet de s'installer sur les territoires soumis au sultan pour exercer le commerce. Ces marchands viennent des pays désignés par la loi islamique comme *dār al-harb* (terre de la guerre) ou *dār al-kuffār* (terre des incroyants), soumis à une autre autorité politique, pour résider en terre d'islam (*dār al-islām*) comprenant l'ensemble des territoires soumis à l'autorité musulmane. Ils sont reconnus dans le droit religieux musulman comme des *harbī* ou « ennemis étrangers ». Selon la loi, lorsque les musulmans sont en état d'infériorité, ils peuvent conclure avec les *harbī* des trêves dont la durée ne doit pas dépasser dix ans, ce qui permet à ces derniers de pénétrer en pays d'islam pour un bref séjour munis d'un sauf-conduit (*amān*) à durée limitée, d'où leur nom d'*al-musta'minūn* (les bénéficiaires de la sauvegarde). Au cas où les musulmans signent un traité de paix (*sulh*) ou un accord de bon voisinage (*'ahd*) avec un pays non soumis à l'autorité islamique, les ressortissants de ce pays peuvent fréquenter le pays d'islam; ils sont dits *al-mu'āhidūn*.²

Les marchands européens ne sont pas soumis au statut de *dhimma*,³ c'est-à-dire une protection aux non-musulmans moyennant un tribut, mais ils

² A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1995, p. 71 ; 'A.-K. ZAYDAN, *Ahkām al-dhimmiyyīn wal musta'manīn fī dār al-islām*, Baghdad, Maktabat Al-Quds, 1982, p. 46.

³ Par le contrat de *dhimma*, « le non-musulman acquiert la jouissance des droits publics suivants: 1) la reconnaissance de sa personnalité. En cela il se distingue du *Harbī* qui n'a droit à aucune reconnaissance et du *Musta'min* qui a droit à une reconnaissance limitée. 2) Le droit de demeurer en terre d'islam. 3) La garantie de ses libertés publiques ». A. FATTAL, *ibid.*, p. 73 ; 'A.-K. ZAYDAN, *ibid.*, p. 22-23 ; Cl. CAHEN, « *Dhimma* », in *Encyclopédie de l'islam*, Tome II, Nouvelle édition, J. Brill, 1977, p. 234-238.

jouissent d'une certaine promesse de protection (*'ahd al-amān*), c'est-à-dire qu'un non-musulman faisant partie du *dār al-harb* est protégé par les sanctions de la loi dans sa vie et dans ses biens. Cette protection s'exerce selon un pacte qui peut toujours être révoqué mais sans dol et avec préavis. La position des non-musulmans étrangers en pays d'islam est réglée par l'institution de l'*amān* élaborée sous l'influence des règles correspondantes du droit byzantin.⁴ L'*amān* des juristes musulmans n'était qu'une garantie précaire, très limitée dans son objet et sa durée, accordée à l'infidèle venu de l'extérieur; le *musta'min* était soumis en tout à la souveraineté locale, et, au delà d'un court délai prévu qui ne dépasse pas un an, devait passer dans le groupe des non-musulmans protégés ou *dhimmīs*. Mais le non-musulman qui a reçu l'*amān* est en droit de se rendre, avec ses biens, dans un endroit non gouverné par les musulmans ou dans son pays (où il n'est pas exposé à être attaqué immédiatement par les musulmans), au moment où son *amān* expire ou avant, ou au plus tard quatre mois ou une année lunaire. Tout musulman libre, homme ou femme, peut accorder un *amān* valable, soit à un individu, soit à un nombre limité de personnes (*amān khās*). L'*imām*, ou son remplaçant, est qualifié pour accorder un *amān* à des groupes indéterminés (*amān 'ām*), tels l'ensemble des commerçants ou des pèlerins. L'*amān* a offert une base plus facile pour l'établissement de relations commerciales avec les États européens que la loi de la trêve armée. Il est valable quand existe un état de guerre déclaré entre les musulmans et la communauté à laquelle le non-musulman en question appartient, ou quand cet état de guerre a été momentanément suspendu par un traité ou une trêve.⁵ Les juristes musulmans ont décrété des *fatwas* pour expliquer la différence entre le statut de *dhimma* et l'*amān* : l'*amān* est temporaire, tandis que la *dhimma* est permanente. D'après une *fatwa* décrétée par le *muftī* Taqī al-dīn Abū al-Hasan al-Shafi'ī al-Misrī en 1370, le statut des marchands européens qui fréquentent la terre d'islam pour le commerce, qui n'ont qu'un *amān*, est différent de celui d'un chrétien indigène (*dhimmi*) ; de plus, le contrat d'*amān* est plus faible que le contrat de *dhimma*. Si ces marchands ne respectent pas le contrat d'*amān*, l'*imām* décidera de la sentence à laquelle ils seront soumis : la peine de la mort, l'esclavage, l'emprisonnement pour être échangés avec des musulmans capturés et emprisonnés par des Européens, ou la grâce. Mais la décision finale sera prise par le sultan selon l'intérêt des musulmans.⁶

⁴ W. HEFFENING, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Ein rechtshistorische studie zum Fiqh*, Hanovre, 1925, p. 117.

⁵ AL-QALQASHANDĪ, *Subh al-a'shāfi sinā'at al-insha*, tome XIII, Texte présenté et annoté par M.H. SHAMS AL-DĪN, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiya, 1988, p. 322 ; J. SCHACHT, « Amān », in *Encyclopédie de l'Islam*, Tome I, Nouvelle édition, J.Brill, 1960, p. 441-442 ; 'A.-K. ZAYDAN, *op.cit.*, p. 46-53 ; L. GARDET, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Quatrième édition, Paris, 1981, p. 77-78.

⁶ A.S. ATIYA, « An unpublished XIVth century Fatwa on the status of foreigners in mamluk Egypt and Syria » *Studien zur geschichte und kultur Des Nahen und Fernen Ostens Paul Kahle*, 60 (1935), p. 65-66.

Avec l'établissement d'échanges commerciaux entre l'Europe et le Levant à partir de la fin du XII^e siècle, les marchands européens obtiennent l'*amān* à la suite d'un traité entre le sultan et les villes marchandes européennes, modelé sur l'exemple des traités conclus par les villes maritimes de l'Italie avec l'empire byzantin et les États des Croisés. Bien que les juristes musulmans continuassent à penser dans les catégories de l'*amān*, il y avait une influence du droit international de l'État byzantin sur le droit international des États musulmans.⁷ Les traités du XII^e siècle conclus avec les sultans utilisent quelquefois à l'égard des marchands européens le terme *amān*, qui correspond au *sint salvi et securi* des versions latines. Au courant du XIII^e siècle, les traités commerciaux n'ont pas été limités aux dix ans revendiqués par des juristes islamiques.⁸ De plus, le statut des marchands européens a subi un changement avec les droits et les privilèges qui leur ont été concédés par les sultans ayyoubides, suivis par les premiers sultans mamelouks (les marchands vénitiens avec Aybak en 1254 et les Génois avec Qalāwūn en 1290). Quelle que fût la durée de leur séjour, ils conservaient leur nationalité d'origine ; ils jouissaient de la sécurité générale de la personne et des biens, la perception de taxes et de droits allégés et l'exemption de droits sur certains produits (pierres précieuses, fourrures) ; ils étaient autorisés par écrit à maintenir des édifices pour leur culte, des *fondouks*⁹ qui forment des cellules autonomes regroupant un certain nombre d'organes nécessaires pour la vie de marchands qui sont des chrétiens étrangers (four, bain, citerne d'eau, dépôt de vin), et autres dérogations sensibles au droit musulman – par exemple en matière d'héritage, les successions vacantes n'étaient pas confisquées par le Trésor du sultan. Ils obtenaient également le droit de réparation des bateaux, l'approvisionnement des vivres de réserve, l'assistance contre les attaques des corsaires. De même, ils étaient autorisés à adresser des plaintes au chef de la communauté musulmane, et ils étaient placés sous la juridiction ordinaire et la protection d'un de leurs compatriotes, le consul.¹⁰

⁷ J. SCHACHT, « Droit byzantin et droit musulman », in *Convegno di scienze morali storiche e filologiche*, (27 Maggio -1 Giugno 1956), *Oriente ed Occidente nel Medio Evo*, Roma, 1957, p. 206.

⁸ AL-MĀWARDĪ, *Al-ahkām al-sultāniyya wal-wilāyāt al-dīniyya*, Annoté par A.M. AL-BAGHDĀDĪ, Université de Kuwait, 1989, p. 69.

⁹ *Fondaco* en italien, *Funduq* en arabe. C'est un mot d'origine grecque *Pandokeian*. Pour des détails sur l'étymologie du mot *funduq*, voir H. AHRWEILER, « Encore à propos du funduq », in *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen*, Volume VI, Textes réunis par R. CURIEL et R. GYSELEH, Bures-sur-Yvette, 1994, p. 195-196.

¹⁰ G.L.Fr. TAFEL et G.M. THOMAS, *Urkunden zur älteren handles-und staatsgeschichte der republic Venedig mit besonderer beziehung auf Byzanz und die Levante*, II, Vienne, 1856, Réimprimé en 1964, p. 483-493 ; A. SYLVESTRE DE SACY, « Pièces diplomatiques tirées des archives de la république de Gênes », in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi, et autres bibliothèques*, Tome XI, Paris, Imprimerie royale, 1827, p. 34-41.

Au XIV^e siècle, après la reprise des relations commerciales entre l'Europe et le sultanat mamelouk, de nouveaux traités ont été conclus pour donner un nouvel essor aux activités commerciales et assurer la protection des marchands européens qui fréquentent les villes et les ports égyptiens et syriens.¹¹ Les anciens privilèges accordés par les sultans aux marchands européens ont été renouvelés et ont contribué à consolider la présence latine sur les territoires soumis à l'autorité du sultan : les marchands obtiennent plus de liberté et de facilités pour exercer le commerce, ils sont exemptés du paiement de la *djizya* et sont autorisés à prolonger leur séjour selon les besoins et les nécessités de leurs affaires, et ils ne relèvent plus de la judicature religieuse représentée par le *qādī* (juge) et le *muftī* mais de l'autorité politique et militaire du *nā'ib* (vice-roi) et du *hādhib*.¹² Le statut des marchands européens était à base contractuelle, fixé par les traités, que les puissances européennes avaient conclus avec le sultan. Ceux qui ne pouvaient arguer d'un accord officiel avec leur pays se plaçaient, si possible, sous le pavillon d'une nation amie.¹³ En cas de rupture du sultanat mamelouk avec leur patrie ou de non-renouvellement du traité, ces marchands se trouvaient théoriquement sans défense, à l'entière merci de l'autorité du lieu. Mais, dans la pratique, on constate à plusieurs reprises qu'une tolérance tacite de la part du sultan et de ses représentants pouvait leur permettre, dans des conditions seulement plus restreintes et plus périlleuses, de continuer à résider et à se livrer à leur commerce.

Les privilèges accordés par les sultans aux marchands européens pour les encourager à fréquenter les marchés orientaux et à s'y installer, ont provoqué la protestation des juristes musulmans, qui ont fait appel aux sultans pour

¹¹ Sur ce sujet, voir : P. MOUKARZEL, « Les marchands européens dans l'espace urbain mamelouk : un groupe minoritaire privilégié ? » in *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale. Actes du colloque réuni du 7 au 9 juin 2007 en l'Abbaye royale de Fontevraud (Maine-et-Loire)*, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (Collection « Histoire »), p. 181-205.

¹² G.M. THOMAS, *Diplomatarium Veneto-levantinum sive acta et diplomata res venetas graecas atque Levantis illustrantia (1300-1350)(1351-1454)*, Réédition, New York, 1966, Volume I, p. 5-8, p. 292-296 et Volume II, p. 168-171. À l'époque mamelouke, le *hādhib* n'est pas le chambellan des Umayyades et des Abbassides, et ce n'est pas le chambellan promu au rang de premier ministre des dynasties de l'Andalus. La *hidjāba* figure parmi les fonctions militaires, mais sa compétence va s'étendre par l'effet d'une autre attribution qui lui est reconnue et qui consiste en ce que le *hādhib* devient une sorte d'adjoint et de vicaire du premier ministre du royaume, le *nā'ib al-saltanat*. Voir : M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des mamlouks d'après les auteurs arabes. Description géographique, économique et administrative précédée d'une introduction sur l'organisation gouvernementale*, Paris, Librairie Orientaliste, 1923, p. LVIII-LIX.

¹³ La lettre envoyée par le roi d'Aragon Pierre IV au sultan Barqūq en 1384, sollicitant les grâces aux marchands et pèlerins aragonais et les droits au nouveau consul de Syrie, Arnau de Vallseca, signale que le consul catalan représente également les Français : [...] *als mercaders e pelegrins e altres sotmeses e encara als franceses e tots altres declinants...en las quales los nostros sotmeses e franceses, han revers per lurs questions, debats e altres afers al consol dels Catalans*[...]. A. LOPEZ DE MENESES, « Los consulados catalanes de Alejandria y Damasco en el reinado de Pedro el ceremonioso », *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragon*, 7(1962), p. 155.

prendre des mesures formelles et appuyées sur les traditions authentiques, afin de faire cesser ces innovations et contraindre les marchands européens à rester dans la voie qui leur a été tracée par la loi islamique. Ils ont considéré que c'est un devoir pour les magistrats civils et militaires d'interdire aux Européens toutes les choses qu'ils se sont permises et principalement l'établissement dans le pays pour une année sans être soumis à la *djizya* et sans renouveler l'*amān*, la permission de prendre des musulmans à leur service, le choix des lieux de leur installation, le commerce du vin. Les juristes ont écrit des *fatwas* traitant de la condition des « ennemis étrangers » (*harbī*) en pays musulman, des relations qui peuvent exister entre eux et les musulmans, et de la conduite que ceux-ci doivent tenir envers eux conformément aux préceptes du Coran et de la *Sunna*.

Le *muftī* Ibn al-Naqqāsh écrit en 1357 une *fatwa* fondée sur les opinions des ulémas sur les innovations introduites dans le pays d'islam et qui sont contraires aux traditions ; il cite les *fatwas* suivantes :

- le shaykh Ahmad al-Dardīr al-'Adawī al-Mālikī déclare que le *harbī* venu en pays d'islam avec l'*amān* et qui y prolonge son séjour ne peut pas retourner dans son pays, car il y deviendra un espion informant les ennemis des musulmans des endroits faibles des territoires soumis à l'autorité du sultan ; s'il se fixe définitivement parmi les musulmans, il doit être soumis au *djizya*.¹⁴
- le shaykh 'Abd al-Rahmān al-Qorayshī al-Oulfayī al-Hanafī considère que « *al-harbī al-musta'min* » ne peut rester en pays musulman plus d'une année, s'il prolonge son séjour au-delà de ce terme, il sera soumis au *djizya*, et ne pourra pas retourner en Europe (*dār al-harb*) de peur qu'il n'y deviendra, en quelque sorte, l'espion et l'auxiliaire des ennemis des musulmans.¹⁵
- le shaykh Hasan al-Kafrāwī al-Shāfi'ī a écrit une *fatwa* dans laquelle il a souligné que l'entrée du territoire musulman n'est permise aux *harbī*, par suite de l'*amān*, que pour le temps nécessaire à la conclusion de leurs affaires, s'ils dépassent ce terme, leur sauf-conduit étant expiré, ils seront mis à mort, ou soumis à la perception du *djizya*. Quant à ceux avec qui l'*imām* aurait souscrit des conventions, ils ne forment qu'une fraction minimale, à qui l'*imām*, pour un motif quelconque, accorde une trêve momentanée, mais ils ne pourront dépasser le terme fixé au delà de quatre mois, surtout si cela a lieu dans un temps où l'islam soit prospère et florissant.¹⁶

Les ulémas ont réclamé l'interdiction pour les non-musulmans, *dhimmī* et *harbī*, de posséder des esclaves, hommes ou femmes, pour leur service ; ils prescrivent, en cas de contravention, de leur infliger une bastonnade rigou-

¹⁴ IBN AL-NAQQASH, « Fetoua relatif à la condition des zimmis, et particulièrement des chrétiens, en pays musulmans, depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'au milieu du VIII^e siècle de l'hégire », M. BELIN (éd), *Journal Asiatique*, Série 4, 19 (1852), p. 111.

¹⁵ *Ibid.*, p. 118-119.

¹⁶ IBN AL-NAQQASH, *ibid.*, p. 123.

reuse et un long emprisonnement. De plus, leurs maisons et leurs demeures doivent être plus basses que celles des musulmans pour les empêcher d'une part de faire connaissance des endroits faibles, et d'autre part pour distinguer leurs demeures de celles des musulmans, afin de rendre plus facile leur recensement. Les ulémas réclament dans leurs *fatwas* que les musulmans ne vendent pas leurs maisons ou leurs propriétés territoriales à des non-musulmans, de peur qu'ils s'établissent et se fixent dans le pays, et ainsi donnent asile aux agents secrets des ennemis des musulmans ; même si un *dhimmi* veut vendre sa maison ou sa propriété territoriale, il doit être contraint de la vendre à un musulman.¹⁷ Il leur est également défendu de laisser voir ce qui peut scandaliser les musulmans, comme par exemple le vin et les liqueurs fermentées : selon les ulémas, s'ils ne les dérobent pas aux regards des musulmans, ces derniers seront obligés de les faire répandre au milieu de la rue. Selon la loi islamique, les non-musulmans peuvent boire le vin, le vendre et le transporter d'une place à une autre à l'intérieur ou à l'extérieur du sultanat, mais à condition qu'il ne soit pas vu par les musulmans.¹⁸

De même, les marchands européens ne sont pas autorisés à célébrer leurs fêtes religieuses ou à organiser des cérémonies solennelles dans les pays musulmans : en 1370, des marchands européens à Acre ont obtenu l'accord du gouverneur de la ville pour organiser une procession portant une croix avec des rameaux d'olivier, ce qui a provoqué la protestation des hommes de religion et une *fatwa* a été délivrée par le *mufti* pour les arrêter et les mettre en prison. Les juristes, ayant observé que leurs coreligionnaires avaient adopté nombre de pratiques empruntées aux infidèles, furent amenés à rédiger des *fatwas* dans lesquelles ils insistent sur le principe que le croyant musulman doit se différencier des chrétiens et des juifs et ne pas leur ressembler, et qu'il ne saurait être permis au musulman d'imiter les infidèles ou d'assister à leurs cérémonies religieuses.¹⁹ Les ulémas ont considéré que, si le sultan donne l'ordre de contrôler les Européens en suivant les points exposés dans les *fatwas*, il sera plus facile de découvrir toute tentative de trahison et de perfidie menée par eux. Pour cette raison, ils ont lancé des appels successifs pour que les sultans agissent en conformité avec ce qu'ils ont décrété dans leurs *fatwas* pour le bien des musulmans.

Pour les sultans, ils se trouvaient face à un dilemme. D'une part, ils devaient prendre en considération l'ambiance générale et la situation à l'intérieur du sultanat durant le XIV^e siècle, qui étaient défavorables à accepter les

¹⁷ *Ibid*, p. 117, 119.

¹⁸ *Ibid*, p. 118, 122, 124 ; IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA, *Ahkām ahl al-dhimma*, Volume II, Annoté par S. AL-SĀLIH, Beyrouth, Dār al-'ilm lil-malāyīn, 1994, p. 727.

¹⁹ A.S. ATIYA, *op. cit.*, p. 64-68 ; IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA, *ibid.*, p. 719-722 ; G. TROUPEAU, « Les fêtes des chrétiens vues par un juriste musulman », in *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Université des Sciences Sociales, Toulouse, 1979, XIX, p. 795-802.

Européens ; pour cela, ils étaient parfois contraints à céder aux réclamations des juristes d'imposer aux Européens des mesures strictes, afin de les soumettre à un contrôle durant leur séjour et arrivant même à les chasser des territoires du sultanat. Mais, d'autre part, ils devaient garantir l'application des privilèges accordés aux marchands européens et leur protection pour assurer l'approvisionnement des caisses du sultanat. Durant le XIV^e siècle, le sultanat mamelouk a connu une propagande anti-chrétienne lancée par les juristes et les théologiens musulmans : l'incisif pamphlet contre les chrétiens de Ghāzī al-Wāsītī, les livres et les *fatwas* d'Ibn Taymiyya vers 721 / 1321, la *fatwa* d'Ibn al-Naqqāsh en 757 / 1357, le pamphlet contre les chrétiens d'Al-Asnawī vers 755-760 / 1355-1360 ont contribué à la montée de la haine contre les chrétiens, suivie d'une vague de persécutions et de destructions des églises.²⁰ Cette attitude anti-chrétienne a été le résultat de la réaction du peuple contre la puissance et l'influence de certains membres de la communauté chrétienne, qui ont atteint un rang social élevé et ont occupé des postes administratifs importants.²¹ De plus, ils ont été accusés de collaborer avec les Européens n'ayant pas arrêté leurs attaques contre les ports et les villes maritimes du sultanat mamelouk.

C'est dans un tel climat, créé par les ulémas, les *muftīs*, et les prêcheurs dans les mosquées, que les sultans ont promulgué des décrets en 1300-1301, 1321, 1354, 1356, 1364, 1365-1366, contre les *dhimmīs*, particulièrement les chrétiens, pour les obliger à se soumettre au pacte du calife Omar qui a fixé des conditions (*shurūt*) à l'attention des chrétiens, pour les distinguer des musulmans et montrer leur infériorité.²² Ce nombre de décrets ne peut pas être expliqué par une croissance du fanatisme de la part des sultans envers les non-musulmans dans le sultanat. En suivant le déroulement des incidents, on remarque que les mesures prises contre les chrétiens, et les *dhimmīs* en général, étaient le résultat de la pression exercée par la population, qui sortait dans les rues poussée et dirigée par les hommes de religion avec qui les sultans n'étaient pas d'accord. La présence des Européens en Égypte et en Syrie a été influencée par la promulgation des décrets contre les chrétiens, ainsi leur situation est devenue périlleuse et leurs activités commerciales ont été suspendues.

Mais l'intervention des monarques européens a contribué à régler l'affaire : entre 1300 et 1327, le roi d'Aragon Jacques II a envoyé sept ambassades

²⁰ M. PERLMANN, « Notes on Anti-Christian propaganda in the Mamlūk Empire », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 4, 10 (1942), p. 844.

²¹ Voir sur ce sujet E. STRAUSS, « The social isolation of ahl adh-dhimma », in O. KOMLOS (éd), *Paul Hirschler Memorial Book*, Budapest, 1950, p. 73-94.

²² Pour des informations sur ces décrets, voir AL-MAQRĪZĪ, *Al-sulūk lima'rifat duwal al-mulūk*, Édité par M.'A. Q.'ATA, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, II, p. 337-338 ; III, p. 41-44 ; IV, p. 201-202. Voir également l'étude d'U. VERMEULEN, « The rescript of al-Malik as-Sālih against the Dimmīs (755 A.H./1354 A.D.) », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 9 (1978), p. 175-183.

au Caire ; au cours de chacune d'elles, il a réaffirmé son amitié avec le sultan al-Nāsir Muhammad Ibn Qalāwūn, lui demandant d'accorder aux marchands la liberté d'aller en Égypte et aux pèlerins de visiter la Terre Sainte, de bien traiter les chrétiens et de libérer les prisonniers. La répétition de ces ambassades a permis au roi Jacques II d'entretenir une relation de confiance avec le sultan, ce qui est profitable aux relations commerciales et à l'installation des marchands dans le sultanat mamelouk. Cette politique amicale a encouragé ses successeurs à envoyer des ambassades régulières : Alphonse IV a envoyé une ambassade au Caire en 1328 et 1330, Pierre IV a envoyé, entre 1345 et 1373, sept ambassades.²³ De même, le roi Charles IV a envoyé en 1327 une ambassade au Caire ayant pour but l'amélioration de la condition des chrétiens en Orient et essayant de relancer les activités commerciales.²⁴ Entre 1302 et 1375, les doges vénitiens ont envoyé auprès des sultans mamelouks six ambassades réclamant de nouveaux privilèges pour les marchands vénitiens qui assurent le bon déroulement de leurs affaires et la sécurité durant leur séjour.²⁵

Malgré les réserves et les protestations des juristes musulmans, les sultans ont continué à accorder de nouveaux privilèges aux marchands européens, garantissant leur application dans la pratique. Les sultans mamelouks ont intérêt à maintenir de bonnes relations avec les Européens pour profiter des revenus du commerce. Ils se préoccupent constamment de négocier avec les Européens, qui savent menacer et qui sont capables d'exécuter leurs menaces en diminuant et même en suspendant leurs activités commerciales avec le sultanat, en menant des actes de piraterie contre les ports et les vaisseaux musulmans, et, par ailleurs, les sultans ont le désir d'attirer les marchands européens dans leurs centres commerciaux pour développer leur économie. Durant les premières décennies du XIV^e siècle, les prohibitions pontificales ont contribué à diminuer le volume des échanges entre l'Europe et le sultanat mamelouk : en 1345, lors du nouveau traité conclu avec Venise, le sultan se plaint qu'il n'a plus vu de navire vénitien depuis vingt-trois ans dans les ports du sultanat.²⁶ Cela explique les privilèges offerts aux marchands européens ;

²³ A. S. ATIYA, « Egypt and Aragon. Embassies and diplomatic correspondence between 1300 and 1330 A.D. », *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 7 (1938), p. 17-60 ; M. A. ALARCÓN Y SANTÓN et R. GARCÍA DE LINARES, *Los documentos árabes diplomaticos del archivo de la corona de Aragon*, Madrid, 1940, p. 344-370.

²⁴ H. LOT, « Essai d'intervention de Charles Le Bel en faveur des chrétiens d'Orient tenté avec le concours du pape Jean XXII », *Bibliothèque de l'École des Chartes. Revue d'érudition consacrée spécialement à l'étude du Moyen Âge*, 36 (1875), p. 588-600.

²⁵ G. M. THOMAS, *op.cit.*, I, p. 5-8, p. 292-296 ; II, p. 19-23, p. 80, p. 113-115, p. 168-171.

²⁶ *Ibid.*, I, p. 291. Apparemment ce chiffre donné par le sultan se rapporte aux seuls convois officiels (les convois de galères) qui étaient les seuls autorisés par le Sénat vénitien à charger les marchandises de valeur, comme les épices, la soie, les monnaies d'or et d'argent et les pierres précieuses. Les navires vénitiens privés n'ont pas interrompu leurs activités dans les ports du sultanat mamelouk.

avec leur application, les marchands indigènes, sujets du sultan, cessent d'être avantagés, mais, en même temps, les autorités mameloukes, politiques et militaires, ne perdent aucune occasion pour leur faire payer de l'argent : démarches administratives, douanes, gratifications, extorsions, taxes, péages, monopolarisation commerciale. L'important, c'est la perception d'argent, parce que toutes les relations établies avec les villes marchandes sont fondées sur les intérêts matériels ; le but, c'est d'accepter l'ennemi et de profiter de ses richesses pour remplir les caisses du sultanat mamelouk. Les villes européennes s'opposent à toutes ces mesures en demandant constamment des privilèges pour augmenter leurs profits commerciaux. Il s'agit d'intérêts concurrents entre les deux bords de la Méditerranée.

Au XV^e siècle, et jusqu'à la fin du règne mamelouk en 1517, le nombre de traités conclus entre les sultans mamelouks et les villes marchandes européennes a augmenté. Cela signifie que, d'une part les relations entre les Européens et les Mamelouks sont fragiles, d'autre part que le volume du commerce a connu un grand essor qui nécessite une rectification rapide des problèmes pour conserver les bénéfices et les profits.²⁷ Durant le XV^e siècle, les ulémas n'ont pas cessé de protester contre la politique menée par les sultans envers les non-musulmans dans le sultanat mamelouk. Les chroniques arabes mentionnent que la foule, agitée dans les rues des grandes villes comme Alexandrie, le Caire et Damas, poussée par les ulémas, attaque les chrétiens et les juifs sujets du sultan, ainsi que les marchands européens, pour exprimer leur refus des mesures et des législations prises par le sultan envers les non-musulmans concernant l'administration et le commerce. Des décrets sont promulgués par les sultans en 1401, 1419, 1426, 1445, 1448, 1463 pour apaiser la foule révoltée. Les sultans ont réussi à imposer l'ordre et maintenir leur autorité et leur popularité. Mais, d'autre part, ils ont accordé de nouveaux privilèges aux marchands européens pour faire augmenter les revenus des échanges commerciaux.

Sur cinq points seulement les clauses des traités du XIII^e siècle semblent différer de celles du XIV^e et du XV^e siècle : par exemple, contrairement au traité signé en 1254, contenant une clause qui précise le lieu d'habitat des marchands vénitiens dans deux *fondouks* à Alexandrie²⁸, la résidence des Vénitiens n'était pas précisée dans les clauses concernant la Syrie durant le XIV^e et le XV^e siècle ; de même, un précepte de 1422 ordonne « que les Vénitiens puissent rester où ils le désirent, autant de temps qu'ils l'auront

²⁷ *Ibid*, p. 216-227 ; M. P. PEDANI FABRIS, « Gli ultimi accordi tra i sultani mamelucchi d'Egitto e la repubblica di Venezia », *Quaderni di Studi Arabi*, 12 (1994), p. 49-64.

²⁸ *Item, quod duo fontica Venetorum Alexandrie doana bene debeat contiare et aptare, ut Veneti bene habitare possint intus et sua mercimonia... Et in illis fonticis nullus habitare debeat, nisi Veneti. Et cognita res est, quod alia gens non possit miscui cum eis.* G.L.Fr.TAFEL et G.M. THOMAS, *op.cit.*, II, p. 486.

voulu et qu'ils soient bien traités ». ²⁹ Autre différence, dans les traités du XIII^e siècle, seul le consul était exempté de la *djizya*. ³⁰ Aux XIV^e et XV^e siècles, il n'est plus question de *djizya* : la question des marchands qui prolongent leur séjour dans les territoires soumis au sultan a été discutée dès le XIV^e siècle dans les traités de 1302, 1345 et 1355 conclus entre les sultans et Venise. Cette affaire a été réglée, et les marchands vénitiens désormais ne payent pas les impôts comme les *dhimmi*s. ³¹ Ce sont les achats forcés qui semblent constituer, par le biais du *cottimo*, la contribution versée au sultan et aux autorités mameloukes. ³² Une troisième différence, au XIV^e et XV^e siècle, est que les sultans ont développé des structures juridiques laïques en ce qui concerne les rapports avec les marchands européens, ainsi ces derniers ont obtenu du sultan de ne plus relever de la judicature religieuse. Les marchands sont autorisés à porter plainte auprès des représentants du sultan, le *nā'ib* et le *hādijib*, et même si l'affaire n'est pas réglée, ils peuvent se présenter devant « la noble porte » au Caire où demeure le sultan. ³³

À cause de la lacune entre la théorie et la pratique, il y a eu une distinction entre la juridiction et l'activité législative du *qādī* et celles du sultan, qui présidait la cour de justice de *mazālim*, une justice supérieure dont le champ d'exercice n'est limité par aucune règle fixe et précise. ³⁴ Cette cour de justice

²⁹ *Quod Veneti ubilibet possint stare quanto tempo voluerint, et quod bene tractentur [...]* Cette clause revient sur une décision prise par le sultan Barsbāy qui interdisait aux Vénitiens de rester plus de quatre mois en Syrie ou en Égypte. G. M. THOMAS, *op.cit.*, II, p. 331.

³⁰ *Item, si deuerit, quod aliquis consul Venetorum moram fecerit in Alexandria per annum et amplius, tam ipse, quam tres seruitores eius, soluere non debeant ullum rectum, nec aliquem ziliam per testam.* G.L.Fr.TAFEL et G. M. THOMAS, *op.cit.*, II, p. 487.

³¹ G. M. THOMAS, *op.cit.*, I, p. 6, 293 et II, p. 21., 1960, Amsous le statut des aitoire musulman sous le statut des ahl al-Dhimmaouvoir ouvrir "droits prélevés au port de Beyrou

³² Le *cottimo* est à l'origine un droit perçu par le consul sur tous les produits achetés en commun pour l'exportation en Europe, et par la suite il est devenu un fonds commun de la colonie sur lequel on doit imputer divers frais (G. BERCHET, *Relazioni dei consoli veneti nella Siria*, Torino, 1866, p. 18, 25, 29-30). Les sultans mameloukes, qui monopolisent le commerce des épices, obligent les marchands (le plus souvent les Vénitiens) à acheter chaque année une certaine quantité de poivre à un prix supérieur au prix commercial. Ce poivre est acheté par le consul, qui le revend aux marchands à un prix probablement inférieur au prix payé au sultan. Le consul ne réussit pas à récupérer la totalité de la somme payée pour le poivre acheté obligatoirement et doit solder la différence sur le fonds commun de la colonie appelé *cottimo*. Cette différence de prix, appelée *dano del piper*, débitée du *cottimo*, rend la gestion de ce fonds très difficile et fait augmenter les dettes.

³³ G. M. THOMAS, *op.cit.*, II, p. 311, 354-355.

³⁴ Pour des informations sur la cour de *mazālim*, voir : J. S. NIELSEN, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985 ; J. S. NIELSEN, « Mazālim », *Encyclopédie de l'Islam*, Tome VI, Nouvelle édition, J.Brill, 1991, p. 925-927 ; B. JOHANSEN, *Contengency in a sacred law: legal and ethnical norms in the muslim fiqh*, Studies in Islamic Law and Society, n° 7, 1999, p. 398-402 ; É. TYAN, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Tome II, Annales de l'Université de Lyon, 1943, p. 147-151.

ne s'oppose pas à la loi islamique, mais permet d'opérer plus indépendamment des procédures et des règles strictes. D'après Qalqashandī, la procédure de *mazālim* consiste à « rendre la justice à la victime d'un tort contre celui qui en est l'auteur, délivrer celui qui a raison de celui qui a tort, secourir le faible contre le puissant, assurer l'observation des règles de justice dans le royaume ». Et d'après al-Maqrīzī « les *mazālim* constituent les faits que le juge se trouve impuissant à réprimer et que réprime un plus puissant que lui ». ³⁵ La procédure de *mazālim* a un caractère subsidiaire, le sultan, ou son représentant le *hādhib*, intervient quand le juge apparaît impuissant à assurer lui-même la justice. Le *hādhib* statue en matière de *mazālim*, spécialement dans les affaires administratives, où l'action ordinaire en justice n'est pas recevable. D'après al-Maqrīzī, un certain nombre de marchands étrangers (Perses) au Caire, s'étaient plaints au sultan Sālih Ibn Qalāwūn, en l'année 753/1352, des retards que subissaient leurs procès devant le tribunal du *qādī*. Le sultan prit prétexte de ces doléances pour « interdire au *qādī* de connaître des procès des marchands et des créanciers » et confia aux *hādhibs* (pl. *hudjdjāb*) en Égypte et en Syrie la charge d'appliquer la justice à la place des *qādīs* en général. ³⁶ Désormais, les affaires du commerce international se règlent à la cour de justice de *mazālim*. La juridiction du *hādhib* était ainsi définitivement constituée, à titre de juridiction ordinaire, avec cette caractéristique qu'il exerçait, non pas selon le droit strict, comme celle des *qādīs*, mais selon la procédure d'*al-siyāsa al-shar'iyya*, c'est-à-dire gouverner en accord avec la loi (*al-shar'i'a*), en équité suivant les nécessités de l'utile et du convenable. ³⁷ La juridiction des *mazālim* tendait à être très vaste, ayant une portée générale, qui oblige à envisager d'une autre façon le rôle de la justice en pays d'islam (que l'on considère toujours d'essence religieuse) : ce sont des autorités temporelles et non religieuses qui étaient chargées de diriger cette institution et de rendre la justice aux victimes des abus commis par les dirigeants et les verdicts des juges.

Quatrième différence, les marchands obtiennent le privilège de porter des habits semblables à ceux des musulmans, des Mamelouks, des Turcs, des Arabes, durant leurs déplacements. ³⁸ Mais selon le pèlerin Joos van Ghistele, la défense de porter le turban est rigoureusement maintenue dans les villes, mais elle est levée par tolérance dans les contrées de l'intérieur du pays, où les autorités sont incapables de défendre les Européens contre les attaques

³⁵ AL-QALQASHANDĪ, *op.cit.*, VI, p. 205 ; AL-MAQRĪZĪ, *op.cit.*, III, p. 336.

³⁶ AL-MAQRĪZĪ, *ibid.*, III, p. 356.

³⁷ J. S. NIELSEN, *op.cit.*, p. 112-113 ; E. F. VOGEL, « *Siyāsa* », *Encyclopédie de l'Islam*, Tome IX, Nouvelle édition, J. Brill, 1998, p. 723.

³⁸ *E sel occorera che i marchadanti Venetiani cavalchera per lo paixe per comprar gotoni e altre marchadantie, comandemo che per segurta de le persone soe i possa vestir habito rabescho come vano Mori*. J. WANSBROUGH, « Venice and Florence in the mamluk commercial privileges », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 28 (1965), p. 493, 504 ; G. M. THOMAS, *op.cit.*, II, p. 365.

des populations.³⁹ Une cinquième différence, c'est que les marchands européens sont autorisés à monter à cheval : les marchands ont le privilège de se déplacer à cheval, mais pas dans les villes : avant de rentrer dans une ville, ils doivent descendre de leur monture et continuer leur déplacement à pied.⁴⁰ Les marchands européens jouissaient de ces deux privilèges, alors qu'il était interdit aux *dhimmis*, selon les conditions du calife Omar, de porter certains types d'habits et de monter des chevaux et des mules avec des selles, afin qu'ils soient facilement distinguables des musulmans en public. Ces deux évolutions juridiques étaient le résultat du développement des activités commerciales entre le sultanat mamelouk et l'Europe, mais elles n'étaient appliquées qu'en dehors des villes, pour éviter les actions de banditisme commises contre les marchands européens. Dans les villes, la situation était différente : le milieu urbain opposait de nombreux obstacles entre la promulgation des lois et leur application concrète. Pour certains juristes musulmans, la présence des Européens, au sein d'une majorité musulmane, dans une ville, jouissant de privilèges qui les mettaient à un niveau égal à celui des musulmans, posait problème et contribuait à augmenter l'hostilité religieuse et ethnique envers les marchands européens.

Les marchands logeaient, de préférence, dans des *fondouks* ; dans la ville où il n'y en a pas, ils louaient des maisons privées pour y vivre. Les *fondouks* sont des entrepôts de marchandises, mais aussi des hôtels des marchands étrangers et des centres de leurs activités commerciales. Ils étaient plus qu'un lieu de logement, de commerce, d'entrepôts et d'ateliers, ils constituaient un espace autonome qui regroupait les fonctions nécessaires pour la vie quotidienne des marchands.⁴¹

Le gouvernement mamelouk était intéressé à protéger les marchands européens comme un élément nécessaire à la prospérité publique et au Trésor. Durant la première moitié du XIV^e siècle, à la suite du rétrécissement qu'a connu le commerce avec l'Europe, le sultan al-Nāsir Muhammad, en 1334, n'a pas hésité à sanctionner le *nā'ib* de Tripoli, l'émir Djamāl-al-dīn Āqūsh, et l'a

³⁹ J. VAN GHISTELE, « Le voyage en Orient de Josse van Ghistele (1481-1485) », *Revue générale de Bruxelles*, 37-38 (1883-1884), p. 51. Les marchands européens sont considérés comme des ennemis sur les territoires des musulmans, pour cela ils sont souvent attaqués et délestés de leurs biens et de leur argent. Ils s'habillent à l'instar des Orientaux afin qu'ils ne soient pas connus durant leur déplacement d'une région à l'autre. Portant les habits d'indigènes, les marchands peuvent se déplacer en sûreté.

⁴⁰ B. DE LA BROQUIÈRE, *Voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière*, Ch. SCHEFER et H. CORDIER (éd), Recueil de voyages et documents pour servir à l'histoire de la géographie du XIII^e et XIV^e siècles, Tome XII, Paris, 1892, p. 32-33.

⁴¹ Voir sur ce sujet D. VALÉRIAN, « Le fondouk, instrument du contrôle sultanien sur les marchands étrangers dans les ports musulmans (XII^e-XV^e siècles) ? », in C. MOATI (dir.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne: procédures de contrôle et documents d'identification*, École française de Rome, 2004, p. 676-698.

mis en prison pour avoir arrêté un marchand européen et confisqué son navire et ses marchandises. Le sultan a justifié sa décision en déclarant que le mauvais traitement des marchands européens nuit à sa réputation chez les marchands et les monarques européens.⁴² Même durant le XV^e siècle, avec le grand essor du commerce, les sultans sont intervenus plusieurs fois pour arrêter des officiers et des juges qui ont soumis les marchands européens à des abus et à des avanies.⁴³ Et, de fait, à part des incidents inévitables et des exactions sporadiques, les marchands européens ont vécu habituellement sans trop de mal dans les villes du sultanat mamelouk soumises à une autre foi. Des discussions avec la Douane, et, plus encore, la tendance des autorités mameloukes à exercer des représailles sur les compatriotes coupables de n'importe quel méfait, mettaient en danger de temps à autre, ces groupes de négociants : il y eut ainsi, outre des châtiments d'ordre pécuniaire, des emprisonnements arbitraires et même, plus rarement des fustigations imméritées. Dans le domaine pénal, les représentants des autorités politiques, bien qu'ils ne possèdent pas pour autant une autorité législative quelconque, ont substitué la peine discrétionnaire du *ta'zīr*, amende ou flagellation, peines prévues dans les ouvrages de *fiqh*, aux peines gravement mutilantes telles que les amputations de la main et du pied ou la lapidation.

C'était une sagesse de la part des sultans et des gouverneurs de limiter les sanctions appliquées aux Européens à l'emprisonnement et à la bastonnade, et cela selon les intérêts du sultanat et la détérioration des relations avec les monarques européens, car l'application de la peine de mort ou les peines mutilantes aux marchands pourrait causer la suspension du commerce avec l'Europe et l'absence des communautés marchandes dans les ports et les villes du sultanat mamelouk.⁴⁴ Donc dans le rapport « minorité » et « majorité », les marchands européens apparaissent privilégiés concernant la norme juridique. Mais les sultans, de temps à autre et selon les circonstances politiques et économiques, soumettent les marchands européens à des avanies et des extorsions, et il arrive qu'ils les chassent du sultanat et confisquent leurs marchandises : en absence d'une puissance navale mamelouke efficace, les arrestations, les expulsions et les actes de piraterie infligés aux marchands européens forment des moyens pour faire face à toute agression commise par les Européens.⁴⁵ Un sultan fort impose l'ordre et constitue le seul pouvoir capable de protéger ou de maltraiter les marchands, suivant une politique et une stratégie qui vise à maintenir les intérêts du sultanat, tandis que la fai-

⁴² AL-YUSUFI, *Nuzhat al-nāzīr fī sīrat al-malik al-nāsīr*, Annoté par A. HOTAYT, Beyrouth, 'Ālam al-kutub, 1986, p. 238.

⁴³ G. M. THOMAS, *op.cit.*, II, p. 314, 375, 378.

⁴⁴ Y.L. DE BELLEFONDS, « Kānūn », in *Encyclopédie de l'Islam*, Tome VI, Nouvelle édition, J. Brill, 1991, p. 580.

⁴⁵ P. MOUKARZEL, *op. cit.*, p. 247-248, 256-257.

blesse du pouvoir contribue au non-respect des privilèges accordés aux marchands et accentue les abus commis contre eux.

De leur côté, les puissances européennes s'efforcèrent de supprimer la responsabilité collective de leurs sujets, en la faisant interdire dans les traités, de même qu'elles visaient à prévenir les conflits avec la Douane par une réglementation de plus en plus détaillée. Dans la réalité, elles n'y ont pas toujours parfaitement réussi ; c'est plutôt par un autre moyen qu'elles ont obtenu la défense, somme toute la plus efficace, des intérêts ou du moins des personnes de leurs ressortissants, par la reconnaissance de l'institution consulaire. En effet, les marchands européens ne reconnaissaient pas la souveraineté du pouvoir mamelouk et restaient toujours citoyens de leur cité, sujets de leur gouverneur ou de leur roi, dont l'autorité fut exercée dans les pays étrangers par le consul. Le statut de *dhimma* ne fut pas appliqué aux marchands européens, en revanche ce sont les traités conclus entre les villes européennes et le sultanat mamelouk qui fixèrent les cadres d'un statut dérogatoire au droit courant dans les pays soumis au sultan.

Conclusion

Les marchands européens avaient une place reconnue dans le sultanat mamelouk, mais fragile, dominée par le consentement du sultan, qui pouvait changer son attitude suivant ses intérêts ou la détérioration de ses relations avec l'Europe. Ils n'étaient pas des *dhimmīs*, mais ils jouissaient d'un statut privilégié résultant du développement économique en Méditerranée. Certains religieux musulmans, de temps à autre, ont protesté contre les privilèges accordés aux marchands européens leur permettant de s'installer et de vivre parmi les musulmans. Ils ont refusé la cohabitation entre les marchands européens et les musulmans, par crainte que ces derniers soient mis dans un état d'impureté, mais aussi pour que les Européens ne collectent pas d'informations sur la situation intérieure du sultanat, ni puissent identifier les points faibles des musulmans afin d'organiser de nouveaux projets de croisades. On peut se demander si ce dernier argument était vraiment sincère de la part des juristes musulmans, puisqu'il prenait la forme d'une préoccupation de type « policier », qui aurait dû impliquer plutôt les officiers civils. Mais avec le temps, les juristes ont accepté que le sultan, considéré comme le seul protecteur des musulmans, exerce un pouvoir législatif, et ils ont affirmé la légitimité des traités conclus entre le sultan et les villes marchandes européennes et les ont considérés comme acceptables, du fait que la communauté musulmane a besoin de certaines marchandises provenant de l'Europe (bois, métaux, pierres précieuses, fourrures, or, argent, pièces de monnaie, draps, toiles...). Cet argument du « bien public » (plus précisément catégorie connue dans le

monde latin comme l'« impérieuse nécessité ») pouvait contrevenir à la logique et à la lettre de la loi : il pouvait y avoir un véritable jeu sur les catégories juridiques dans le but d'assurer en réalité les intérêts de la classe dirigeante.

C'est dans le cadre du commerce que les communautés marchandes sont ouvertes sur le monde urbain mamelouk, mais cette ouverture a une limite : même si les marchands européens vivent dans une ville musulmane, leurs relations avec les indigènes n'ont pas dépassé la limite des échanges commerciaux, et malgré leur long séjour (au moins un an et parfois davantage), ils sont restés des étrangers qui n'appartiennent pas à ce monde différent du point de vue de la civilisation, de la culture et de la religion. D'ailleurs, les rapports sociaux entre Européens et indigènes non musulmans étaient très rares, bien qu'ils n'aient pas impliqué le même « péril moral » qu'avec des musulmans. Même si les traités de paix et de commerce leur accordent la liberté d'exercer leurs activités commerciales et de se déplacer dans les différentes régions du sultanat mamelouk, ils ont vécu dans les fondouks, séparés de la population autochtone, selon leurs propres règles établies par le gouvernement de leur cité. C'est vrai que les traités conclus entre les villes européennes et le sultanat mamelouk ont établi des règles valables pour organiser la présence des marchands dans les villes musulmanes, même en contradiction avec le droit musulman courant, mais les marchands sont restés étrangers à la société indigène malgré le long séjour et la fréquentation permanente des marchés levantins. Les *fatwas* dénonçaient une convivialité entre Européens et indigènes de peur qu'ils ne s'établissent et ne se fixent dans les villes. Les juristes musulmans ont toujours considéré les Européens comme des « ennemis » potentiels.

Bibliographie

- H. AHRWEILER, « Encore à propos du funduq », in *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen*, Volume VI, Textes réunis par R. CURIEL et R. GYSELEH, Bures-sur-Yvette, 1994, p. 195-196.
- M. A. ALARCÓN Y SANTÓN et R. GARCÍA DE LINARES, *Los documentos árabes diplomaticos del archivo de la corona de Aragon*, Madrid, 1940, xii-438 p.
- A.S. ATIYA, « An unpublished XIVth century Fatwa on the status of foreigners in mamluk Egypt and Syria » *Studien zur geschichte und kultur Des Nahen und Fernen Ostens Paul Kahle*, 60 (1935), p. 55-68.
- , « Egypt and Aragon. Embassies and diplomatic correspondence between 1300 and 1330 A.D. », *Abhandlungen fur die kunde des Morgenlandes*, 7 (1938), p. 7-73.
- Cl. CAHEN, « Dhimma », in *Encyclopédie de l'Islam*, Tome II, Nouvelle édition, J.Brill, 1977, p. 234-238.

- G. BERCHET, *Relazioni dei consoli veneti nella Siria*, Torino, 1866, 182 p.
- Y.L. DE BELLEFONDS, « Kānūn », in *Encyclopédie de l'Islam*, Tome VI, Nouvelle édition, J.Brill, 1991, p. 580-581.
- B. DE LA BROQUIÈRE, *Voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière*, Ch. SCHEFER et H. CORDIER (éd), Recueil de voyages et documents pour servir à l'histoire de la géographie du XIIIe et XVe siècles, Tome XII, Paris, 1892, lxxviii-323 p.
- A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Deuxième édition, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1995, 394 p.
- L. GARDET, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Quatrième édition, Paris, 1981, 437 p.
- M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des mamlouks d'après les auteurs arabes. Description géographique, économique et administrative précédée d'une introduction sur l'organisation gouvernementale*, Paris, Librairie Orientaliste, 1923, cxix-288 p.
- W. HEFFENING, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Ein rechtshistorische studie zum Fiqh*, Hanovre, 1925, 219 p.
- IBN AL-NAQQASH, « Fetoua relatif à la condition des zimmi, et particulièrement des chrétiens, en pays musulmans, depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'au milieu du VIIIe siècle de l'hégire », M.BELIN (éd), *Journal Asiatique*, Série 4, 19 (1852), p. 97-139.
- IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA, *Ahkām ahl al-dhimma*, Volume II, Annoté par S. AL-SĀLIH, Beyrouth, Dār al-'ilm lil-malāyīn, 1994, 1065 p.
- B. JOHANSEN, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Studies in Islamic Law and Society, Brill, 1999, 494 p.
- A. LOPEZ DE MENESES, « Los consulados catalanes de Alejandria y Damasco en el reinado de Pedro el ceremonioso », *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragon*, 7(1962), p. 83-183.
- H. LOT, « Essai d'intervention de Charles Le Bel en faveur des chrétiens d'Orient tenté avec le concours du pape Jean XXII », *Bibliothèque de l'École des Chartes. Revue d'érudition consacrée spécialement à l'étude du Moyen Âge*, 36 (1875), p. 587-600.
- AL-MAQRĪZĪ, *Al-sulūk lima'rifat duwal al-mulūk*, Édité par 'A.-Q.'ATA, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1997, Volumes II, III, IV, 531 p., 432 p., 398 p.
- AL-MĀWARDĪ, *Al-ahkām al-sultāniyya wal-wilāyāt al-dīniyya*, Annoté par A.M. AL-BAGHDĀDĪ, Kuwait, Université de Kuwait, 1989, 392 p.
- P. MOUKARZEL, « Les marchands européens dans l'espace urbain mamelouk: un groupe minoritaire privilégié ? » in *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale. Actes du colloque réuni du 7 au 9 juin 2007 en l'Abbaye royale de Fontevraud (Maine-et-Loire)*, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (Collection « Histoire »), p. 181-205.

- J.S. NIELSEN, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985, 227 p.-viii.
- , « Mazālim », in *Encyclopédie de l'Islam*, Tome VI, Nouvelle édition, J.Brill, 1991, p. 925-927.
- M. P. PEDANI FABRIS, « Gli ultimo accordi tra i sultani mamelucchi d'Egitto e la repubblica di Venezia », *Quaderni di Studi Arabi*, 12 (1994), p. 49-64.
- M. PERLMANN, « Notes on Anti-Christian propaganda in the Mamlūk Empire », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 4, 10(1942), p. 843-861.
- AL-QALQASHANDĪ, *Subh al-a'sha fi sinā'at al-insha*, tome XIII, Texte présenté et annoté par M.H. SHAMS AL-DĪN, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiya, 1988, 387 p.
- J. SCHACHT, « Droit byzantin et droit musulman », in *Convegno di scienze morali storiche e filologiche, (27 Maggio -1 Giugno 1956), Oriente ed Occidente nel Medio Evo*, Roma, 1957, p.197-230.
- , « Amān », in *Encyclopédie de l'Islam*, Tome I, Nouvelle édition, J.Brill, 1960, p. 441-442.
- E. STRAUSS, « The social isolation of ahl adh-dhimma », in O. KOMLOS (éd), *Paul Hirschler Memorial Book*, Budapest, 1950, p. 73-94.
- G.L.Fr. TAFEL et G.M. THOMAS, *Urkunden zur älteren handles-und staatsgeschichte der republic Venedig mit besonderer beziehung auf Byzanz und die Levante*, II, Vienne, 1856, Réimprimé en 1964, 495 p.
- G.M. THOMAS, *Diplomatatum Veneto-levantinum sive acta et diplomata res venetas graecas atque Levantis illustrantia (1300-1350)(1351-1454)*, Réédition, New York, 1966, 2 volumes, 874 p.
- G. TROUPEAU, « Les fêtes des chrétiens vues par un juriste musulman », in *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Université des Sciences Sociales, Toulouse, 1979, XIX, p. 796-802.
- É. TYAN, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Tome II, Annales de l'Université de Lyon, 1943, 673 p.
- D. VALÉRIAN, « Le fondouk, instrument du contrôle sultanien sur les marchands étrangers dans les ports musulmans (XIIe-XVe siècles)? », in C. MOATI (dir.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne: procédures de contrôle et documents d'identifications*, École française de Rome, 2004, p. 676-698.
- J. VAN GHISTELE, « Le voyage en Orient de Josse van Ghistele (1481-1485) », *Revue générale de Bruxelles*, 37-38 (1883-1884), p. 723-764.
- U. VERMEULEN, « The rescript of al-Malik as-Sālih against the Dimmīs (755 A.H./1354 A.D.) », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 9 (1978), p. 175-184.
- E.F.VOGEL, « Siyāsa », in *Encyclopédie de l'Islam*, Tome IX, Nouvelle édition, J.Brill, 1998, p. 722-725.

- J. WANSBROUGH, « Venice and Florence in the mamluk commercial privileges », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 28 (1965), p. 483-523.
- AL-YŪSUFĪ, *Nuzhat al-nāzir fī sirat al-malik al-nāsir*, Annoté par A. HOTAYT, Beyrouth, 'Ālam al-kutub, 1986, 535 p.
- 'A.-K. ZAYDAN, *Ahkām al-dhimmiyyīn wal musta'manīn fī dār al-islām*, Baghdad, Maktabat Al-Quds, 1982, 703 p.



IS IT COUNTRY AIR THAT MAKES INFIDELS FREE? RELIGIOUS DIVERSITY IN THE NON-URBAN ENVIRONMENT OF THE MEDIEVAL CROWN OF ARAGON AND BEYOND

Brian A. CATLOS

University of Colorado at Boulder, Professor of Religious Studies
University of California Santa Cruz, Research Associate in Humanities
www.brianacatlos.com

*Dedicated to the memory of Peter Vladimir Catlos (1923–2013)*¹

The same day... we went to spend the night in the hamlet of Arcos [del Jalón], a Muslim village, where there are very few Christians. We lodged in the home of one of these [Muslims], who gave us very good value for our money, and we saw a wedding at which there attended many Muslim men and women, strangely dressed, singing in their fashion. This is a people that lives with extreme sobriety, not drinking anything but water, and enjoys excellent health; and, without a doubt, as a result of their restraint, epidemics do not hit them with as much force as they do Christians.²

...

In Aragon there are many villages inhabited only by Muslims, and it is a notable thing that in some areas and regions, in which barely fifteen Christians can survive, some seventy Muslims will live comfortably. They have a remarkable talent for irrigating crops, and given that they are restrained in their eating habits, they are able to amount considerable wealth.³

Hieronymous Münzer, *Travels* (1495)

Few images are more evocative of the ethno-religious diversity of the medieval Mediterranean, than that of a bustling urban entrepôt. Our image

¹ Thanks are due to John Tolan and Stéphane Boissellier for organizing a splendid five-day workshop at the Domaine de Treilles in Provence, to Prof. Tolan's RELMIN project for sponsorship, to the University of California Office of the President and the Mediterranean Seminar (UCMRP) for providing additional support, to the other scholars who made the event such a stimulating experience, and most of all to the Fondation Treilles for generously providing splendid hospitality, accommodation and facilities, and particularly to Catherine Auboyneau and the rest of the staff at the Domaine for ensuring a wonderful stay.

Abbreviations used in this article include: ACA (Arxiu de la Corona d'Aragó), ARP (Arxiu del Reial Patrimoni), C (Cancelleria), and MR (Mestre Racional).

² Julio Puyol, 'Jerónimo Münzer. Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495. (Conclusión),' *Boletín de la Real Academia de la Historia* 84 (1924), 197–279 (p. 268).

³ Puyol, 'Jerónimo Münzer', p. 276.

of the port city: Acre, Genoa, Alexandria, Marseille, Tunis, or Barcelona – is one busy with merchants, travellers and slaves from around the Mediterranean and from deep in the African, Asian and European hinterlands beyond. Here, they rub shoulders through a haze of exotic aromas and amidst the shimmering of rare cloths; they bicker and bargain over the din of a dozen languages, through translators, in some *lingua franca*, or in scraps of the second or third languages they have picked up in the course of their travels. While the Christian thumbs his rosary, the call of the muezzin echoes among the narrow lanes, and Jews race home against the setting sun of the Sabbath eve. To each his own, and all bound, despite their differences, in the confident camaraderie of commerce, a context in which the banter of negotiation drowns out polemic, and in which a self-satisfied tolerance grows out of a common regard for the Profit all recognize as bringing redemption in *this* world, whatever they may think of the Prophets of the next. Another environment that we commonly credit with diversity is the imperial capital – Cairo, Constantinople, Palermo or Seville; here, where Latin kings, Greek emperors, and Muslim sultans and caliphs are attended by courtiers and attendants drawn from the corners of their domains: infidel functionaries, financiers, and physicians, and alien mercenaries and foreign-born slaves. The business of politics demands pragmatism and imperial designs demand a cosmopolitan attitude. Thus, kings are attended by infidel medics, despite the prohibitions of their own faiths, they dabble with forbidden arts of suspect origin, sponsor translations of heathen literature, and recruit unbelieving near-barbarians as their personal guards. Such are the romantic images that the medieval Mediterranean city conjures up both among scholars and the educated public.⁴

Ethno-Religious Diversity in Town and Country

This should come as little surprise. We in Europe and North America today have come to equate economic or commercial freedoms with freedom writ large, and we have come to identify religious freedom with personal and indi-

⁴ For good reason, Mediterranean port cities have come to be seen as epitomizing medieval cosmopolitanism. [See, for example, George Jehel 'Jews and Muslims in Medieval Genoa: From the Twelfth to the Fourteenth Century, in *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*, ed. by Benjamin Arbel (London: Frank Cass, 1996), pp. 120–31 (pp. 120–1).] For some scholars, notably, David Abulafia, it is the port that defined and shaped the Mediterranean experience in the Middle Ages. [See, for example, Abulafia, David. 'Mediterranean History as Global History', *History and Theory* 50 (2011), 220–28.] Others, however, have criticized what they see as unsubstantiated generalizations regarding the supposed 'affinities' shared among members of different religious communities in these environments. [See, for example, Henk Driessen, 'Mediterranean Port Cities: Cosmopolitanism Reconsidered', *History and Anthropology* 16 (2005), 129–41 (pp. 129–30).]

vidual liberty. Those of us who consider ourselves Humanists tend to value variety and heterodoxy of belief, and identify secularism and relativism as being symptoms of a higher moral and philosophical order, not to mention a sign of advanced institutional development. And we view religious freedom as lying in the toleration by the ruling powers of the practice of, or adherence to religious belief systems that are alien to their own. Moreover, at least since the 1970s and the emergence of the systematic study of the peasantry in the Medieval West, we have presumed that the urban environment provided new and hitherto unattainable possibilities to medieval peasants by allowing them to escape the bonds of serfdom and the duties placed on them as subjects of feudal lords. Indeed, the dictum, 'City air makes you free' is a medieval refrain.⁵ And undoubtedly the urban environment could present opportunities to members of minority communities particularly in terms of opportunities to interact with members of the dominant socio-religious group.

However, the urban environment was hardly lax or laissez-faire, or the scene of happy-go-lucky 'convivencia' (a term I use with reluctance, and not a little irony). Cities were the seat of government, the centres of religious authority, and the epicenters of orthodoxy; the same courts that patronized infidel savants and functionaries were also the home to ideologues and polemicists who campaigned against them. The same palaces in which members of out-group elites found opportunity were the locus of fierce competition for position, in which minority subjects faced in-group rivals who would not hesitate to use the rhetoric of religious difference in pursuit of mundane ambi-

⁵ 'Statluft macht frei,' is a German saying, referring to the 'year and a day' clauses which many town charters had, that provided for the 'naturalization' of settlers irrespective of whatever rights their seigniors had over them after they had resided as townsmen for that time. Town charters (*fueros*) in the late eleventh- and twelfth-century Kingdom of Aragon often included similar provisions. [See, for example, some of the many *fueros* of Alfonso I in Tomás Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de las [sic] reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra* (Valladolid: Lex Nova, 1977), pp. 444, 445 and 448.] Some *fueros* granted immunity from criminal prosecution for settlers – rights which stayed on the books through the thirteenth century. [See an Aragonese *mudéjar's* claim of such immunity in Brian A. Catlos, *The Victors and the Vanquished: Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050–1300* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 167]. As in the rest of Latin Christendom, the motivation behind such privileges was the need for settlers, which was all the more acute in the underpopulated frontier zone of the Peninsula. See, generally, José María Lacarra de Miguel, 'Acercas de la atracción de pobladores en las ciudades fronterizas de la España cristiana (siglos XI–XII)', *En la España medieval* 2 (1982): 485–98.

Providential, neo-liberal historians of the 'rise of the West' variety see the individual freedom that they credit town life bestowing on peasants as crucial to the emergence of European hegemony. [See, for example, Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011), p. 376 (here, in reference to Eastern Europe); cf.: Mila Freire, et al., *Connecting Cities With Macro-economic Concerns: the Missing Link* (Washington: World Bank, 2003), pp. 8–9.]

tion.⁶ The same blurring of communal boundaries that facilitated fraternization generated tensions, particularly among lower status members of the dominant group, who were continually affronted by the sight of prosperous, proud, and powerful infidels with in their midst.⁷ The rubbing of shoulders may generate warmth, but it also causes friction. It was in cities that regulations were promulgated and prosecuted limiting contact between communities, suppressing and silencing the public observation of infidel faith, demanding the subjection and humiliation of minorities, and segregating the use of common facilities, such as baths, butcher shops, ovens, wells, taverns, and brothels.⁸ In cities the ghettoization of minority communities was common, whether voluntary, out of fear of popular violence or conversion; or mandatory, in order to contain and control the contaminating influence of infidels; or to better extract revenue from their communities. The threat of violence, whether communal or quotidian, was ever-present in the city environment, where crowding, economic instability, and social isolation combined with a heightened sense of ethno-religious difference due to the passive and active scrutiny of clergy, officials, and discontents, making for a volatile environment in which communal violence was often restrained only by the weight of Church and royal authority.⁹ Moreover, contemporary attitudes towards religion were

⁶ For the use of the rhetoric of religious difference for the achievement of mundane political ends in the Medieval Mediterranean, see Brian Catlos, “‘Accursed, Superior Men’”: Political Power and Ethno-religious Minorities in the Medieval Mediterranean’, *Comparative Studies in Society and History* 56 (2014): [in press], and idem, *Infidel Kings and Unholy Warriors: Power, Faith and Violence in the Age of Crusade and Jihad* (New York: Farrar, Straus & Giroux, [in press], 2014).

⁷ This dynamic has been described for the fourteenth-century Crown of Aragon in David Nirenberg, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

⁸ Most surveys of local or regional Jewish and Muslim minorities refer to the regulation and segregation of baths, butchers shops, and sometimes wells, brothels, taverns and gaming houses, and on popular violence associated with Christian religious celebrations. For popular religious-toned violence see, for example Nirenberg, *Communities*, pp. 200–30. Regarding noise and minority religious observation, see O. Remie Constable, ‘Regulating Religious Noise: the Council of Vienne, the Mosque Call and Muslim Pilgrimage in the Late Medieval Mediterranean World’, *Medieval Encounters* 16 (2010): 64–95. For a recent synthesis, see Brian Catlos, *Muslims of Medieval Latin Christendom, ca. 1050–1614* (Cambridge: Cambridge University Press, [in press] 2014), esp. Chapter 9, ‘Word: Law, Administration & Islamicate Society under Latin Rule’, and Chapter 10, ‘Deed: The Economic, Social and Cultural Life of the Muslims of Latin Christendom’, pp. 350–419 and 420–514 (NB: page numbers cited for this book are approximate, being taken from uncorrected proofs).

⁹ For communal violence in general, again, see Nirenberg, *Communities*; for segregation, Nirenberg, ‘Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain’, *American Historical Review* 107 (2002): 1065–93. Until the mid-fifteenth century there were relatively few episodes of popular violence against Muslims in the Crown of Aragon. Not so, for Jews, beginning as early as the first decades of the 1300s and climaxing with the peninsula-wide pogroms of 1391. Although for the most part, such attacks were urban phenomena, rural (town and village) communities were attacked as well, particularly in the course of the Shepherds’

diametrically opposed to our own: truth was seen as absolute, variety as threatening, and innovation as dangerous.

In any event, nor was the countryside necessarily characterized by ethno-religious uniformity, or of social or cultural rigidity. The village environment is not typically associated with liberty and *laissez-faire*, but it may in fact have carried an even greater potential for freedom for members of ethno-religious out-groups. This may particularly be the case when one considers freedom in the sense in which it was understood in the Middle Ages, which was not individual license, but rather the freedom for minority religious communities to exist with integrity and to maintain their autonomy, and to enforce internal discipline on their members, so that their members could live – at least on a quotidian level – according to the precepts of their faith. It may be, however, that even that freedom of the individual's choice to ignore formal restrictions on interfaith fraternization and to blur the boundaries of community enjoyed a greater potential in the familiar and unguarded ambience of the village. Here, far from the scrutiny of ideologues, and from the random, anonymous interactions of the urban milieu, the pressure to conform one's actions or public persona to the presumed expectations of a non-intimate and unsympathetic audience may have been less of a factor in normal inter-personal and interfaith relations.¹⁰

But how does one differentiate the country from the city or town? The distinction is not always obvious, particularly in medieval Iberia and much of the Mediterranean, where –in contrast to northern Europe – the boundaries between urban and rural economies and administrations was not always clear.¹¹ Here, the vision of the rural world as a subsistence economy peopled

Crusade in the 1320s and at the hands of the mercenary White Companies in the mid-fourteenth century. However, it must be noted that these attacks in the countryside were generally carried out by foreign Christians, with acquiescence or, sometimes, complicity of local Christians. For the Shepherds' Crusade, see, for example, Jaume Riera i Sans, *Fam i fe* (Barcelona: Pages, 2004), and Nirenberg, *Communities*, pp. 43–92. A new study of the pogroms of 1391 is long overdue; for the meanwhile see Riera i Sans, 'Los tumultos contra la juderías de la Corona de Aragón en 1391', *Cuadernos de historia* 8 (1977): 213–213, and idem, 'Els avalots de Girona de 1391', in *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya. Actes: Girona, abril 1987* (Gerona: Ajuntament de Girona, 1990), pp. 95–159. The role of royal power in restraining such violence can be seen in the fact that the presence of the king, Joan I, prevented a massacre of Jews in Zaragoza in 1391.

¹⁰ Sociologists have long been aware of the importance of audience in contributing to individuals' choice of action or their expression of social affinity or out-group hostility.

¹¹ The paradigm of feudalism, which developed in relation to the history of northern Europe has weighed heavily on Spanish historiography. Earlier historians were determined to see medieval Spain as 'feudal' in order to show the country's 'European' character, although by the 1970s there was a strong reaction against applying the concept to medieval Iberia except in certain specific locales (typically those that had not had a long-standing Muslim presence). The debate continues, but the problem lies largely in the use of this imprecise term; *incastellamento* has been found to be a more useful concept. See, the discussion in Thomas F. Glick, *From Muslim Fortress to Christian Castle. Social and Cultural Change in Medieval Spain* (Manchester:

by an illiterate, marginalized and immobile peasantry living under restrictive seigniorial dominion, and dramatically distinct from the urban milieu does not hold as a generalization. Most of the Peninsula, and particularly those zones that had been conquered by Christians from Muslims, can be characterized in broad terms as having a money economy with a strong craft component, specialized agricultural production geared towards exchange, a mobile and a relatively free population with an independent legal status and subject to non-seigniorial or limited seigniorial jurisdictions.¹² The hallmarks of the 'feudal' system were largely absent in rural towns and villages, and these environments were characterized by an ethno-religious diversity and socio-economic fluidity typically attributed to urban environments.¹³ Moreover, even in those situations where seigniorial power was robust, it could just as easily comprise a force of religious empowerment as an instrument of marginalization or repression. As a consequence of all of this, for Muslims and Jews living under Christian rule in later medieval Aragon, Valencia and Catalonia (the mainland territories of the Crown of Aragon) sources suggest that the rural environment could in certain circumstances provide as much or more opportunity as could cities for liberty and religious integrity for both individuals and communities.¹⁴

Manchester University Press, 1995), pp. 92–124. Horden and Purcell argue against distinguishing too readily between the urban and the rural in Mediterranean economies; the same can be said, I think, for urban and rural society. See Peregrine Horden, and Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (Malden, Mass: Blackwell, 2000).

¹² As through most of the Latin Mediterranean, seigniorial rights over non-Christian peasants were tempered by the claims of kings that Muslims and Jews were direct fiscal and judicial subjects of the crown, (in Aragon, 'a royal treasure'), and either exempt from seigniorial justice altogether or subject to considerable checks on its power. See John Boswell, *The Royal Treasure. Muslim Communities Under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 30. For seigniorial jurisdiction and Muslims in the Crown of Aragon, see Catlos, *Victors*, pp. 111–3 and 131–2. For the origins and evolution of the legal position of *mudéjares* in the Kingdom of Aragon, see Catlos, 'Secundum suam zunam. Muslims and the Law in the Aragonese "Reconquest"', *Mediterranean Studies* 7 (1999): 13–26.

¹³ The 'frontier' qualities of medieval Christian Spanish society (at least in those areas formerly under Islamic rule) have been credited with creating a dynamic and fluid social environment, particularly through the medium of the municipal militias in which all Christian subjects (and in some instances Jews or Muslims) were expected to participate, and which could bring both wealth and increased social prestige. Generally, peasants of any religious community here engaged in a range of economic activities including agricultural production, commerce, herding, crafts and service professions, unhindered by the limitations of class or caste. For the militias, see Elena Lourie, 'A Society Organized for War: Medieval Spain', *Past and Present* 35 (1966): 54–76, and James F. Powers, *A Society Organized for War: The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000–1284* (Berkeley: University of California Press, 1987).

¹⁴ For economic and social opportunities of the subject Muslims of Latin Christendom including the Iberian Peninsula, see Catlos, *Muslims*, Chapter 10, pp. 420–514.

Convenience, and the Limits of Diversity

On a formal level, this should not have been the case. Neither canon nor secular law in the Crown of Aragon presumed that the experience of minority subjects would vary according to whether they lived in city or country. The legal position of minorities emerged out of the pragmática of ruling over a religiously diverse society, the demands of a complex economy, and according to the chauvinistic principles of post-Cluny Latin Christianity. Indeed, in practical terms Christian policies towards non-believing subjects was functionally very close to the Islamic principle of *dhimma* – an approach to diversity that was ultimately borne out of the exigencies of conquest and colonization in the post-Roman Mediterranean. For Muslims, members of those out-group confessional communities that were regarded as falling within the bounds of acceptability (monotheistic, revelatory, and scriptural) were granted a legitimate but secondary status. Christians, Jews and Zoroastrians comprised semi-autonomous communities, guaranteed certain individual and communal rights by law, most importantly the privilege to maintain the ‘personal’ or religious law of their communities, as long as they acknowledged the superior jurisdiction of Islamic law. The aim was to enable communities to maintain boundaries that reflected a socio-political hierarchy based on religious affiliation. From the perspective of both the Muslims and the minority communities, this would protect them from the corrupting influence of infidels. The compromise inherent in recognizing the legitimacy of a rival religious faith (what one might refer to as a “willing suspension of *belief*”) was necessary on the part of each group.¹⁵ At the time of the conquests, Muslims – comparatively-primitive nomadic pastoralists who were highly motivated and aggressive but came in small numbers – did not have the capacity to either dispense with their new subjects or force them to convert to Islam (which at any, rate, was not their goal). Conquest was carried out through the medium of coercion and negotiation. The Muslims needed the will cooperation of native Christians and Jews to keep the economies and administrations of the territories they conquered viable and productive, and these infidels became, effectively, tributaries.¹⁶

For the minorities, Islamic rule – while certainly not ideal – provided much-needed political and economic stability and considerable opportunities for members of indigenous elite groups, whose special knowledge rendered them indispensable and powerful to the new regime. Because political and territorial

¹⁵ See Catlos, *Muslims*, p. 358.

¹⁶ For an overview of Muslim and Latin Christian politics of warfare and colonization, see John Tolan, Gilles Veinstein, and Henry Laurens, *Europe and the Islamic World: a History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2013), Chapters 1–3, pp. 11–69. For the Islamic conquest and rule over what would become the Kingdom of Aragon, see Catlos, *Victors*, Chapter 1, ‘*Thaghr and Taifa*’, pp. 23–70.

expansion of Islam began during the process of Revelation to Muhammad and continued through the foundational period of Islamic law and tradition, the minorities' right to exist as communities came to be enshrined in the Qur'an itself, and in the *sunna* of the Prophet and the earliest, universally-venerated Caliphs. However, the theory of segregation and the practice of cohabitation were at odds, and the Muslim and minority communities quickly became integrated as a consequence of relationships of co-dependency and mutual benefit that developed between members and collectives across communal lines and across the socio-economic spectrum.¹⁷

Some four centuries later the Latin Christian conquests in the Mediterranean were carried out largely (although certainly not entirely) by a similar combination of coercion and consent as the earlier Islamic conquests had been, and under similar circumstances. However, in mid-eleventh century Spain and southern Italy it was the Muslims who were in political and military disarray, and the Christians who, although few in number and relatively unsophisticated in terms of administrative capacity, had the advantage of military organization and morale. Here, it was the ongoing presence of native Muslims as farmers, laborers and craftsmen that was understood by the Christian conquerors as being key to the ongoing prosperity of conquered regions. Conquests tended to progress in piecemeal fashion. Once the Muslims in a given locale had been overwhelmed, neutralized or intimidated on military terms, they were given the opportunity of yielding to Christian rule, and becoming tributaries of the conquering princes. In exchange for tribute and their acquiescence, Muslims were to be allowed judicial and religious autonomy, and were guaranteed protection of person and property – an arrangement that Muslims themselves recognized rendered them, in essence, *dhimmis* of the Christians.¹⁸ This established fundamental bonds of mutual interest between the subject Muslims (*mudéjares*, in the Iberian peninsula) and their infidel rulers – a relationship of uneven symbiosis that would sustain the survival of Muslim minorities in Christian lands for anywhere from two to five centuries (depending on the locale).¹⁹ Jewish minorities were also established according to analogous principles, and comprised of either Arabized natives

¹⁷ For an overview of the status of minority religious communities in the Mediterranean, see Brian Catlos, 'Ethno-Religious Minorities', in *A Companion to Mediterranean History*, ed. by Peregrine Horden and Sharon Kinoshita (London: Wiley-Blackwell, 2014), pp. 361–77; cf.: idem, 'Accursed, Superior', and idem, *Infidel Kings*.

¹⁸ See, for example, Ibn al-Kardabus's description of the status of the Muslims who stayed in Zaragoza after the city's conquest by Alfonso I of Aragon in 1118, in Felipe Maíllo Salgado, trans., *Historia de al-Andalus (Kitab al-Iktifa)* (Madrid: Akal, 1986), pp. 117–8. The twelfth-century Aragonese conquest and colonization are analyzed in Clay Stalls, *Possessing the Land. Aragon's Expansion Into Islam's Ebro Frontier Under Alfonso the Battler, 1104–1134* (Leiden: Brill, 1995), and Catlos, *Victors*, Chapter 2, 'Christians and Muslims: Contact and Conquest', pp. 71–120.

¹⁹ See 'Diversity, Equilibrium, and *Conveniencia*', in Catlos, *Muslims*, pp. 540–35.

or settlers recruited to support the Christian colonization of these formerly Muslim territories. In either case, they lived under an arrangement and circumstances analogous to that of the *mudéjares*.²⁰

What encouraged and enabled the emergence and persistence of ethno-religious diverse societies in the Medieval Mediterranean is a mechanism I have described as the ‘Principle of Convenience,’ or *conveniència* (as opposed to *convivència*).²¹ This model proposes that the development of an array of economic, political and cultural relationships of perceived mutual convenience between conquerors and conquered can establish and sustain an environment of ethno-religious diversity that is based on mutual concessions of (limited) legitimacy on the part of the dominant group to the minorities and vice versa. This contributes, in turn, to a dynamic in which regimes of interaction are founded on terms negotiated at the time of conquest, and periodically ratified, readjusted or modified in accordance with the relative bargaining power of the parties involved; and as a consequence, the status and position on minority communities may vary over time, ameliorating or declining according to the robustness and diversity of the bilateral relationships (whether symbiotic, parasitic or predatory) they enjoy with parties within the dominant community. It develops organically, and is therefore highly variable from region to region and even locale to locale. Generally, the ruling parties grant a legal legitimacy to the subject communities regardless of what the formers’ formal ideological position in terms of the existence (or ‘toleration’) of minority communities (i.e. accommodating in the case of Islam, and unsympathetic in the case of Christianity). And just as what drove the establishment of these relationships of *conveniència* was not doctrine, dogma or ideology, it was not doctrine, dogma or ideology that undermined them. The on-going survival of non-Christian communities in Latin Christendom was a function of the latter’s capacity to maintain symbiotic or mutually-beneficial relationships with the conquerors that counter-balanced whatever ideologically hostile or mundanely competitive forces ran counter to such accommodating tendencies. Hence, the fortunes of the various minority communities in Islamic and Christian Spain and the Mediterranean in the Middle Ages do not reflect a narrative of gradual decline of minority communities as a consequence of hardening ideology, but rather local variations or oscillations

²⁰ See, generally, Jonathan Ray, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006).

²¹ See Brian Catlos, ‘Cristians, musulmans i jueus a la Corona d’Aragó medieval: Un cas de “conveniència”’, *L’Avenç* 236 (2001): 8–16; idem, ‘Contexto social y “conveniència” en la Corona de Aragón. propuesta para un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios’, *Revista d’història medieval* 12 (2002): 220–235, idem, *Muslims*, pp. 508–14, and 520–30, and the forthcoming, idem, *Paradoxes of Plurality: Ethnic and Religious Diversity in the Medieval Mediterranean and Beyond*.

of status and standing.²² From the eleventh through to the sixteenth centuries the formal position of both Christendom and Islam was that minority religious communities (at least those of Abrahamic origin) had an unimpeachable legal right to exist, as long as they served as subjects in good faith.²³

Rulers and princes were clearly the most important actors in these types of relationships as they developed in Latin Christendom – the kings claimed a special privileged relationship with the minority communities: the obligation to protect them, and the right to claim exclusive judicial and fiscal authority over them. This provided a powerful incentive for royal powers to cultivate and maintain minority populations: not only did they provide a source of revenue largely free from seigniorial and ecclesiastical interference, but as special subjects they responded directly to the kings, and as legitimate but secondary and vulnerable ‘citizens’, they were largely incapable of independent political action or revolt. This was a relationship, however, that cut both ways, and to the extent that the minorities were perceived of by Christian society as a whole as an anomaly, tolerated by the kings only, and only as a means of reinforcing royal power, they were occasionally targeted for violence, whether by the perennially rebellious nobility or by popular elements seeking a way to strike at indirectly but potently at royal authority, under the cover of the moral imperative of religious duty.

In the century and a half after the age of Latin conquests had begun, which is to say by 1250, two key processes were underway that would affect the place of minorities in Latin Christendom. One was the elaboration of a formal ideological position regarding the place of Muslim (and Jewish) minorities, both in terms of theology and law. In the century or so since the translation of the Qur’an into Latin and the beginnings of the systematic study of the Talmud and Halakah, Christian theologians were developing a coherent approach to Judaism and Islam that envisioned them as presenting a direct threat to Christian society, not only as alternative and mistaken religious systems, but

²² The narrative of the progressive narrowing of Latin Christian ideology vis-à-vis social and religious orthodoxy, and the concomitantly increasing pressure on non-conformists, as laid out in Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250* (Oxford: Basil Blackwell, 2007), and Dominique Iogna-Prat, *Order & Exclusion: Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000–1150)* (Ithaca: Cornell University Press, 2002), was not necessarily reflected in changes in policy or the quotidian experience of minority religious communities.

²³ This can be observed in both the Islamic and Christian world. Mainstream religious authorities rarely or never argued that for the elimination of minority religious communities on the grounds that they had no right to exist. Rather, political disobedience, rebellion, or disloyalty – this is to say, the abrogating of their terms of subjugation – was invariably cited officially as the grounds on which such policies were enacted and justified. John Tolan’s *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia, 2002) remains the standard work on Christian intellectual and religious attitudes to Islam. For the place of Muslims in the Christian legal framework, see also Catlos, *Muslims*, Chapter 9, esp. pp. 350–77.

as contagions, contact with which threatened the integrity and salvation of the community of believers. Hence, canon law began – slowly – to articulate an apparatus of marginalization – one in which minority religious groups were to be marked off visibly from Christians, were to be severely curtailed in the observation of their rites and rituals, in the practice of their cultures, and set apart physically from the Christian majority.²⁴ This was reflected not only in canon law, but in municipal and royal law codes, as well.²⁵ The development of elaborate and restrictive legal and polemical positions vis-à-vis infidels did not, however, cause the decline of these communities, but it did provide a conceptual and rhetorical repertoire to express difference and to rationalize persecution where and when it was undertaken, and provided a ready-made justification for the marginalization of minority individuals.

The other process was one of increasing physical, economic and administrative integration between majority and minority societies, as Christian society in the Peninsula became more developed and complex in terms of administrative and judicial institutions, fiscal and commercial practices, religious and social organization, and as local and regional vernacular cultures coalesced.²⁶ No longer would it be possible for Christian, Muslim and Jewish communities to exist side-by-side but largely disconnected as they might have in the twelfth century; or to turn a blind eye to the implications that religious difference held for social, economic and judicial interaction among indivi-

²⁴ See, for example, P. Herde, 'Christians and Saracens at the Time of the Crusades: Some Comments of Contemporary Medieval Canonists', *Studia Graciana* 12 (1967): 361–76.

²⁵ Although they were enforced only fitfully and selectively in the Iberian peninsula, the canons of Lateran IV established as Church law the obligation of subject Jews and Muslims to wear distinguishing clothes. From the late thirteenth century, onwards royal and municipal law codes began to develop similar and more elaborate legislations although – again – this was not necessarily reflected in actual policy. For Muslims and the law in Spain and across Latin Christendom, see Catlos, *Muslims*, Chapter 9, pp. 350–419.

²⁶ It was from the mid-thirteenth century that parishes, guilds and confraternities developed. These organizations, which excluded non-Christians in principle (but not always in practice), were religious in character, but functioned also as social and economic networks. Muslims were not necessarily excluded from such confraternities, or so we can gather from occasional complaints by *mudéjares* at having to contribute to the maintenance or furnishings of churches in this context. [See, for example, Nirenberg, *Communities*, p. 39.] There was at least one formally bi-religious guild: that of San Eloy and San Antón in Segovia. [See Luz Gómez García, 'Los mudéjares menestrals segovianos', *Sharq al-Andalus* 14–15 (1997–98), 35–45.]

Overall, however, the growing importance of such institutions may have contributed to a sense of solidarity among Christians that was chauvinistic vis-à-vis Muslims and Jews. [See for example, Robert I. Burns' observations in *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction of a Thirteenth Century Frontier* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1967), p. 54. Similarly, although many or most subject Muslims spoke local Romance vernaculars, by the fourteenth century, these were coming to be perceived of as 'Christian' and referred to as *cristiano*. [See, for example, ACA, C., reg. 2063, f. 156r–v (15 November 1382).]

duals of the various communities.²⁷ As Christian society ‘caught up,’ many socio-economic niches that had been dominated by minorities up to that point saw increasing participation by Christians.²⁸ Increasingly they found themselves working in the same spheres, vying for the same resources, and facing similar challenges. This was exacerbated when members of minority communities converted to the dominant faith. Conversion not only blurred the social and cultural lines separating communities and thereby undermined the principle of separation upon which medieval diversity was built, it sapped the reserve of proprietary knowledge that members of minority community depended on to make them indispensable to the powers-that-be as minority experts became members of the majority community. It was the complimentary relationships with their more powerful Christian neighbors that Muslim and Jewish communities could position themselves in that gave these communities a cachet, and security. When they came to be conceived of as competing with Christians or regarded as unnecessary or superfluous, Jews and Muslims, and their communities, became more vulnerable.²⁹

This process was well underway in the Iberian Peninsula by the turn of the fourteenth century, and was reflected in gradual changes in the situation of religious minorities in the urban environment. Segregation in ghettos became increasingly mandatory, whether for protection against popular violence, at the request of Christian clergy or of minority communal leaders themselves, or in an effort by royal or minority authorities to better control and administer tribute. Limits on the public religious observations of minority groups came to be instituted, notably prohibitions on chanting and singing and of the call to prayer, and the obligation to cease work or to abscond oneself on Christian days

²⁷ The concept of ‘ritual incompatibility’ may account for the increasingly fraught nature of inter-communal social and economic transactions with in a society in which awareness of communal or caste hierarchy has become entrenched. See Catlos, *Victors*, pp. 397–99, esp. Fig. 2; cf. idem, *Muslims*, pp. 510–12.

²⁸ By the later thirteenth century Christians were able and interested in competing in sectors such as fiscal administration and credit. This is reflected in legislation enacted on the behest typically of the lower nobility to exclude Jews from related professions (in Aragon, the *Privilegium generale*, which the rebellious nobles and parliament of the *Unión* forced Alfonso III to enact in 1287). By the late fourteenth century Christians were increasingly involved in medicine which intensified the trend to pass laws banning non-Christian practitioners.

²⁹ Meyerson’s two volume study of the Jewish *aljama* of Morvedre (Sagunt) neatly illustrates this point. Through the fourteenth century relations with the local Christian community soured as the demand for credit dried up and as Christians became active in tax-farming and the purchase of *censales* (previously a sector Jews dominated). In the fifteenth century, however, the Jewish community positioned itself in a growing a local wine industry, and having re-established a mutually beneficial relationship with the local Christians, began to thrive once more. See Mark D. Meyerson, *Jews in an Iberian Frontier Kingdom: Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248–1391* (Leiden: Brill, 2004), and *A Jewish Renaissance in Fifteenth-century Spain* (Princeton NJ: Princeton University Press, 2004). Regarding this dynamic in a Mediterranean context, see Catlos, ‘Accursed, Superior’.

of worship and major feasts. Popular violence became more of an issue (particularly vis-à-vis Jews), and particularly on libidinous, religiously-charged holidays such as Easter and Corpus Christi. The increasing regularization of certain official positions and professions narrowed the scope of opportunity and interaction for Muslims and Jews. Moreover, this came at precisely the time the economy and society of the Latin West was struck by a series of catastrophes all but unprecedented in its history. The failed harvests, outbreaks of plague, aristocratic warfare, and class struggle that characterized most of the fourteenth century engendered an atmosphere of religious anxiety, millenary desperation, and economic competition, sundering or stressing the relationships that had previously sustained communal diversity, and encouraged millenarian-inspired and reactionary religious policies. Cities may have continued to offer the greatest range of rewards and possibilities for individual *mudéjares* and Jews, but they also carried the greatest risks of marginalization and violence.

Thus, as a consequence of these circumstances the integration and formalization of Christian-Muslim-Jewish relations had the effect from the fourteenth century on of making the rural environment one which was ultimately more secure and offered greater possibilities for religious freedom and independence than large towns and cities, and one in which at times provided broader opportunities for informal relations and inter-community solidarity. In order to illustrate this I will turn to two scenarios that reflect the particularities of rural '*convivencia*'. The first focuses primarily on the Kingdom of Aragon in the early fourteenth century, and the second primarily on the Kingdom of Valencia in the late fifteenth and sixteenth centuries.

Ethno-religious relations in the *Libro de bailia* of Stephanus de Roda and Rodrigo Gil Tarin

One of the challenges of investigating inter-communal relations in rural environments is the limited number and narrow range of sources typically at historians' disposal, particularly for the period prior to the fifteenth century. Even in the document-rich Crown of Aragon the overwhelming bulk of material at our disposal consists of royal fiscal records, responses to formal petitions, correspondence, and administrative directives, together with ecclesiastical material, mostly relating to land exchange and tenancy – records that do indeed address Muslim-Christian-Jewish relations, but only in specific contexts.³⁰

³⁰ The most important archival collection for inter-communal relations in the Crown of Aragon is the royal archive, the Arxiu de la Corona d'Aragó, which contains relevant documentation from the ninth through the seventeenth centuries, primarily chancery correspondence, financial records, diplomatic material and administrative documents relating to royal administration, although it also holds some judicial, ecclesiastical, seigniorial and notarial records. The collection of the smaller Arxiu del Regne de Valencia is substantial for the period

Seigniorial archives have generally not survived.³¹ Municipal archives are rather scant through the mid-fourteenth century and do not usually refer to inter-communal affairs, with the exception of notarial registers that become in this period.³² The archival situation for other peninsular kingdoms is even bleaker.³³ However, the royal archive of the Crown of Aragon in Barcelona contains a few surviving examples of a rare genre of document: the official diary of the Bailiff of the Kingdom of Aragon.³⁴ The surviving 'register' book for the period 1310–1314, a time when the post was held in turn by two individuals, Stephanus de Roda and Rodrigo Gil Tarin, is particularly valuable.³⁵ In their capacity as royal

beginning in the fourteenth century. The most important ecclesiastical collections can be found in Spain's Archivo Histórico Nacional (Madrid). Otherwise, the various cathedrals, collegiate and parish churches of the Crown are also useful, particularly for the period from the late-fourteenth century on.

³¹ An exception is the holdings of the Archivo Ducal de Medinaceli, the Catalan sections of which are administered by the Monastery of Poblet, and which contains the surviving archives of a number of aristocratic families.

³² Here, an important exception is the registers of the municipal legal courts in the Kingdom of Valencia, a rich and under-utilized source for Muslim-Christian-Jewish relations in the kingdom's hinterland. These are gradually being edited; see, for example, Josep Torró Abad, *Llibre de la Cort del Justícia de Cocentaina* (Valencia: Universitat de València, 2009), Salvador Ferrando Palomares and Noelia Rangel López, *Llibre de la Cort del Justícia de Sueca (1457)* (Valencia: Universitat de València, 2011), and Maria Àngels Diéguez and Concha Ferragut, *Llibre de la Cort del Justícia d'Alcoi (1263–1265)* (Valencia: Universitat de València, 2012).

³³ Compared to the Crown of Aragon, the archival material available for Castile and León, Portugal and Navarre is scarce – practically non-existent prior to the late-fourteenth century – and generally of quite limited scope and nature.

³⁴ The register in question is ACA, ARP, MR, v. 1688. A handful of such registers of varying length and character written by local bailiffs survive. Some have been published or studied, including: Berenguer Morey and Josep Maria Casas Homs, *Llibre del Batlle Reial de Barcelona (1375–1378)* (Fundació Salvador Vives Casajuana, 1976) and Prim Bertran i Roigé, *El libro del Baile Real de Daroca (1383–1385)* (Lleida: Universidad de Lerida, 1981), for Aragon; Aureli Silvestre Romero, *Els llibres de comptes de la batllia de Morvedre a la fi del segle XIV* (Valencia: Universitat de València, 2004) for Valencia; and Prim Bertran i Roigé, 'Conflictos sociales a Cervera, segons el llibre del batlle Antoni de Cabrera (1356–1357)', *Miscel·lània certerina* 6 (1989): 53–70, for Catalonia.

The office of *merino* of Zaragoza was comparable; this official exercised a similar function in the kingdom's capital and its dependent villages. Two surviving registers have been published: Manuel Bofarull y Sartorio, ed., *El Registro del Merino de Zaragoza, el caballero Gil Tarin, 1291–1312* (Zaragoza: Hospicio Provincial, 1889), and Carmen Orcástegui Gros and Esteban Sarasa Sánchez 'El libro-registro de Miguel Royo, merino de Zaragoza en 1301: una fuente para el estudio de la sociedad y economía zaragozona a comienzos del siglo XIV', *Aragón en la Edad Media* 4 (1981): 87–156. The register of Stephanus de Roda and Rodrigo Gil Tarin has been cited occasionally, notably by Yitzhak Baer in *Die Juden im christlichen Spanien: erster Teil Urkunden und Regesten* (England: Gregg International, 1970), and by Elena Lourie (see below, n. 49); the author of the present article is currently working on a study of the document and of the bailiff-generals and their relations with Jewish and Muslim communities in the fourteenth century.

³⁵ Rodrigo Gil Tarin was the scion of a noble family that became influential in royal administration in the Kingdom of Aragon in the late thirteenth century. Egidius (Gil) Tarin (likely his father) served as a *merinus* of Zaragoza and was a confidante of Jaume II (1292–1327); see Catlos,

bailiffs, Stephanus and Rodrigo circulated through the countryside and villages of the kingdom, collecting fines and rents, investigating violations of the king's laws and rights and taking prisoners into custody.³⁶ This was an area that had a substantial Muslim and Jewish population scattered about in the various locales, living alongside each other and the Christian majority. The cases and situations that the bailiffs were confronted with provide glimpses of a dynamic of social interaction among members of the various faiths of an intimacy impossible in a structured urban environment.

Much of the Bailiff's work related to the lucrative business of enforcing the laws prohibiting interfaith miscegenation in the Crown. The suspects in these cases were normally Muslim women accused of having had sex with Christian men – a crime from both the Christian and Muslim perspective. Most were likely prostitutes, and the penalty with which they were usually subject to was judicial slavery – the equivalent of death sentence in the social terms.³⁷ Removed from the community, they would be repossessed by the king to be

Victors, pp. 377–80. In a charter of 1317 Rodrigo was described as *caballero* ('knight') and *mayor* ('important'), but was apparently no longer royal bailiff; prior to this, he had served as a royal judge, and as ambassador to Castile. See, for example, Manuel Gómez de Valenzuela, ed., 'Documentos del Valle de Tena (1291–1398), Argensola 111 (1997): 261–99 (pp. 277, doc. VII), and Ángeles Masiá de Ros, *Relación castellano-aragonesa desde Jaime II a Pedro el Ceremonioso*, 2 vols. (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994), Vol. 2, p. 208. Stephanus de Roda came from the same social/professional milieu. A kinsman, Petrus de Roda (his father, perhaps), had served in the 1290s as a royal tax collector in the Kingdom of Aragon. [See Catlos, *Victors*, pp. 131 and 146.] Stephanus is referred to in 1307 as being 'of [the king's] house' (*de doma uestra*); see Bofarull y Sartorio, *El Registro*, p. 25.

The register in question here notes his appointment as Bailiff-General of the kingdom on 3 March 1310 for a period of four years, although this likely corresponds to 1311 by our reckoning, given that the new year was typically calculated from March 25 (the day of the Annunciation, and Jesus's conception). He was succeeded in March 1313 (1314 in the document) by Rodrigo Gil Tarin. See ARP, MR, v. 1688, f. 1r and 137r, respectively. Following his tenure as bailiff-general, Stephanus continued to work in the royal administration, and appears in 1315, collecting various rents and fines from the king's Muslim and Jewish communities. See Manuel de Bofarull y de Sartorio, ed., *Rentas de la antigua Corona de Aragon. Publicadas de real orden* (Barcelona: Archivo, 1871), pp. 195–6.

³⁶ The Bailiff-General was the king's chief fiscal representative in the kingdom, and was in charge of the collection of various royal rents, fees, and taxes, and the king's magistrate and representative in both civil and criminal matters. For a study of the institution, see Domingo Luis Blanco, *La fiscalidad regia: El Baile General de Aragón durante el reinado de Pedro IV el Ceremonioso, 1336–1387* (Zaragoza: C.S.I.C., 2009).

³⁷ Meyerson has written extensively on slavery, prostitution, and the fate of Muslim women condemned of adultery in medieval Valencia. See, for example, Mark D. Meyerson, 'Prostitution of Muslim Women in the Kingdom of Valencia: Religious and Sexual Discrimination in a Medieval Plural Society', in *The Medieval Mediterranean: Cross-cultural Contacts*, edited by Marilyn Joyce Segal Chiat and Kathryn Reyerson (St. Cloud, Minn.: North Star Press of St. Cloud, 1988), pp. 87–95, idem, 'Slavery and the Social Order: Mudejars and Christians in the Kingdom of Valencia', *Medieval Encounters* 1 (1995): 144–73, idem, 'Slaves and Solidarity: Mudejars and Foreign Muslim Captives in the Kingdom of Valencia.' *Medieval Encounters* 2 (1996): 286–343. For slavery

put to work in royal brothels or sold at market to the highest bidder. In summer 1311, for example, the Bailiff-General was dispatched to the Ribera del Cinco (an area in north-west Aragon) to carry out a dragnet of *mudéjar* adulteresses. His investigation yielded over a dozen suspects in the various hamlets along the river-course, each of who were duly put up for sale in public auction.³⁸ But these cases sometimes had surprising outcomes.

In 1310, the king sent Stephanus to Malón, where he was to arrest 'all of those Muslim women who he found in who were lying with Christians.'³⁹ He found four: Bellita Aldonzel, Axa, the daughter of Jucef el Moro, Xemçi, the daughter of Jucef Texedor, and Amiri, the daughter of Hamet Aldonezel. These were arrested without incident, the first three being shipped off to Tarazona where an agent of Gil de Rada, Lord of Novillas, bought them from four hundred *solidos*, while Amiri was sold to a noblewoman, Marquesa de Roda.⁴⁰ In Tarazona, Stephanus picked up another suspect, Fatima de Molina, also accused of 'committing adultery with Christians' (...*que fazian adulterio con Christianos...*), and who went directly to auction, fetching eighty *solidos* from a local townsman – a fire-sale price, which the bailiff rationalized to the king on the basis that 'she was old and skinny' (...*por que hera viella e flaca no s'en pudo auer mas...*) and he couldn't get more for her.⁴¹ Another suspect, by the name of Xemci, was luckier; she took refuge in a village under the jurisdiction of the bishop and her parents, negotiated a pardon for her at the cost of fifty *solidos*, allowing her to return to Tarazona as a free and tax-paying Muslim subject.⁴² Not long after in the same town, another suspect, Mariem de Banague was picked up and sold to a townsman for one hundred-ninety *solidos*.⁴³

An even more curious case took place when Stephanus went to Torellas to investigate allegations that a *mudéjar* woman named Amiri had committed adultery with Lope Gonçalvez Dalcoleya, son of Don Pero Jurdan Dalcoleya – evidently a young man of some standing. Yet, when the Bailiff-General appeared in the village, Amiri was nowhere to be found. Evidently she had been hidden by Lope Gonçalvez, or so we can infer from the fact the Lope, together 'with some friends' (...*el dito Loppe Gonçalvez con amigos suyos ...*) approached the bailiff and offered a deal by which she would not be taken away and put on the block, but rather that they would purchase her themselves for a set

as 'social death,' see idem, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 222.

³⁸ ARP, MR, v. 1688, f. 94v-95r.

³⁹ '...que prouidiesse et emparasse toda aquellas moras de Malon que trobaria que se yazian con christianos...' [ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 46r.]

⁴⁰ ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 46v.

⁴¹ ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 46v.

⁴² ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 46v.

⁴³ ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 46v.

price. The bailiff agreed, rescinded the order, and returned to the king with two hundred *solidos* to show for the effort.⁴⁴

In 1313, the bailiff arrived in Ricla where he was to take possession of Xemci, a *mudéjar* woman who had been arrested in Aranda by the lieutenant-bailiff on the same grounds.⁴⁵ She was shipped off to near Ricla to be held in custody. However, when Stephanus arrived he found that his prisoner was gone. It turned out that when she had arrived Xemçi had been at the point of giving birth. Local clergy had freed her from the house of the local magistrate (*justiciar*), and took her to the town's Church of Santa Maria. When they were ordered to turn her over, they kept her hidden until they could baptize her. This they did 'in defiance of the lord-king' (*...en menosprecio et en vituperio del senyor rey...*), giving her the name of Gracia, and once she had been converted, they refuse to give her up.⁴⁶ Neither the king, nor the clerics' superior, the Bishop of Zaragoza, were impressed by their initiative, and a flurry of letter writing between the bishop, the royal justice, the king and the rebellious clergymen resulted in the latter being condemned to a hefty five-hundred *solido* fine for the costs for her repossession and transport. When the case was finally resolved and Xemci eventually arrived in Lleida in the royal presence, the king gifted her to Stephanus as a token of his gratitude for the latter's service as Bailiff. As Francesc Eiximenis, the late-fourteenth century Catalan Franciscan theologian and political theorist would observe: 'baptism frees the soul, but not the body.'⁴⁷

This was not the only ambiguous relationship with the Church that is disclosed in the register. In 1311 the Bailiff-General was sent to Daroca to investigate charges relating to events that had happened 'five years or more earlier' (*...de bien auia v anyos o mas...*). It seems that a local Jew, Mosse Carauilla had determined to collect an overdue debt from a Christian client, *Don Pascual del Puerto*. However, when Pascual got wind of the impending repossession, he absconded himself and his goods outside of town in the Church of Santa Maria de las Cuevas. If had had thought that this would dissuade his creditor, he was mistaken – Mosse and the sergeant he had recruited forced their way into the church and to get the property. It was a mistake that would cost them dearly – 1200 *solidos* to be exact, although it does not seem to have been a Christian who turned turn them in so many years later, but rather a fellow

⁴⁴ ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 69r.

⁴⁵ ACA, ARP, MR, v. 1688, ff. 134v–135r, and 125v–126r.

⁴⁶ ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 134v.

⁴⁷ Eiximenis was following the line set out in 1 Corinthians (12:13) – the Church of the Fathers did not presume that baptism should bring manumission. See María Teresa Ferrer i Mallol, 'Frontera, convivencia y proselytismo entre moros y cristianos en los textos de Eiximenis y San Vicente Ferrer', in *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, edited by José María Rábanos Soto (Madrid: C.S.I.C., 1998), pp. 1579–1600 (p. 1593).

Jew, Juçef Manuel.⁴⁸ Not long after, Stephanus investigated an even more curious incident (studied by Elena Lourie) in which he investigated a ‘Rabbi’ of the village of Tauste after local Jews had demanded he punished for having ‘kicked’ the altar in the local church while leading local Christian men and women in dance in the course of night vigil.⁴⁹ This is a document that obviously raises a whole series of questions – not the least: what on Earth was a Jew leading a dance in a Christian night vigil? Even more incredibly, ‘Rabbi’ Hacén was not convicted (although he was fined 100 *solidos* for good measure) – the Christian witnesses would not testify against him; a fact which betrays a profound level of trust and integration among the two communities in this locale.

In addition to this sampling of occurrences, the register of Stephanus de Roda reveals a whole series of crimes and misdemeanors committed by Christians, Muslims, Jews and converts, both in cahoots with one another and against their co-religionists. In 1311, for example, the officials of the Muslim *aljama* (‘community’) of Tarazona were investigated for having absconded with their communal account books and commissioning a Jew of Grisén to make a second copy in order to defraud their fellow Muslims and prejudice the crown.⁵⁰ Not long after, two Jews of Sos were arraigned for having contracted Christian hit-men to dispose of one of their rivals, a plan which failed when the latter suffered pangs of conscience apparently precipitated by a delay in their payment.⁵¹

Unfortunately, as tantalizing as all of these reports may be, by their nature they amount to fragmentary, frustratingly scattered documentary *ostraca* that invite a whole range of possible interpretations. Of the many Muslim women accused and convicted of miscegenation and ‘adultery’, some were undoubtedly prostitutes, but others the victims of rape or less violent coercion, and some few ‘star-cross’d lovers’, caught in up in affairs of heart that were inter-

⁴⁸ ACA, ARP, MR, v. 1688, f. 72v. Muslims also occasionally tried this gambit. In 1308 a Muslim of Daroca who had gone on the lam after taking part in an attack on the royal *portarius*, Guillelmus de Massilia, took sanctuary in a church. Incredibly, his right to refuge was acknowledged by local authorities until Jaume II ordered him forced out ‘on the grounds that infidels ought not to enjoy the liberty [afforded by] churches.’ See Catlos, *Victors*, p. 249.

⁴⁹ See Elena Lourie, ‘Cultic Dancing and Courtly Love: Jews and Popular Culture in Fourteenth Century Aragon and Valencia’, in *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period: Essays Presented to Aryeh Grabois on His Sixty-fifth Birthday*, edited by Aryeh Grabois, Michael Goodich, Sophia Menache, and Sylvia Schein (New York: P. Lang, 1995), pp. 151–82 (pp. 151–2, for the relevant excerpt from the *Libro*). Other sources support the view of Tauste as being a locale of generally easy and unproblematic Christian-Jewish relations. See, for example, Miguel Angel Motis Dolader, ‘La comunidad judía de la villa de Tauste durante la edad media’, in *Tauste en su historia: Actas de las III Jornadas sobre la Historia de Tauste: 10 al 14 de diciembre de 2001* (Tauste: Ayuntamientos de la Villa de Tauste, 2003), pp. 157–238.

⁵⁰ ACA, ARP, MR, v. 1688, ff. 95v–96r.

⁵¹ ACA, ARP, MR, v. 1688, ff. 96v–97v.

dicted by the laws of communal politics.⁵² What the account books do reveal, as they record the bailiffs' slow circuits through countryside of the Kingdom of Aragon, was that in absence of a royal representative and or of the ecclesiastical authorities, ethno-religious relations were much less formalized and much less supervised that would have been the case in cities, at least in some locales. We tend to identify cities with anonymity because we identify villages the tyrannizing scrutiny of meddling neighbors, whereas at this time it was the countryside that provided anonymity from the tyranny of institutional authority. Nor is this evidence idiosyncratic or unique to the Jalón and upper Ebro valleys (the region represented in the *Libro*); evidence from the few other extant diaries of bailiffs and from fortuitously-surviving court records originating in the contemporary Kingdom of Valencia present a similar picture. For example, testimony recorded in the course of an investigation into the murder of Cilim Mahomadell, a contemporary Muslim sharecropper who lived outside Alicante, reveals a domestic environment in which Christians and Muslims cohabited in close quarters, in relationships that can be characterized as pseudo-familial, regularly sharing meals, and habitually interacting on a personal level with a level of intimacy and informality that was all but devoid of notions of communal hierarchy.⁵³ Such evidence of apparently easy and ambiguous identity politics in Valencia is all the more compelling, given that in general Muslim-Christian relations there were far more fraught, violent and oppressive than in the Kingdom of Aragon.

Seigniorial regimes in the Kingdom of Valencia: Martí I and Maria de Luna, and Sancho de Cardona

Moreover, this was a trend that continued as the fourteenth century progressed, at least in some rural zones of the Kingdom of Valencia, and particularly those under seigniorial control. In the aftermath of the demographic,

⁵² Some were undoubtedly wholly innocent. Royal officials and local Muslim authorities were known to collude in the profitable business of judicially enslaving innocent *mudéjar* women on charges of sexual impropriety. See Meyerson, 'Prostitution', and María del Carmen García Herrero, 'Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media', *En la España medieval* 12 (1989): 305–22.

The conjunction of jurisdiction, profit, religious difference and gender, could lead to troubling scenarios. In 1356, for example in order to help finance the upkeep of their monastery King Pere the Ceremonious (1336–87) granted the monks of Rueda in Aragon the right to enslave any Muslim woman from the surrounding area found to be having sex with a Christian. Shortly after, however, he was forced to rescind the privilege because the monks themselves had taken it upon themselves to have sex with *mudéjar* women in order to then arrest them, charge them, and sell them as slaves. See Ferrer i Mallol, *El sarraïns*, pp. 26–27

⁵³ See Maria Teresa Ferrer i Mallol, 'Un procés per homicidi entre sarraïns de l'horta d'Alacant (1315)', *Sharq al-Andalus* 7 (1990): 135–50.

fiscal and political crises of the mid-fourteenth century, royal authorities across Latin Christendom, including the Crown of Aragon, reacted by instituting price and wage controls on lower class workers and peasants and curtailing the ability of these to exploit a labor market that had turned in their favor. The minority communities bore the brunt of these measures in disproportionately, by virtue of their special relationship with the monarchy as direct subjects, because they did not comprise an estate that was represented in the parliaments (*corts* or *cortes*) of the Crown's constituent principalities, and because of the environment of heightened economic competition, social stress and religio-cultural anxiety undermined their relationships with parties within Christian society. In the cities this would be reflected in outbreaks of popular violence, particularly against Jews, and most notably the peninsular-wide pogroms of 1391, whereas in the countryside, Muslims suffered increasing infringements and limitations on their traditional liberty to change their place of residence and freely abandon their tenancies.⁵⁴ Royal authority – which had previously safeguarded the integrity of Muslims' rights as subjects – increasingly became an instrument to limit these rights.⁵⁵

Concurrently, and encouraged by the socio-economic estrangement of the Christian populace from their infidel neighbors, elements in the local Church began to lobby vocally for the restrictions on non-Christians that had been mandated at Lateran IV (1214–15), and the Council of Vienne (1311–12) – including the prohibition of the call to prayer (or the blowing of the *nanfil*, or horn), the implementation of sumptuary laws aimed at visibly marking off members of out-group communities – and other limitations on minority life and worship, including enforcing ghettoization and dismantling minarets.⁵⁶ However, market forces and the high demand for agricultural labor mitigated these trends. For however vociferously urban authorities and the monarchs

⁵⁴ See Maria Teresa Ferrer i Mallol, *Els Sarrains de la Corona Catalano-aragonesa en el segle XIV* (Barcelona: CSIC, 1985), Chapter 7, 'Canvis de lloc de residència', pp. 119–36. Popular communal violence aimed at Muslims would not become significant until the mid-fifteenth century, and then it was largely limited to the Kingdom of Valencia, and the capital city.

⁵⁵ See Catlos, *Muslims*, Chapter 5: 'Diversity in an age of crises The Christian Spains III (c. 1350–1526)', pp. 163–227.

⁵⁶ Beginning with the Council of Lateran IV of 1215 the Church began to systematically restrict the interaction of Christians with non-Christians. At the Council of Vienne of 1314 restrictions on the public practice of Islam were instituted. [See, for Lateran IV, A. García y García, *Constitutiones concilii quarti lateranensis una cum commentariis glossatorum* (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981), p. 107 {68} & 108–9 {69}, cf.: *Decretales D. Gregorii Papae IX: suae integritati una cum glossis restituae: ad exemplar Romanum diligenter recognitae* (Lyon: P. Rousselet, 1613), pp. 1665–6 {15}, and for Vienne, A. Friedberg, *Corpus iuris canonici* (Leipzig: Bernard Tauchnitz, 1881), p. 1180 (Clementinae lib.V, tit. II), cf. Tolán, *Saracens*, pp. 127, 195–198, and 273.] Although such decrees went largely ignored in the Crown of Aragon, in the 1480s, new laws were passed limiting, for example, the public display of Islam, the construction of mosques, and so on. [See, Ferrer i Mallol, *Els sarrains*, p. 86.]

might pursue these policies, and the latter did so at best half-heartedly, seigniors and land-holders continued to offer whatever incentives they needed to in order to attract Muslim settlers and laborers, who remained mobile in spite of the legal restrictions placed on their right to move in the fourteenth century, and the risk which changing locales presented.

The most clear manifestation of these two divergent trends can be seen in the policies of Martí I (1396–1410) and Maria de Luna (1396–1406), who ruled over the Crown of Aragon as king and queen, and who were also the Crown's greatest seigniors, with the most extensive and valuable rural estates of all the native aristocracy.⁵⁷ The couple followed a robust religious policy; and while Maria's relationship with the Church may have grown out of her determination to manipulate pious sentiments in order to reinforce her queenly power and 'dignity,' Martí (who was known to contemporaries as 'the Ecclesiastic') was evidently more fervently, personally pious – playing, as it were, the role of an idealistic Isabel the Catholic to his wife's pragmatic Ferdinand.⁵⁸ In their personae as rulers of the Crown, Martí and Maria embarked on policies that appeared to be in line with the Church's direction and their most reactionary subjects' aspirations regarding minority relations. For example, as king, Martí's legislation of his Jewish subjects invariably characterized them in the most critical terms, as 'perfidious... enemies' (*perfidii... inimici*), and he continued the policies of his brother and predecessor, Joan I (1387–96), who prohibited the reconstitution of the Jewish *aljamas* of Valencia and Barcelona in the aftermath of the pogroms of 1391. Maria, for her part, promulgated a series of decrees intending on limiting Jews' participation in public life, including sumptuary laws and prohibitions on the practice of medicine. However, as seigniors, these same rulers ignored or overrode the very prohibitions they enacted as king and queen, notably in the town of Morvedre, a town over which Maria was lord, and which came to constitute the Kingdom of Valencia's largest *judería*.⁵⁹ Indeed, at times their own orders contradicted their earlier promulgations.⁶⁰

⁵⁷ For Martí and Maria's patrimony, see Nuria Silleras-Fernandez, *Power, Piety, and Patronage in Late Medieval Queenship: Maria De Luna* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 14–29.

⁵⁸ See Silleras-Fernandez, 'Paradoxes humanistes: els escrits de Francesc Eiximenis i de Bernat Metge i la seva recepció a la Baixa Edat Mitjana i el Renaixement', *eHumanista. A Journal of Iberian Studies* IVITRA 1 (2012) 154–67 (p. 159).

⁵⁹ See Brian Catlos, "'Entre eulx plusieurs Sarrazins...': Jueus i Musulmans al regne de Martí I', in *Actas: Martí l'Humà, el darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396–1410). L'interregne i el compromís de Casp*, edited by Maria Teresa Ferrer i Mallol (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans), pp. 313–39. Meyerson examined this dynamic as it was seen in Morvedre in Mark D. Meyerson, 'Defending Their Jewish Subjects: Elionor of Sicily, Maria De Luna and the Jews of Morvedre', in *Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain*, edited by Theresa Earenfight (Burlington, VT: Ashgate, 2005), pp. 55–77.

⁶⁰ For, example in 1403 Martí determined to mark off Jews and *conversos* by establishing a new dress requirement for them, but Maria resisted any such imposition on the Jews of Savunt,

In the case of their Muslim subjects in the countryside, the tension between the royal and seigniorial agendas was even more clear – here, Maria and Martí cultivated close relations not only with members of the *mudéjar* elite, but worked to protect the Muslim inhabitants of their estates from the very laws that, in principle, they were committed to imposing on these ‘enemies of the faith’.⁶¹ Hence, they were prepared to allow the call to prayer and the public observation of Islam in the face of strict decrees they issued to the contrary.⁶² Their Muslim subjects were exempted from the obligation to attend missionaries’ sermons, and even the capital crime of apostasy was, on occasion, overlooked.⁶³ This was not borne out of any particular love of infidels; Maria and Martí were simply defending their own interests (that of their subjects) against any and all comers in order to better exploit them themselves.⁶⁴

As seigniors competed for increasingly valuable Muslim labor, they were obliged out of self-interest to take an increasingly detached view of religious identity, and to turn a blind eye to practices that violated the laws of kingdom and Church. This became a self-reinforcing trend: the more autonomous and independent from Christian society Muslim rural communities became the more attractive they appeared to *mudéjar* subjects, and there was a tendency for Muslims who could to gravitate to those better-established and more homogenous rural enclaves. In response lords either attempted to restrict Muslims’ ability and rights to change residence, or strove to provide more amenable and tempting environments to Muslim peasants by offering them greater liberties of cult and community. As a consequence, by the fifteenth century, with the exception of Zaragoza, in the Kingdom of Aragon, Islamic

given that they were her seigniorial subjects. [See Meyerson, ‘Defending’, p. 71.] Martí even exercised the same double-standard on himself; for example by flying the face of his own prohibition against Jews practising medicine on Christians, by giving his personal recommendation to two Jewish medics in 1405. [ACA, C., reg. 2181, f. 18r (28 September 1405), ed.: Daniel Girona Llagostera, *Itinerari del rei en Martí (1396-1410)* (Barcelona: 1916), p. 70 {66}.]

⁶¹ See, for example, ACA, C., reg. 2240, f. 66v (8 March 1398), ed.: Girona Llagostera, *Itinerari*, p. 33 {23}, f. 75v (11 April 1398), ed.: Girona Llagostera, *Itinerari*, p. 34 {29}; ACA, C., reg. 2240, f. 119r (8 July 1398), ed.: Girona Llagostera, *Itinerari*, p. 40 {56}; and ACA, C., reg. 2242, f. 17r (23 July 1398), ed.: Girona Llagostera, *Itinerari*, p. 42 {62}.

⁶² In 1381, for example, the then-prince Martí ordered anyone daring to call the ‘adhan on his seigniorial estates to be punished with a lashing and by having their tongue pierced with a spike, and yet in 1385 he gave permission for the *aljama* of Benaguasil to summon local *mudéjares* to prayer using a trumpet (*anfíl*) from atop the minaret, or chanting the ‘adhan at the door of the mosque. See Maria Teresa Ferrer i Mallol, ‘Frontera, convivència’, pp. 1589–90.

⁶³ For example, in 1398, Maria de Luna prohibited the local magistrate of Segorb (over which she was lord) from forcing Muslims to attend the sermons of a converted Muslim preacher, as he had been doing. [ACA, C., reg. 2335, f. 76r (9 May 1398). On the other hand, Martí repeatedly prohibited *muezzins* from issuing the call to prayer – but apparently to little effect. [See, for example, ACA, C., reg. 2070, f. 61r–v (1 April 1381).]

⁶⁴ See Catlos, “‘Entre eulx...’”, pp. 628–30.

religion and culture across the Crown of Aragon had become most vibrant and dynamic not in the cities, but in the towns and villages of the countryside. This is reflected both in robustness of the networks of 'ulama' who linked these communities, and the impressive literary output that originated in the rural environment.⁶⁵

It was in the countryside that popular centers of worship and pilgrimage developed – most famously, at Atzeneta, near the Vall de Guadalest in Valencia – and were able to survive and thrive over the course of centuries. The shrine here, honoring the burial site of the thirteenth-century Sufi mystic Abu Ahmad Ja'far b. Sid-Bono al-Khuzaqi (d.1227), attracted a tremendous following among *mudéjares*.⁶⁶ From the early fourteenth century, kings had endeavored to suppress the shrine, but faced non-compliance from the local lords who benefited from it financially.⁶⁷ Such a blatant affront to Church law, Christian sentiment, and royal policy could not have taken place in the great cities of the realm. In other words, it was in the countryside far from the gaze of Church authorities, and with the complicity of their lords (and, often, the indifference of their Christian neighbors) that Muslims could worship freely and live, as close as possible, with the communal integrity that was understood to comprise the most important variety of 'freedom' at the time – the freedom to live according to one's law and custom.⁶⁸

The result was a rural landscape that became increasingly polarized in terms of religious identity and cultural orientation, but that insulated those Muslims who lived in rural enclaves from popular violence, economic repression and religious compromise – even as those who lived in mixed rural communities were subjected to increasing violence and discrimination.⁶⁹ In the

⁶⁵ For *mudéjar* and Morisco rural networks, see Catlos, *Muslims*, pp. 380–1. Women played an important role in the religious and cultural life of rural Mulism; see idem, 'Language and Identity', pp. 448–451, and 'Gendering the *Mudéjar*', pp. 497–508.

⁶⁶ See Francisco Franco Sánchez, 'Los Banu Sid Bono/a: mística e influencia social entre los siglos XI y XVII', in *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, edited by Amina González Costa and Gracia López Anguita, (Córdoba: Almuzara, 1990), pp. 165–92, and idem, 'Andalusíes y magrebíes en torno a los Sid Bono/a de Guadalest y Granada', in *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Historia, Ciencia y Sociedad": 6-10 noviembre de 1989*. (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992) pp. 217–32.

⁶⁷ See ACA, C. reg. 862, f.121r (15 January 1337), and M. Meyerson, *The Muslims*, p.257. In 1400 Martí prohibited the pilgrimage, but in the 1500s the local lord was still permitting it. See Ferrer i Mallol, *Els sarraïns*, p. 97.

⁶⁸ A vivid and intimate picture of rural life in the multi-confessional Valencia can be found in Ferran García-Oliver's study of the lands under the rule of the Monastery of Valldigna south of the kingdom's capital. [idem, *The Valley of the Six Mosques: Work and Life in Medieval Valldigna* (Turnhout: Brepols, 2011).]

⁶⁹ This was often tied to specific political events and economic upheavals, notably the bitter 'War of the Two Peters' between Castile and the Crown of Aragon (1356–69). See Maria Teresa Ferrer i Mallol, *Organització i defensa d'un territori fronterer: la governació d'Oriola en el segle XIV* (Barcelona: C.S.I.C., 1990), and idem, 'The Southern Frontier of Valencia during the 'War of the

countryside, Arabic language and Islamic culture could not only preserve, but flourish; hence, Hieronymus Münzer's observations of the Muslim hamlets in the Kingdom of Aragon, and in the Castilian borderlands.⁷⁰ In the early 1500s a Venetian merchant crossing the Kingdom of Valencia, remarked, 'In the Kingdom of Valencia, there are innumerable Muslims ... and they all speak Arabic [*morescho*], except some who know how to speak Spanish.'⁷¹ Such was the vitality of the isolated communities, and such was the determination of rural lords to ensure their continuing prosperity, that it was here that Islam was able to survive even the edict of conversion, which in 1525 effectively obliged all Muslim subjects in the Crown of Aragon to accept baptism on pain of death, and which proscribed the Arabic language and the *mudéjar* way of life.⁷² It was in the countryside that the Inquisition would encounter the most determined resistance on the part of Moriscos who refused to give up their faith, and the most flagrant acts of collusion on the part of their seigniors.⁷³

The depth of the complicity of some rural lords became evident in the sixteenth century, when the Inquisition set out to investigate and punish crypto-Muslims in the peninsula and met with resistance from powerful lords.⁷⁴ In the Kingdom of Valencia the Inquisitors had their work cut out for them, not only because of the substantial Morisco population there, but because of the high index of communal solidarity and determination to resist Christianization that these demonstrated – a capacity rooted in the fact that so many pockets of the countryside remained overwhelmingly Muslim in all but name.⁷⁵

The most dramatic case they encountered was undoubtedly that of Sancho de Cardona, the Admiral of Aragon and Marquess of Guadalest.⁷⁶ In 1568 the

Two Peters", in *The Hundred Years War. A Wider Focus*, edited by L. J. Andrew Villalon and Donald J. Kagay, (Leiden: E.J. Brill), pp. 75–116.

⁷⁰ See above, nn. 2 and 3.

⁷¹ See María Teresa Ferrer i Mallol, 'Frontera, convivencia', pp. 1580–1. A generation later, little had changed; see Eliseo Vidal Beltrán, 'El cuaderno de un visitador de moriscos', *Estudis: Revista de historia moderna* 8 (1979): 35–70.

⁷² See, for example, Gregorio Colás Latorre, 'Los moriscos,' *Trébede: Mensual aragonés de análisis, opinión y cultura* 62 (2002): 53–59.

⁷³ See, for example, Rafael Benítez Sánchez-Blanco, 'Moriscos, señores e Inquisición. La lucha por los bienes confiscados y la concordia de 1571', *Estudis: Revista de historia moderna* 24 (1998): 79–108.

⁷⁴ See, for example, Benjamin Ehlers, 'Violence and Religious Identity in Early Modern Valencia', in *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, edited by Kevin Ingram (Leiden: Brill 2012), pp. 103–20 (p. 108).

⁷⁵ See Mikel (Miguel) de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión* (Madrid: MAPFRE, 1992), p. 90.

⁷⁶ See Stephen Haliczer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478–1834* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 256, and L. P. Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614* (Chicago: University of Chicago, 2004), p. 254.

septuagenarian Admiral was arrested by the Inquisition and brought up on a long list of charges relating to his Morisco vassals, notably that he abetted their resistance to conversion, and protected them from exposure to missionary preachers, that he encouraged them to dissimulate their apostasy, and allowed them to practice Islamic rituals, and that he permitted them to reconstruct the shrine at Atzeneta and resurrect the popular pilgrimage and devotional rituals that had previously been associated with the site – accusations that were substantiated in detail by a long list of witnesses.⁷⁷ Although the admiral (at least according to the witnesses) had not been to confession for some two decades, and showed a vocal contempt for Old Christian clergy and for the Church, his main motivation in supporting the religious life of his Morisco subjects was that he stood to gain by it both directly, through the fees he collected from them as lord according to Hispano-Islamic custom, and because it was a way for him to cultivate them as loyal and productive tenants. Nor was he alone, other powerful lords engaged in similar relationships with their crypto-Muslim subjects.⁷⁸ The freedom of worship and custom the crypto-Muslims of Valencia enjoyed as a consequence was normally only possible in the isolated and nearly homogenous environment of rural settlements.

Conclusions

Whereas the foregoing obviously does not constitute an exhaustive survey of the conditions of minority communities in the rural environment in the Crown of Aragon, and the evidence presented is of varying character, nature and provenance, it shows that for minority religious communities the supposed cosmopolitanism of the urban environment was neither a necessary nor a sufficient condition for religious freedom – particularly as it was understood at the time: as the freedom for a religiously-defined community to follow and reinforce its moral, religious and legal precepts. Nor can it be said the cities were the only environment in which the sorts of ambiguities and boundary-blurring characterized by intra-communal socialization and fraternization on the individual level took place. The rural environment could provide a similar or even more conducive atmosphere for either of these scenarios.

⁷⁷ The Inquisitorial proceedings against Cardona are edited in Pascual Boronat y Barrachina, *Los Moriscos españoles y su expulsión*, 2 vols. (Valencia: Vives y Mora, 1901), vol. 2, pp. 443–69, and republished in Mercedes García-Arenal, *Los Moriscos* (Granada: Universidad de Granada, 1996), pp. 135–56.

⁷⁸ See, for example, Harvey, *Muslims*, p. 255, and Haliczler, *Inquisition*, p. 256; cf.: María Magdalena Martínez Almira, 'Parliamentary Permissiveness, Conciliation and Tolerance Towards the Valencian Islamic Community in the Early Golden Age', *Parliaments, Estates and Representation* 31 (2011): 119–36 (pp. 133–4).

The register of the Bailiff-Generals of early-fourteenth century Aragon show how in locales where members of various religious communities lived in an environment of non-competitive equilibrium, and in which there was comparatively little observation of inter-communal dynamics on the part of orthodox ideologues, and little or no coercion in terms of adhering strictly to hierarchically-defined social roles, a broad 'convivencia' was indeed possible.⁷⁹ On the other hand, even in an environment characterized by a high degree of coercion and of a broad inclination on the part of members and collectives in the dominant ethno-religious community to marginalize minorities, the determined resistance on the part of local authorities, engendered by the mutual benefit accrued to both lord and subject, could establish the conditions for considerable communal freedom. This, however, was only possible to a significant degree in the countryside, where homogenous, secure and self-regulating minority communities could shelter under the umbrella of seigniorial interest and sympathy.⁸⁰ Hence, as one looks around the Iberian Peninsula and the wider Mediterranean, one finds that when long-term survival is considered, those communities who took refuge in rural environments had a better survival rate than they would have had in the city. For the Alawites and Druze in Islamic Syria and the Levant, for example, it was the countryside that provided the anonymity and discretion that was a prerequisite for persistence. In Christian Iberia the same dynamic can be observed right through to the modern era, and the discovery in 1917 of the crypto-Jewish community in Belmonte, Portugal – a hamlet tucked among the rugged hills southeast of Viseu. Here, living in the isolated cohesion that only the countryside could provide, a community of Jews had survived (and evolved) from the time of Manuel I's edict of conversion of 1497 to the twentieth century.⁸¹ In sum, particularly for minorities under siege or those considered beyond the pale by the dominant ethno-religious faction under whose dominion such 'infidels' lived, 'country air' did not necessarily 'make one free', but 'city air' almost certainly *did not*.

⁷⁹ In the three-level hierarchy of social affiliation and ideological rhetoric I am proposing, this corresponds to identity on the 'local' or micro-level, and to 'neutral' expressions of religious identity. See Catlos, *Muslims*, 'Physics of Scale and Registers of Expression', pp. 525–8.

⁸⁰ In the schema referred to in the previous note this would correspond to the 'corporate,' or meso-level of affiliation and relationships framed in 'formal' rhetoric.

⁸¹ This community was the subject of a documentary film, *Les derniers Marranes*, directed by Frédéric Brenner and Stan Neumann (La Sept-Arte and Les Films d'Ici, 1991).

III :
La promiscuité urbaine et ses implications
pour le droit religieux
Urban promiscuity and its implications
for religious law



CHRISTIAN TIME IN A JEWISH MISCELLANY: A HEBREW CHRISTIAN CALENDAR FROM THIRTEENTH CENTURY NORTHERN FRANCE

Elisheva BAUMGARTEN
Hebrew University of Jerusalem
Professor of Medieval Jewish History

Once there was a Jew (lit. man) who sold clergy their jewels for their churches. And the day he (the Jew) died was the day when they (the Christians) brought all of their relics (lit. idols) and the Christians (lit. the uncircumcized) all came out in front of his coffin and they (the Jews) said he deserved this.¹

This short passage appears in *Sefer Hasidim*, an early thirteenth-century composition written primarily by R. Judah b. Samuel the “Pious” (d. 1217) who lived in Speyer and then in Regensburg.² Like many of the other exempla in the book, this story was aimed at instructing Jews how they could further their piety and serve God with greater devotion. In this specific story R. Judah was criticizing Jews who profited from Christian ritual, warning his listeners of their fate if they engaged in such dubious trade.³ The Jew in the story was punished at his funeral which occurred symbolically on a day when relics were being paraded around the street as part of a religious procession, perhaps on All Saints Day,⁴

* The research for this article was supported by Israel Science Foundation Grant 420/10.

¹ I have used the facsimile *Sefer Hasidim Parma H 3280*, introduction by Ivan G. Marcus (Jerusalem: Merkaz Shazar, 1985) #1359 and the earlier published *Das Buch des Frommen*, ed. by Judah Wistinetzki, introduction by Jacob Freimann (Frankfurt a.M.: Wahrman, 1924), #1359. All references to this work are to the Parma version, noted as *SHP*. For variants I have utilized the *Sefer Hasidim Database at Princeton University*: https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim.

² The authors of *Sefer Hasidim* were the three prominent leaders of the medieval German Jewish pietist movement, R. Samuel b. Judah, the founder of the movement, his son - the central author of *Sefer Hasidim* - , R. Judah the Pious, and R. Judah's star pupil R. Eleazar B. Judah of Worms. It is impossible to determine which of these three scholars wrote the specific story. For this reason I have often stated that ‘*Sefer Hasidim* says’ rather than attributing the text to a specific author. At the same time, I accept Ivan Marcus' conclusion that the bulk of the book can be attributed to R. Judah, see Ivan G. Marcus, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden: E.J. Brill, 1981), 136-43. Since substantial study of this book is currently being conducted by multiple scholars, it is possible that this common assumption may need to be somewhat modified.

³ For further discussions of this story see Ivan G. Marcus, ‘A Jewish-Christian Symbiosis: the Culture of Early Ashkenaz’, in *Cultures of the Jews: A New History*, ed. by David Biale (New York: Schocken Books, 2002), 489-90.

⁴ Marcus, *ibid*, assumed this was All Saints Day and that is a possibility. At the same time one must remember that relics were paraded on the streets of medieval cities on many other occasions as well.

and as a result the dead Jew's coffin encountered this Christian procession on the way to burial.⁵

While this story in and of itself is a fascinating case of contacts between Jews and Christians in medieval urban centers, both from the perspective of the Jew who provided jewels for Christian ritual objects and from that of the involuntary encounter of the Jewish minority with the religious ritual of the Christian majority, I want to turn our attention to the mention of the Christian Holy day, be it Nov. 1, All Saints Day, or some other religious procession related to a different saint's day. This story is one of a relatively small number of Hebrew texts from medieval northern Europe that refers to a specific Christian holiday. Other references can be found to Christmas and Easter as well as to Feb. 2nd, Candlemas, when the purification of the Virgin Mary was celebrated.⁶ Most Hebrew texts simply refer to 'yom idam' literally their 'day of festivity',⁷ without detailing the ritual at hand, in contrast to this exemplum that refers explicitly to the relic procession. Besides an obvious reticence of Christian worship,⁸ the lack of particulars in most of the Hebrew texts is the result of the internal conversations that take place in most medieval Hebrew sources, a conversation between classical Jewish texts, such as the Bible and especially the Talmud. Medieval authors consistently sought to situate contemporary Jewish dilemmas within traditional frameworks, using classic terminology rather than current terms.⁹

This absence has led modern scholars to wonder what Jews knew about Christianity. Were Jews aware of their neighbors' customs? To what extent were they familiar with the specifics of Christian practice and with the beliefs behind them? How did Jews learn what they knew?¹⁰ The animosity that existed in northern Europe in the High Middle Ages between Jews and Christians - the Christian persecution of Jews in specific instances alongside the pejorative declarations against Christianity by Jews on the other - has led some scholars to present the Jews of northern Europe as culturally isolated,

⁵ All Jewish cemeteries were outside of the city and see Haverkamp, 'Jews and Urban Life: Bonds and Relationships', in *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, ed. by Christoph Cluse (Turnhout: Brepols, 2004), 64-65.

⁶ See for example in one of the classic medieval polemic compositions, *Sefer Nizzahon Vetus*: David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages, Sefer Nizzahon Vetus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979), 44, 83-84; 110.

⁷ The Hebrew word 'id' comes from the same root as the word 'ides'.

⁸ See the exemplum cited at the end of this article, n. 61.

⁹ For a recent discussion of the characteristics of rabbinic literature, see Talya Fishman, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 121-54.

¹⁰ For a discussion of scholarship and trends see, David Berger, 'A Generation of Scholarship on Jewish-Christian Interaction in the Medieval World', *Tradition* 38 (2004), 4-14.

especially in comparison with Jews in medieval Iberia.¹¹ In the context of the calendar and the Christian ritual that was performed on holy days, while Jews undoubtedly were aware of central Christian fiscal and ritual dates, what did they know beyond the basics?

This article will focus on one text, a Hebrew Christian calendar from late thirteenth-century France, most probably from Paris, and will utilize this text to shed light on the question of Jewish knowledge of Christian culture and calendar. Using this text I will address the topic of urban and religious time and specifically Jewish awareness of the majority culture's holy days and the implications of this awareness for our understanding of the way Jews were part of the Christian environment in which they lived while preserving their distinct religious and ritual identity.

The Hebrew Christian calendar is the earliest known Christian calendar in Hebrew letters and is found in a thirteenth-century manuscript from northern France, currently held in the British Library in London, known as the Northern French Hebrew Miscellany or British Library Add. MS 11639.¹² This miscellany is one of the most beautiful illuminated Hebrew manuscripts known to date. The seven hundred odd folios of this manuscript contain among other things the daily and Sabbath prayers, a Pentateuch for ritual readings, many liturgical poems, Jewish calendric computations as well as dozens of magnificent illustrations of biblical and eschatological scenes. The illuminations have been addressed in numerous studies.¹³ Created by a man who called himself Benjamin the Scribe during the late thirteenth century, the book was probably started in 1278 and finished two or three years later. As the book is small, almost pocket size, scholars have assumed that it was a privately owned book that was brought to the local synagogue or perhaps kept there and used by more than its owner.¹⁴

The manuscript was well planned, prepared according to its' units, with larger quires for longer books and smaller ones for shorter books and pages left blank or inserted for the full page illuminations. In addition to the full illuminations, many of the manuscripts' folia are decorated. There is no doubt that someone other than Benjamin the Scribe made these decorations and the

¹¹ This issue has been recently summarized by David Malkiel, *Reconstructing Ashkenaz. The Human Face of Franco-German Jewry, 1000-1250* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 1-62.

¹² Add. MS. BL 11639. This manuscript was printed in facsimile, *The North French Hebrew Miscellany: British Library Add. MS 11639* (London: Facsimile Editions, 2003).

¹³ Accompanying the facsimile is a volume of articles on the manuscript, *Companion Volume to Edited Manuscript from Thirteenth Century France in Facsimile*, ed. by Jeremy Schonfield (London: Facsimile Editions, 2003).

¹⁴ For a description of the manuscript, see G. Margaliouth, 'An Ancient Illuminated Hebrew MS. at the British Museum', *Jewish Quarterly Review* 17 (1905): 193-197; Jeremy Schonfield, 'Introduction', *Companion Volume*, 15-24; Michel Garel, 'The Provenance of the Manuscript', *ibid.*, 27-37; Malachi Beit-Arié, 'The Making of the Miscellany', *ibid.*, 47-73.

designs and figures used within the manuscript contain little specifically Jewish. Like other contemporary Hebrew manuscripts, it is almost certain that a Christian artist was commissioned for the task.¹⁵

Two separate parts of the manuscript contain lists of Jewish calendric computations. These sections are not unusual in their contents and can be found in many medieval *siddurim* and *mahzorim* (prayer books) as well as in a variety of ritual handbooks.¹⁶ These lists do not include references to anything but the Jewish months and they outlined the synagogue ritual readings according to the months of the year, listing fasts and festivals. An additional calendric text within the northern French miscellany is a folio containing the illumination of a hand, a common mnemonic device in Hebrew and Latin manuscripts that detailed how calendric computations should be made.¹⁷ (Fig. 1)

The Northern French Miscellany also contains a list that explained how to calculate the solstices and equinoxes, known in Hebrew as the *tekufah*, a topic that was treated with great caution and importance by medieval Jews.¹⁸ Lists of this sort were also a common feature of prayer books as the calendar was the foundation of the order of prayers that were recited. The calculations of the *tekufah* were central for determining different dates but the *tekufah* was also accompanied by a number of customs, many of which lost currency after the medieval period. For example, the hours of the solstice and equinox were considered dangerous during the Middle Ages and this danger was explained by different biblical events.¹⁹ During the hours of the solstices and equinoxes, Jews refrained from drinking water. As a result it was necessary to list when these fell, so that proper action would be taken.²⁰

¹⁵ See Beit Arié, *ibid* as well as the list of the illustrations and discussions of them, Yael Zirlin, 'The Decoration of the Miscellany', 75-161. Zirlin also surveys the previous studies of the decorations. More recently see the suggestions by Sara Offenber, 'The London Miscellany as a Mirror: Reflections of Jewish-Christian Relations in Thirteenth-Century French Art and Literature' (forthcoming). I thank the author for sharing her work with me.

¹⁶ These were fairly standard in medieval prayer compendia. See for example in *Mahzor Vitry*, ed. by Simon Horowitz (Nürnberg, 1898), 'Hashlamah le-mahzor vitry', 1-16. Calendars and calendar related materials appear in many manuscripts as well. See below n. 38 and 39.

¹⁷ Fol. 115v. For a discussion of such mnemonic devices in Jewish manuscripts, see Elisheva Carlebach, *Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University), 11-27. For a discussion of these same devices in Christian culture, see E. G. Richards, *Mapping Time: the Calendar and Its History* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 72-75 and especially figure 5.1

¹⁸ See n. 20.

¹⁹ This is an example of how a contemporary beliefs and fears were 'Judaized' using traditional Jewish texts. Of course, the *tekufah* had a history within Jewish culture of being an ominous time but this belief was also a current one as the medieval Jewish discussions of the matter reveal. See Elisheva Baumgarten, 'Remember that Glorious Girl: Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture', *Jewish Quarterly Review* 97 (2007), 180-209.

²⁰ See: Avigdor Aptowizer, 'Issur shetiyat mayim be-she'at ha-tekufah', *Ha-tsofe me-erets Hagar*, 2 (1912), 122-126; Abraham J. Klein, 'Ha-sakana lishtot mayim beshe'at ha-tekufah vaha-segala

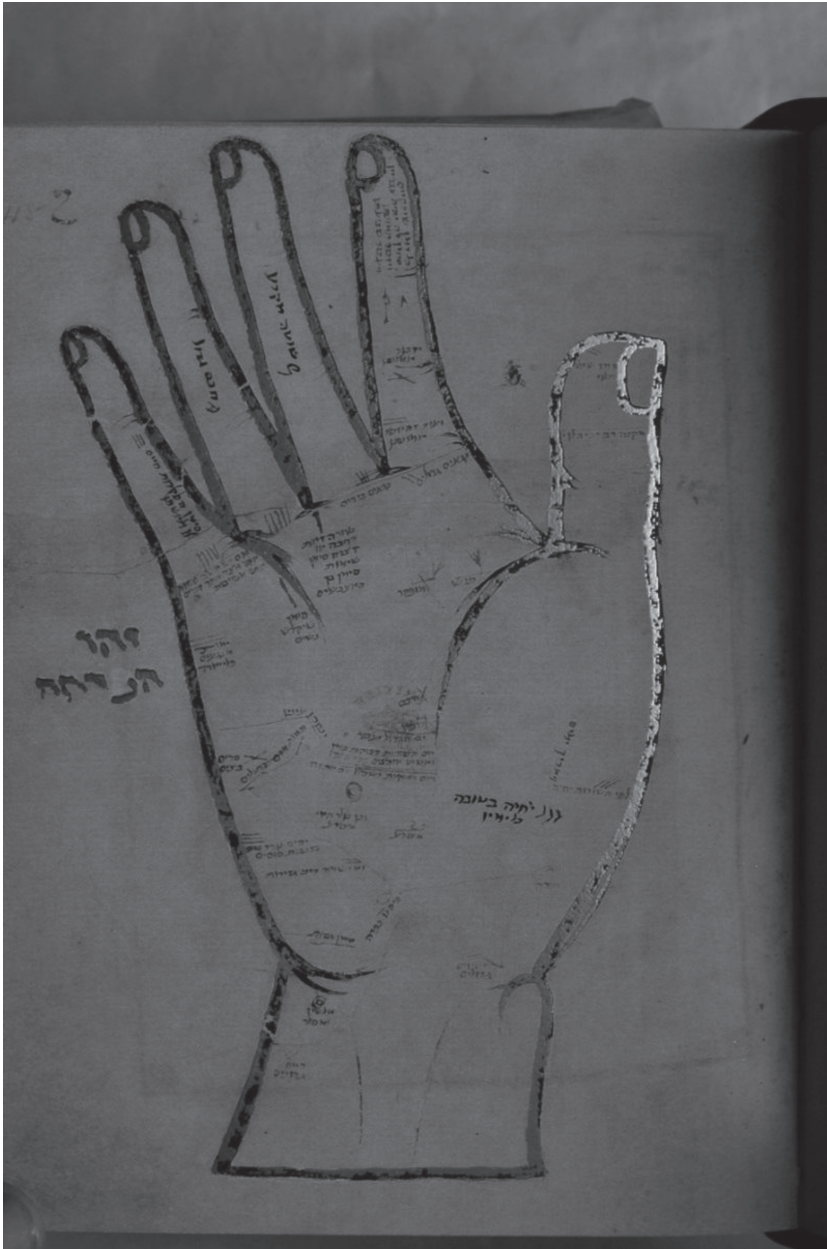


Fig. 1. (British Library Add. MS 11639, fol. 115v)

In addition to charts and lists of holidays and lunar calculations, towards the end of the manuscript there is a circular diagram displaying the zodiac signs, the Hebrew months, the planets, and finally an explanation of the order of the stars in the central triangle.²¹ (Fig. 2) Like the other calendric components of this manuscript, diagrams like this are found in numerous other manuscripts of that period and they can be viewed as fairly standard, as one of the central concerns of astronomers was the coordination between the lunar and solar calendars.²² Using the lines of the zodiac circles and triangle that could be seen through the page, Benjamin the Scribe wrote the Christian calendar on the other side of the folio. In fact, this page, fol. 542v contained two different kinds of content. (Fig. 3) The four corners around the central square provided explanations of how to calculate the exact time of the equinox and solstice throughout the year. As I have just noted, like the other calendric computations in this manuscript, these discussions of the *tekufah* are fairly standard and can be found in many other medieval Hebrew manuscripts.

In contrast to the explanations concerning the computation of the *tekufah* found in the outer parts of the square, the content of the inner circles and triangle are more unusual and it is to them that I now turn. The triangle recorded the ecclesiastic calendar, detailing four periods of the year, each 13 weeks long:

From *Nittel* (Christmas) to *Marcheque* 13 weeks; from *Marcheque* to *Yohoram* (St. John the Baptist's Day) 13 weeks; from *Yohoram* (St. John the Baptist's day) to St. Maurice day 13 weeks; from St. Maurice to *Nittel* (Christmas) 13 weeks.²³

The circles around the triangle outlined the different saints' days celebrated by the Christians. The text begins: 'These are the months of the gentiles and their abominations' It then continues:

Shevat is January and it has 31 days: the 5th is Simeon²⁴, the 6th is Typhany²⁵; the 20th is Sebastian; the 21st is Agnes; the 22nd is Vincent; the 25th is Paul.

le-hishamer mimenah be-sifrut ha-halakhah', *Jubilee Volume in honor of Prof. Bernhard Heller*, ed. by Alexander Scheiber (Budapest, 1941), 86-100; Israel M. Ta-Shma, 'The Danger of Drinking Water during the Tequfa - The History of an Idea (Hebrew)', *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 17 (1995), 21-32 and more recently Carlebach, *Palaces of Time*, 160-188; Eadem, 'Water into Blood: Custom, Calendar and an Unknown Jewish Book for Women', in *Gender and Jewish History*, ed. by Marion A. Kaplan and Deborah Dash Moore (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 59-71; Baumgarten, *ibid.*

²¹ Fols. 542 r and v.

²² For a discussion of this concern see Richards, *Mapping Time*, 17-41.

²³ Fol. 542v.

²⁴ Simone Stylites, celebrated in Paris, see Paul Perdrizet, *Le calendrier parisien à la fin du moyen âge. D'après le brévière et les livres d'heures* (Paris: Les Belles Lettres, 1933), 68-69.

²⁵ Typical Parisian word for Epiphany according to Perdrizet, *Calendrier*, 69 and Simone Roux, *Paris in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 59.



Fig. 2. (British Library Add. MS 11639, fol. 542r)

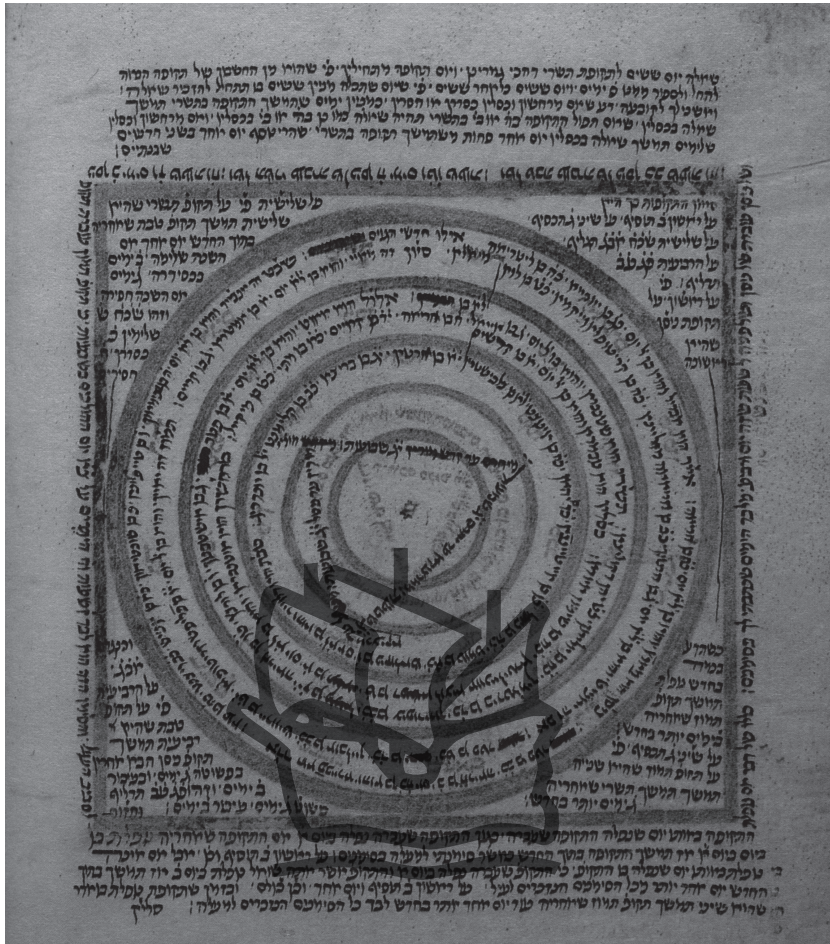


Fig. 3. (British Library Add. MS 11639, fol. 542v)

Adar is February and it has 28 days: the 2nd is Haria²⁶; the 22nd is Peter Hamor²⁷. Nissan is March and it has 31 days. The 25th is Haria.

It details the entire calendar in this way noting the parallel between the Jewish and Christian month and listing the Saints' days.

A few features stand out immediately. The first is the translation of Christian time into Jewish time. The author equated each Hebrew month with

²⁶ Jewish term for Maria, meaning feces.

²⁷ Jewish name for Peter, calling him Peter the Ass, based on the Ex. 13:1.

a Christian month, despite the fact that they were not exact parallels. Rather than translating the dates of a specific month into particular Hebrew dates, the author was providing a blueprint for any year and once the comparison between the Hebrew month, for example *Shevat* to January, all the dates provided pertained to January. This is similar to discussions of the solar months in Hebrew astronomical texts from the thirteenth century.²⁸ While this was accepted and as such is perhaps not noteworthy, it is significant that the list arranged in this manner assumes that Jews were aware of the non-Jewish months and knew what each was, or in other words that medieval Jews were expected to be capable of making the necessary conversion and adjustment.

A second unmistakable feature evident immediately when looking at this calendar is the Jewish polemical attitude toward Christian holiness. The opening sentence identified Christian holy days as 'abominations'.²⁹ This hostile stance toward Christianity is characteristic of medieval Jewish anti-Christian polemic and caused much fury against the Jews, yet one must remember that verbal insult was one of the few defenses Jews had at their disposal.³⁰ This derogatory attitude towards Christian holiness is obvious throughout the calendar in which names and expressions that were frequently in use in anti-Christian polemic writing abound.³¹ Thus *Peter Hamor* is constantly called Peter the ass, a play on words derived from a biblical discussion of animals that begins with the words *Peter Hammor*.³² St John the Baptist's day in June, was called *Yohoram*, literally forbidden or banned, based on the verse in Exodus, 22:19: 'Whoever sacrifices to a God other than the Lord alone, should be proscribed'.³³ It is even possible that *Yohoram*, said in Ashkenazic pronunciation sounded similar to John's name *Yohanan* in Hebrew pronunciation. Mary was called *Haria* rather than Maria, a play on words of the Hebrew *hara* or feces.

None of these pejoratives are unique to this manuscript and they are all commonly found in medieval Hebrew texts, a phenomenon that can perhaps be seen as been as 'weapons of the weak' in the spirit of James Scott's theories

²⁸ I thank Reimund Leicht who taught me that this was standard in astrological treatises as well, as the Jews had to contend constantly with the disparity between the solar and the lunar calendar.

²⁹ Fol. 542v

³⁰ Carlebach, *Palaces of Time*, 123-32; Yaacov Deutsch, 'Jewish Anti-Christian Invectives and Christian Awareness: An Unstudied Form of Interaction in the Early Modern Period', *Leo Baeck Institute Yearbook* 55 (2010), 41-61.

³¹ Deutsch, *ibid*; Berger, *Jewish-Christian Debate*, 21-32.

³² See n. 27.

³³ See Eva Haverkamp, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2005), 410-412.

concerning the ways subordinate cultures challenge the dominant culture.³⁴ Moreover, with the exception of the negative references to Mary which were perhaps hard to catch since this insult required only the substitution of one letter with another and both letters look very similar, all these insults were noted by a censor in the sixteenth century. The manuscript contains black markings over the words that were seen as offensive.³⁵

Why did a Jew see fit to insert this calendar into a book that contained their prayers, hymns and legal texts? What can we learn from the preparation and inclusion of this calendar? An answer to this query must begin with the prevalence of calendars of this sort in Hebrew manuscripts and their characteristics. In her recent book, *Palaces of Time*, Elisheva Carlebach has discussed early modern Hebrew and Jewish calendars, copied and printed in Reformation Germany from the fifteenth to eighteenth centuries. These calendars were frequently copied as separate books or pamphlets rather than as part of other texts such as prayer books and they often included Christian calendars. Carlebach demonstrated that combined Hebrew and non-Jewish calendars were increasingly produced over time. For example, sixteenth-century Hebrew calendars typically noted Jewish festivals and fasts, medical details concerning on which days one should or shouldn't let blood and finally a notation of Christian holy days alongside Christian markets. Carlebach has called these last features 'church and market' time.³⁶

The calendars described by Carlebach were early modern, written and published after 1500. Many of them, although not all of them, were independent artifacts that were not part of a larger book or composition rather they were hung on a wall or consulted in some other manner. Carlebach distinguished between two types of calendric material, *Sifrei evronot*, manuals used by the elite to calculate the calendar, and these contain few references to Christian culture; and calendars, known as *luhot*, which often included details of the Christian annual cycle for business related purposes.³⁷ The calendric materials in the *North French Miscellany* were different in significant ways from the early modern ones. One important difference is that the miscellany contained both the type of materials typically found in the 'elitist' *Sifrei evronot* and that found in the free-standing *luhot* that could be found in a wider range of households and that were used by people who were not part of the learned elite.

³⁴ James C. Scott, *Domination and the Art of resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

³⁵ On censorship of calendars see Carlebach, *Palaces of Time*, 132-139; for censorship at large, see Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor and the Text: The Catholic Church and the Shaping of Jewish Canon in the Sixteenth Century* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007).

³⁶ Carlebach, *Palaces of Time*, 141-159.

³⁷ *Ibid.*, 59-68.

For the period before 1500, I am aware of handful of other Christian calendars, two of which were made by the same copyist in the early fifteenth century.³⁸ The document before us is the earliest document known to date and it preceded the other calendars by more than one hundred years. A detailed comparison between all of medieval calendars is beyond the scope of this article, yet a few brief comparisons shed light on this specific calendar.³⁹ The circular shape of this calendar makes it unique⁴⁰ and the other calendars differ from it as they are lists, in columns, rather than circular.⁴¹ The calendars also vary in content. While all list some of the central and widely observed saint's days such as those related to the Virgin Mary and other central saints, each calendar contains its own list of specific saint's days that were observed according to local tradition. Indeed, based on the spellings it seems that the calendars were from different geographic areas, especially since the other calendars that were produced after the *North French Miscellany* could not have been written in northern France as the Jews were expelled a few decades after the production of this manuscript.⁴² Future research will determine if there is a relationship between them but since the calendar in BL 11639 is the earliest one, I will not pursue this comparison here.

Many questions come to mind when looking at this calendar: what was the source for this list? Was it based on an oral conversation or copied from a written text? Unlike the case in other manuscripts where the scribe informed his readers that he was copying from a book, for example one of the 15th century manuscripts where the scribe wrote: 'I erroneously copied July before

³⁸ These calendars can be found in MS Oxford, Bodleian Library Heb. D. 11, fol. 2b-3a, 372a-372b (fourteenth century, Germany); MS Budapest-Kaufmann, A370, fols. 734-750 (fifteenth century, siddur with French custom); MS Jerusalem, 8^o3857, fol. 32b-33a (1477, northern Italy); Cambridge Add. 3127, fol. 342a-352b (1414). Sacha Stern is publishing an edition of the Cambridge manuscript. I thank Sacha Stern and Justine Isserles for their reference to the Cambridge manuscript. See n. 39 as well.

³⁹ Since writing this article the following has appeared: Philipp E. Nothaft and Justine Isserles, "Calendars Beyond Borders: Exchange of Calendrical Knowledge Between Jews and Christians in Medieval Europe (12th-15th Century)," *Medieval Encounters* 20 (2014), 1-37.

⁴⁰ Perhaps this is not that noteworthy a feature as it could be dependent on the circular design on the other side of the folio in the manuscript and was used here for convenience's sake. Circular calendars were common in astrological treatises and were also used by doctors, other areas in which Jews and Christians were in constant contact. One thing is certain, the use of the circle rather than lists meant that this was a generic calendar, not meant for a specific year, but to be used any year.

⁴¹ The lists (see n. 38) are much more like book of hours or standard breviaries. See, Janet Backhouse, *Books of Hours* (London, 1985), 11-15; Virginia Reinburg, *French Books of Hours. Making an Archive of Prayer, c. 1400-1600* (Cambridge, 2012), 114.

⁴² About the expulsion from France see William Chester Jordan, *The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989), 179-199. One of the manuscripts containing a calendar is a French custom prayer book and as such may also represent the French cultural context.

June',⁴³ there is no indication of the source of this knowledge in this manuscript from Paris. We do not know if the scribe was copying from a Christian source, recording an oral conversation or perhaps writing down something from memory?

As noted above, some of the saints' days that are documented were common and found in the other later Hebrew Christian calendars.⁴⁴ The calendar under examination is relatively detailed. While it does not contain as much information as many Christian Books of Hours that had devotions for every day, it does contain details beyond the basic holidays and the days that it notes are local as well as the more generally observed ones. Some of the days noted here are specifically Parisian. For example, the 5th of January, the day devoted to St. Simeon, was not celebrated outside of Paris.⁴⁵ So too the 6th of January was recorded as *typhanie*, a pronunciation of Epiphany that can be found specifically in thirteenth century breviaries from Paris.⁴⁶ The confessor of Auxerre, Amator was celebrated on May 1st, another custom that was particular to thirteenth century Paris and its environs since outside of Paris the 1st of May was commonly devoted to St. Phillip and St. James.⁴⁷

As scholars have shown, the rituals and festivities celebrating the different saints varied from place to place and sometimes from church to church within specific locations. If a particular saint was the patron saint of one church, he or she would be marked more elaborately there than in other places. Moreover, differences in liturgy and practice between religious groups caused some observances to be more emphasized than others.⁴⁸ The calendar before us reflects some of these differences as well. Thus a point of change in ritual in mid-thirteenth century Paris occurred when the Dominicans introduced several innovations to the ritual cycle as opposed to the previously accepted custom. After the mid thirteenth century, the Parisian Dominicans celebrated St. Martin on August 28th whereas Parisians had previously celebrated St.

⁴³ MS Buda-Kaufmann A370, fol. 740a.

⁴⁴ Carlebach, *Palaces of Time*, 129-131.

⁴⁵ The wide variety of saint's days celebrated varied according to location and local customs. See Perdrizet, *Calendrier*. I have used the website <http://www.medievalist.net/calendar.htm> to identify the different saints in this calendar and the days they were celebrated. For further discussion of this matter, see Roger S. Wieck, *Time Sanctified. The Book of Hours* (New York: George Braziller, 1988), 45-52; Idem, *Painted Prayers. The Book of Hours in Medieval and Renaissance Art* (New York: George Braziller, 1998), 26-38; Reinburg, *French Books*, 114, 174-175; Backhouse, *Books*, 11-15; Bridget Ann Henisch, *The Medieval Calendar Year* (University Park, Penn: Pennsylvania State University Press, 1999).

⁴⁶ See n. 25.

⁴⁷ Perdrizet, *Calendrier*, 128; 131.

⁴⁸ Craig Wright, *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris, 500-1550* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 98-142; M. Cecilia Gaposchkin, *The Making of Saint Louis. Kingship, Sanctity and Crusade in the Later Middle Ages* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2008), 67-99; 206-230. My thanks to Anne E. Lester for referring me to these books.

Julian. This Hebrew calendar notes St. Julian as the Saint celebrated on August 28th.⁴⁹ This leads to question whether it reflects an earlier tradition and was perhaps copied from a document written in the early thirteenth century or is an indication of the different coexisting customs.

I return to the question I posed a few moments ago. Why did the author record this calendar? In a brief description of this text, Raphael Loewe who transcribed the calendar, in the volume that accompanied the facsimile provided an answer. He said:

The reason for this listing here of major dates in the Church calendar is no doubt because of the fairs which commenced on the day of commemoration of the saints to whom the local cathedral was dedicated affording Jews to engage in business with clients.⁵⁰

Surely, the Jews needed to know when certain holidays occurred for business. The markets in the city, indeed the entire city, functioned according to fairs and feasts, celebrations and times of abstinence. Medieval Hebrew sources discuss the gifts Jews gave their Christian neighbors on their holidays, thus awareness of holidays allowed accepted social gestures between Jews and their neighbors. Over and above specific festivities, loans were given for set periods of time and were set according to Saint's days.⁵¹

As Israel Ta-Shma documented some years ago, medieval European Jews abandoned the idea set forth in late antiquity that Jews should not do business with non-Jews three days prior to their holidays. Tenth and eleventh century rabbinic authorities explained that life would be impossible if this prohibition were to be maintained since as one rabbi stated 'most of the days of the year are their holidays' referring of course to the multiple saints' days. Over the course of the twelfth and thirteenth centuries the rabbis went a step further and declared that Christians were not idol worshippers and as such the restrictions in the Talmud did not apply to them and they also explained that if Jews did not do business with Christians around their holidays, they would anger the Christians and as a result endanger themselves.⁵²

Yet the presence of this calendar in northern French miscellany suggests more than the necessary knowledge for conducting business. The central

⁴⁹ Wright, *Music and Ceremony*, 70-71; 80.

⁵⁰ Raphael Loewe, 'General Listing of the Texts', in *Companion Volume XLIV*.

⁵¹ Michael Toch, 'Geld und Kredit in einer spätmittelalterlichen Landschaft' *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 38 (1982), 499-550, appendix.; Joseph Shatzmiller, 'Church Articles: Pawns in the Hands of Jewish Moneylenders', *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden; Fragen und Einschätzungen*, ed. by Michael Toch with Elisabeth von Müller-Luckner (Munich: R. Oldenbourg, 2008), 93-102.

⁵² Israel M. Ta-Shma, 'Yemei Idehem', *Ritual Custom and Reality in Franco-Germany 1000-1350* (Jerusalem: Magnes Press, 1996), 241-50 [Hebrew]. Ta-Shma suggested that these restrictions were more carefully enforced in the thirteenth century by pietists.

dates needed for loans and commerce are reflected in the inner triangle that marked the quarters of the ecclesiastic year. The multiple festivities noted for the different months in the calendar are probably far more than the average money lender or merchant would have needed to know. It is significant in my opinion that the list does not convey the existence of a Christian holy day in a blank format, recording fast or feast rather than by naming a specific day. This type of notation exists in later early modern calendars where the word 'fast' is detailed in conjunction with certain days without a specification of which fast day it was.⁵³ The scribe if this calendar wrote down which saint was being celebrated and did not state what the implications of the occurrence of this saint's day were. He seemed to assume the calendar's users would know which feast, celebration or fast was to be held on any given day, which church or chapel would be celebrated and what should or shouldn't be done or alternatively which market would be open in conjunction with the feast or fast and what kind of opportunities this would allow.

Yet even if we accept this suggestion that this list reveals a deep familiarity with Christian custom and life an additional aspect of this calendar requires clarification. If this calendar served as a business tool of sorts, why was it copied within this specific miscellany which is above all a synagogue aid? Why copy this calendar and in such a well-planned and designed manner into this miscellany? Perhaps the answer to this query lies on the outside of the circle within which it was copied. The text surrounding the calendar explains how to calculate the *tekufah* and perhaps there was a connection between the calendar and this calculation of the solstice and equinoxes? In order to pursue this suggestion one needs to better understand how the *tekufah* was observed and what beliefs were associated with it, a topic that has hardly been researched to date.⁵⁴

The existence of this calendar within the corpus of this miscellany opens a little explored perspective for examining Jewish familiarity with Christian practice and ritual. Rather than supposing that Jews knew few details of what their Christian neighbors were doing in northern Europe, an idea that has been fairly common in writings about the Jews of northern Europe, this text indicates a much deeper familiarity with the local culture and landscape. In this way this text and the interpretation I have suggested join recent scholarship that has seen medieval Ashkenazic Jewry (and not only the Jews of the South), as more cognizant and embedded in the Christian culture within which they lived.⁵⁵

⁵³ Carlebach, *Palaces of Time*, 142-143.

⁵⁴ I am currently pursuing this topic. See my forthcoming "Shared Time, Contested Time".

⁵⁵ See n. 10. Also see Haverkamp, 'Jews and Urban Life'. John Tolan has recently addressed this question as well.

I began this article with a story from *Sefer Hasidim*, written hundreds of miles from Paris in the Rhineland, but by a Jew whose environment was rather similar to that of Benjamin the scribe. A different passage from *Sefer Hasidim* provides a fitting ending. In the instructions to the pious, *Sefer Hasidim* discusses what kinds of oaths a Jew can make to a non-Jew and what kind of oaths a Jew can expect a non-Jew to make. He cautions Jews not to say the name of Christian holidays by their name, for example St. Michael and not to request that a non-Jew swear an oath on his Christian belief:

And even their holy day (*yom idam*) that is called Michael, a Jew should not mention it and he should not say to a non-Jew (swear to me) on the belief you have in your God or say to him *auf tein Christenheit*.⁵⁶

Reading these instructions, one could interpret them as depicting Jews who tried to distance themselves as much as possible from Christian culture and as a result create a picture of medieval Jewry in northern Europe as insular and segregated from the comings and goings of the Christians around them. However, read together with the Hebrew Christian calendar this article has examined, it would seem that Jews were much more aware of the celebrations in the world they lived in and even the details of local saint's days. Mentioning or using a Saint's name for an oath would have been commonplace when engaging with Christians, thus *Sefer Hasidim* cautions the pious of the dangers of this practice.

⁵⁶ SHP #1348.



FROM HYGIENE TO HERESY: CHANGING PERCEPTIONS OF WOMEN AND BATHING IN MEDIEVAL AND EARLY MODERN IBERIA

Olivia Remie CONSTABLE
University of Notre Dame
Professor of Medieval History

According to a popular Spanish legend, Count Julian of Ceuta sent his daughter to be schooled at the court of Roderic, the last Visigothic king of Spain, in the early eighth century. While she was there, King Roderic caught sight of her bathing naked in the palace gardens, he was overcome with desire for her and took her to his bed. When Count Julian learned of his daughter's violation, he was so angry that he aided Muslim armies in their invasion of Spain in 711. This story of Roderic and La Cava (as the unfortunate daughter came to be called), and the consequences of her bathing, appeared in Iberian histories, romances, and poetry, mediated through Christian, Muslim, *converso*, and *morisco* narrators throughout the later medieval period and beyond. Today, there is still a ruined structure beside the river in Toledo commonly known as the "Bath of La Cava" (*Baño de la Cava*), although it was never a bath house and it is not a Visigothic building. The tale of La Cava provides an intriguing introduction to an examination of broader perceptions of female bathing in Spain, since shifts in this fictional narrative mirrored actual attitudinal changes from the medieval into the early modern period.

Despite the enduring popularity of the La Cava story, its details altered over time, as did the role and reputation of its heroine.¹ Whereas the earliest versions of the tale portrayed her as merely a victim, without even a name, later narrators cast her in a more active role, seeing her as provoking not only her own seduction but also as initiating the events that led to the Muslim conquest of Spain.² According to the Catalan poet Jaume Roig, writing in about 1460, "all of Spain was trampled and dissipated by very evil people, *moriscos*

¹ On the legend of La Cava, see Elizabeth Drayson, *The King and the Whore: King Roderick and La Cava* (New York: Palgrave Macmillan, 2007) and Patricia Grieve, *The Eve of Spain: Myths of Origins in the History of Christian, Muslim, and Jewish Conflict* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009).

² Although the setting for the story is hinted in the earliest Christian narrative of the Muslim conquest, the nearly contemporary *Chronicle of 754* (which mentions a certain "Urban", a Christian nobleman in North Africa), the story of Count Julian, lord of Ceuta, who "sent his daughter to Roderic, lord of Al-Andalus, for her education and instruction, and Roderic made her pregnant" first appears in the ninth-century Arabic chronicle of Ibn 'Abd al-Ḥakam (d. 871). See *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, trans. Kenneth Baxter Wolf (Liverpool: Liverpool University Press, 1990) p. 134; Ibn 'Abd al-Ḥakam, "Narrative of the Conquest of Al-Anda-

and foreign people [in the 711 invasions]. La Cava did it, whom King Roderic was bringing up.”³ Even her name - La Cava or La Caba (meaning “the whore”) - only appeared in the middle of the fourteenth century, and the personal name “Florinda,” was given to her by the sixteenth-century *morisco* author, Miguel de Luna.⁴ Meanwhile, the identity of La Cava also subtly shifted over the years, as her image became associated with other temptresses: Bathsheba, Helen of Troy, and the beautiful Moorish damsels of early modern Christian fantasies (she was, after all, originally from the Moroccan city of Ceuta).

Significantly, the story of La Cava’s bath was only introduced into the narrative during the fifteenth century, at a period when Christian perceptions of bathing in Spain - and especially female bathing - were undergoing substantial change. Whereas bathing had been considered to be a normal and respectable activity for most of the medieval period, when bath houses were used regularly by men and women, both Christians and non-Christians, by the fifteenth and sixteenth centuries, bathing became seen as an activity that was both religiously and morally suspect.⁵ In late medieval and early modern Spain, female bathing was increasingly associated with sex and sin rather than hygiene.

Thus, it is significant that the new plot twist - in which King Roderic glimpsed La Cava while she was bathing - first appeared in a chronicle written c. 1440 by an anonymous *converso* author in Toledo. Previously, Roderic had merely encountered Julian’s daughter at his court, but in this version, the King looked out a window of his palace and caught sight of La Cava and another girl bathing in a pool (*alberca*) in the garden, “naked as they were born and dousing themselves in the water.... [La Cava] had such a graceful body, with skin as white as snow, that the King was immediately overcome with love for her, to the point that he wanted to die for her.”⁶ The strong parallels between this tale and that of David and Bathsheba are fully intentional, since the author had already introduced the story by comparing Roderic to David and Solomon, both great kings who governed well - but who also loved women and could not resist their charms. Beyond this, the trope of the male hero who

lus,” trans. David A. Cohen, in *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, ed. Olivia Remie Constable (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2nd ed., 2012) p. 37.

³ *The Mirror of Jaume Roig*, ed. and trans. María Celeste Delgado-Librero (Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2010) p. 335.

⁴ Although the name Florinda is less overtly insulting than La Cava, it is not a clearly Christian name and it underlines the bearer’s uncertain identity. Miguel de Luna may have intended to evoke the type of Arabic name traditionally given to female slaves in Muslim culture. Slave girls were often named after flowers, jewels, or personal characteristics (emphasizing their appearance and status as property), not given typically Islamic female names.

⁵ María José Ruiz Somavilla, “Los valores sociales, religiosos y morales en las respuestas higiénicas de los siglos XVI y XVII: el problema de los baños,” *Acta Hispanica ad Medicinæ Historiam Illustrandum* 12 (1992) pp. 155-187.

⁶ *Refundición de la Crónica de 1344*, ed. Ramón Menéndez Pidal in *Rodrigo, el último goda* (Madrid: Espasa-Calpe, 1956) I, pp. 148-49.

trespasses upon maidens bathing and playing together in the water is also common in earlier literature, whether the *Odyssey* or the *Thousand and One Nights*.⁷

There were perennial concerns in Iberia, throughout both the medieval and early modern periods, about female bathers and male voyeurs. This was expressed not only in stories about La Cava and her explicit counterpart Bathsheba, but also in legislation designed to prohibit and punish peeping Toms and to enforce strict gender segregation in bath houses. But whereas medieval legislation generally assumed that bath houses were safe, healthful, and licit places for female bathing, and thus contemporary laws were intended to prevent violations and preserve this *status quo*, later medieval and early modern sources routinely viewed bath houses as sites for female sexual promiscuity, disease, prostitution, and heretical activities (such as the continuation of Jewish and Islamic ritual bathing by *conversas* and *moriscas*). In light of these shifting views, sixteenth-century Christian legislation often sought to restrict bathing and to close bath houses.

Meanwhile, the image of the male voyeur and the female bather also took on a new prominence in the fifteenth and sixteenth century imaginative sphere, in both literature and art. Between 1450 and 1550, we find a proliferation of images of the naked Bathsheba bathing in a garden pool, watched by David from a distant house or portico, illuminated in French and Flemish Books of Hours.⁸ There is likewise a scene in the Catalan novel *Tirant lo Blanc*, written by Joanot Martorell in the early 1460s, in which the hero spies on his lover through a peep-hole as she bathes with another girl before going to bed.⁹ A somewhat later Spanish poem (dated 1590-1637) described La Cava bathing, and washing her golden hair and beautiful body in a fountain, while Roderic,

⁷ On Arabic parallels, see Alexandra Cuffel, "Polemicalizing Women's Bathing among Medieval and Early Modern Muslims and Christians," in *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, eds. Cynthia Kosso and Anne Scott (Leiden: Brill, 2009) pp. 180-81.

⁸ Flemish art and manuscripts, especially, were very popular at the Spanish court in the later fifteenth and early sixteenth centuries. On these images, see Mónica Ann Walker Vadillo, *Bathsheba in Late Medieval French Manuscript Illumination. Innocent Object of Desire or Agent of Sin?* (Lewiston, NY: Edwin Mellon Press, 2008); Mónica Ann Walker Vadillo, "Emotional Responses to David Watching Bathsheba Bathing in Late Medieval French Manuscript Illumination," *Annual of Medieval Studies at the Central European University* 13 (2007) pp. 97-109; Sarit Shalev-Eyni, "Purity and Impurity: The Naked Woman Bathing in Jewish and Christian Art," in *Between Judaism and Christianity: Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elizabeth) Revel-Neher*, eds. Katrin Kogman-Appel and Mati Meyer (Leiden: Brill, 2009) pp. 191-213; Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien* (Paris: Presses Universitaires de France, 1956) I, pp. 273-75.

⁹ Joanot Martorell and Martí Joan de Galba, *Tirant lo Blanc* (Barcelona: Editorial Seix Barral, 1970) II, p. 98, chapter 231; *Tirant lo Blanc*, trans. David H. Rosenthal (New York: Schocken Books, 1983) pp. 370-72.

stunned, compared her to Helen of Troy.¹⁰ This early modern fascination is similarly evident in the fact that two separate German visitors to Granada after its conquest in 1492, Hieronymous Münzer (who came in the 1490s) and Johannes Lange (in the 1520s), both reported being told the same titillating tale about the Baño de Comares in the Alhambra palace. Here - it was said - the wives and concubines of the Muslim ruler were accustomed to bathe in the nude, while the sultan looked down on them from a balcony above. He would then throw down an apple to one of the ladies, signaling that she was the one chosen for his bed that night.¹¹ This post-conquest fable not only captures the popular trope of the female bather and the lustful male spectator, but it also reflects a contemporary Christian imagined vision of the kind of thing that went on in Muslim bath houses.¹²

Another new and distinctive permutation of this bathing-and-watching theme developed in Iberia with the rise of the Spanish Inquisition in the late fifteenth century, when the masculine gaze, in the form of inquisitorial attention, began to be focused first on the activities of converted Jews (*conversos*) and later on converted Muslims (*moriscos*). Although this inquisitorial gaze was turned on all new converts, both men and women, who were suspected of improper belief, inquisitors were often particularly interested in aspects of female activity that were seen as perpetuating practices of non-Christian daily life - whether lighting candles, cleaning the house, cooking certain foods in certain ways, bathing in a bath house, or visiting a *miqveh*. Thus, at the same time that the persona of La Cava was taking on an increasingly non-Christian identity and being blamed for the ills of Spain, actual *conversa* and *morisca* women were coming under scrutiny from inquisitors in Spain.

Turning back to the medieval period, the existence of public bath houses (*ḥammāmāt* in Arabic or *baños* in Romance) might be seen as clear evidence of an urban culture shared between Christians, Jews, and Muslims in Iberia. All three religious groups patronized the public bath houses for reasons of hygiene, health, sociability, and pleasurable relaxation. Yet at the same time, bathing was also among the most religiously segregated and strictly unshared

¹⁰ Menéndez Pidal, *Rodrigo, el último godo*, II, pp. 71-2.

¹¹ Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)* (Madrid: Ediciones Polifemo, 1991) p. 95; Adolf Hasenclever, "Die tagebuchartigen Aufzeichnungen des pfälzischen Hofarztes Dr. Johannes Lange über seine Reise nach Granada im Jahre 1526," *Archiv für Kulturgeschichte* 5 (1907) p. 422; see also Antonio Gallego Morell, "La Corte de Carlos V en la Alhambra en 1526," in *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete* (Granada: Universidad de Granada, 1974) I, p. 275.

¹² There was some precedent for such visions in earlier Muslim literature, as in the poetry of Ibn Zaydūn (see note 19), while apples were associated not only with temptation and female sexuality, but also with bath houses, see María Elena Díez Jorge, "Purificación y Placer: El Agua y las Mil y Una Noches en los Baños de Comares," *Cuadernos de la Alhambra* 40 (2004) p. 127.

activities in medieval Iberian life. For Jews and Muslims, certain types of bathing were an important religious requirement that marked them as distinct both from each other and from Christians. Bathing was frequently segregated according to religion, and almost always by gender, with regulations maintaining strict schedules for men and women to visit public bath houses at different times. In Andalusian cities, there were sometimes separate establishments catering to men and to women, but there is no mention of this in Christian Spain, where both sexes usually shared the same facilities, but at different hours or on different days.

The clearest example of bathing set apart by both religion and gender was the Jewish ritual bath or *miqveh*, which was patronized mainly - though not exclusively - by women. This bath required immersion in naturally-collected cold water (provided by a spring or river, or sometimes by rain water) as opposed to the warm water and hot steam of the public bath house. Usually, a *miqveh* was an entirely separate facility, often located near a synagogue, although there is some evidence that ritual bathing might also take place in the cold pool of a bath house.

Medieval Iberian evidence for bathing and bath houses comes from a number of sources, some of which reveal more about gender than others. Literature and chronicles contain tales of bathing, often by women, as in the case of stories and poems about La Cava. Legal material is likewise useful, since many Christian urban law codes (*fueros*) included legislation about the different times that men and women, Christians, Muslims, and Jews, could visit bath houses. Equally, there are a few court cases arising from non-compliance (for example, a case of rape in a bath house), as well as rabbinic responses to questions about the use and upkeep of *miqva'ot*. Christian charters, grants, and other documents also contain information. Because bath houses were valuable assets that could yield considerable revenues, they left their fiscal footprint in contractual records, along with the names of people who owned, sold, or rented these facilities, including a number of Christian, Muslim, and Jewish women. Architectural and archeological data are also very useful, since some medieval bath houses are still standing while others have been excavated. In most cases, these structures reveal much about form, but little about use, and nothing about gender - the exception being in the case of *miqva'ot*.

Public bath houses were an important part of urban culture in the medieval Islamic world, including al-Andalus, and it is generally assumed that their existence derived from Classical and Late Antique traditions of bathing. Nevertheless, there were a number of important differences from earlier periods, both in terms of religious attitudes and the physical structure of the buildings themselves.¹³ Medieval Andalusian bath houses (and their later coun-

¹³ Mohammad Hocine Benkheira, "La Maison de Satan," *Revue de l'histoire des religions* 220 (2003) pp. 391-443; Samuela Pagini, "Un paradiso in terra. Il *hammām* e l'economia della salvezza," in

terparts in Christian Spain) did not provide as many athletic and recreational functions as had been typical of Roman bath houses. *Ḥammāmāt* were therefore simpler, usually without deep pools for immersion or the many different rooms and spaces characteristic of earlier bath houses. Most medieval bath houses were of modest size, though there were a few more lavish examples. Archeological evidence and existing structures show that most baths in medieval Spain had a room for changing and three basic bathing spaces equivalent to the Roman cold room, warm room, and hot room. Water was mainly provided in buckets, or in shallow pools of wading depth. Most Andalusi cities had several bath houses; some *ḥammāmāt* were public spaces for common use, while others were privately owned and open only to a select group of bathers.¹⁴ Even in the Alhambra, the late medieval fortress-palace in Granada, there were multiple bath houses, with different facilities for soldiers, servants, administrators, and officials, and one - the lavish Baño de Comares in the central palace - for the men and women connected to the Naṣrid ruling family.¹⁵

In Muslim Spain, the presence of multiple *ḥammāmāt* signified a thriving town, but we know relatively little about the patrons of public baths houses in Andalusi cities. Legal materials make clear that an establishment should either be entirely devoted to bathers of one sex, or that men and women should bathe on different days and at different hours. Often, men would bathe in the morning, women in the afternoon.¹⁶ An Egyptian visitor to Granada in 1465 mentioned separate bath house buildings for men and women, while a contemporary *aljamiado* story (set in tenth-century Córdoba, but recounted in fifteenth-century Aragón) told of a bath house shared by both sexes, but at different times. In this popular tale, entitled the *Hadit del Baño de Zaryeb*, a wealthy husband was said to have built a sumptuous bath house for his wife,

Hamman: Le terme nell'Islam. Convegno internazionale di studi, Santa Cesarea Terme, 15-16 Maggio, 2008 (Florence: Leo S. Olschki, 2011) pp. 133-58; Cuffel, "Polemicalizing Women's Bathing," pp. 172-3.

¹⁴ On bath houses in al-Andalus, see Carlos Vélchez Vélchez, *Baños árabes* (Granada: Disputación de Granada, 2001); M. de Epalza et al., *Baños árabes en el país valenciano* Valencia: Generalitat Valenciana, 1989); Caroline Fournier, *Les bains d'Al-Andalus: espaces, formes et fonctions (VIIIe-XVe siècles)* (Doctoral dissertation; Nantes: Université de Nantes, 2010); Caroline Fournier, "Bains publics et mosquées dans les villes al'andalus," in *I Congreso internacional: Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán. Vélez-Málaga, 16-18 de junio 2010*, ed. Virgilio Martínez Enamorado (Málaga: Iniciativa Urbana de "Toda la Villa," 2011) pp. 337-54.

¹⁵ Carlos Vélchez Vélchez, *Baños árabes*, pp. 37-65.

¹⁶ Patrice Cressier, "Prendre les eaux en al-Andalus. Pratique et fréquentation de la Hamma," *Médiévales* 43 (2002) p. 49; Évariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* (Paris: Maisonneuve, 1950) III, p. 430; Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000) pp. 233-35; Caroline Fournier, "Les bains publics d'al-Andalus, espaces de "convivialité"?" (IXe-XVe siècles)" in *La convivencia en las ciudades medievales*, eds. Beatriz Arízaga Bolumburu and Jesús Ángel Solórzano Telechea (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2008) pp. 328-30.

and subsequently issued an open invitation to all inhabitants of Córdoba, both men and women, to visit it free of charge.¹⁷

Although the story portrayed the Baño de Zaryeb as a respectable and elegant establishment, where men and women bathed on different schedules, Andalusí bath houses were often suspected as being sites for sexual mixing and lascivious behavior, especially among women. The Cordoban jurist 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb (d. 852) associated bath houses with heresy, immorality, and female sexuality, and later, the legal scholar al-Ṭurṭūshī (d. 1126) warned that Muslim and non-Muslim women might mix together naked in bath houses.¹⁸ *Ḥammāmāt* might set the scene for permissible sexual encounters (for instance, the Taifa ruler Al-Mu'tadid of Seville was said by the poet Ibn Zaydūn to have visited bath houses in the company of his harem) but they were more frequently perceived as locales for illicit activities.¹⁹ Several Muslim jurists were concerned about opportunities for prostitution and solicitation; in Córdoba, Ibn al-Ḥājj (d. 1135) sought to prevent men lurking near bath houses and importuning women as they emerged from these buildings, while in Seville, Ibn 'Abdūn (d. 1134) likewise warned of the opportunities for fornication if a man (even the bath house keeper) were to sit in the vestibule of a bath house while women bathed.²⁰ Later, the fifteenth-century *aljamiado* tale also told of a young woman who was molested by a man waiting outside a house that she mistakenly took to be the Baño de Zaryeb.²¹ Because of possible dangers and improprieties, a few Muslim scholars felt that women should not visit bath houses at all, but there is no evidence that these opinions exerted any influence on actual practice.²²

¹⁷ G. Levi Della Vida, "Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano," *Al-Andalus* 1 (1933) p. 320; Federico Corriente Córdoba, *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1990) pp. 213-20; Z. David Zuwiyya, "Arab Culture and Morisco Heritage in an Aljamiado Legend: Al-hadit del baño de Zaryeb," *Romance Quarterly* 48 (2001) pp. 32-46; Miguel Asín Palacios, "El original árabe de la novela aljamiada 'El baño de Zariéb'" in *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal* (Madrid: Librería e Casa Editorial Hernando, 1925) I, pp. 377-88.

¹⁸ Cuffel, "Polemicalizing Women's Bathing," pp. 171, 176.

¹⁹ Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953) pp. 333, 338.

²⁰ Al-Wansharisi, *Al-Mi'yar al-mu'rib wa al-jami' al-mughrib* (Rabat: Wizarat al-Awqaf, 1981) IX, pp. 20-21. See also Vincent Lagardère, *Histoire et société en occident musulman au moyen-âge* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995) no. 316, p. 362. Ibn 'Abdūn, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en occident musulmane au moyen âge*, ed. E. Lévi-Provençal (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1955) p. 49.

²¹ Zuwiyya, "Arab Culture and Morisco Heritage," p. 36; Díez Jorge, "Purificación y Placer," pp. 123-50.

²² Mohammed Hocine Benkheira, "Hammam, nudité et ordre moral dans l'islam médiéval," *Revue de l'histoire des religions* 3 (2007) pp. 340-55.

Although the story of the Baño de Zaryeb was set in Umayyad Córdoba, it probably more accurately reflected *mudejar* perceptions of bath house culture in late medieval Aragón, where the *aljamiado* tale circulated. In Christian Spanish cities, bath houses had been a normal element within the fabric of urban life from as early as the tenth century, but references became much more common during the twelfth and thirteenth centuries, both in cities that had been conquered from Muslim rule and in those that had never been in Muslim hands. Bath houses appear in Latin and Romance legal texts, urban statutes, contracts, chronicles, and other Christian sources, and these references make clear that men and women of all three religions patronized public bath houses on a regular basis as part of their normal lives. Bathing had hygienic, social, and religious functions, providing for regular washing, ritual purification, and cleansing on special occasions. A story from the thirteenth-century *Cantigas de Santa María* tells of a young Christian bride in Toledo, whose mother took her to the bath house before her wedding “as is the custom in Toledo among all girls who marry.”²³ Archeological evidence and surviving structures show that Christian bath houses were physically similar to their Andalusí counterparts. There are many existing examples, among them the private baths in the Palace of Tordesillas, near Valladolid, which was built in the 1340s by Alfonso XI of Castile for his long-time mistress, Leonor de Guzmán.²⁴ As in Andalusí cities, most bath houses in Christian cities were simple and open to the public, usually administered by the crown, by the city, or by private individuals. Christians were perfectly aware that they were perpetuating a tradition that had been common in al-Andalus, but this Muslim precedent did not hinder medieval Christian use. Thus, a grant from Alfonso VIII in 1179 permitted a new bath house to be built in Toledo with the explicit remark that this was to be constructed “just as had been done in the time of the Moors” (*tamen facta fuerunt tempore maurorum*).²⁵

Urban charters (*fueros*) provide especially valuable information on bath houses, since these texts often contain regulations on bath house staff, fees, lighting, furniture, the provision of hot and cold water, and - especially - the days on which different segments of the population could visit.²⁶ Although

²³ *Songs of Holy Mary of Alfonso X, The Wise*, trans. Kathleen Kulp-Hill (Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000) *Cantiga* 212, p. 254. Later evidence also links female bathing with Jewish and Muslim weddings (see below, notes 71 and 80).

²⁴ Leopoldo Torres Balbás, “El baño de doña Leonor de Guzmán en el palacio de Tordesillas,” *Al-Andalus* 24 (1959) pp. 409-25.

²⁵ Julio González, *Repoblación de Castilla la Nueva* (Madrid: Universidad Complutense, 1975) II, p. 264.

²⁶ There has been considerable attention to bath houses and legislation in Christian Spain. See Aníbal Ruiz-Moreno “Los baños públicos en los fueros municipales españoles,” *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1945) pp. 152-57; James F. Powers, “Frontier Municipal Baths and Social Interaction in Thirteenth-Century Spain,” *American Historical*

fueros were prescriptive documents that may not record actual practice, these texts undoubtedly reflect the concerns of urban jurists and administrators, including worries about sexual and religious mixing. Cities encouraged the public use of bath houses, apparently spurred by the lucrative revenues from rents, leases, fees and other income generated by these facilities. In Tortosa, legislation from 1279 stated that “the baths in which one pays, and which charge a fee for washing oneself, are for all of the people in Tortosa. All of the citizens and inhabitants of the city and its surroundings, including Muslims, Jews, as well as Christians...must pay the fees to bathe [here] and not in other bath houses.” Bath house revenues were to be used to maintain the walls of the city.²⁷ A later version of these urban statutes (dating from 1309), added that the bath houses of Tortosa were for the use of “all men and women who wished to bathe there, by night and by day” (*tot hom e tota femna que aquis vulla baynar de nit e de dia*).²⁸ Although this could be read as permitting bathing at any time of day or night, it more likely referred to the common pattern of women bathing by day and men bathing in the evening.

Most medieval Christian legislation required the segregation of bathing spaces according to both religion and sex. Men and women of different religions might use the same bath house, but they were segregated according to strictly mandated schedules. In Seville, probably like Tortosa, one bath house allotted daylight hours for female bathers and nighttime hours for men.²⁹ Elsewhere, it was more normal to reserve two or three days a week for women, and one or two days a week for non-Christians. Thus, in Cuenca’s influential late twelfth-century *fuero*, we find men given Tuesdays, Thursdays, and Saturdays; women bathing on Mondays and Wednesdays; Jews on Fridays and Sundays.³⁰ Similar regulations were enacted in other cities, including Teruel, Placencia, Sepúlveda, and even Tortosa, although exact days varied, especially in the division between men and women.³¹ In all of these cases, the common

Review 84 (1979) pp. 649-67; Robert Burns, *Medieval Colonialism. Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia* (Princeton: Princeton University Press, 1975) pp. 57-63; Gonzalo Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leida en imagenes* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1986) pp. 131-32.

²⁷ *Costums de Tortosa*, ed. Jesús Massip I Fonollosa (Barcelona: Fundació Noguera, 1996) 1.1.15; David Romano, “Los judíos en los baños de Tortosa (siglos XIII-XIV),” *Sefarad* 40 (1980) p. 62; also Aníbal Ruiz-Moreno, p. 153.

²⁸ *Código de las costumbres escritas de Tortosa a doble texto*, eds. Ramon Foguet, José Foguet Marsal, Victor Covián and Juan Permanyer (Tortosa: Impr. Querol, 1912) Book I, rubric 1, paragraph 15, p. 34, and Book IX, rubric 13, para. 5, p. 430; also Aníbal Ruiz-Moreno, “Los baños públicos, p.156.

²⁹ *Repartimiento de Sevilla*, ed. Julio González (Seville: Ayuntamiento de Sevilla, 1998) I, p. 524. This is a later law, from the sixteenth century, but claiming to reflect earlier practice.

³⁰ *The Code of Cuenca: Municipal Law on the Twelfth-Century Castilian Frontier*, trans. James F. Powers (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000) II.32, p. 40.

³¹ *El Fuero de Teruel*, ed. Max Gorosch (Stockholm: s.n., 1950) pp. 225-26. *Fuero de Plasencia*, ed. Jesus Majada Neila (Salamanca: Librería Cervantes, 1986) no. 438, p. 105. Many other Castilian towns repeated formulae from Cuenca’s *fuero*. For example, the *fuero* of Sepúlveda laid out the

allocation of Fridays for Jewish or Muslim bathers indicates some level of recognition of non-Christian religious schedules and bathing requirements.³² This pattern of shared but temporally partitioned space was common during the twelfth and thirteenth centuries, but as separate Muslim and Jewish quarters became more established in the later thirteenth and fourteenth centuries, Jews and Muslims more commonly had their own bath houses located within the *morería* or *judería*. In Zaragoza, for instance, records from the 1291 mentioned “the royal bath house near the *judería*, where the Jewish men and women of Zaragoza are accustomed to bathe, according to ancient custom” (*el banyo del Senyor Rey, cerca la juderia, et deuen si banyar los judios et judias de Çaragoça por anciana costumpne*).³³

Towns usually set fines and other penalties for violating rules about segregated bathing, often citing fears about voyeurism, rape, theft, and prostitution. In Coria, a bath house attendant could be fined for admitting a woman on a day reserved for men.³⁴ But it was more common to penalize the perpetrators themselves, as in Teruel, where both men and women were fined thirty *sueudos* if it were proved that they had entered a bath house on the wrong day.³⁵ In Cuenca, the *fuero* set different penalties for male and female violations: “If a man enters any part of the bath house premises on the women’s day for bathing, he is liable for a fine of ten *aurei*. He should pay the same fine for spying on women in the bath on those days.” It continues: “However, if a woman enters a bath house on a day reserved for men, or is found there at night, and because of this the woman is publically dishonored or harmed in some way, she should have no right to bring charges of a kind sufficient to exile the offending man. On the other hand, if a man commits these acts against a woman on the women’s bathing days, or steals her clothing, let him be hurled from the city cliffs.” It goes on to note that “officials can gather testimony from women at the bath house” (presumably about crimes committed in the bath house, where there would only have been female

same schedule for bath house use in 1305 (*Los fueros de Sepúlveda: edición crítica y apéndice documental*, ed. Emilio Saez (Segovia, 1953) p. 103); Juan Torres Fontes, “Los Baños de la Reina,” *Murgetana* 40 (1975) p. 65. On Tortosa, see Romano, “Los judíos en los baños de Tortosa,” pp. 60–64. On these and other patterns for gendered division of bath house usage, see Heath Dillard, *Daughters of the Reconquest* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) pp. 151–52.

³² Powers, “Frontier Municipal Baths,” pp. 661, 664. James Powers has extensively analyzed these Christian law codes relating to bath houses, and has sorted them into groups of related “families” of *fueros*. His work makes clear that attitudes towards sharing of bath houses were not the same throughout Christian Spain and *fueros* from some regions were more lenient about the sharing of bathing space than others.

³³ *El registro del Merino de Zaragoza el Caballero Don Gil Tarín, 1291-1312* (Zaragoza: Imprenta del Hospicio Provincial, 1889) p. 5.

³⁴ Dillard, *Daughters of the Reconquest*, p. 196.

³⁵ *Fuero de Teruel*, p. 225.

witnesses).³⁶ In Sepúlveda, the *fuero* (dated to about 1300) laid out equally dissimilar penalties, ruling that a woman who was shamed or forced in a bath house on a day reserved for men, or at night, was not allowed to press charges. In contrast, a man who forced or dishonored a woman in a bath house on a day reserved for women could be put to death.³⁷

Bath houses were not natural sites for *convivencia* in Christian Spain, even among women, and legal sources suggest that religion usually trumped gender.³⁸ In other words, Christian women were supposed to bathe together on the days reserved for women (though perhaps in the company of their Muslim slave women, or in the care of non-Christian female bath house attendants), while Muslim and Jewish women bathed on the same days as their male coreligionists (presumably at different times). Certainly, this was true in thirteenth-century Marseille, where a statute addressed this issue in 1253, ruling that Jewish men and women (*judeum vel judeam*) could only use the bath house on Fridays.³⁹ Such usage is also clear in the Crown of Aragón by the fourteenth century, where a law from Tortosa in June of 1346, stated that Jewish and Muslim women (*juhies* and *sarrahines*) could only use the bath houses on Mondays and Fridays respectively. A month later, the law was emended to clarify that Jewish men and women (*juheus e juhies*) were only allowed to use the bath house on one day a week, and that the same was true for Muslim men and women (*sarrahins e sarrahines*).⁴⁰ Presumably each community established separate bathing hours for men and women, in order to prevent cases, such one from Valencia in 1317, in which a Jewish man was accused of raping a Jewish woman in a bath house.⁴¹ The fact that both parties were from the same religious community makes it likely that the crime occurred on a day assigned for Jewish bathing.

Women had interests in bath houses as fiscal assets and sources of revenue as well as places for washing. These facilities could be owned and administered by Christians, Muslims, or Jews, regardless of the faith(s) of the bathers who patronized a particular bath house. Ownership and administration of bath houses could likewise transfer between people of different faiths, and between

³⁶ *The Code of Cuenca*, II.32, p. 40-41. A tale in the *Cantigas de Santa María* (cited above, note 23) told of a robbery in a bath house in Toledo, in which a Muslim woman served as a witness in a case of theft of a Christian woman's property.

³⁷ *Los fueros de Sepúlveda*, p. 103.

³⁸ It may have been more common for Muslim and non-Muslim women to bathe together in al-Andalus (see Cuffel "Polemicalizing Women's Bathing," pp. 175-79).

³⁹ Régine Pernoud, ed., *Les statuts municipaux de Marseille* (Paris: Librairie Auguste Picard, 1949) p. 171.

⁴⁰ Romano, "Los judíos en los baños de Tortosa," pp. 63-4.

⁴¹ Jean Régéné, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213-1327* (Jerusalem: The Magnes Press, 1978) no. 3034, p. 569.

men and women. In many cases, kings or nobles were involved in these transactions, since bath houses could be very valuable seigniorial properties. For example, in 1160, Count Ramon Berenguer IV of Barcelona allowed a man named Abram to build a bath house (*balnea*) on a parcel of land in Barcelona that belonged to the Count, located near the Jewish quarter, with the stipulation that future revenues from this facility were to be divided between them: two parts going to the Count and one part to Abram. Four decades later, in 1199, this same bath house was sold to a Christian man, Guillermo, by a Jewish woman, Druda the widow of Bonastruch, and her two sons. Thus, ownership of this bath house was transferred between men and a woman, Jews and Christians, over the space of forty years.⁴²

Druda was not alone as a female non-Christian owner or administrator of a bath house in a Christian city, though records are few and scattered.⁴³ There is also evidence of *mudejar* women owning or administering bath houses both in Mallorca (where Na Marsella, from Granada, ran a bath house in 1302) and in Madrid (where there was a bath house rented by a *mora*, Doña Xançi, a few decades later).⁴⁴ It is not clear, in either case, whether these facilities were located in *morerías*, but this seems likely. There must also have been a good number of other women in this profession in order to comply with laws requiring gender segregation of both staff and patrons.

Data are more plentiful showing Christian female financial interests and ownership of bath houses, without necessarily suggesting that the women in question were actively involved in the day to day running of these properties. Direct oversight was obviously not the case for the bath house in Seville conceded by the *repartimiento* to Queen Juana (Joan of Dammartin, wife of King Fernando III of Castile) after the city's conquest in 1248, nor for the bath house in Valencia held by Ines Zapata, the mistress of King Pere III of Aragón, in

⁴² Jaime Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1851) XVIII, pp. 294-97. Most scholars have identified Abram as Jewish, among them Pedro J. Lavado Paradinas, "Los baños árabes y judíos en la España medieval," in *Baños árabes en el país valenciano*, p. 66 and Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and society in the Crown of Aragon, 1213-1327* (London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997) pp. 222-23.

⁴³ Women also appear as bath house keepers in Paris guild regulations from the 1270s; see Emilie Amt, ed. *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook* (New York: Routledge, 2010) p. 164.

⁴⁴ Maria Barceló Crespi and Guillem Rosselló Bordoy, *La ciudad de Mallorca. La vida cotidiana en una ciudad mediterránea medieval* (Palma: Lleonard Muntaner, 2006) p. 428; *Documentos del Archivo general de la villa de Madrid*, eds. Angel Pérez Chozas, Agustín Millares Carlo, and Eulogio Varela Hervías (Madrid: Artes gráficas municipales, 1932) pp. 325-33. Royal women also profited from bath houses in Muslim Granada. In the initial surrender negotiations for the city of Granada, in November 1491, special mention was made of the bath houses, mills, and other properties that belonged to the sultan's mother, wife, and related royal women. See Miguel Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada: 1910; facsimile edition Granada: Universidad de Granada, 1992) p. 242; Miguel Ángel Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en el tiempo de Isabel I* (Valladolid: Instituto "Isabel la Católica" de Historia Eclesiástica, 1969) p. 168.

1279.⁴⁵ Likewise not for a bath house belonging to María de Molina, wife of Sancho IV of Castile, a building that may previously have been the property of María's mother in law, Queen Violante.⁴⁶ Evidently, bath houses represented a respectable and rewarding investment for female property holders, and elite women would have found others to administer the facilities and collect fees.

Bath houses were profitable investments not only for members of the royal household, but also for lesser people, both men and women. In 1269, Prince Pere (later Pere III) granted Soriana, the widow of Fernando Pérez, the right "to construct and build a public bath house (*balnea*)" in buildings that she owned, with the understanding that she would "hold the baths for us (i.e., Pere), and give us an [annual] rent of one gold Alfonsine *morabatin*...[she] may have, hold, and possess this bath house in perpetuity, with its entrances and exits, and all of its appurtenances" under royal overlordship.⁴⁷ A number of other women also appear owning bath houses in thirteenth and fourteenth century *repartimientos* and charters from both the Crown of Aragón and the Crown of Castile.⁴⁸ Even female religious houses benefitted from bath houses, enjoying both their revenues and their facilities. The Convent of Las Huelgas in Burgos was granted income from local bath houses in 1187 by King Alfonso VIII, and the abbess later constructed a new bath house on property given by the King; these privileges would later be renewed by King Alfonso X.⁴⁹ Meanwhile, Alfonso X also ceded a bath house near Toledo to the Convent of San Clemente in 1254, with instructions that the nuns should run the bath

⁴⁵ Juana: *Repartimiento de Sevilla*, I, p. 522; II, p. 17; Ines: Burns, *Medieval Colonialism*, p. 62, n. 61 and *Catálogo de la documentación relativa al antiguo reino de Valencia*, ed. J. E. Martínez Ferrando (Madrid: Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1934) no. 602, p. 136.

⁴⁶ Torres Fontes, "Los Baños de la Reina," p. 64.

⁴⁷ Robert I. Burns, *Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia*, III (Princeton: Princeton University Press, 2001) p. 489. See also Robert I. Burns, "Women in Crusader Valencia: A Five Year Core Sample, 1265-1270," *Medieval Encounters* 12 (2006) pp. 37-47.

⁴⁸ In 1170, Elvira, daughter of Count Pedro Alfonso, donated a bath house in Toledo to the Order of Santiago (González, *Repoblación de Castilla la Nueva*, II, p. 263); in 1268, Guillem de Plana and his wife Francesca owned baths in Valencia City (Burns, *Diplomatarium*, III, p. 311); in 1296, the wife of Pedro Fernández de Valdenebro owned a bath house in Seville (*Repartimiento de Sevilla*, I, p. 523); in 1338, Teresa, the widow of the lord of Rebollet, received a pension of 400 *solidi* from baths in the Muslim quarter of Valencia city, and this grant was reconfirmed in 1346 (Francisco A. Roca Traver, "Un siglo de vida mudejar en la Valencia medieval (1238-1338)," *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón* 5 (1952) pp. 206-7, and Burns, *Medieval Colonialism*, p. 63); in 1391, Gonzalo Martínez and his wife Olalla held a bath house in Murcia (Torres Fontes, "Los baños de la reina," pp. 67-73).

⁴⁹ Magdalena Santo Tomás Pérez, "El agua en la documentación eclesiástica," in *El agua en las ciudades castellanas durante la edad media*, ed. María Isabel del Val Valdívieso (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1998) p. 28.

house, bathe, and do with it as they wished (*que bannen e que fagan del e en el como ellas quisieren*).⁵⁰

In contrast to the public bath houses that appear frequently in Christian urban and royal records, including bath houses located in Jewish and Muslim quarters of the city, Jewish ritual baths, or *miqva'ot*, were seldom mentioned in Christian texts. Presumably it was the non-seigneurial, mainly female, and religiously segregated nature of *miqva'ot* that shielded them from Christian interests (and consequent documentation) in a way that was not true for regular bath houses. Most of the rare references to *miqva'ot* in Latin and Romance documents are from fourteenth-century Catalonia. In 1339, a Jew in Lérida was granted permission to build “a cold water bath in which Jewish women could bathe” (*un bany d'aigua freda a banyar les juhies*).⁵¹ The mention here of both women and water temperature seems designed to clarify the specific nature of this bath as a *miqveh*, and implies Christian understanding of its use. Two years later, in 1341, we find an even more explicit reference from Manresa, where a Jewish man rented buildings in the Call in order to build “a bath in which the women can bathe,” with the further explanation that “rainwater collected from the roof of the house shall flow into this bath” in order to fill it (*balnea in quibus uxores vestri possent balneare...in quibus balneam...discurre aquas qui tempore pluviarum discurrerunt de terratis dictarum domorum mearum*).⁵² Later, in Zaragoza in 1495, there was another brief mention of a cold water bath (*banyo frío*), presumably a *miqveh*, referred to in a property transaction in the former Jewish quarter of the city.⁵³ References to Spanish *miqva'ot* also appear in responsa issued by rabbis in Barcelona, including Solomon ben Adret (d. 1310) and Isaac ben Sheshet Perfet (d. 1408).⁵⁴

Material and archeological evidence is also critical for the study of *miqva'ot* in Spain, showing both their existence and their distinctions from regular

⁵⁰ Ramón Menéndez Pidal, *Documentos lingüísticos de España* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1919) pp. 432-33. Earlier, in 1131, Alfonso VII gave a bath house that had belonged to the Jewish community in Toledo (possibly the same bath house) to the Convent of San Clemente (Manuel Vellecillo Ávila, “Los judíos de Castilla en la alta edad media,” *Cuadernos de historia de España* 14 (1950) pp. 57-8.

⁵¹ David Romano, “Baño o miqwe de Lerida (1339),” *Sefarad* 35 (1975) p. 158. Romano points out that in medieval Catalan, the verb *banyar* has more of the sense of “to submerge” rather than merely “to wash.” See also Sílvia Planas and Manuel Forcano, *A History of Jewish Catalonia. The Life and Death of Jewish Communities in Medieval Catalonia* (Girona: Ajuntament de Girona, 2009) p. 57.

⁵² Planas and Forcano, *History of Jewish Catalonia*, p. 57.

⁵³ L. Torres Balbás, “La judería de Zaragoza y su baño,” *Al-Andalus* 21 (1956) p. 186.

⁵⁴ Yom Tov Assis, *Golden Age of Aragonese Jewry*, pp. 222, 258; *Fuentes para la historia de los judíos de la corona de Aragón. Los responsa de Rabí Yisshaq bar Šéšet Perfet de Barcelona: 1368-1408*, eds. Meritxell Blasco Orellana and José Ramón Magdalena Nom de Déu (Barcelona: s.n., 2004) no. 446, p. 127.

bath houses. Like a bath house, a *miqveh* was a purpose-built internal space, but instead of multiple rooms with different temperatures, a *miqveh* only required a single deep pool for immersion, and because the water was meant to be natural and cold, these ritual baths lacked piping or furnaces for heating the water.⁵⁵ An image of a *miqveh*, from a late thirteenth or early fourteenth century Haggadah manuscript from central Castile, shows a pool located within a constructed interior or subterranean space, roofed by pillars holding up Romanesque arches, with the upper floors of a building shown above.⁵⁶ However, the structural similarities between what is depicted in this image and the architecture of existing bath houses may be because the artist (probably a Christian) was more familiar with public baths than with *miqva'ot*. Archeological data indicate that *miqva'ot* were simpler structures, often constructed slightly below ground level, with channels to bring water from a nearby spring or river, as with the thirteenth-century *miqveh* in Besalú (rediscovered in 1964, and currently the best preserved example of a medieval *miqveh* in Spain) which is situated next to the Fluvia river. Other ritual baths were built where they would be open to the rain.⁵⁷ The thirteenth-century Barcelona rabbi Solomon ben Adret mentioned a *miqveh* located on a roof, where it was filled by rain water.⁵⁸ This suggests, as in the case from Manresa noted above, that the use of rain as a natural water source may have been particularly common for *miqva'ot* in Catalonia.

Archeology has confirmed *miqva'ot* located in Jewish quarters and often closely connected with synagogues and Jewish houses. Excavation is generally needed because many ritual baths were hidden or destroyed in the later middle ages in the face of persecution, conversion, and inquisition. The best examples come from the Crown of Aragón, where medieval *miqva'ot* have been discovered in Montpellier and Perpignan, as well as the one in Besalú.⁵⁹ Others are known to have been located near synagogues in Barcelona, Vic, Elche, and

⁵⁵ There was some debate over the necessity of cold water. See Marienberg Evyatar, "Le bain des Melunaises: les juifs médiévaux et l'eau froide des bains rituels," *Médiévales* 43 (2002) pp. 91-101.

⁵⁶ British Library Oriental ms. 2737, fol. 90.

⁵⁷ Ricardo Izquierdo Benito, "Espacio y sociedad en la Sefarad medieval," in *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval en memoria de José Luis Lacave Riaño*, ed. A.M. López Álvarez and R. Izquierdo Benito (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2003) pp. 50-51.

⁵⁸ Yom Tov Assis, *Golden Age of Aragonese Jewry*, pp. 222, 281.

⁵⁹ Danièle Iancu, "Le mikvé et l'évolution du quartier juif médiéval a Montpellier," in *Les juifs à Montpellier et dans Languedoc à travers l'histoire du Moyen Age à nos jours*, ed. Carol Iancu (Montpellier: Centre de recherches et d'études juives et hébraïques, 1988) pp. 73-92; Danièle Iancu-Agou, "À propos du mikve de Perpignan et d'autres cités méridionales," *Revue des études juives* 151 (1992) pp. 355-62; Joseph Shatzmiller and Danièle Sansy, "Les bains juifs aux XIIe et XIIIe siècles," *Médiévales* 43 (2002) p. 87. P. Lavado Paradinas, "Los baños árabes y judíos," pp. 66-67.

elsewhere.⁶⁰ The remains of several possible *miqva'ot* have also been found in Castile, especially in Toledo. One has been associated with the synagogue of Santa María la Blanca in that city.⁶¹ Another, found during the excavation of outbuildings to the so-called “Casa de El Greco” in Toledo, was probably built in the fourteenth century for the household of Samuel Ha-Levi, at the same time as the El Tránsito Synagogue. A series of underground chambers in the Jewish quarter of Toledo have also been identified as possible *miqva'ot*,⁶² while others have been found in Segovia and Coria.⁶³

As well as these purpose-built *miqva'ot*, public bath houses may also sometimes have served the needs for ritual bathing and purification. We know that Jewish women in late medieval Egypt and Syria sometimes used the public *ḥammāmāt* for ritual bathing, a fact that caused a celebrated dispute in Egypt in the later twelfth century.⁶⁴ Similar activities may have taken place in medieval Spain, though presumably only in bath houses that were located within *juderías*, and thus used exclusively by members of the surrounding Jewish community. There is a rabbinic source from the early thirteenth century that makes reference to Jewish women “in a number of places in Spain” who chose to bathe in bath houses instead of in rivers or *miqva'ot*.⁶⁵

In the Catalan city of Girona, which was home to one of the largest population of Jews in late medieval Spain, the twelfth-century public bath house (though now known, misleadingly, as the “Baños Arabes”) was located by the Jewish quarter of the city. In the later thirteenth century, the Jewish community rented a room in this bath house to serve as a *miqveh*, although a purpose-

⁶⁰ Planas and Forcano, *History of Jewish Catalonia*, p. 58.

⁶¹ M. González Simancas, *Las sinagogas de Toledo y el baño litúrgico judío* (Madrid: Impr. Regina, 1929) p. 18.

⁶² Jean Passini, “Les caves de plan carré à coupole octogonale dans la juiveries de Tolède,” in *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 396–419.

⁶³ J. Antonio Ruiz Hernando, *Historia del urbanismo en la ciudad de Segovia del siglo XII al XIX* (Segovia: Ayuntamiento de Segovia, 1982) p. 103; Yolanda Moreno Koch, “La judería y sinagogas de Segovia,” in *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, p. 390; Marciano de Hervás, “Juderías y sinagogas de los obispados de Coria y Plasencia,” in *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, p. 478.

⁶⁴ Avraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2004) pp. 109–11; Ruth Lamdan, *A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria, and Egypt in the Sixteenth Century* (Boston: Brill, 2000) pp. 75–77; S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in Documents of the Cairo Geniza*, II (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1971) pp. 154–55; Shaye J.D. Cohen, “Purity, Piety, and Polemic. Medieval Rabbinic Denunciations of ‘Incorrect’ Purification Practices,” in *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, ed. Rahel Wasserfell (Hanover, NH: Brandeis University Press, 1999) pp. 91–96.

⁶⁵ Abraham ben Nathan of Lunel, *Sefer Hamanig*, Laws of Niddah, 119, ed. Yitzhak Raphael (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1978) II, pp. 548–9. My thanks to Yonatan Adler for providing this reference.

built ritual bath was later constructed near the synagogue.⁶⁶ Notably, the cold room in Girona's bath house contains a central octagonal pool, large enough for full immersion, located under an open skylight that allowed it to be filled by rainwater.⁶⁷ It may be that this pool served on occasion as a *miqveh*. Certainly, this elegant deep basin is a rather unusual feature, since most contemporary bath houses provided warm and cold water in buckets, or they had shallow pools from which one could dip or splash water but in which it was not possible to immerse oneself.

To sum up the medieval evidence, data from roughly the tenth century through the fourteenth century suggest that bathing was seen as a normal, respectable, and accepted activity for men and women of all three religions in Iberian cities. Although there were perennial concerns about rape, prostitution, theft, and spying on women while they bathed, these crimes were seen as controllable through legislation and the threat of punishment, and through the near-universal sexual segregation of bath houses. Bath house facilities were not seen as inherently problematic, nor was the act of bathing, in itself, viewed as lascivious or immoral. Medieval women in Spain could bathe for reasons of bodily hygiene, ritual purity, beautification, relaxation, and sociability without opening themselves to accusations of sexual impropriety or heresy.

But Christian Spanish perceptions of bathing would change dramatically in the fifteenth and sixteenth centuries, as events including the establishment of the Spanish Inquisition after 1480, the conquest of Muslim Granada and the expulsion of the Jews in 1492, and the expulsion of Muslims in the 1520s went hand in hand with the emergence of new Christian attitudes towards bath houses and other aspects of daily life associated with Judaism and Islam. Later in the sixteenth century, New World encounters, the rise of the Reformation, and discussions at the Council of Trent (1545-1563) would all contribute to changing ideas about conversion and assimilation in Iberia. Whereas Muslim and Jewish cleansing rituals had once been tolerated and even supported in Christian legislation, they were now increasingly forbidden and suppressed. Bathing (especially bathing in bath houses) was viewed as a shameful and un-Christian activity - something inextricably linked to Jews and Muslims and thus fundamentally unsuitable for Christians. Because ritual cleansing was indeed a religious requirement for both Jews and Muslims, by extension all bathing, whether ritual or not, became a rationale for inquisitorial suspicions of improper belief.

⁶⁶ Planas and Forcano, *History of Jewish Catalonia*, pp. 57-58.

⁶⁷ Josep Puig i Cadafalch, *Els banys de Girona i la influència moresca a catalunya* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1914) pp. 703-07.

At the same time, female bathing was increasingly envisioned as an opportunity for indulging in bodily pleasures and a calculated invitation for male desire. In the late fourteenth century, both Bernat Metge and Francesc Eiximenis wrote treatises in Catalan that warned of the lascivious dangers of female visits to bath houses.⁶⁸ Later, Jaume Roig's misogynistic poem, the *Llibre de les Dones*, composed in about 1460, described the sensual delights of a woman's nocturnal visit to the new bath house in Valencia where, after taking off her clothes, she bathed, ate and drank to excess, and danced with wild abandon.⁶⁹ Bath houses had always raised concerns about prostitution, but their unsavory reputation became more pronounced in the sixteenth century, as respectable Christian women increasingly chose to wash in the privacy of their homes. Meanwhile, the *conversa* prostitutes in Francisco Delicado's picaresque Castilian novel, *Retrato de la Lozana Andaluza* (set in Rome, and published in 1528) discussed their visits to local bath houses.⁷⁰

These two emerging and converging strands of thought about female bathing, the heretical and the sexual, were both intertwined with the male gaze, both real and imagined. Just as inquisitors sought to expose private female practices to public male scrutiny, so too we find the growing interest in illustrations of the naked Bathsheba exposed to the contemplation of David, in literary tales of La Cava revealing her body to Roderic, and in fables about the Naşrid sultan of Granada surveying his harem in the Baño de Comares.

Inquisition records cite bathing on Fridays and ritual immersion in a *miqveh* as clear signals of residual Jewish identity. Inquisitorial scrutiny for evidence of judaizing especially focused on the habits of women, and many female domestic and ritual activities that had once been sheltered from Christian view were newly opened for inspection and condemnation. Haim Beinart has provided extensive evidence of trials in Ciudad Real, which record confessions about women bathing together in private houses on Fridays, use of a *miqveh*, and the ritual immersion of a young *conversa* bride before her wedding in 1483.⁷¹ Renée Melammed has likewise collected a number of inqui-

⁶⁸ Bernat Metge, *Lo Somni* (Barcelona: Editorial Barcino, 1925) pp. 112-3; Francesc Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià* (Girona: Col·legi Universitari de Girona, 1987) II.2, pp. 396, 404.

⁶⁹ *Mirror of Jaume Roig*, pp. 296-7. The food and drink mentioned (partridges, eggs, and Malmsey wine) were renowned as aphrodisiacs. The same items appear in the contemporary bathing scene in *Tirant lo Blanc* (see note 9).

⁷⁰ Francisco Delicado, *Retrato de la Lozana Andaluza*, eds. Jacques Joset and Folke Gernert (Barcelona: Círculo de Lectores, 2007) pp. 35, 50, 55, 58, 308. Delgado uses the word *estufa* or *stufa* (steam bath), not *baño*, to clarify the public nature of these facilities.

⁷¹ Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalem: The Magnes Press, 1981) pp. 276-79; Haim Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985) I, pp. 24, 239-40, 490; II, pp. 151, 214, 224, 254, 263-4, 274-5, 278, 280, 284, 294, 307, 380, 383, 388-9, 392, 394, 427, 436, 473, 481, 485, 489, 506, 531.

sitorial references to women who admitted to bathing “as per Jewish ceremony” or immersing themselves after menstruation and childbirth.⁷² These data suggest that although the use of official *miqva’ot* disappeared in Spain, many *conversas* and other witnesses testified about continuing traditions of ritual bathing.⁷³

The Inquisition was also interested in Muslim bathing practices, with a similar concentration on women. *Moriscas*, more than *moriscos*, faced inquisitorial accusations and suspicions regarding their bathing practices, despite the fact that Islamic law did not make such strict gender distinctions in its requirements for ritual washing and purification as did Jewish law. Records of an inquisitorial visit to *morisco* communities in the region around Málaga in 1560 named thirty-three people who were accused of bathing; six of these were men and twenty-seven were women. In several of these cases, it was explicitly stated that bathing took place in private baths at home (*baños particulares en sus casas*), not in a public bath house.⁷⁴ One record discussed the accusation against “Isabel Hernández, a *morisca*, who had bathed herself in a private bath. The *moriscas* all have these baths and washrooms (*lavatorios*) in their houses, and they wash their entire bodies, in effect performing the *gudoc* [from Arabic, *wuḍū’*], an act that is punishable by the Inquisition.”⁷⁵ In the Cuenca tribunals, both New Christian men and women were censured for bathing, but there was one especially detailed report from 1572 of a *morisca* slave from Granada, María Mendoza, who was observed by another servant girl bringing a container of water from the fountain in the garden to an upstairs room warmed with a brazier, where María took off her clothes and shoes and “naked as her mother bore her” (*desnuda en cueros como su madre la pario*) she crouched down and washed her hair.⁷⁶ As with much inquisitorial evidence, this is a report of observed actions, and as such it strongly draws our

⁷² Renée Levine Melammed, “Life-Cycle Rituals of Spanish Crypto-Jewish Women,” in *Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period*, ed. Lawrence Fine (Princeton: Princeton University Press, 2001) pp. 147–48.

⁷³ Renée Levine Melammed, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto Jewish Women of Castile* (New York: Oxford University Press, 1999) p. 213, n. 3.

⁷⁴ María Isabel Pérez de Colosía Rodríguez and Joaquín Gil Sanjuán, “Los moriscos del Algarbe malagueño: orígenes y presión inquisitorial,” *Jabega* 56(1987) pp. 13–28. See also María Isabel Pérez de Colosía Rodríguez, “La religiosidad en los moriscos malagueños,” *Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, ed. Abdeljelil Temimi (Tunis: Publications de l’Institut Supérieur de Documentation, 1984) pp. 188, 192–94.

⁷⁵ María Isabel Pérez de Colosía Rodríguez and Joaquín Gil Sanjuán, *Málaga y la Inquisición* (Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 1982) p. 58. Christian writers often confused partial ablution (*al-wuḍū’*) with full body washing (*al-ghuṣl*); see Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 1993) pp. 235–6.

⁷⁶ Mercedes García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1978) pp. 50–51.

attention both to the original viewer (the other servant) and to the male inquisitorial audience listening to these intimate details of a female bath.

Aside from inquisitors, other contemporary Christian observers also commented on the use of bath houses by *morisca* women in Granada. Describing events in 1482, Alfonso de Palencia (d. 1492) mentioned that the thermal baths in the Alhama of Granada were regularly visited by women “who were dedicated to pleasures and vices,” while a Venetian visitor, Andrea Navagero, wrote in 1526 that the local *moriscos* “used these bath houses frequently, both men and women, but mainly women.”⁷⁷

Early modern urban and church administrators especially focused on *morisco* bathing in the region of Granada. Some of this legislation echoed ongoing gender concerns, as with a complaint from Granada in 1501 about rumors that men were entering bath houses at times reserved for women and this was causing harm (as well as reducing income from bath house fees and rents).⁷⁸ In 1526, ordinances in Granada required not only gender segregation, but also that all bath house workers should be Old Christians, not *moriscos*, with men serving male bathers, and female attendants for female bathers.⁷⁹

During the course of the sixteenth century, secular and religious legislation in Spain increasingly turned to the suppression of public bath houses, with special attention focused on women. The Synod of Guadix in 1554 denounced bath houses as sites for many vices, especially among New Christians, and particularly noted that *morisca* brides should not be allowed to bathe as part of traditional wedding ceremonies.⁸⁰ A decade later, in 1567, bath houses in Granada were banned completely and ordered to be closed.⁸¹

The new ordinances in 1567 caused consternation in the local *morisco* community, and instigated a famous response from Francisco Núñez Mulay, one of the most senior figures among Granada's *moriscos*. His *Memorandum* addressed to the Audiencia of Granada assumed a consciously mediating voice, impossible to label as expressing either fully a “Christian” or a “Muslim” point of view, and his defense of bath houses focused on the now-common dual

⁷⁷ Alfonso de Palencia, *Guerra de Granada*, trans. D.A. Paz y Melia (Madrid: Revista de Archivos, 1909; facsimile edition Granada: Universidad de Granada, 1998) p. 30; Navagero's letter is included in the appendix of Ginés Pérez de Hita, *Guerras civiles de Granada* (Madrid: Imprenta de E. Bailly-Baillière, 1913) p. 335.

⁷⁸ Antonio Gallego Burín and Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Síno de Guadix de 1554* (Granada: Universidad de Granada, 1996) pp. 63, 170.

⁷⁹ Gallego Burín and Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada* pp. 62, 202. Similar rules were repeated in 1532 (p. 235).

⁸⁰ Martín de Ayala, *Síno de la Diócesis de Guadix y de Baza. Edición facsímil* (Granada: Universidad de Granada, 1994) fols. 60v, 91r.

⁸¹ *Segunda parte de las leyes del Reyno* (Alcalá de Henares: Andres de Angulo, 1567) fol. 153r. The ordinances of 1567 also imposed numerous other limitations on *morisco* life, prohibiting the wearing of traditional clothing, the use of Arabic names or the Arabic language, and the playing of certain kinds of music, as well as closing bath houses.

perceptions of heresy and sexuality. First, he refuted accusations of un-Christian practices, and the perception that *moriscos* used bath houses for Muslim prayers. To counter this idea, he argued that bath houses were often filthy, and that the water was too unclean for any kind of ritual use. And yet, he pleaded (somewhat in contradiction to his earlier argument), people still needed these facilities to remain open in order to maintain personal hygiene.⁸² Next, Núñez Mulay took pains to repudiate sexual rumors about bath houses: “Another claim regarding the baths is that mortal sins occur there, as much among the Christians as the new converts. I’m speaking here about the women who supposedly go to the baths to meet their lovers and have sex with them. This claim is wholly without merit and cannot be substantiated in any way, for while the women - whether Old Christians or New Christians - are in the baths they are surrounded by many other women and the female bath workers that bathe them, and not a single man enters the bath. This being the situation, I fail to see how it’s possible to claim that men and women meet in the baths to commit such sins. Let us say for the sake of argument that such women - Old and New Christians - get the awful idea to meet their lovers for sex. It would be much easier for them to do so while going on visits, or visiting churches, or attending jubilees and plays where men and women regularly interact with one another; and it also seems a better plan for them simply to reserve a room in an inn to have sex.”⁸³

From here, Núñez Mulay went on to discuss other aspects of bathing, then turned to a defense of female veiling, on the grounds that wearing a veil prevented men from falling “into the mortal sin of seeing the beautiful face of the woman they admire and pursuing her, by licit or illicit means...[so] that a woman who covers her face is nothing but a matter of modesty meant to prevent these events from occurring.”⁸⁴ Then, immediately following this, he returned to the issue of female bathing, with the observation that, after all, “one cannot deny that if Bathsheba had not been bathing herself, David would not have sinned.”⁸⁵

Although this sudden comment about David and Bathsheba might seem to be something of a *non sequitur*, in fact, it is nothing of the sort. This transition in the text reflects not only the strong connection perceived between bathing and sex (despite Núñez Mulay’s earlier attempts to refute this association), but also the idea that it was the woman who should be blamed for male sexual transgressions - either because she did not cover her face or be-

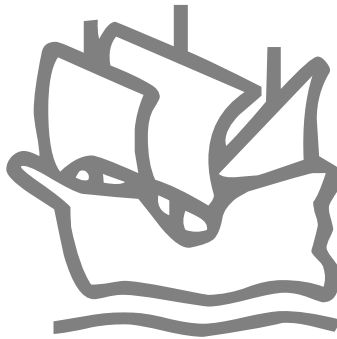
⁸² Francisco Núñez Mulay, *A Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*, trans. Vincent Barletta (Chicago: University of Chicago Press, 2007) pp. 82-3.

⁸³ Núñez Mulay, *Memorandum*, p. 84.

⁸⁴ Núñez Mulay, *Memorandum*, p. 87.

⁸⁵ Núñez Mulay, *Memorandum*, p. 87.

cause she exposed her body while bathing. The *morisco* context is especially important here, because of the close association of bathing with Islamic practice in the early modern imagination, a connection that even extended to Bathsheba. This conflation was made explicit in the transcript of an inquisitorial trial in Toledo, in 1601, discussing the ancient origins of Muslim ritual ablution and recalling that “David had fallen in love with Bathsheba while she was washing herself in the bath and performing the *guadoc*.”⁸⁶ In early modern Spain, the act of female bathing - whether by Bathsheba and La Cava, or by actual contemporary women cleansing their bodies - was widely perceived as a blatant invitation to physical and spiritual sin. Just as La Cava’s temptation of Roderic had brought Islam to Spain originally, so too the continuation of *morisca* bathing prevented the final eradication of Islam.



⁸⁶ Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, 2nd edition (Mexico City: Fondo de Cultura Económico, 2004) p. 440.

LES MUSULMANS PORTUGAIS : LA JUSTICE ENTRE LA NORMATIVITÉ CHRÉTIENNE ET LA NORMATIVITÉ ISLAMIQUE

Maria Filomena LOPES DE BARROS
Universidade de Évora / CIDEHUS
Profesora Auxiliar de História

Ce texte vise à répondre à la problématique du présent ouvrage, «La cohabitation religieuse dans les villes européennes, Xe-XVe siècles», dans une perspective centrée sur la minorité musulmane du royaume portugais et dans une problématique qui, de fait, inclut dans la cohabitation avec la majorité chrétienne, celle de l'applicabilité de la justice. Cette analyse se développe dans le cadre urbain, à travers les communautés musulmanes institutionnalisées, c'est-à-dire légitimées par les pouvoirs chrétiens, avec leur encadrement de fonctionnaires propres et leur législation. Dénommées *communes* (« comunas ») par la bureaucratie royale, elles se définissent également par rapport à d'autres groupes musulmans, simples collections d'individus de foi islamique, qui n'ont pas part à cette réalité de communautés juridiquement reconnues comme telles. Ce fut dans les centres urbains du sud du territoire portugais qu'exista cette réalité administrative et identitaire musulmane.

Un second ordre de facteurs a déterminé le choix de ce thème: la liaison avec le projet RELMIN: «Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (Ve-XVe siècles)». Dans ce sens, il est fait appel au droit, dans ses multiples versants, dans une représentation spécifique du statut légal de cette minorité, et dans la définition évolutive concomitante de la compétence des différents magistrats. Parallèlement, on vise à analyser de quelle manière ce droit se projette dans la *praxis* quotidienne, dans un cadre temporel restreint à la fin du Moyen Âge (XVe siècle), du fait de la caractère limité des sources primaires.

1. La loi

Les communes musulmanes sont légitimées par les chartes de *foral*, majoritairement données à l'initiative royale, mais également, dans certains cas, d'origine seigneuriale. Le texte de celles qui nous sont parvenues fait référence au premier de ces aspects, et indiquent une liaison forte entre le monarque et ses *mauros* (« mouros »), qui dans la seconde moitié du XIVe s. et au début du XVe, évoluera vers la pleine juridiction royale sur cette minorité.

La plus ancienne de ces chartes de *foral* est celle octroyée par le premier roi de Portugal, D. Afonso Henriques, aux musulmans de Lisbonne, Almada, Palmela et Alcácer [do Sal], en mars 1170. Son modèle s'appliqua à la première de ces villes, les autres ayant été perdues lors de la contre-offensive almohade de 1190-1191. Ensuite, elle constituera le paradigme des autres diplômes, concédés après la conquête du territoire : le 7 juillet 1269 aux musulmans de l'Algarve (Silves, Tavira, Loulé et Faro), le 16 août 1273 à ceux d'Évora et le 17 février 1296, à ceux de Moura. Ce sont là les seuls documents de ce type à avoir survécu, mais il existe des références aux chartes de *foral* d'autres centres urbains, qui semblent avoir suivi le même modèle¹.

La question du magistrat de ces communautés apparaît dès ces diplômes, qui déterminent le choix de leur autorité supérieure, l'*alcaide*, défini comme le juge par excellence de ces groupes musulmans («*et ut nullus meus christianus neque judeus super uos habeat nocendi potestatem sed ill quem vos de gente et fide vestra super vos pro alcaide elegeretis ipsemet iudicet vos*»). Du point de vue sémantique, le vocable comporte une connotation propre dans le contexte de la production écrite médiévale portugaise. Dérivé étymologiquement de *al-qā'id* («chef», «commandant»), il a cependant le contenu de *al-qāḍī*, le juge, ces diplômes définissant seulement ses attributions judiciaires. De fait, ses compétences dépassent le domaine judiciaire, avec une dimension propre de cet *alcaide* musulman par rapport à l'*alcaide* chrétien, qui, comme, dans le contexte islamique, se constitue en une autorité militaire, en ce cas par nomination royale². Il y a un parallélisme évident avec les attributions de l'*alcaide* musulman portugais et de l'*alcaide* musulman des autres royaumes ibériques³, si bien que ce dernier a maintenu la désignation arabe de *qāḍī*.

A partir du *foral* de Moura (1296) a été introduite la nécessaire confirmation de ce magistrat par le monarque, dans une évolution de la délégation de pouvoir vers un contrôle effectif par le pouvoir royal. En ce sens, du reste, apparaît la figure d'un autre juge musulman, celui des droits royaux, qui se manifeste, en ce qui concerne la commune de Lisbonne, à partir de 1315, mais dont il n'est pas possible de déterminer avec exactitude la date de création. Magistrat, du reste, qui semble être un cas unique dans l'ensemble des royaumes péninsulaires.

¹ Pour ces éléments voir : M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, Lisboa, 2007, p. 40-56

² En al-Andalus également, il existe des situations où les compétences judiciaires et administratives convergent, en périodes de crise, dans la figure du juge de la cité (M. FIERRO, «The qāḍī as Ruler», dans *Saber Religioso y Saber Político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, p. 71-116).

³ Voir, par exemple, J. HINOJOSA MONTALVO, *Los Mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, 2002, p. 111-112; A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «De Cadí a Alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV (II)», *Al-Qanṭara* XXIV, 2 (2003), p. 280-282.

Les compétences de l'*alcaide*, qui sont les seules déterminées par la loi, subiront des modifications durant la période considérée. Ce magistrat était compétent, selon la loi islamique, en matière civile et criminelle⁴. Dans la législation portugaise la plus ancienne, apparaît la norme selon laquelle on ne pouvait pas faire appel des sentences de l'*alcaide* musulman, pas plus que de celles du *rabi* des juifs⁵. En dépit de quoi, la législation du XVe siècle montre une réalité différente, qui limite les attributions de l'*alcaide* à une première instance, et réserve les appels à l'appareil judiciaire chrétien⁶. Cela fait contraste avec la minorité juive, pour laquelle fut créée une instance supérieure, le *rabi-mor*, qui réside à la cour, et, au XVe s. possède ses représentants dans les régions, les *ouvidores*, qui sont pris également parmi les juifs⁷. Le *rabi-mor*, « ayant l'étroite confiance des souverains, en général leur médecin, fermier ou gérant des finances du royaume, que ce fût dans les fonctions d'*almojarife mor* du royaume, ou de grand trésorier »⁸, est nommé par le roi, réside à la cour, et, au moins jusqu'au début du XIVe s., fait partie du Conseil du roi. Le pouvoir de négociation de l'oligarchie juive a peut-être provoqué cette solution différente, qui, néanmoins, prit fin en 1463, quand fut éteinte la charge du *rabi-mor*, et ses fonctions réparties entre d'autres postes⁹.

Les musulmans ne possédaient pas la même possibilité de négociation. A l'écart du pouvoir du monarque, comme de la cour elle-même, ils n'ont pas, selon la documentation existante, manifesté quelque résistance que ce fût à ces transformations progressives du système judiciaire et à l'altération des compétences de leur *alcaide*. Cependant, une réaction surgit concernant un aspect concomitant de cette évolution, celui de l'applicabilité du droit islamique, qui, selon la loi, devait régir les affaires entre musulmans. Le 17 février 1340, une ordonnance de D. Alphonse IV, adressée aux sous-juges, auditeurs et toutes les justices du royaume, rappela ce principe, faisant appel à la pratique observée durant tous les règnes antérieurs. Cette confirmation était justifiée par la plainte du médecin, Maître Ale, qui, en son nom et en celui de tous les maures (« mouros ») de la seigneurie royale, avait protesté auprès du monarque contre le fait que les autorités judiciaires ignoraient le droit isla-

⁴ *Ordenações Afonsinas*, éd. Martim de Albuquerque, Lisbonne, 1984, livro II, tit. LXXXVIII, p. 529-531.

⁵ Cette norme date du règne de D. Afonso III (*Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, éd. Martim de Albuquerque et Eduardo Borges Nunes, Lisbonne, 1988, p. 93).

⁶ *Ordenações Afonsinas*, etc., Livre III, titre LXXXVIII, p. 530-531.

⁷ M. J. P. TAVARES, « Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de estudo comparativo) », *Revista de História Económica e Social* 9 (1982), p. 76.

⁸ M. J. P. TAVARES, « Linhas de Força da História dos judeus em Portugal das origens à atualidade », *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III (1993), p. 449; *id.* *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisbonne, 1982, p. 107 et ss.

⁹ *Id.*, *ibidem*

mique quand elles jugeaient des procès entre musulmans, même quand leur étaient présentés les privilèges écrits en ce sens¹⁰.

Cette ordonnance fut répétée et complétée au XVe s., avec des transformations symptomatiques, même au niveau de la terminologie. Ainsi, alors que D. Afonso IV parlait seulement des « maures sous sa seigneurie », l'expression devint dans la nouvelle rédaction « tous les musulmans libres du royaume et seigneurie » (*todos os mouros forros do Reino e senhorio*). Le processus d'extension de la juridiction royale à l'ensemble de la minorité musulmane s'était donc achevé au XVe s. S'ajoutait à la confirmation du droit islamique dans les procès entre musulmans le caractère indispensable de l'appel aux tribunaux centraux, avec la précision que le jugement serait fait selon le droit des musulmans (*por direito e ley de mouros*). Cependant cette dernière question restait soumise à l'interprétation des magistrats chrétiens, car il était explicitement déclaré que ces magistrats auraient eux-mêmes à estimer si, dans le passé, ces procès avaient été effectivement jugés selon ce droit¹¹.

De cette législation il ressort, d'un côté que, si l'introduction du caractère obligatoire des appels se manifeste au XVe s., elle existait déjà dans la pratique au siècle antérieur; de l'autre, l'extension du droit commun aux communautés musulmanes, avec la marginalisation progressive du droit islamique dans les questions de justice, déjà perceptible au XIVe s. L'ambiguïté, du reste, marque les deux discours, car on y invoque le droit, mais non le magistrat qui, en théorie, doit l'appliquer. De fait, dans aucun cas n'est mentionné l'*alcaide*, mais seulement les termes généraux de « sous-juges, auditeurs et toutes les justices du royaume » (*sobrejuizes, ouvidores e todas a Justicas do Reino*) dans la loi la plus ancienne, en se référant effectivement aux appels, et il est aussi omis dans l'expression « juges et autres officiers de justice » (*juizes e outros oficiais de justiça*) dans la mise à jour du XVe s.

De toute manière, on perçoit un système concurrentiel de justice, qui, sans manquer d'englober l'*alcaide* musulman, paraît déjà le dépasser. Du reste, il n'est pas possible de tracer une frontière absolue entre ce magistrat et le droit musulman d'une part, les juges ou sous-juges chrétiens et le droit commun de l'autre. Comme on l'a vu, les appels aux tribunaux centraux pouvaient tenir compte de la jurisprudence musulmane, comme les *alcaides* eux-mêmes pouvaient l'ignorer. C'est ce qui arriva, par exemple à Évora, où la commune musulmane se plaignait au monarque, en 1362, d'une supposée mauvaise gestion de son *alcaide*, en ajoutant que celui-ci ne savait ni lire ni écrire, et ignorait pas conséquent le droit islamique, ce qui était contraire à sa propre Loi¹².

¹⁰ *Ordenações Afonsinas*, Livre II, Titre CI, p. 532-534.

¹¹ « ... segundo achardes, que d'antigamente semelhantes feitos se costumaram de desembargar » (*Ordenações Afonsinas*, Livre II, Titre CI, p. 534).

¹² *Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, éd. A.H. O. MARQUES, Lisbonne, 1984, doc. 763, p. 344-345.

Les compétences de l'*alcaide de mouros* furent limitées dans un autre aspect, celui des procès mixtes, avec la progression du christianocentrisme de la société majoritaire. Le principe du jugement de l'accusé selon son propre droit, enregistré par D. Alphonse III (1248-1279), voulait que, entre musulmans et chrétiens, le processus judiciaire revînt aux *alvazis* des centres urbains, si l'accusé appartenait à la majorité chrétienne, mais dans le cas contraire à l'*alcaide* musulman¹³. Cette loi fut contestée par les municipalités (*concelhos*), qui alléguèrent, au plan idéologique, ce qui était compris comme une subordination injustifiée à l'infidèle. Sur le plan politique, il y avait là une claire intention du pouvoir municipal d'usurper cette compétence.

Dans les chapitres généraux des Cortes de Lisbonne de 1371, les représentants populaires invoquèrent ainsi le droit canonique contre cette pratique, en alléguant que ni les maures ni les juifs (*les infidèles*) ne devaient avoir quelque juridiction que ce fût, ni «seigneurie», sur les chrétiens, ce qui était interdit par «le droit» et par la «Sainte Écriture». L'argument justifiait la demande que l'appel de ces procès revînt aux juges ordinaires, l'autorité de l'*alcaide* ou du *rabi* se limitant aux procès internes aux communautés concernées. Le souverain recusa la demande, en justifiant les privilèges accordés par ses prédécesseurs et en réitérant l'ordre qu'ils fussent strictement observés¹⁴.

Cependant le mécontentement populaire obtint des résultats durant le règne suivant, celui de D. Jean I^{er} (1385-1433), et amena la création d'un magistrat particulier pour les affaires mixtes, celui du «juge des juifs et des maures», à qui devaient revenir toutes les affaires civiles impliquant des accusations des chrétiens ou juifs contre des musulmans. Les affaires criminelles seraient portées devant les juges criminels des municipalités sans considération de la religion de l'accusé. Ce n'était que dans les localités où les «juges des juifs et des maures» n'existaient pas que le principe du respect du *foro* de l'accusé était maintenu, et que le jugement des affaires civiles où un chrétien ou un juif incriminait un musulman revenait à l'*alcaide* musulman¹⁵. Nonobstant, la mesure ne répondait pas aux attentes des municipalités, car ce magistrat, nommé par le roi, échappait au contrôle de leur appareil administratif. La résistance municipale à l'accepter, et même l'obstruction mise à l'application de ses compétences, que les municipalités (*concelhos*) considéraient appartenir à leurs juges ordinaires, se prolongea durant une longue période, et se reflète encore dans la documentation du dernier quart du XVe siècle¹⁶.

¹³ *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. C, p. 531.

¹⁴ Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Loulé (A.H.C.M.L), *Livro 1^o de Cortes*, fl. 54 v.

¹⁵ *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. C, pp. 531-532.

¹⁶ M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros*, etc., p. 314-315

L'autre magistrat qui intervenait, à côté de l'*alcaide*, dans la juridiction de certaines des communes musulmanes, c'était le «juge des droits royaux». La première référence à cette charge se trouve dans une lettre royale du 16 janvier 1315, où le monarque répond aux doutes qui portaient sur les impôts payés par les musulmans de Moura (Alentejo). A cet effet, on interrogea Abel Focem (Abū l-Ḥusayn), juge des droits royaux de Lisbonne, qui explicita quelles étaient les taxes portant sur bétail bovin, ovin et caprin¹⁷. Une autre mention apparaît seulement sous le règne de D. Jean I^{er} (1385-1433), qui définit, d'une certaine manière, l'origine et les compétences de la charge: celle-ci correspondrait à une «coutume», qui «anciennement» était observée par les maures de Lisbonne et remettait à ce «juge maure» tous les procès relatifs aux musulmans. Les appels allaient aux contrôleurs des finances royales (*contadores e vedores da fazenda*) et, de ceux-ci, pouvaient également passer aux «juges des affaires du roi» (*juizes dos feitos d'el-rei*)¹⁸. Les Ordonnances du Royaume complètent ce schéma. Sans nommer explicitement ce magistrat, elles prescrivent que tous les procès relatifs aux droits du roi, même entre musulmans, seraient régis par le droit commun¹⁹.

Officier de transition, ce magistrat devait ajouter, à la connaissance du droit commun, la maîtrise du droit islamique, lequel incorpore la notion même des droits royaux. De fait, la taxation des musulmans en général, comme la question particulière du droit successoral, découle du droit islamique. Ce dernier aspect fut renforcé sous le règne de D. Alphonse V (1438-1481), par une loi insérée dans les Ordonnances Générales du Royaume²⁰, dont le texte, dû aux légistes de la commune de Lisbonne, matérialise exactement les clauses du droit de succession malikite dans l'Islam²¹.

Ce juge, musulman nommé par le roi, justifié en fonction d'un privilège «ancien», accordé par le monarque à Lisbonne, aura seulement dans la commune de la capitale une visibilité continue du XIV^e à la fin du XV^e siècle. Durant ce dernier siècle, il apparaît également à Évora, mais non dans les autres structures communales du royaume. Dans la commune de Lisbonne, un autre officier complète ses fonctions: le «procureur et demandeur» (*procurador e requeredor*) des droits royaux, qui veille au contrôle et se charge de mettre en marche les litiges découlant de quelque infraction que ce soit aux

¹⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (A.N./T.T.), *Chancelaria de D. Dinis*, livro 3, fl. 90.

¹⁸ *Portugaliae Monumenta Historica. Leges et Consuetudinis*, [éd. Alexandre Herculanus et J. S. Mendes Leal], Lisbonne, 1856, p. 98 – 100.

¹⁹ *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CI, pp. 534-535.

²⁰ Le titre de cette ordonnance est en lui-même significatif de ses objectifs: « Comment le roi doit hériter de ses Maures libres de ses royaumes et seigneuries » (“*De como El Rey deve herdar os Mouros forros moradores em seus Regnos, e Senhorio*”, *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. XXVIII, pp. 222-242).

²¹ M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros*, etc., p. 421 – 430.

normes légales. Cependant, ce fonctionnaire n'est pas mentionné dans le discours normatif du pouvoir.

Une autre problématique doit s'inscrire dans ce schéma juridictionnel. L'emploi de la langue arabe comme de l'hébreu dans les documents notariaux, a été interdit par Jean Ier (1385-1433), sous peine de mort pour qui enfreindrait cette prohibition. L'ordonnance sera ultérieurement corrigée, la peine s'appliquant seulement aux tabellions qui prétendraient ainsi falsifier les actes. Ceux qui transgresseraient l'interdiction, sans intention de tromperie, seraient destitués de leurs fonctions, après avoir été soumis publiquement à la peine du fouet. Le contrôle administratif de la Couronne s'étend par conséquent à une latinisation forcée, qui, nécessairement, va déboucher sur la question de la justice, en mettant un obstacle à la capacité d'intervention d'une oligarchie musulmane traditionnelle, qui s'appuyait sur la maîtrise de la langue arabe. Comme dans d'autres domaines, l'assimilation culturelle est postulée comme une condition impérative de la permanence de ces communautés. Leurs agents politiques, l'*alcaide*, le juge des droits royaux, de même que les scribes et les tabellions (ces derniers fréquemment chrétiens au cours du XVe siècle), auront nécessairement la maîtrise du portugais, comme expression écrite de leurs relations avec le pouvoir dominant.

2. La pratique

Le système judiciaire, relativement simple en ce qui concerne les procès entre musulmans, comprend donc deux magistrats principaux: l'*alcaide*, à qui revient la juridiction civile et criminelle des communautés concernées, et le «juge des droits royaux», chargé de tous les procès relatifs aux droits du monarque. Dans les deux cas, il s'agit seulement de première instance, les appels allant aux tribunaux chrétiens. Cependant, les compétences de l'un comme l'autre dépassent le contour juridictionnel, comme il est de reste commun dans les sociétés médiévales. On voit, par exemple, dans le contexte portugais, les juges municipaux qui, comme figures supérieures de l'organisation du *concelho*, possèdent également des fonctions de gestion politique, économique et financière, ainsi que de représentation²².

Dans le cas du «juge des droits royaux», la documentation ne témoigne en aucun cas de son action en tant que magistrat. C'est dans d'autres sphères qu'il agit, lors des rares références que nous en avons: dans sa décision, déjà citée, relative aux droits de la commune de Moura, en 1315; dans quatre diplômes de la fin du XVe s. (entre 1480 et 1491), où Adão Caroto, «juge des droits

²² L. M. DUARTE, "A justiça medieval portuguesa (Inventário de dúvidas), *Cuadernos de Historia del Derecho*, 11 (2004), p. 95.

royaux» de Lisbonne, préside aux actes de gestion du patrimoine royal, précisément dans le quartier musulman (*mouraria*) de la capitale²³.

Dans quatre documents de baux, tous concernant des propriétés du roi, situées dans l'*Arrabalde Novo* de Lisbonne, le «juge des droits royaux», appuyé par deux autres musulmans, le procureur et le receveur, exerce sa fonction comme responsable de tout le processus. C'est à lui que les futurs emphytéotes «requièrent» la propriété concernée, c'est lui qui «accorde» leur demande, établit les conditions et finalement «ordonne» au scribe de faire la lettre correspondante et de l'inscrire dans le registre (*livro do tombo*). Les diplômes, tous postérieurement transcrits, ne comportent pas, pour cette raison, la validation qu'ils devraient recevoir par l'apposition du seing respectif. Il est significatif que ce fonctionnaire exerce sa charge avec des emphytéotes aussi bien musulmans que chrétiens, dans une zone d'agrandissement du quartier musulman, où s'établissent des potiers des deux communautés religieuses. La loi canonique, comme celle du royaume, qui interdit aux «infidèles» d'exercer quelque pouvoir que ce soit sur les chrétiens, est donc transgressée au nom du monarque portugais et pour ses intérêts immédiats.

L'*alcaide* agit également à un niveau plus large que celui fixé par la loi. Avec des fonctions de représentation de sa communauté, comme son autorité suprême, c'est également à lui qu'il revient de veiller à l'ordre dans la *mouraria*, et de l'imposer, à la ressemblance des attributions du sous-*alcaide* (*alcaide-pequeno*) chrétien, de défendre les intérêts des orphelins, et de porter la responsabilité de la taxation collective. Dans certains cas spécifiques, on remarque même qu'il remplit les fonctions de l'*alfaquete* (fonctionnaire chargé du rachat des captifs) ou celles correspondant à l'*almotaçaria* (surveillance et taxation des marchés), dans les communes où il n'existe pas d'officier spécifiquement affecté à celles-ci²⁴.

Dans le domaine judiciaire, pour ce qui concerne ce texte, il est intéressant de souligner le fait que, au XVe s. encore, les Ordonnances du Royaume enregistrent la juridiction criminelle de l'*alcaide*²⁵. On comparera cela par exemple aux limitations déjà imposées au XIIIe s. aux officiers des *aljamas* de Catalogne et d'Aragon, à qui la juridiction criminelle fut retirée, et qui ne gardèrent que la juridiction civile²⁶. La situation du Portugal ressemble à celle de la Castille au XVe s., où les *alcaldes* on également gardé, ou bien récupéré, les compétences en matière pénale, malgré les mesures de certains monarques castillans

²³ M. F. L. BARROS, "Propriedade e direito entre os muçulmanos de Portugal: dos bens comuns à gestão do património do rei", *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010), p. 130 e ss.

²⁴ M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros*, etc., p. 347-349

²⁵ *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. LXXXXVIII, pp. 529-531.

²⁶ F. SEGURA URRÁ, "Los mudéjares navarros y la justicia regia: cuestiones penales y peculiaridades", *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), p. 242-243; B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon (1050-1300)*, Cambridge, 2004, p. 164.

(y compris D. Jean I et Henri III) pour les transférer aux magistrats chrétiens²⁷.

Il est certain que la distinction entre les deux concepts, civil et pénal, n'est pas totalement claire dans la période analysée²⁸ et ne se reflète pas dans le droit islamique. Du reste, l'inexistence d'un *alcaide-mor* dans la situation portugaise a dû faciliter la continuité des compétences de ces magistrats sur les deux domaines de juridiction. Les documents ne laissent pas apercevoir leurs limitations et l'articulation avec la loi générale du royaume, qui, inévitablement, a dû exister. La concentration de toute la « haute justice » aux mains de la Couronne passe précisément par l'obligation faite aux instances inférieures et intermédiaires de permettre l'appel aux tribunaux centraux pour le plus grand nombre de sentences criminelles²⁹. Ce facteur eut également son incidence sur la justice musulmane, comme il a été dit, limitant, dans la pratique, le pouvoir de l'*alcaide*, dont les jugements passaient aux instances supérieures.

Telle aurait été, du moins, l'intention. On ne sait rien du processus évolutif de l'enchaînement entre le droit islamique et le droit commun qui, inévitablement, aura marqué ces communautés, dans l'intériorisation et la conceptualisation d'une autre typologie de criminalité. La disparition des archives des communes musulmanes, comme de celles des juifs, ne laisse la possibilité que d'une analyse extérieure de la question, entièrement subordonnée à la perspective de la documentation chrétienne. L'action des juges, et, partant, de l'*alcaide*, en tant que juge, ne peut être vue qu'indirectement, et, en outre, d'une manière conditionnée par une typologie documentaire spécifique, comme c'est d'ailleurs le cas pour l'ensemble de la population portugaise. À l'absence des procès judiciaires s'opposent les lettres de rémission (« cartas de perdão »), « actes de grâce royale en matière de justice », enregistrées dans des diplômes de chancellerie, dans lesquelles le monarque accorde son pardon, quelles qu'aient été les instances (royales, municipales ou seigneuriales) devant lesquelles se soient déroulés les procès³⁰. Pour les musulmans, comme pour les juifs et les chrétiens, il y a une uniformisation de ces diplômes, dans lesquels la décision finale est toujours accompagné d'une peine pécuniaire. Ce sont là les sources disponibles qui, encore que de manière incomplète et partielle, nous permettent d'approcher la problématique de l'applicabilité de la justice dans le Portugal médiéval, et, en conséquence, de la juridiction de

²⁷ A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, « De Cadí a Alcalde mayor », etc., p. 287-288; *id.*, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga, 2004, p. 69-70. Sur les mesures des rois castillans, voir: M. A. LADERO QUESADA, *Los Mudéjares de Castilla y otros Estudios de Historia Medieval andaluza*, Granada, 1989, p. 54-55.

²⁸ L. M. DUARTE, *Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*, Lisboa, 1999, p. 260.

²⁹ *Id.*, *Ibidem*, p. 56.

³⁰ *Id.*, *Ibidem*, p., p. 35.

l'*alcaide*. Une autre limitation réside dans la chronologie même des diplômes, qui se multiplient de manière exponentielle au XVe siècle et conduisent à une analyse centrée sur cette période.

Deux vecteurs structureaux ressortent de cette problématique. Le premier est la saisie progressive de la justice par le pouvoir royal, qui évolue à partir d'un système primitif de délégation de pouvoirs, caractéristique de la période de la conquête et de la consolidation du territoire et de la monarchie elle-même. S'y insère non seulement la question des appels, mais également celle de la désignation de l'*alcaide* qui, au XVe siècle, oscille entre l'élection par la communauté, prescrite dans les chartes de *foral*, et la nomination effective par le souverain³¹. Un second aspect réside dans la pluralité et la superposition des textes juridiques et des agents ayant la faculté d'administrer la justice, qui sont en même temps juridictionnellement concurrents. Ces systèmes concurrents de justice impliquent, dans toute la Péninsule Ibérique, des juridictions plurielles sur la minorité islamique, qui concernent aussi bien les *alcaides* musulmans que les juges chrétiens. Ainsi, en Aragon³² comme en Castille³³ et en Navarre³⁴, différents facteurs, qui vont de la volonté propre des musulmans de recourir à la loi civile de préférence à leur propre loi jusqu'à l'usurpation des compétences de l'*alcaide*, déterminent des solutions différenciées au problème de l'applicabilité de la justice en première instance.

Le royaume portugais ne fait pas exception. Comme dans les autres cas péninsulaires, les différents contextes de l'insertion des communautés musulmanes déterminent des comportements distincts, en fonction des temps et des espaces. La *commune* de Lisbonne paraît, en cet aspect comme dans d'autres, jouir d'une situation exceptionnelle encore au XVe siècle. Avec une relation privilégiée au roi, elle se constitue comme le paradigme institutionnel des autres communautés du royaume, avec une articulation entre la Couronne et les légistes de cette communauté. Elle semble être l'unique commune à garder son symbole juridictionnel propre, la prison (*cadeia*), jusqu'à la fin de la présence musulmane dans le royaume. Cet édifice ne sert pas seulement dans une perspective purement interne, mais reflète également l'action de justices concurrentes. Ainsi, en 1454, Mafamede Cabelião se plaint d'une agression de la part de Abelaaziz Bayzano, non pas devant l'*alcaide* correspondant, mais devant le *corregedor* de la ville. Le procès cependant ne passa pas

³¹ M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros*, etc., p. 359.

³² J. BOSWELL, *The Royal Treasure: Muslim Communities Under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, Yale, 1977, p. 108-163.

³³ A. ECHEVARRÍA ARSUAAGA, "Pautas de Adaptación de los Mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval", in *Actas. Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y Moriscos: cambios sociales y culturales*, Teruel, 2004, p. 47-60.

³⁴ M. GARCÍA-ARENAL, "Los Moros de Navarra en la Baja Edad Média", in *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, p. 40-42.

devant le tribunal civil (*Casa do Cível*)³⁵, raison pour laquelle un officier de ce tribunal ordonna de mettre l'accusé dans la prison de la *mouraria*, en le menaçant d'un nouveau procès. Le recours à la grâce royale permit cependant à l'accusé d'en sortir et de recevoir le pardon de sa faute³⁶.

Les lettres de rémission ne précisent pas toujours l'instance judiciaire à laquelle les musulmans ont eu recours, en la cachant sous le terme générique de "justice" (*justiça*). Mais, comme dans le cas qui vient d'être signalé, certaines occurrences permettent d'entrevoir la subordination progressive aux magistrats chrétiens et au droit commun. Un document de 1482 rend compte de plusieurs de ces aspects, relativement à la communauté de Loulé, en Algarve. Mafamede Cansado et Ale Cansado, accusés par un autre musulman, Ale Baboso, d'une agression lui ayant causé une blessure au visage, avait été condamnés par la *Casa da Suplicação*³⁷ à être publiquement fouettés et à payer une amende pécuniaire au plaignant. Mais ils eurent recours au juge de la ville pour interjeter la sentence, en alléguant qu'ils n'avaient pas été jugés selon le droit des musulmans (*por direito dos mouros*), et le magistrat renvoya leur protestation au précédent tribunal. Entre temps, l'*alcaide-pequeno* remit les deux prisonniers à des gardiens garants, également musulmans, pour qu'ils pussent circuler dans la *mouraria*, avec des fers aux pieds. L'un et l'autre finirent pas s'enfuir, lorsqu'ils surent, dirent-ils, que la seule réponse du tribunal avait été d'ordonner au juge de mettre la sentence à exécution³⁸.

Ce procès suggère une évidente subordination aux paramètres judiciaires locaux, avec d'un côté l'appel au juge de la ville (*juiz da vila*), et de l'autre le sous-alcaide chrétien (*alcaide-pequeno*), qui avait la responsabilité des accusés, temporairement déléguée aux gardiens-garants, qui seront ensuite poursuivis au motif de cette fuite. Il est probable que la plainte présentée, concernant la non-observation du droit islamique par la *Casa da Suplicação* et de la sentence de l'instance antérieure, renvoie à une première intervention de l'*alcaide* (musulman). Cependant, il n'y a pas de preuve pour cela, le fait étant que tout le procès incombait aux autorités chrétiennes, dans une communauté musulmane, qui, comme les autres à l'exception de Lisbonne, ne possédait plus au XVe siècle le symbole le plus visible du pouvoir judiciaire, l'édifice de la prison.

D'autres éléments montrent des subordinations différentes, en fonction des divers agents ayant capacité de rendre la justice. Murça, fils de Mafamede Careto, demeurant à Faro (Algarve), accusé d'avoir agressé Mafamede Careto,

³⁵ Ce tribunal était compétent pour les appels des procès civils de tout le royaume, mais également pour les appels des affaires criminelles de Lisbonne et de son territoire.

³⁶ A.N./T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 10, fl. 64 v.

³⁷ Tribunal compétent pour les appels criminels de tout le royaume, exception faite de Lisbonne et son territoire.

³⁸ A.N./T.T., *Chancelaria de D. João II*, livro 3, fls. 34 v.- 35.

en compagnie d'autres musulmans et de chrétiens, avait été jugé par les juges de la ville et condamné à être emprisonné et à payer une amende pécuniaire. Il avait interjeté appel au juge (*ouvidor*) du comte de Faro, qui ordonna sa libération. Cependant, le *corregedor* du district annula cette décision, et le musulman choisit de fuir, en sollicitant une lettre royale de pardon, qui lui fut accordée en 1486³⁹. Cette affaire, qui oppose avec clarté l'officier royal (le *corregedor*) au représentant du pouvoir seigneurial (l'*ouvidor*), prouve également la subordination judiciaire des musulmans de la commune de Faro aux magistrats chrétiens, au moins en ce qui concerne les affaires criminelles. Cela ne peut être séparé de l'affirmation graduelle des pouvoirs chrétiens, spécifiquement municipaux, sur les musulmans, ces procès étant remis en première instance aux juges ordinaires, et dans la dépendance de l'application du droit commun.

En ce sens, on ne s'étonnera pas de voir adoptées des solutions non prévues par la loi générale du royaume, mais qui correspondent au droit coutumier, en réaction à l'ingérence des juges municipaux. En 1434, la commune d'Évora, dans l'Alentejo, sollicite du roi la confirmation du choix de Nuno Martins da Silveira, membre du Conseil royal et secrétaire du secret, à qui elle se confiait. Elle justifiait ce choix "selon son usage et sa coutume" (*segundo seu uso e costume*) par certains critères: l'élu était natif et habitant de la ville; il connaissait et comprenait le bon service et la défense des droits communaux; il était noble (*fidalgo*) d'ancien lignage; et finalement il descendait d'ancêtres qui avaient occupé la même fonction, et succédait à Martin Afonso de Melo, par le décès de celui-ci, qui avait appartenu également au Conseil royal, et avait été garde-en-chef (*guarda-mor*) du souverain. Les musulmans d'Évora arguaient de la nécessité du choix d'un personnage pour se charger de leurs procès ("*de sseus factos teuesse carrego*")⁴⁰.

Ce lien de "recommandation" (*encomenda*) se maintiendra dans la famille des Silveira: à Nuno Martins succéda son fils, Diogo da Silveira, et en 1496 (3 mars) un petit-fils, Francisco da Silveira, du Conseil royal et grand-capitaine (*coudel-mor*), à qui le roi D. Manuel donna cette "recommandation" pour sa vie durant, comme l'avaient eue son aïeul et son oncle⁴¹. Il s'agit clairement d'une défense contre l'ingérence de la municipalité chrétienne (*concelho*), comme le démontre l'action de Nuno Martins da Silveira. Dans une lettre, il condamne l'action de la municipalité dans une affaire non spécifiée, mais qui portait atteinte à l'autonomie de la commune⁴². L'étendue du pouvoir juridictionnel exercé par de nobles personnages, tels que Nuno Martins, est cependant pro-

³⁹ A.N./T.T., *Chancelaria de D. João II*, livro 4, fls. 21 – 21 v.

⁴⁰ "*que de sseus factos teuesse carrego*" - *Chancelarias Portuguesas*. D. Duarte, éd. João José Alves Dias, vol. III, Lisbonne, 2002, doc. 485, pp. 345-346.

⁴¹ A.N./T.T., *Chancelaria de D. Manuel*, livre 26, fl. 77 v.

⁴² M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros*, etc., p. 307-308

blématique. La terminologie des “affaires” (*fectos*) des musulmans paraît renvoyer à un juge (*ouvidor*) spécial, du reste élu par la communauté, dont la documentation ne permet pas d’éclaircir l’articulation avec le rôle de l’*alcaide*.

C’est néanmoins, avec évidence, la compétence exercée par un autre personnage, Fernão de Melo, capitaine (*alcaide-mor*) d’Évora, qui, entre 1475 et 1490, intervient dans cette commune, mais dans un contexte différent des antérieurs. Le 19 novembre 1475, le roi Alphonse V lui donne l’usufruit, pour sa vie durant, des droits royaux de cette communauté, spécifiant rentes, droits et tributs, avec la justification des services militaires rendus par lui en Castille et dans le Nord de l’Afrique. L’année suivante, une lettre royale sanctionne l’extension de ces droits à la juridiction interne de la commune, en ordonnant la soumission à Fernão de Melo dans tous les procès entre musulmans. Le document est adressé au greffier de la commune d’Évora ainsi qu’aux scribes et tabellions de la ville qui avaient à connaître en appel des mêmes affaires, et il a été peut-être provoqué par les protestations de la même communauté et/ou de la municipalité. Le capitaine (*alcaide-mor*) de la ville et détenteur de la fiscalité des musulmans devint donc son juge (*ouvidor*), probablement par une interprétation abusive de la notion de droits royaux, encore qu’elle dût obtenir la ratification du pouvoir central.

Du reste, l’ingérence de Fernão de Melo eut encore tendance à s’élargir par la suite, le personnage assumant graduellement des compétences qui suscitèrent les protestations réitérées des autorités municipales. En mars 1486, et à nouveau en 1490, aux *Cortes* d’Évora, la municipalité se plaignit au roi de l’usurpation de juridiction par son *alcaide-mor*, qui jugeait également les procès mixtes où les musulmans étaient accusés. A cette dernière date, le souverain, Jean II, décida de mettre fin à cette situation d’exception, en prescrivant l’entrée du *corregedor* du district dans la *mouraria* et sa juridiction sur les musulmans “comme si elle n’avait jamais été donnée audit Fernão de Melo” (*como se ao dito ffernam de mello nunca fora dada*)⁴³.

Dans ce système concurrentiel de justice du Portugal médiéval, on ne peut pas cependant conclure, comme le fait Mercedes García-Arenal pour la Navarre, qu’à la fin du Moyen Âge la justice ait complètement échappé aux autorités musulmanes⁴⁴. En témoigne d’une part la commune de Lisbonne qui conservait, comme on l’a dit, le bâtiment de la prison. D’autre part, malgré l’utilisation du terme général de «justice» (*justiça*) dans les lettres de rémission, il y a encore, de manière sporadique, dans la seconde moitié du XVe siècle, référence à l’action des autorités musulmanes en tant que magistrat dans les affaires criminelles. C’est ce que l’on constate, en 1463, dans le cas

⁴³ *Id., ibidem.*

⁴⁴ M. GARCÍA-ARENAL, “Los Moros de Navarra en la Baja Edad Média” etc., p. 41.

d'Azmede Fremosinho, demeurant à Lisbonne, accusé d'avoir frappé un autre musulman de la ville. Il obtint une première lettre de rémission en août de cette année-là⁴⁵, mais ce document fut annulé, parce qu'il ne mentionnait pas que le procès s'était déroulé devant l'*alcaide* musulman. Cet aspect était cependant sans conséquence, du point de vue du pouvoir royal, et l'accusé reçut son pardon définitif en septembre de la même année⁴⁶. L'annulation du premier acte révèle néanmoins un contrôle social des normes du processus judiciaire, probablement mis en œuvre par l'autorité de l'*alcaide*.

L'exercice de l'autorité de ce magistrat dans les procès internes de la communauté ne se limite pas cependant à Lisbonne, et se manifeste d'une autre façon pour la commune de Moura, dans l'Alentejo. En 1405, les musulmans de cette localité protestent devant le souverain contre l'action d'un officier, Martim Afonso de Paiva, juge royal (*juiz de fora*) de Moura et Serpa, qui faisait acte de juridiction dans les procès entre musulmans. Cet abus de compétence, disaient les plaignants, allait contre leurs privilèges, accordés par le roi Alphonse IV et confirmés par ses successeurs, selon lesquels les procès entre musulmans, aussi bien civils que criminels, revenaient à l'*alcaide* de la *com-mune*. Le roi Jean Ier confirma ces droits, en ajoutant cependant la clause de l'obligation faite à l'*alcaide* d'accorder les appels à un juge supérieur, selon la loi du royaume. Il est significatif que ce document ait été confirmé par Jean II, en 1487⁴⁷, ce qui révèle d'un côté que le problème des juridictions continuait à se poser au dernier quart du XVe siècle, et de l'autre que la commune gardait sa capacité de négociation, dans l'affirmation de son autorité propre.

On pourra ainsi voir l'évolution du problème au XVe siècle selon trois modèles différents : celui de Lisbonne et Moura, où les communes musulmanes gardent une autonomie suffisante pour garantir la continuité de l'exercice de sa magistrature par leur *alcaide* ; celui d'Évora, où ces compétences passent à un membre de la haute noblesse, qui reste cependant soumis, au moins dans une première phase, à l'élection par les membres de la communauté, en réponse à la pression exercée par la municipalité chrétienne (le *concelho*), et, probablement, à des conflits internes; enfin celui d'autres communautés, comme celles de Loulé et Faro, en Algarve, où les autorités municipales semblent usurper les compétences de l'*alcaide*, au moins en matière criminelle.

Ces modèles montrent la diversité *versus* l'unité prétendue, que transmettent les ordonnances générales du royaume. La polysémie du terme *alcaide*, oscillant entre les compétences du *qā'id* et celles du *qāḍī*, répond en fait aux défis concrets des contextes locaux de l'insertion de ces communautés et

⁴⁵ A.N./T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, livro 9, fls. 127v.- 128.

⁴⁶ *Id.*, fl. 147 v.

⁴⁷ A.N./T.T., *Chancelaria de D. Manuel*, livro 33, fls. 78 – 78 v.

à l'espace de manœuvre permis ou négocié avec les pouvoirs chrétiens. Ces dynamiques particulières résultent de la présence simultanée d'ordres juridiques et de justices différentes, mais également de l'articulation de droits divers, inhérents à la manière de vivre de ces groupes privilégiés (*privilegium* < *privata lex*, loi privée), musulmans et juifs.

L'arrivée de nombreux musulmans captifs d'origine marocaine, après le début de l'expansion portugaise au Maroc, initiée en 1415 par la prise de Ceuta, ne modifie pas la structure antérieure. Le rachat d'une partie de cette population, particulièrement par l'effort conjoint des *comunas* portugaises, que l'on enregistre entre 1463 et 1487⁴⁸, insère les nouveaux venus dans les structures communales, et par conséquent les soumet aux mêmes mécanismes juridiques. Cependant quelques différences se manifestent dans la perception du droit islamique, comme dans la sociologie et les structures musulmanes de pouvoir, peut-être du fait de l'arrivée de *faqīh/s* spécialistes du droit malikite. C'est là tout au moins ce que l'on peut conclure de deux documents, l'un et l'autre concernant le droit successoral islamique et demandés aux légistes musulmans de Lisbonne par le monarque comme par l'un des bénéficiaires de cette législation, englobée dans la notion de droits royaux. Le premier de ces documents, datant du règne de Jean Ier (1385-1433) est reformulé sur l'ordre d'Alphonse V (1438-1481) et intégré dans les *Ordenações Afonsinas*. La différence entre les deux versions réside moins dans le contenu de fond que dans le plus grand développement donné, dans la seconde version, aux clauses mentionnées et à d'autres, antérieurement omises, c'est à dire dans une amplification du texte en fonction d'une plus grande maîtrise du droit islamique formel⁴⁹.

Il est probable que cette «réislamisation» du droit ait eu des conséquences dans la perception des paramètres internes de ces communautés et dans leur relation avec les pouvoirs chrétiens. Mais la documentation ne permet pas de corroborer cet aspect. Cependant, on note la participation d'un notable marocain à un acte judiciaire, bien que logiquement pas d'ordre criminel. Le 18 juillet 1488, Çaide Alfaquim, décrit comme un chevalier de la « maison d'Azamor », participe, avec d'autres notables de la *comuna* de Lisbonne, à la sentence concernant la fonction d'« écrivain » de Loulé, que revendiquaient deux musulmans de la communauté de cette ville. De fait, la loi admet l'intervention de « juges arbitres », c'est à dire de personnalités acceptées par les deux parties, et dont le jugement n'admet pas d'appel, comme un recours sortant des formalités judiciaires normales. Il est significatif que le souverain ait confirmé la sentence, dans un procès qui était allé aussi devant le grand-chancelier

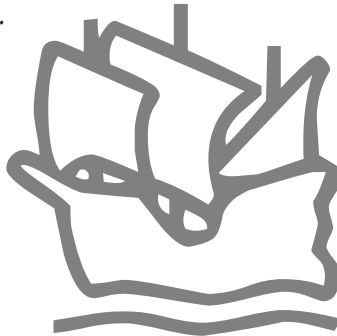
⁴⁸ M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros*, etc., p 175-176.

⁴⁹ M. F. L. BARROS, "Direito islâmico no Reino português", in *VII Estudos de Frontera, Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI*, Jaen, 2009, p.. 461-471.

(*chanceler-mor*), confirmant ainsi une solution musulmane aux dépens de la solution chrétienne⁵⁰.

D'une certaine manière aussi, on pourra considérer cet acte comme une réaction des musulmans, ou au moins de leurs élites, à un contrôle toujours plus étroit de la majorité chrétienne, et à un système concurrentiel de justices, qui, par la condition d'infidèles des minorités, s'exprime dans une usurpation graduelle de leurs compétences, comme pour d'autres matières, de la part des municipalités et des officiers, royaux ou seigneuriaux. La conscience de l'altérité et surtout de l'infériorité de cette altérité, se constitue, comme un processus évolutif dans la construction identitaire d'une *respublica christiana*. Au XVe siècle, au Portugal, cette construction aboutira à un édit d'expulsion/conversion forcée des minorités ethnico-religieuses, promulgué en décembre 1496⁵¹.

En tout cas, et paradoxalement, comme l'observe Elisa Caselli pour les juifs de Castille, l'application de la justice permet d'apercevoir une coexistence entre les minorités et la majorité bien plus complexe que celle affirmée par la loi et où « les limites entre les deux communautés se perçoivent avec une netteté moindre »⁵².



⁵⁰ M. F. L. BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros*, etc., p. 228.

⁵¹ Surtout évident à partir de la deuxième moitié du XIV^e siècle – voir S. BOISSELLIER, « L'apréhension des mudéjars par la société chrétienne dans le midi portugais 1249-1496 : quelques données et propositions de réflexion », *Revista da Faculdade de Letras*, III série, 1 (2000), p. 189 et suivantes.

⁵² E. CASELLI, «La administración de justicia y la vida cotidiana. Judíos y cristianos en el ámbito jurisdiccional de la Corona de Castilla (siglo XV)», *Historia Social* 62 (2008), p. 4.

IV :
Justice et régulation de conflits
dans les villes médiévales
Justice and conflict resolution
in Medieval towns



UN *ḌIMMĪ* ACCUSÉ D'AVOIR CALOMNIÉ LES MUSULMANS ÉTUDE D'UNE *FATWA* RENDUE À TLEMCEN EN *ŠAWWĀL* 849/ JANVIER 1446

Ahmed OULDDALI
MSH Ange-Guépin Nantes
Post-doctorant du programme RELMIN

Introduction

Dans le cadre des obligations inhérentes à leur statut de *ḏimmīs*, les non-musulmans vivant en terre musulmane à l'époque médiévale devaient s'abstenir de tout acte hostile à l'islam et à ses symboles, sous peine de perdre la protection dont ils bénéficiaient. Les tributaires qui contrevenaient à cette règle en critiquant publiquement le Coran ou en proférant des insultes à l'égard du Prophète encouraient des peines sévères pouvant aller jusqu'à la mise à mort. Cependant, toutes les injures ne se valent pas aux yeux des juristes qui s'attachent à en déterminer le degré de gravité en fonction de leurs propres convictions et selon les circonstances. Les positions divergent d'une école juridique à une autre et parfois à l'intérieur d'une même école. Abdelmajid Turki, dans une excellente étude consacrée à la situation du *ḏimmī* qui insulte l'islam, remarque la fluctuation et l'imprécision du droit musulman sur cette question. C'est ainsi qu'il écrit : « En l'absence d'une jurisprudence générale, nous avons affaire à une série de jurisprudences locales, marquées, à coup sûr, de leurs appartenances respectives à un *madhhab* particulier et influencées, très probablement, par des contingences politiques, sociales et économiques. »¹.

L'une des préoccupations majeures des juristes consistait à définir les délits susceptibles d'entraîner la rupture du pacte de protection liant un non-musulman aux musulmans. Des quatre principales écoles juridiques, trois considèrent les insultes proférées publiquement à l'encontre de l'islam ou du Prophète comme une violation caractérisée du contrat de la *ḏimma*². Certains juristes vont encore plus loin en affirmant que, pour les tributaires, l'interdiction d'injurier la foi musulmane doit aller de soi, même lorsqu'aucune

¹ ABDELMAGID TURKI, « Situation du «Tributaire» qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes », *Stud. Isl.*, 30 (1969), p. 39.

² Cette opinion est majoritaire dans les écoles mālikite, šāfi'ite et ḥanbalite, cf. A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Dar El Machreq, 1986, p. 81-83 ; A. TURKI, « Situation du «Tributaire» qui insulte l'Islam », *art. cit.*, p. 58-61.

clause du traité³ ne la stipule expressément. C'est ainsi que, dans sa classification des obligations relevant de la *ḍimma*, al-Māwardī (m. 450/1058) compte l'interdiction d'attaquer l'islam parmi les dispositions qui s'appliquent automatiquement et dont la stipulation n'est pas nécessaire⁴. Dès lors, nul ne peut se permettre de tenir des propos injurieux à l'égard de la religion sous prétexte qu'il n'y a pas de règle explicite l'en empêchant. Car en reconnaissant la souveraineté musulmane, les *ḍimmīs* s'engagent également à cesser toute hostilité, quelle qu'en soit la nature.

En théorie, les tributaires qui commettaient des délits graves, de nature à mettre en cause le pacte, étaient passibles de la peine capitale. S'agissant des insultes, cette peine ne devait s'appliquer que dans les cas les plus sérieux tels que les blasphèmes explicites contre Dieu, le Prophète ou le Coran. Les injures de moindre importance valaient à leurs auteurs châtiments corporels et prison. Toute la question était donc de savoir si les paroles incriminées relevaient de la première ou de la deuxième catégorie. Il appartenait au magistrat d'en décider en s'appuyant sur les preuves en sa possession. Mais, étant donné la complexité de certaines affaires, il n'était pas rare que celui-ci sollicitât l'avis d'un ou de plusieurs juriconsultes. Les *muftīs* consultés participent à l'interprétation des faits tout comme des experts en droit, ce qui renforce le jugement et lui confère une plus large légitimité. Car, en associant d'autres autorités à sa quête de solution, le *qāḍī* cherche à obtenir non seulement l'éclairage de personnes compétentes, mais parfois aussi leur appui, voire leur caution morale et intellectuelle. Cela lui permet de se prémunir des représailles qui accompagnent certains jugements impopulaires ou peu conformes à l'idéologie du pouvoir en place. Une décision soutenue par des savants reconnus est moins sujette à contestation.

Nous en avons plusieurs exemples dans les recueils de consultations juridiques (*fatwas*). L'un d'eux est mentionné par al-Wanšarīsī (m. 914/1508) dans son *Mī'yār*⁵, il concerne un cas survenu à Tlemcen en l'an 843 (1439). Au cours

³ Il s'agit des traités de paix passés entre les musulmans et les populations non-musulmans des régions conquises. Les juristes s'y réfèrent pour définir les droits et les devoirs des tributaires. Cependant, le contenu des traités conclus au cours du VIIe et du VIIIe siècle n'est pas connu de manière certaine, étant donné que les seules sources musulmanes qui en font mention datent des siècles suivants. En outre, la plupart des textes cités par les chroniqueurs sont très succincts et ne fournissent que peu d'informations sur les engagements pris par les deux parties.

⁴ AL-MĀWARDĪ (ALĪ B. M.), *al-Aḥkām al-sultāniyya*, éd. M. F. al-Sarḡān, Le Caire, 1978, p. 164-165. Ce livre est traduit en français et en anglais, voir, AL-MĀWARDĪ, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, trad. E. FAGNAN, Alger, Adolphe Jourdan, 1915, p. 305 ; *The Ordinances of Government*, trad. W. H. WAHBA, London, Garnet, 1996, p. 161.

⁵ Cet ouvrage est l'une des principales sources du droit mālikite. Son auteur, Aḥmad b. Yaḥyā al-Wanšarīsī (m. 914/1508) y a réuni des centaines de consultations juridiques rendues par les juristes de l'Occident musulman. Ces *fatwas* comme on les appelle en arabe sont des cas d'espèce qui ont été sélectionnés et conservés pour être enseignés.

d'une dispute entre un juriste nommé Aḥmad Ibn ʿĪsā al-Baṭṭīwī et un descendant de la famille du Prophète (*šarīf*), des insultes furent échangées et chacun traita l'autre de « fils de chien ». Le fils d'Ibn ʿĪsā qui était présent dit alors au *šarīf* : « Que Dieu maudisse le maudit, le premier père de ton grand-père »⁶. Deux témoins, ayant assisté à la scène et entendu ces propos, les répétèrent devant le cadī de Tlemcen, Abū al-Faḍl Qāsīm al-ʿUqbānī. À la suite de quoi, ce dernier acquit la conviction qu'en insultant les aïeux du *šarīf*, Ibn ʿĪsā et son fils avaient attenté à l'honneur du Prophète lui-même. Mais, conscient qu'un tel acte était passible de la peine de mort, il décida de consulter un grand *muftī* connu sous le nom d'Ibn Zāgū⁷. Celui-ci rédigea une longue réponse dans laquelle il s'employa à calmer les esprits, sachant que les gens s'étaient divisés en deux groupes opposés, l'un réclamant l'exécution des coupables et l'autre leur acquittement. Il expliqua que, dans cette affaire, les torts étaient partagés et que, par conséquent, il serait injuste de blâmer l'une des deux parties et d'innocenter l'autre. Certes, Ibn ʿĪsā fils a commis la faute la plus grave en injuriant les ancêtres du *šarīf*, mais ses paroles sont équivoques et ne visent pas nécessairement le Prophète. Si l'on tient compte de ces circonstances atténuantes, son crime peut être considéré comme une calomnie (*qadf*), ce qui mérite une peine beaucoup moins sévère. Ibn Zāgū évite soigneusement de se prononcer sur les peines que doivent recevoir les coupables ; il laisse la lourde responsabilité d'en décider au cadī et au gouverneur de Tlemcen⁸.

Si nous avons choisi cet exemple, c'est parce qu'il montre combien la qualification juridique des faits est difficile dans les poursuites pour insulte, où le cadī en est réduit à interpréter des paroles souvent prononcées sous le coup de la colère et rapportées par des témoins dont l'impartialité ne saute pas aux yeux. D. Powers, qui a étudié en détail la *fatwa* d'Ibn Zāgū, l'a bien souligné. Il a également relevé les diverses considérations d'ordre juridique, linguistique et politique qui entrent en ligne de compte⁹.

Une telle complexité se vérifie davantage encore dans la *fatwa* qui fait l'objet de la présente étude. Également rapportée par al-Wanšārīsī, elle porte sur un cas d'injure impliquant un tributaire de confession juive. D'après ses accusateurs, celui-ci a tenu des propos blessants à l'encontre des musulmans et de leurs ancêtres. Il s'est aussi conduit de manière contraire à l'humilité et à la discrétion que lui imposait son statut de *dimmī*. On l'accusait enfin de

⁶ AL-WANŠARĪSĪ (AḤMAD, B. YAḤYĀ), *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwī 'ulamā' ifrikiyya wa l-andalus wa l-maġrib*, Rabat, Wizārat al-awqāf, 1981-1983, II, p. 540-550 [désormais cité : *Mi'yār*].

⁷ Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Maġrāwī mort à Tlemcen en 845/1441.

⁸ *Mi'yār*, II, p. 540-550. Pour plus de détails sur cette affaire et son contexte, cf. D. S. POWERS, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 167-205.

⁹ D. POWERS, *Law, Society, and Culture in the Maghrib*, *op. cit.*, p. 190-195.

pratiquer la sorcellerie (*sihr*)¹⁰. Ces deux dernières infractions sont moins graves que la première. On peut donc supposer qu'elles ont été mentionnées afin de renforcer l'accusation principale, l'insulte, et pour multiplier les circonstances aggravantes. Le *muftī* al-'Uqbānī l'a bien compris, puisqu'il a centré sa réponse sur le problème des injures, n'accordant que peu d'importance aux autres faits reprochés au juif, à savoir le mauvais comportement et la pratique de la sorcellerie.

Ces deux consultations juridiques conservées dans le *Mi'yār* présentent quelques similitudes qu'il convient de souligner. En effet, dans les deux cas, les accusés encouraient théoriquement la peine de mort. Le fait que les paroles incriminées proviennent de musulmans pour le premier cas, et d'un juif pour le second, ne change rien à la sanction, dans la mesure où la loi condamne à mort toute personne proférant des insultes à l'encontre du Prophète, quelle que soit sa religion. Par ailleurs, les deux affaires sont très proches du point de vue spatial et temporel, puisqu'elles ont eu lieu dans la même région, Tlemcen, à six ans d'intervalle. Enfin, un juriste tlemcenien y joue un rôle important. Il s'agit de Qāsim al-'Uqbānī dont la *fatwa* nous intéresse ici.

Al-'Uqbānī et son époque

Abū al-Faḍl Qāsim al-'Uqbānī fut l'un des juristes mālikites le plus en vue au Maghreb central du XV^e siècle. Né dans un milieu très instruit, il a reçu une bonne formation traditionnelle le préparant à devenir jurisconsulte et juge comme son père Abū 'Utmān Sa'īd al-'Uqbānī (m. 811/1409). Celui-ci a en effet exercé la judicature pendant une quarantaine d'années à Bougie et surtout à Tlemcen, alors capitale de la dynastie zayyānide (ou 'Abd al-Wādide) mais épisodiquement envahie par les Mérinides. C'est dans cette ville de sciences qu'Abū al-Faḍl fut nommé en l'an 843/1439 *cadi* malgré son jeune âge. Il occupera cette fonction jusqu'à sa mort en 854/1450. Elle sera confiée à son petit-fils Muḥammad (m. 871/1467) quelques années plus tard. D'après ses biographes, al-Qāsim al-'Uqbānī était non seulement un juriste réputé mais aussi un savant versé dans les sciences rationnelles et traditionnelles et un soufi. Son savoir étendu lui a permis d'atteindre le degré du « jugement indépendant » (*iḡtihād*). Parmi ses disciples les plus éminents, figure al-Wanṣarīsī qui en a conservé les *fatwas*¹¹.

¹⁰ *Mi'yār*, II, p. 399-400 ; V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge : Analyse du Mi'yār d'al-Wanṣarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, p. 41.

¹¹ AL-TUNBUKTĪ (A. BĀBĀ), *Nayl al-ibtihāḡ bi-taṭrīz al-dībāḡ*, Tripoli, Kulliyat al-da'wa al-islamiyya, 1989, p. 365-66 ; AL-SAḤĀWĪ (M. B. 'ABD AL-RAḤMĀN), *al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, Le Caire, Maktabat al-quds, 1965, IV, p. 181.

L'époque d'al-'Uqbānī fut marquée par les menaces extérieures qui pesaient sur Tlemcen. convoitée à la fois par les Mérinides de Fès et par les Ḥafṣides de Tunis, la capitale du Maghreb central a fait face à de nombreux sièges et fut occupée à maintes reprises¹². Ce contexte difficile n'a pas entravé le rayonnement de la ville. Bien au contraire, elle a connu un développement extraordinaire durant le XIVe et le XVe siècles. Cet essor a contribué à l'émergence d'une élite cultivée comptant parmi ses rangs de grands juristes mais aussi de nombreux théologiens, mathématiciens et mystiques.

Les souverains zayyānides successifs favorisèrent la venue et l'installation de ces lettrés afin de renforcer leur autorité face aux puissances régionales rivales ; de même qu'ils cherchèrent à s'appuyer sur la noblesse des descendants de la famille du Prophète (*šarīfs*). Pour eux, comme pour leurs ennemis mérinides qui revendiquaient des origines šarifiennes, il y avait là un moyen efficace de légitimation du pouvoir¹³. Jouissant d'une immense considération dans la société musulmane, les *šarīfs* se sont vus accorder une place importante au sein de la dynastie berbère. Cette politique accrut considérablement leur influence politique et sociale au point d'en faire une classe privilégiée.

Le phénomène concernait toute l'Afrique du Nord puisque le pouvoir ḥafṣide en *ifrīqiya* avait adopté la même stratégie¹⁴. Les trois dynasties rivales qui se partageaient le territoire du Maghreb pendant la période allant du XIIIe au XVe siècle se livreraient donc à une concurrence idéologique dont l'une des manifestations consistait en la promotion du šarifisme. La défense de celui-ci devint un enjeu politique et religieux. On voyait alors se multiplier les débats juridiques portant sur le statut des descendants du Prophète. Ainsi, al-Wanšarīšī, à qui l'on doit la conservation d'un grand nombre de consultations rendues par les juristes mālikites de l'époque, mentionne plusieurs affaires dans lesquelles la question des *šarīfs* est soulevée. Ces cas proviennent des principales villes maghrébines et datent, pour la plupart, du XIVe et du XVe siècles¹⁵.

La *fatwa* que nous présentons ici s'inscrit dans le même contexte historique. Certes, le cas soumis à al-'Uqbānī ne concerne pas directement les *šarīfs*, mais nous allons voir que la réponse de celui-ci tient compte de beaucoup d'éléments parmi lesquels la sauvegarde de l'honneur du Prophète et de sa famille.

¹² G. MARÇAIS, « Abd al-Wādides », *EI*², I, 95-97.

¹³ Sur cette politique, Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, éd. A. AL-ŠADDĀDĪ, Casablanca, Bayt al-'ulūm, 2005, IV, p. 149; H. BENCHENEB, « Al-Sharīf al-Tilimsānī », *EI*², IX, p. 355.

¹⁴ Cf. H. R. IDRIS, « Ḥafṣīdes », *EI*², III, p. 71.

¹⁵ Pour ces cas, voir *Mi'yār*, II, p. 376-375 ; VI, p. 346-347 ; V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, op. cit., p. 34-37, 141.

L'argument de la *fatwa*

Comme nous l'avons souligné précédemment, la principale difficulté que rencontrent les juristes dans les affaires d'insultes est liée à l'interprétation des propos incriminés. La question à laquelle le juge ou le *mufti* doit répondre est la suivante : en injuriant les ancêtres d'un musulman, l'accusé a-t-il voulu s'en prendre au Prophète lui-même? Si, après examen des preuves, on parvient à établir que telle était son intention, on le condamne à mort¹⁶. Dans le cas contraire, on considère qu'il s'agit d'une simple calomnie (*qadf*). La peine légale (*ḥadd*) prévue pour ce délit est de quatre-vingts coups de fouet¹⁷. Tout se passe comme si le *cadi* devait choisir entre ôter la vie du contrevenant ou la lui épargner en optant pour l'une ou l'autre des deux catégories définies par la loi. Pour pouvoir se déterminer en toute connaissance de cause, il s'appuie sur la parole des deux parties et surtout sur les dépositions des témoins lesquels jouent un rôle primordial, compte tenu de la nature verbale du délit jugé.

Dans l'affaire concernant le juif, les éléments de l'accusation ont été transmis à al-'Uqbānī par le biais d'une lettre dont al-Wanšārīsī précise la date et la provenance, comme l'indique ce paragraphe introductif :

Ceci est la réponse donnée par notre cheikh Abū al-Faḍl Qāsim al-'Uqbānī à une question qui lui est parvenue à la mi-*ṣawwāl* de l'an 849 (janvier 1446), en provenance de Qal'at Hawwāra¹⁸ dans la région de Tlemcen et par laquelle les habitants de cette localité demandaient l'avis de notre cheikh le dit Abū al-Faḍl au sujet d'une affaire survenue chez eux.

Al-Wanšārīsī cite ensuite la question soumise à al-'Uqbānī et la réponse de celui-ci. L'auteur de la question, dont le nom n'est pas mentionné, semble être un juriste local ou du moins une personne possédant une certaine connaissance juridique. Son expression savante et surtout sa capacité à se référer aux

¹⁶ Pour certains juristes, la peine de mort ne s'applique que si la personne coupable d'insulte refuse de se repentir. Voir à ce sujet, D. POWERS, *Law, Society, and Culture in the Maghrib*, op. cit., p. 175-76; A. TURKI, « Situation du « Tributaire » qui insulte l'Islam », art. cit., p. 59-63.

¹⁷ Le terme *qadf* désigne l'accusation calomnieuse de fornication ou de filiation illégitime. Par extension, les juristes l'emploient parfois pour qualifier l'acte d'insulter autrui ou de le calomnier. Dans ce cas, *qadhf* peut se confondre avec *sabb* et *šatm*. Si les fausses accusations de fornication sont punissables de quatre-vingt coups de fouet (pour une personne majeure de condition libre), les calomnies moins graves font l'objet d'une peine discrétionnaire. Cf. Y. LINANT DE BELLEFONDS, « *Ḳadhf* », *Et*², IV, p. 389; D. POWERS, *Law, Society, and Culture in the Maghrib*, op. cit., p. 174-175; D. SERRANO, « Twelve court cases on the application of Penal Law under the Almoravids », in *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their judgements*, R. Peters et al., eds., Leyde-Boston, Brill, 2006, p. 486-490.

¹⁸ Qal'at Hawwāra est située dans les montagnes entre Relizane et Mascara au nord-ouest de l'Algérie. On l'appelle aujourd'hui Qal'at Banī Rāšid. Cf. T. LEWICKI, « Hawwāra », *Et*², III, p. 307; R. LE TOURNEAU, « *Ḳal'at Huwwāra* », *Et*², p. 481.

jurisprudences anciennes le laissent supposer. Nous allons voir que, dans sa réponse, al-'Uqbānī tient compte de ce fait, puisqu'il s'attache à examiner point par point et avec une grande précision les termes de la question qui lui est posée.

Comme il est d'usage dans ce type de correspondances, l'auteur commence par louer Dieu, Le remercier d'avoir donné aux musulmans la plus parfaite des religions et Lui demander de bénir Muḥammad, le meilleur des prophètes. Les formules qu'il emploie à cet effet ne sont pas anodines. Minutieusement choisies, elles donnent le ton. Il expose ensuite les faits reprochés au juif en insistant tout particulièrement sur les propos injurieux qu'il aurait tenus. Il aurait ainsi dit que les musulmans n'ont hérité d'aucune noblesse. Il aurait aussi dénigré leurs ancêtres, les considérant comme inférieurs aux siens. Des témoins crédibles (*'udūl*) ont attesté l'avoir entendu prononcer ces paroles. C'est alors que les autorités de la ville ont décidé de le mettre aux fers en attendant de savoir quelle peine lui infliger. Afin de mieux cerner ces accusations, nous citons ici le texte de la question dans son intégralité.

[...] Un juif est venu chez nous. Il s'est livré aux activités exercées par ses semblables juifs, puis, il s'est révélé poète¹⁹, sorcier (*sāḥir*) et irrespectueux (*muhīn*) envers les musulmans. Il s'est montré arrogant et s'est mis à marcher parmi les musulmans à la manière des gens hautains et orgueilleux. Il alla jusqu'à insulter les musulmans en disant qu'ils n'étaient ni de noble ascendance ni d'illustre lignage et qu'ils ne possédaient aucun honneur hérité des ancêtres (*lā aṣl lahum wa lā ḥasab wa lā nasab*). [Il a aussi dit que] les juifs hārūnites (descendants d'Aaron)²⁰ étaient supérieurs et nobles (*šurafā'*) et que l'on devrait arracher la langue à celui, parmi les musulmans, qui les insulterait. [Il a dit enfin] que lui-même était noble (*šarīf*) et qu'en tant que tel, il ferait cela (*i.e.* il arracherait la langue) de tout musulman qui oserait l'insulter. Ces charges furent établies contre lui par la déposition de témoins honorables et dignes de confiance. Le gouverneur (*ḥākim*) le fit alors arrêter et enchaîner en attendant de connaître votre opinion (*i.e.* l'opinion d'al-'Uqbānī) à son égard.

Faut-il le tuer ou le crucifier comme a fait 'Umar [Ibn al-Ḥaṭṭāb] du non-musulman (*'ilg*)²¹ qui avait éperonné un mulet monté par une femme [musulmane] provoquant la chute de celle-ci et la mise à nu d'une partie intime de son corps (*'awra*) [...]; ou bien [mérite-t-il] un châtement corporel douloureux et un long emprisonnement parce qu'il s'affranchit de l'abaissement et de l'avisement (*al-ḡullat wa l-ṣaġār*) qui lui étaient imposés ?

Est-ce que [chacun des délits qui lui sont attribués, à savoir] la pratique de la sorcellerie (*sihr*), les propos injurieux et la conduite arrogante nécessite la mise

¹⁹ L'auteur emploie le mot *šā'ir* qui, dans ce contexte, peut signifier « devin » ou « charlatan ».

²⁰ Il s'agit vraisemblablement des Cohen.

²¹ 'Ilg, pl. *'ulūġ, a'lāġ* désigne un non-arabe.

à mort, ou bien c'est seulement pour l'ensemble de ces délits qu'il doit être tué ? [Nous espérons] une réponse détaillée de votre part²².

L'identité du juif mis en cause n'est pas précisée. On sait seulement qu'il s'agissait d'un étranger qui était venu s'établir dans la localité de qal'at Hawwāra. D'où venait-il ? Notre source n'en dit rien. Au début du XVe siècle, l'Afrique du Nord était la première destination des juifs espagnols qui fuyaient les persécutions dans leur pays d'origine. Beaucoup d'entre eux s'installèrent au Maghreb central, dans les territoires sous souveraineté zayyānide. Tlemcen et sa région en accueillirent un grand nombre, comme l'attestent plusieurs études²³. De par sa position géographique, la ville offrait, en effet, des conditions très favorables au développement du commerce et de l'artisanat, domaines dans lesquels les juifs excellaient. À cela il faut ajouter d'autres facteurs liés à la situation générale des non-musulmans dans cette partie du monde islamique. On sait en effet que le Maghreb comptait parmi sa population nombre de juifs dont la présence remontait à plusieurs siècles. Organisés en communautés, ces juifs autochtones cohabitaient avec les musulmans dans les mêmes villes et souvent dans les mêmes quartiers. Une telle proximité spatiale a permis le développement des échanges entre les deux communautés qui, au fil du temps, ont appris non seulement à se connaître et à vivre ensemble mais aussi à coopérer dans divers domaines économiques et scientifiques. Décrivant cette relation, certains historiens n'hésitent pas à parler de symbiose interconfessionnelle²⁴.

Comme leurs coreligionnaires vivant dans les autres territoires musulmans, les juifs d'Afrique du Nord étaient régis par la loi de la *dimma* qui faisait d'eux des « protégés ». Également accordé aux chrétiens, ce statut permettait aux membres des confessions minoritaires de pratiquer librement leurs cultes et de jouir d'une certaine autonomie administrative et judiciaire. En échange de ces droits, ils devaient s'engager à verser une taxe spéciale et à reconnaître la souveraineté musulmane. Malgré les contraintes liées à la *dimma*, le Maghreb offrait aux juifs venus de la péninsule Ibérique et d'ailleurs une situation meilleure que celle qu'ils ont laissée derrière eux. C'est ce que fait remarquer Cl. Hagège dans un article consacré à la Tunisie : « Ainsi, du XIVe siècle au XIXe

²² *Mi'yār*, II, p. 399-400 ; V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, op. cit., p. 41.

²³ Cf. M. ABITBOL, « Juifs Maghrébins et commerce transsaharien au Moyen-âge », in *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, éd. M. ABITBOL Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1982, p. 243-246 ; N. BEL-ANGE, *Les juifs de Mostaganem*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1990, p. 30 ; D. VALÉRIAN, *Bougie, port maghrébin, 1067-1510*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 526-533.

²⁴ Cf. H. ZAFRANI, « Judaïsme d'occident musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique. Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'État souverain », *Stud. Isl.*, 64 (1986), p. 145 ; J.-CL. GARCIN (éd.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (xe-xve siècle)*. III. *Problèmes et perspectives de recherche*, Paris, Puf, 2000, p. 140.

siècle, des juifs d'origine européenne viennent augmenter l'effectif des communautés de Tunis et, dans une moindre mesure, de quelques autres villes. Ce qui frappe, c'est la continuité du mouvement migratoire qui s'effectue par vagues successives. Cette continuité prouve que les immigrants, comme le reste de la population juive, jouissaient d'une relative sécurité. »²⁵

L'arrivée de ces immigrants provoqua des troubles au sein des communautés juives, en raison des différences culturelles et linguistiques, d'une part, et de la concurrence économique, d'autre part. M. Abitbol a étudié, à l'aide de documents datant de l'époque, les problèmes socio-économiques rencontrés par les indigènes à la suite de la venue des juifs ibériques. C'est ainsi qu'il dépeint une situation très difficile dans certaines villes, comme à « Tenès où la tension fut telle que les deux groupes se séparèrent et ouvrirent chacun ses propres boulangeries, ses boucheries, ses pressoirs et ses synagogues ». ²⁶

Avons-nous affaire ici à l'un de ces juifs ayant quitté l'Espagne pour le Maghreb ? On ne peut l'affirmer. Toutefois, les écarts de conduite qui lui sont reprochés laissent supposer qu'il venait d'un pays où la loi musulmane n'était pas appliquée. En effet, les non-musulmans vivant dans les territoires musulmans connaissaient bien les règles de la *dimma* et les sanctions qui en découlaient, même si elles n'étaient pas toujours mises en œuvre.

Si nous revenons à notre *fatwa*, nous constatons qu'elle soulève d'autres questions qui restent sans réponse, étant donné le peu d'éléments dont nous disposons. Ainsi, l'auteur de la lettre déclare que le juif a été confondu grâce aux témoignages de personnes dignes de foi. Mais il ne précise pas les circonstances dans lesquelles ces dépositions ont été recueillies. Cela a-t-il été fait sous l'autorité d'un *cadi* local, dans le cadre d'une procédure officielle ? Le texte de la *fatwa* n'en dit rien. Tout ce que nous savons c'est que les autorités n'ont pas jugé bon d'agir seules. Bien que convaincues, semble-t-il, de la culpabilité de l'accusé, elles ont préféré solliciter l'avis du *mufti*/*cadi* du pays qui était al-'Uqbānī.

Les questions adressées à celui-ci portent non pas sur la nature du délit pour lequel le juif devait être poursuivi mais sur la manière de le punir. Les options envisagées sont l'exécution ou un châtement corporel assorti d'un long emprisonnement. Mais l'auteur de la lettre semble avoir déjà fait son choix en optant pour la mise à mort, peine qu'il s'efforce de justifier à travers un jugement attribué au second calife 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (r. 634-644). Nous y reviendrons.

La position d'al-'Uqbānī est intéressante à bien des égards. En effet, en tant que *cadi*, il se doit de défendre l'islam et les musulmans en faisant preuve d'intransigeance envers tous ceux qui oseraient s'attaquer à eux. C'est du

²⁵ CL. HAGEGE, « Communautés juives de Tunisie à la veille du Protectorat français », *Le Mouvement social*, 110 (1980), p. 36.

²⁶ M. ABITBOL, « Juifs Maghrébains et commerce transsaharien », *art. cit.*, p. 244.

moins ce que le commun des fidèles attend de lui. Mais sa fonction lui impose aussi d'être impartial et d'examiner attentivement les faits avant de statuer conformément aux règles du droit, car il en va de sa crédibilité. Il faut en outre prendre en considération le contexte politique et surtout l'attitude du pouvoir zayyānide à l'égard de la communauté juive. On sait que celle-ci jouissait d'une grande influence, en particulier dans le domaine économique²⁷. Mais sa cohabitation avec la société musulmane environnante connaissaient parfois des périodes de crise. Dans ce contexte, un jugement trop sévère pouvait conduire à une dégradation des relations interconfessionnelles, chose que les autorités cherchaient naturellement à éviter. Tenant compte de ces enjeux, al-'Uqbānī s'attache à délivrer une réponse équilibrée, dans laquelle il reconnaît la gravité des accusations formulées à l'encontre du juif, tout en jugeant la peine de mort disproportionnée aux actes incriminés.

Réponse du muftī

C'est ainsi qu'au début de sa missive, il souligne le caractère profondément injurieux des propos tenus par le prévenu. Il s'agit selon lui d'insultes extrêmement graves qui tombent sous le coup de la loi. Toutefois, cet homme n'ayant insulté ni Dieu ni le Prophète, son cas relève plutôt de la calomnie (*qadf*). Il convient donc de lui appliquer la peine correctionnelle prévue pour ce type d'infraction, à savoir un châtement corporel douloureux et un long emprisonnement²⁸. Une telle punition vaut pour toute personne commettant un *qadf*, quelle que soit sa confession. Aussi, il n'est pas question d'en appliquer une autre plus sévère sous prétexte que le coupable soit un *ḍimmī*. Car agir de la sorte reviendrait à s'en remettre au jugement personnel là où il existe un texte coranique explicite, ce qui est contraire aux principes communément admis par les juristes musulmans.

Il faut savoir qu'en Islam le recours au jugement personnel (*iḥtihād*) n'est autorisé qu'en l'absence de texte explicite (Coran ou *ḥadīth*) indiquant la règle à suivre. Or, dans le cas de l'accusation calomnieuse, la peine légale est fixée par le Coran lui-même²⁹. Le juriste se doit donc de l'appliquer telle quelle. Y déroger reviendrait à contredire un jugement de Dieu. Voici comment al-'Uqbānī explique sa position :

²⁷ Cf. BEL-ANGE, *Les juifs de Mostaganem*, op. cit., p. 28-30.

²⁸ La peine légale pour le *qadf* n'inclut par l'emprisonnement. Ce châtement est donc infligé au coupable à titre discrétionnaire.

²⁹ Cette peine est mentionnée dans le verset 24,4 : « Et ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus jamais leur témoignage. »

J'ai lu ta question et pris connaissance de ses éléments et de la parole infâme que tu as rapportée de cet homme maléfique, appartenant à ceux qui ont encouru la colère de Dieu (*mağdūb 'alayhim*). Ce sont en effet des propos fort répugnants, notamment lorsque cet ignoble dit des musulmans qu'ils ne sont ni de noble ascendance ni d'illustre lignage et qu'ils ne possèdent aucun honneur hérité des ancêtres. C'est [une injure] très grave qui doit valoir à cet homme méprisable d'être sévèrement battu, mis au fer et longuement emprisonné. Dans ma réponse, je n'ai pas requis la mise à mort [du juif], parce que si tu examines la parole [incriminée] en soi, tu n'y trouveras pas de blasphème. Elle ne comporte ni insulte à l'égard de la prophétie ni dénigrement de quoi que ce soit de sa sacralité. Nos savants disent que "Tu n'es pas de noble descendance" est une calomnie (*qadf*). Or, tu sais ce qu'encourt celui qui se rend coupable de calomnie. [Tu sais aussi] qu'un *qadf* commis par un tributaire (*dimmi*) est égal à un *qadf* commis par un musulman. D'autres [juristes] disent que "Tu n'es pas de noble descendance" est une insulte moins grave qu'un *qadf*. Et si tu considères que l'infidèle mérite un châtement plus sévère parce que son statut est inférieur et que le statut de nos coreligionnaires les musulmans est supérieur, je te dirais ceci : la punition peut varier selon le coupable d'insulte et la victime (*ḥasba al-qā'il wa l-maqūl lahu*), mais seulement dans les délits pour lesquels la loi religieuse (*šar'*) n'a pas prévu de peine précise (*ḥadd*). Quant aux délits pour lesquels il existe une peine légale, tout le monde s'accorde à dire que l'on doit s'en tenir à celle-ci³⁰.

En considérant les paroles reprochées au juif comme un simple *qadf*, al-'Uqbānī écarte de fait la peine de mort, qui ne s'applique qu'en cas de blasphème ou d'injure explicite à l'encontre du Prophète. Mais une telle solution ne va pas dans le sens voulu par l'auteur de la question. Conscient de ce fait, notre *mufti*/cadi va déployer toute sa connaissance juridique pour convaincre. Il puise ses arguments dans la longue tradition de l'école mālikite et plus précisément dans le formidable réservoir de cas d'espèce qui s'est constitué au fil du temps et que les juristes, comme lui, se transmettaient de génération en génération. Trois de ces cas lui permettent d'étayer sa position.

[C'est ce que] nos imāms ont dit au sujet d'une affaire dans laquelle un homme a dit à son créancier qui lui demandait de payer sa dette : « Bénis Muḥammad » (*šallī 'alā Muḥammad*); le créancier lui a répondu : « Qu'Allah ne puisse bénir ceux qui le bénissent » (*lā šallā Allah 'alā man šallā 'alayh*). Aṣḥāb et Abū Ishāq al-Barqī ont dit : « On ne le tue pas, parce qu'il a insulté les gens [et non pas le Prophète]. Tu vois bien quelle fut leur réponse malgré l'infamie de cette parole : « *lā šallā Allah 'alā man šallā 'alayh* ». Si les savants ont opté pour cette réponse, c'est qu'ils connaissaient la miséricorde divine et la magnanimité et la clémence de [Muḥammad], le meilleur des hommes. C'est aussi parce qu'ils s'appuyaient sur les faits survenus au temps du Prophète.

³⁰ Mi'yār, II, p. 400.

La même question s'est posée au sujet d'un chrétien qui a dit : « Notre religion est meilleure que la vôtre, votre religion est celle des ânes. » [...]. Et dans une affaire similaire, un chrétien ayant entendu le muezzin dire : « Je témoigne que Muḥammad est le messager d'Allah », a rétorqué : « Que Dieu vous donne telle chose » (*kaḏā yu'ṭikum Allah*)³¹. Ibn al-Qāsim a dit : « Il mérite pour cela un châtement corporel douloureux et un long emprisonnement. » Cette réponse donnée dans l'affaire du chrétien vaut également pour la présente question concernant un juif. Il s'agit, en effet, de deux cas [similaires], l'un impliquant un égaré et l'autre un homme parmi ceux qui ont encouru la colère de Dieu³².

Le premier cas concerne un musulman qui, dans un moment de colère, a dit : « Que Dieu ne puisse bénir ceux qui le bénissent. » Des juristes mālikites dont Aṣḥāḡ (m. 225/840) et Abū Ishāq al-Barqī ont estimé que l'on devait lui laisser la vie sauve, car il n'a pas injurié le Prophète lui-même mais seulement les musulmans³³. Le deuxième et le troisième cas mentionnés par al-'Uqbānī sont plus connus, puisque les juristes s'y réfèrent souvent pour distinguer les insultes punissables de mort de celles qui ne le sont pas. Dans l'un, un chrétien qualifie l'islam de religion des ânes et, dans l'autre, un juif ayant entendu le muezzin dire : « Je témoigne que Muḥammed est l'envoyé de Dieu », traite ces paroles de mensonge³⁴. Là-aussi, les juristes ont opté pour une peine autre que la mise à mort. Ibn al-Qāsim (m. 191/806) a, en effet, recommandé d'infliger à cet homme un châtement corporel et un long emprisonnement. Al-'Uqbānī voit en la réponse du disciple égyptien de Mālik une jurisprudence valant également pour le cas qui nous occupe. Selon lui, la sanction doit être la même dans la présente affaire, et ce d'autant plus que l'accusé est lui aussi un non-musulman³⁵.

Les précédents que nous venons de citer confortent tous la position du *mufṭī*. Il n'en est pas de même pour le jugement de 'Umar I mentionné par l'auteur de la question. En effet, d'après la tradition, le second calife a fait exécuter un non-musulman ('*ilḡ*) qui avait renversé une femme musulmane en la faisant tomber de sa monture. Souvent cité par les auteurs musulmans,

³¹ Ces deux cas sont mentionnés dans plusieurs sources mālikītes dont le *K. al-Šifā* du Qāḏī 'Iyāḏ, ouvrage entièrement consacré à la défense du Prophète. Al-'Uqbānī semble en tirer une grande partie de son argumentation. Voir, AL-QĀDĪ 'IYĀḌ, *al-Šifā bi-ta'rīf huqūq al-muṣṭafā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, s. d., II, p. 265 ; cf. A. TURKI, « Situation du « Tributaire » qui insulte l'Islam », *art. cit.*, p. 64.

³² *Mi'yār*, II, p. 400. Ici, al-'Uqbānī se réfère aux versets 1, 6-7 « Guide-nous dans le droit chemin, le chemin de ceux que Tu as comblés de faveurs, non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ni des égarés. » Selon certains exégètes musulmans, « ceux qui ont encouru Ta colère » (*al-maḡḏūb 'alayhim*) et « les égarés » (*al-ḏālīn*) désignent respectivement les Juifs et les Chrétiens. Voir par exemple, AL-RĀZĪ (FAḤR AL-DĪN), *al-Tafsīr al-kabīr Mafātīḥ al-ḡayb*, éd. M. MUḤYĪ AL-DĪN 'ABD AL-ḤAMĪD, Le Caire, Mu'assasat al-Maṭbū'āt al-islāmiyya, 1933-1962, I, p. 261.

³³ Pour cette *fatwa* d'Aṣḥāḡ voir, *Mi'yār*, II, p. 352.

³⁴ *Mi'yār*, II, p. 401.

³⁵ *Mi'yār*, II, p. 401.

cet épisode est censé illustrer la fermeté avec laquelle les *ḍimmīs* étaient traités sous les califes bien-guidés (*rāšidūn*)³⁶. Si l'auteur invoque la jurisprudence de 'Umar I, c'est parce qu'il plaide pour l'application d'une peine similaire dans l'affaire d'insulte impliquant le juif. Son raisonnement présuppose que les deux crimes soient de la même gravité. Or, ce n'est pas l'avis d'al-'Uqbānī, pour qui une différence significative existe entre l'agression subie par la femme et l'insulte proférée à l'encontre des musulmans. Cette différence tient au fait qu'en s'attaquant physiquement à une musulmane, le *ḍimmī* condamné par 'Umar I a violé le pacte de protection le liant à la communauté musulmane. Sa mise à mort était donc justifiée aux yeux de la loi. Tel n'est pas le cas du juif jugé dans la présente affaire³⁷.

La flagellation et l'emprisonnement suffisent donc à punir le contrevenant pour l'injure dont il s'est rendu coupable. Mais qu'en est-il des autres délits qui lui sont imputés? Rappelons que ses accusateurs lui reprochent également d'avoir enfreint la loi de la *ḍimma* en se conduisant de manière contraire à l'humilité imposée aux sujets non-musulmans et de s'être adonné à la sorcellerie. Le *muftī* n'en tient pas compte. Il se contente simplement de déclarer que le juif cessera de se comporter de la sorte lorsqu'il se verra administrer les coups de fouet.

Quant à sa façon de marcher en se balançant (*mutabaḥṭir*), elle disparaîtra sous l'effet de la punition du fouet et de la tape sur la nuque. Car, comme l'a dit l'imām Abū Ḥanīfa à propos de la manière de percevoir le tribut (*ḡizya*), on lui donne (i.e. au tributaire) une tape sur la nuque (*yuzaḡḡ fī raqabatih*)³⁸, en signe d'avilissement [...] ³⁹.

En ce qui concerne la sorcellerie, la pratique n'en est pas interdite aux tributaires, sauf s'ils l'utilisent contre un musulman ou contre un autre *ḍimmī*.

Quant à ce que tu as mentionné au sujet de la sorcellerie, l'opinion la plus répandue (*al-mašhūr*) est que le tributaire n'a pas à être inquieté pour cela, à moins qu'il s'en serve pour nuire à un musulman ou pour tuer un autre tributaire⁴⁰.

³⁶ Cf. A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, op. cit., p. 121.

³⁷ *Mi'yār*, II, p. 401. Pour al-'Uqbānī, les crimes attribués au juif n'entraînent pas la rupture du pacte de la *ḍimma*.

³⁸ Pour certains auteurs musulmans, le percepteur d'impôts doit donner à chaque tributaire payant la taxe de capitation (*ḡizya*) une tape sur la nuque en signe d'humiliation (*ṣaḡār*). Fondée sur une lecture littéraliste de Coran 9, 29, cette opinion est rejetée par un grand nombre de juristes, cf. A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, op. cit., p. 286-288. À propos des différentes interprétations du verset 9, 29, cf. C. CAHEN, « Coran IX-29 : Ḥattā yu'tū l-ḡizyata 'an yadin wa-hum ṣāghirūn », *Arabica* 9 (1962), p. 76-79; M. J. KISTER, « 'An yadin » (Qur'ān, IX/29) An Attempt at Interpretation », *Arabica* 11 (1964), p. 272-278.

³⁹ *Mi'yār*, II, p. 402.

⁴⁰ *Mi'yār*, II, p. 401-402.

Après avoir établi, preuves à l'appui, qu'aucun des faits mentionnés dans la lettre ne nécessite le recours à la peine capitale, al-'Uqbānī tient à réfuter certains propos tenus par le juif. Selon ses accusateurs, celui-ci s'enorgueillissait d'être un descendant d'Aaron et demandait que l'on punît sévèrement les musulmans qui insulteraient ses congénères. Une telle attitude avait de quoi choquer à une époque où seuls les descendants de la famille du Prophète pouvaient prétendre à la noblesse héréditaire. C'est comme si ce *ḍimmī* voulait défier la loi et l'ordre établi en revendiquant un statut équivalent à celui des *ṣarīfs*. Mais là aussi, il peut s'agir d'une exagération destinée à alourdir les charges retenues contre l'accusé en vue de le faire condamner à mort. Quoi qu'il en soit, al-'Uqbānī admet la gravité des propos qui lui sont rapportés et se fait un devoir d'y répondre.

Pour lui, le non-musulman ne peut se prévaloir de la noblesse de ses ancêtres, à moins qu'il embrasse l'islam et reconnaisse la prophétie de Muḥammad ; auquel cas, son mérite sera double. Car en devenant musulman, il réunira les deux vertus : la foi et le noble lignage. Mais s'il demeure infidèle, son appartenance à une noble descendance ne lui est d'aucun secours, bien au contraire, elle se retourne contre lui, dans la mesure où elle constitue une preuve supplémentaire de son arrogance et de son entêtement à refuser la vérité⁴¹.

Ainsi, le fait que certains *ḍimmīs* descendent de prophètes ou de personnages illustres ne change rien à leur statut au sein de la société. Leurs droits doivent être les mêmes que ceux de leurs coreligionnaires vivant dans les territoires musulmans. Les traiter différemment reviendrait à reconnaître des « *ṣarīfs* » parmi les autres confessions. Or, cela est contraire et aux règles de la *ḍimma* et à la conception musulmane de la noblesse de naissance. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, ce type de noblesse n'est envisagé que dans la postérité de Muḥammad⁴².

Par ailleurs, selon al-'Uqbānī, les tributaires n'ont pas à critiquer la loi musulmane, et encore moins à vouloir la changer, comme l'a fait le juif lorsqu'il a réclamé une peine plus lourde à l'encontre des musulmans qui oseraient insulter les descendants d'Aaron. En agissant ainsi, il a commis une autre faute pour laquelle il doit être sévèrement puni. En effet, rien ne l'autorisait à s'ingérer de la sorte dans une affaire qui relève de la justice musulmane. Sa conduite est d'autant plus condamnable qu'il ignore les règles du droit concernant l'insulte (*lāzim al-sabb*)⁴³.

⁴¹ *Mi'yār*, II, p. 401.

⁴² Sur cette conception de la noblesse, cf. T. FAHD, « Sharaf », *EI*², IX, p. 323 ; A. LEITES, « En quête de l'éthique musulmane. II Les deux principes de différenciation », *Arabica*, 50 (2003), p. 334.

⁴³ *Mi'yār*, II, p. 401.

Conclusion

Les chercheurs travaillant sur les consultations juridiques ont coutume de souligner les spécificités de cette littérature en précisant qu'elle diffère des sources historiographiques classiques, dans la mesure où il s'agit bien souvent de cas d'espèces sélectionnés par des collectionneurs, qui, pour des raisons pratiques, les ont amputés des éléments jugés superflus tels que les dates et les noms de personnes et de lieux⁴⁴. Cela ne signifie nullement que ces documents soient dénués d'intérêt. En effet, leur apport à la connaissance de l'histoire économique et sociale du monde musulman médiéval est aujourd'hui largement reconnu.

Ces remarques valent également pour le texte que nous venons de présenter. Certes, le peu d'informations factuelles conservées par al-Wanšarīsī ne permet pas de restituer les circonstances exactes de la procédure lancée contre le juif. Il n'en reste pas moins que ce cas fournit une bonne illustration des frictions qui pouvaient exister entre les diverses communautés religieuses cohabitant dans les villes du Maghreb à la fin du Moyen âge. Il met également en lumière certains aspects du droit pénal musulman et de son application aux non musulmans.

Sur ce dernier point, nous avons vu que le calomniateur encourait la même sanction quelle qu'en fût la confession. Cette symétrie des peines reflétait une certaine égalité devant la loi. L'appartenance du prévenu à un groupe religieux minoritaire ne constituait *a priori* pas une circonstance aggravante, puisqu'un musulman reconnu coupable du même délit recevait un châtement similaire⁴⁵. Communément admis, ce principe qui consiste à déterminer la peine en fonction de la qualification légale du crime commis et non selon la religion du coupable est au cœur de la réponse d'al-'Uqbānī. Celui-ci s'en sert habilement comme argument pour justifier son opinion et contrecarrer les velléités de l'auteur de la question.

À ce propos, il convient de souligner le rôle prépondérant que jouaient les jurisconsultes dans l'interprétation de la loi et, par voie de conséquence, dans le règlement des conflits interconfessionnels. Ces érudits, rompus au maniement de l'argumentation juridique et tenus en estime par les fidèles,

⁴⁴ Cf. V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, op. cit., p. 10-15 ; P. GUICHARD, « Littérature jurisprudentielle et histoire de l'Espagne musulmane : la lente intégration des *fatwā/s* malikites à l'historiographie d'al-Andalus », In *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143e année, 2 (1999), p. 757-779.

⁴⁵ Il en allait de même des autres crimes passibles de peines légales tels que le vol et la fornication. Il convient toutefois de préciser que les interdictions faites aux musulmans ne s'appliquaient pas systématiquement aux *dimmīs*. Par exemple, ces derniers n'étaient pas inquiétés pour la consommation de vin qui constituait un délit punissable de *ḥadd*. Voir, A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans*, op. cit., p. 151.

savaient atténuer les frictions et minimiser les problèmes quand cela leur paraissait nécessaire ou souhaitable. Dans leurs prises de position, ils tenaient compte non seulement des normes du droit mais aussi des circonstances propres à chacune des affaires sur lesquelles ils étaient amenés à se prononcer. De ce fait, ils pouvaient contribuer à contenir les tensions entre les communautés en rendant des avis susceptibles d'apaiser les passions et d'atténuer les ardeurs des rigoristes. C'est cette voie qu'a choisi le *muftī* de Tlemcen Abū al-Faḍl Qāsim al-'Uqbānī dans la présente *fatwa*.

Bibliographie

1. Sources

- IBN ḤALDŪN ('ABD AL-RAḤMĀN), *al-Muqaddima*, éd. A. AL-ŠADDĀDĪ, Casablanca, Bayt al-'ulūm, 2005.
- AL-MĀWARDĪ ('ALĪ), *al-Aḥkām al-sultāniyya*, éd. M. F. AL-SARĠĀN, Le Caire, 1978. Trad. française et anglais : *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, trad. E. FAGNAN, Alger, Adolphe Jourdan, 1915; *The Ordinances of Government*, trad. W. H. WAHBA, London, Garnet, 1996.
- AL-QĀDĪ 'IYĀD, *al-Šifā bi-ta'rīf huqūq al-muṣṭafā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s. d.
- AL-RĀZĪ (FAḤR AL-DĪN), *al-Tafsīr al-kabīr Mafātiḥ al-ġayb*, éd. M. MUḤYĪ AL-DĪN 'ABD AL-ḤAMĪD, Le Caire, Mu'assasat al-Maṭbū'āt al-islāmiyya, 1933-1962.
- AL-SAḤĀWĪ (ŠAMS AL-DĪN), *al-Daw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, Le Caire, Maktabat al-quds, 1965.
- AL-TUNBUKTĪ (AḤMAD BABĀ), *Nayl al-ibtihāğ bi-ta'rīz al-dībāğ*, Tripoli, Kuliyat al-da'wa al-islamiyya, 1989.
- AL-WANŠARĪSĪ (AḤMAD B. YAḤYA), *al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ğāmi' al-muğrib 'an fatāwī 'ulamā' ifrīkiyya wa l-andalus wa l-mağrib*, Rabat, Wizārat al-awqāf, 1981-1983.

2. Études

- ABITBOL (MICHEL), « Juifs Maghrébins et commerce transsaharien au Moyen-âge », in *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, M. ABITBOL (ed.) Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1982, p. 229-251.
- BEL-ANGE (NORBERT), *Les juifs de Mostaganem*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1990.
- CAHEN (CLAUDE), « Coran IX-29 : Ḥattā yu'ṭū l-ğizyata 'an yadin wa-hum sāghirūn », *Arabica* 9 (1962), p. 76-79.
- Encyclopédie de l'Islam, 2ème édition, Leyde, Brill, 1960-2009.

- FATTAL (ANTOINE), *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Dar El Machreq, 1986.
- GARCIN (JEAN-CLAUDE) (éd.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (xe-xve siècle)*. III. *Problèmes et perspectives de recherche*, Paris, Puf, 2000.
- GUICHARD (PIERRE), « Littérature jurisprudentielle et histoire de l'Espagne musulmane : la lente intégration des *fatwâ/s* malikites à l'historiographie d'al-Andalus », In *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143e année, 2 (1999), p. 757-779.
- HAGEGE (CLAUDE), « Communautés juives de Tunisie à la veille du Protectorat français », *Le Mouvement social*, 110 (1980), p. 35-50.
- KISTER (MEIR J.), « "An yadin" (Qur'ân, IX/29) An Attempt at Interpretation », *Arabica*, 11 (1964), p. 272-278.
- LAGARDÈRE (VINCENT), *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge : Analyse du Mi'yâr d'al-Wanšarîsî*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- LEITES (ADRIEN), « En quête de l'éthique musulmane. II Les deux principes de différenciation », *Arabica*, 50 (2003), p. 322-349.
- POWERS (DAVID. S.), *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- SERRANO (DELFINA), « Twelve court cases on the application of Penal Law under the Almoravids », in *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their judgements*, R. Peters et al., eds., Leyde-Boston, Brill, 2006, p. 473-492.
- TURKI (ABDELMAGID), « Situation du « Tributaire » qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes », *Studia Islamica*, 30 (1969), p. 39-72.
- VALÉRIAN (DOMINIQUE), *Bougie, port maghrébin, 1067-1510*, Rome, École française de Rome, 2006.
- ZAFRANI (HAÏM), « Judaïsme d'occident musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique. Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'État souverain », *Stud. Isl.*, 64 (1986), p. 125-149.



LAWS, LOANS, LITERATES: TRUST IN WRITING IN THE CONTEXT OF JEWISH- CHRISTIAN CONTACTS IN MEDIEVAL HUNGARY

Katalin SZENDE
Central European University, Budapest
Associate Professor

This article addresses, within the broad spectrum of Jewish-Christian contacts in medieval Hungary, the issues of legal status and literacy in economic contacts, especially money-lending activities. Besides the legal and factual content of the various kinds of available evidence such as laws, statutes, charters, deeds, entries in town protocols and the like, the role and limitations of the written word in sorting out practical problems of coexistence will be discussed. In this latter context questions of language use, script, authentication, accessibility and the safekeeping of the documents deserve attention. The ultimate question that this study attempts to answer is whether and to what extent the use of writing inspired trust between the parties involved, or in what ways it became the source of further conflicts.

Legislation and literacy – a chronological overview

Jews have been present in Hungary in varying numbers and roles from the time of the foundation of the state in the tenth century to our own times.¹ Their coexistence with the majority Christian population as well as other religious minorities can serve as a useful comparison – or contrast – to the situation in different regions of the Mediterranean discussed in most of the other studies of this volume. The Jewish presence, although it never completely disappeared, was not uniformly continuous: it can be understood as consisting of a number of distinct phases, with the transitions often connected to new groups of immigrants. These periods partly overlapped, but had their own specific characteristics.² In the first part of my article I will briefly examine

¹ For the early period, the most detailed modern synthesis can be found in Nora Berend, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300*. (Cambridge: CUP, 2001). Géza Komoróczy's overview *A zsidók története Magyarországon* [The history of Jews in Hungary] 2 vols. (Pozsony: Kalligram, 2012) covers the entire period, but has not been used as the basis of this study.

² The issue of periodization and the discontinuities are discussed in more detail than here in my article 'Traders, 'Court Jews', Town Jews'. Changing roles of Hungary's Jewish population in

these phases up to the late fifteenth century, in order to establish the changing roles of royal legislation and of the various forms of literacy.

From the late tenth to the late twelfth centuries, Jews were present mainly as long-distance traders. These traders were few in number and quite mobile, most of them not being permanently settled in Hungary. This feature is in strong contrast with the other major non-Christian minority on Hungarian territory, the Muslims, who, according to both written and archaeological evidence, had been settled and had their stable residence mostly in villages.³ It is difficult to tell from the sporadic evidence whether the Jewish traders of this early period were of Eastern or Western origin, but judging from their strong contacts with Mainz and Regensburg,⁴ the latter seems to be the more likely. This means that one cannot label these Jews as members of an 'oriental diaspora group'.

The royal legislation of this period survives in written form in medieval (but not contemporary) codices and deals with the Jews from the last third of the eleventh century onwards.⁵ The suggestion that the appearance of this new ethnic dimension in the laws of Hungary is connected to a new wave of immigration of Jews to Hungary following the atrocities of the First Crusade can be neither confirmed nor rejected at this point. The main concern of these early laws was to impose restrictions on Jews in various respects, especially on marriage and on keeping Christian slaves or servants, but did not prescribe or advocate their conversion to Christianity. This was again completely different from royal policy towards the Muslims, who were prime targets for forced conversion and resettling among Christians.⁶ It is hard to decide whether this difference was due to the higher population of Muslims in Hungary, or to their different economic or military roles from that of the Jews, or to some other factors.

The legislation on Jews issued by King Coloman (1095–1116, known as 'the Learned') was intended to regulate various aspects of trade and money-len-

the light of royal policy between the eleventh and the fourteenth centuries', in *Intricate Interfaith Networks*, ed. by Ephraim Shoham-Steiner and Gerhard Jaritz (Turnhout: Brepols, 2014).

³ Berend, *At the Gate*, pp. 237–44; on the growing number of archaeological sites connected to Muslims, especially from the Great Hungarian Plain, see Zoltán Rózsa and Beáta Tugya: 'Kik voltak az első Orosháza lakói?' [Who were the inhabitants of the first Orosháza?]. *Mozaikok Orosháza és vidéke múltjából* 6 (2012), pp. 17–31.

⁴ *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe*, ed. by Irving A. Agus. 2 vols. (New York, Leiden: Brill, 1965) vol. 1, pp. 232–38.; *Héber kútforrások Magyarország és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig* [Hebrew sources on the history of Hungary and its Jewry from the beginnings up to 1686], ed. by Shlomo J. Spitzer and Géza Komoróczy. *Hungaria Judaica* 16. (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris, 2003), pp. 116–19.

⁵ See the edition and introduction in *Decreta regni mediaevalis Hungariae / The Laws of the medieval kingdom of Hungary 1000–1301*, ed. by János M. Bak, György Bónis, James Ross Sweeney. 2nd edn. (Idyllwild: Charles Schlacks Jr., 1999).

⁶ Coloman I: §§ 46–49, 74–79; Ladislav I (Synod of Szabolcs): §§ 9, 10, 15, 16; edited in *Decreta* Vol. I, pp. 28, 30–31, 55–56. See also Berend, *At the Gate*, pp. 74–87.

ding. Among other articles, it included an intriguing item on contracts, namely that

Si Christianus Iudeo aut Iudeus Christiano duarum vel trium pensarum pretium accommodare voluerit, mutuator a mutuante vadimonium recipiat et testes Christianos ac Iudeos in testimonium assumant... (If a Christian wants to lend the value of two or three *pensae* to a Jew, or a Jew to a Christian, the lender shall receive a pawn from the borrower and they shall enlist the testimony of Jewish and Christian witnesses...)⁷

Another article makes an explicit reference to pragmatic literacy:

Si Iudeus a Christiano aut Christianus a Iudeo aliquid emere voluerit, coram ydoneis testibus Christianis et Iudeis rem venalem emat, eandemque rem et nomina testium in cartula scribere faciat... (If a Jew wants to buy anything from a Christian or a Christian from a Jew, he shall buy the merchandise in front of suitable Jewish and Christian witnesses, and have the same item and the names of witnesses written down in a charter (*cartula*) ...).⁸

The most notable feature of this legislation is its reciprocity: the roles of the two parties were considered equal and so were their obligations. Moreover, there is evidence that this rule was indeed followed in practice.⁹ Jews were also allowed to own real estate (landed property) in the country, even if they were in theory restricted by law to residing within episcopal sees.¹⁰

The insistence on written evidence was a notable innovation in a period when pragmatic literacy was far from being common daily practice in most parts of Europe, let alone in the newly-founded state of Hungary. This requirement may reflect a certain degree of mistrust towards the parties concerned, but may equally well be connected to the mobile nature of traders, which called for methods of record beyond orality. Furthermore, it supposed familiarity with a common language, Latin, and with the techniques of writing – an aspect where they perhaps relied on the services of the clergy.

As to the level of literacy among the Jewish communities themselves, our sources of information are very limited. It seems reasonable to assume that the financial management of long-distance trade necessitated written notes

⁷ Coloman, *Statuta de Iudeis*, § 2, ed. *Decreta*, Vol. I, p. 66

⁸ *Ibid.*, § 4., ed. *Decreta*, Vol. I, p. 66.

⁹ Kumorovitz offers a careful analysis of the last will of a rich Christian landowner from the early 1140s who had purchased slaves from the ‘people of Bodrog’, apparently a group of Jews, and had it testified by a document that was transcribed in his will. See Lajos Bernát Kumorovitz, ‘Szent László király vásár-törvénye és Kálmán király pecsétetes cartulája’ [St. Ladislav’s law on fairs and King Coloman’s sealed *cartula*], in *Athleta Patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez* [Athleta patriae. Studies on St. Ladislav’s history], ed. by László Mezey (Budapest: Szent István Társulat, 1980), pp. 85–109.

¹⁰ ‘Possessiones quidem iudei, qui possunt emere, habeant; sed ipsi nusquam, nisi ubi sedes episcopalis est, manere sinantur.’ Coloman I, § 75, ed. *Decreta*, Vol. I, p. 31.

and accounts, but no such documents have come down to us. The closest insight one can get into business practices are descriptions of litigations in a couple of rabbinic *responsa*, when the parties refer to agreements between each other.¹¹ In this period Hungary was a well-known region of transit, but was not yet a prime destination for major groups of Jewish immigrants.

The next distinct phase of Jewish presence extends over much of the thirteenth century, and may be characterized with the anachronistic-sounding term 'court Jews'. It refers to a few select persons in high positions who played similar roles as court Jews in the Early Modern period: namely, managing the state finances and providing loans to the ruling family. Such tasks were performed by Jewish financiers in many countries all over Europe from the ninth to the early thirteenth centuries.¹² In Hungary the most typical title they held was *comes camerae* ('count of the chamber'), a position involving responsibility for salt distribution, toll collection, and the mint. These were the most lucrative offices in the whole realm: a list compiled by King Béla III of his incomes in the late 1180s or early 1190s attributed to minting 36 per cent, to the salt monopoly 10 per cent, and to tolls, ferries and markets 18 per cent of total royal revenues.¹³ By now individuals are already known by name, and the most prominent of them have family connections to moneylenders active in the Austrian provinces.¹⁴

Royal legislation in this period was mainly concerned with placing restrictions on the office-holding of Muslims and Jews (*Ismaelite et Judei*). In such cases the two ethnic groups are always treated together and mentioned side by side, although no Muslim counts of chamber or other financial officials are known as individuals. The phrasing of these laws and statutes, in this and other respects alike, show the strong impact of the Fourth Lateran Council. In fact, the practice in Hungary of granting offices to non-Christians may go back to even earlier times, as a result of a growing demand for skills in managing an increasingly coinage-based economy; however, it may have been these

¹¹ See the sources referred to in Note 4, above. The complicated transmission of the *responsa* in later copies makes the dating of the pieces of information contained in them sometimes problematic.

¹² Markus J. Wenninger, 'Juden als Münzmeister, Zollpächter und fürstliche Finanzbeamte im mittelalterlichen Aschkenas', in *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden*, ed. by Michael Toch (München: Oldenbourg, 2008), pp. 121–38.

¹³ Gábor Barta and János Barta, 'Royal finance in Medieval Hungary: The revenues of King Béla III', in *Crises, Revolutions and Self-sustained Growth: Essays in European Fiscal History, c. 1130–1830*, ed. by Marc W. Ormrod and Margaret Bonney (Stamford: Paul Watkins, 1999), pp. 24–40.

¹⁴ See the individual biographies in Boglárka Weisz, 'Zsidó kamaraispánok az Árpád-korban' [Jewish Counts of Chamber in the Árpadian period], in *Tanulmányok a középkori magyar történelemről* [Studies on medieval Hungarian history], ed. by Sarolta Homonnai, Ferenc Piti, Ildikó Tóth (Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 1999), pp. 151–61; Berend, *At the Gate*, pp. 118, 126–31; Klaus Lohrmann, *Die Wiener Juden im Mittelalter* (Berlin and Vienna: Philo, 2000), pp. 32–34.

synodal resolutions that prompted direct legal engagement with this issue. Judging from the Hungarian kings' other actions, it may well be that the legislation did not particularly reflect their own views or interests. It seems that the members of the ruling Árpádian dynasty took a rather pragmatic stance on such matters. At any rate, they continued to employ Jews in spite of the prohibitions in their own laws – alongside with a good number of Christians – until the 1280s.¹⁵

The issue of pragmatic literacy in thirteenth-century Jewish-Christian interaction mainly revolves around loans provided by Jewish financiers and land donations that they received in pawn or in exchange for these services. It is logical that these are the types of documents that survive, since generally the same properties later passed into the hands of Christian private landowners who needed to preserve all written proofs connected to the acquisition and ownership of their estates.¹⁶ Besides these charters, there is another, more curious sort of epigraphic evidence which scholars often connect to 'court Jews': the Hebrew mint-marks on coins (silver *denarii*) minted in the mid-thirteenth century. There have been several attempts to connect these Hebrew letters as supposed initials to the few known names of *comites camerae*, but it is just as likely that they refer to persons whose names have not otherwise been preserved.¹⁷ For the present inquiry on trust and the use of writing, what is significant is that Jewish officials employed in the mint – similarly to their Christian counterparts – left their signs on the coins that they were responsible for. It seems that the use of Hebrew script was considered just as appropriate for this purpose as the Latin one was in the case of Christian mint-masters.

The third and most significant period for the Jewish presence in medieval Hungary can be associated with the 'town Jews'. It lasted from the mid-thirteenth century (including a few decades' overlap with the 'court Jews') until the expulsion of the Jews from the towns of Hungary in the 1520s and 30s. Of course, most of the 'traders' and 'court Jews' also lived in towns; but they were subject to special restrictions, whereas this third group had much closer relations in their activities and everyday life to their fellow burghers in the urban communities that emerged from the first third of the thirteenth century onwards.

In this period Jews found their way into Hungarian towns in significantly higher numbers than before, although their total number, estimated as at most 4000 for the whole kingdom, was still small in absolute terms (about 0.2

¹⁵ Berend, *At the Gate*, pp. 116–29.

¹⁶ Most of such charters have been collected and published in *Magyar Zsidó Oklevéltár / Monumenta Hungariae Judaica (= MHJ)*. Vol. I, ed. by Ármin Friss (Budapest: Wodianer és fia, 1903).

¹⁷ Gyula Rádóczy, 'Héber betűjeles Árpád-kori pénzek' [Árpádian-age coins marked with Hebrew letters]. *Numizmatikai Közlöny* 1971–71, pp. 33–37.

per cent of the total population of the country).¹⁸ Also more numerous were the number of settlements where they can be attested: up to the end of the thirteenth century these were mainly towns west of the Danube, but in the following two centuries Jews appeared in small numbers in other parts of the country as well (except, for some unknown reason, in Transylvania).¹⁹ Their choice of settlements was based on the good economic and especially commercial potential these offered, to the extent that a Jewish presence might almost be considered as an indicator of prosperity; while the withdrawal of Jews from a place, as happened for instance in Kőrmend and Vasvár in the western border region, signalled the decline and loss of importance of a locality.²⁰ Predictably, they also settled in Buda, the most significant new royal foundation in the late 1240s, in the last decades of the thirteenth century, and later in other towns further east as well.²¹

The basis of royal legislation concerning 'town Jews' was the privilege of 1251 granted by King Béla IV (1235–1270) on the model of a similar document issued in 1244 by Duke Frederick II the Quarrelsome to the duchies of Austria and Styria. This privilege shows a completely new attitude to Jews. Whereas the laws mentioned above restricted Jewish presence and office-holding, Béla's charter encouraged them to settle and rewarded their loyalty by special royal protection.²² To be sure, it was in the king's material interest to increase the number and financial prospects of new settlers into his realm, and these privileges were one of the means towards achieving that. The 1251 privilege deals mainly with the protection of business interests, with pawns and loans, as well as with other areas involving possible legal or physical conflict between Christians and Jews, just as its model from 1244 did. The following two points can serve as examples:

Item si Christianus obligaverit pignus Iudeo, affirmans, quod Iudeo pro minori pecunia obligavit, quam Iudeus dicat, iurabit Iudeus super pignore sibi obligato, et quod iurando probaverit, Christianus ei solvere non recuset. (Item, if a Christian owes a Jew money on a pawn, which he claims to have pawned for a

¹⁸ András Kubinyi, 'A magyarországi zsidóság története a középkorban' [The history of Jews in Hungary in the Middle Ages], *Soproni Szemle* 48 (1995), pp. 2–27, here pp. 20–21.

¹⁹ See and compare the maps in Berend, *At the Gate*, p. 59 and Kubinyi, 'A magyarországi zsidóság', p. 27.

²⁰ Kubinyi, 'A magyarországi zsidóság', pp. 6, 18; Béla Iványi, *A középkori Vasvár* [Vasvár in the Middle Ages] (Vasvár: Panniculus, 1992), pp. 21, 28, 38; Zsuzsanna Bándi, *Kőrmend a középkorban* [Kőrmend in the Middle Ages] (Kőrmend: Kőrmend Város Tanácsa, 1987), pp. 29–31.

²¹ András Végh, 'The remains of the first Jewish quarter of Buda in the light of recent excavations', in *Régészeti Kutatások Magyarországon 2005/Archaeological Investigations in Hungary 2005* ed. by Júlia Kisfaludi (Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 2006), pp. 125–48.

²² *MHJ* Vol. I, No. 22, pp. 23–31. Berend, *At the Gate*, pp. 76–77, 118 connects the issuing of this privilege to the 'elite of the Hungarian Jewish communities', whereas in my opinion their contents were more relevant for the everyday business of average town Jews. See in more detail: Szende, 'Traders, 'Court Jews', Town Jews', forthcoming.

smaller sum than the Jew states, the Jew should take an oath on the pawn and if he proves it by the oath, the Christian should not be reluctant to repay it.)

Item quicumque Christianus Iudeo per vim abstulerit pignus suum, et violentiam in domo sua exercuerit, ut dissipator camere nostre graviter puniatur. (Item, if a Christian takes away the pawn by force from the Jew and if he commits this violence in the Jew's home, he [the Christian] has to be punished severely as a squanderer of the royal treasury.)²³

The main difference between the two documents comes in their last article, a special clause on jurisdiction. This obliges the town judge, under the penalty of being removed from office, to observe the 'statutes, customs and liberties that they [the Jews] have observed' and 'to judge them according to the contents of our [Béla's] present privilege'. This measure was intended to uphold their special status as guests (*hospites*), who were allowed to keep many of their customs, as well as the language that they brought with them from their place of origin.²⁴ This general principle continued to be affirmed by Béla's successors, as testified by a charter issued by King Charles I in 1324, inviting new settlers, 'be they Christians, or Jews', to settle in the town of Sopron.²⁵ To number the Jews among the other *hospites* strengthened their position as inhabitants of the country, within which they were regarded as servants of the royal chamber, a status accorded to them in many other parts of Europe.²⁶ This bound the Jewish population closely to the monarch and afforded them his protection, but at the same time exposed them to direct royal taxation and other financial demands.

The privilege of Béla IV remained the cornerstone of legislation on Jews throughout the Middle Ages. This is why the leaders of the Hungarian Jewry had it transcribed and confirmed so many times. Remarkably, the earliest

²³ MHJ Vol. I, pp. 28., 30.

²⁴ I have dealt with these issues in relation to Christians at other places: Katalin Szende, 'Integration through Language. The Multilingual Character of Late Medieval Hungarian Towns' in *Segregation - Integration - Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe* ed. by Derek Keene, Balázs Nagy and Katalin Szende (Farnham: Ashgate, 2009), pp. 205-234; Katalin Szende, 'Power and Identity: Royal privileges to the towns of medieval Hungary in the thirteenth century' in *Urban Liberties and Civic Participation from the Middle Ages to Modern Times*, ed. by Michel Pauly and Martin Uhrmacher (Trier: Porta Alba Verlag, pp. 27-65). On the *hospes* status of Jews in particular see Berend, *At the Gate*, pp. 76, 107, n. 122.

²⁵ 'universos homines libere condicionis, qui sive sint Christiani sive Iudei, assecuramus tenore presencium, quod ad ipsam civitatem nostram Supruniensem causa commorandi libere veniant et secure commorentur sub nostra protectione speciali,' 29 January 1324, published in *Urkundenbuch des Burgenlandes und der angrenzenden Gebiete der Komitate Wieselburg, Ödenburg, und Eisenburg*, ed. Hans Wagner, Irmtraut Lindeck-Pozza, Ernst Reiter and Leonhart Prickler 5 vols (Wien, Köln, and Graz: Böhlau, 1955-99), Vol. 3, no. 319, p. 169.

²⁶ Birgit Wiedl, 'Jews and the City. Parameters of Jewish Urban Life in Late Medieval Austria' in *Urban Space in the Middle Ages and Early Modern Times*, ed. by Albrecht Classen (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), pp. 273-307, here pp. 278-80.

transcription was issued in 1256 by the Fehérvár chapter, an ecclesiastical body invested with the right of issuing authentic charters or copies of such for the entire country, and apparently also to non-Christians.²⁷ Thereafter it was not necessary to have the charter reissued during the next 140 years, but it was then transcribed four times under the reign of King Sigismund (1387–1437), and confirmed and extended by him in 1436. The extension defines, among other things, the interest on loans given by Jews to Christians as two *denars* per week for every hundred *denars*, which adds up to a yearly interest of 104 per cent.²⁸ After Sigismund, each ruler was asked by the representatives of the Jewish community on ascending to the throne to reconfirm these privileges.²⁹

The main activity of the Jewish population that was promoted and regulated through the above-mentioned royal privilege was money lending; unlike in the early period, trading was not encouraged. There is, however, surviving evidence of an attempt to secure trading privileges for Jews through a faked charter. The matter came to light when a clerk, a certain Gabriel *litteratus* de Zömlen, was revealed as a forger of charters and sentenced to death in 1448. In order to prevent any later misuse of his forgeries or copies of them, his confession containing a list of 48 forgeries was inserted into the collection of the customary laws of Hungary. This list contains, among other items, ‘*una litera gratiosa Judaeis facta sub sigillo quondam domini Sigismundi Regis cum medio capite aquilae privilegialiter facta ut ipsi mercantias facere valeant*’ (a letter of grant to the Jews under the seal of the late King Sigismund, issued in privilegial form with an eagle head in the middle, allowing them to engage in trading).³⁰ Although Gabriel stated before his execution that ‘the recipients of his forgeries had nothing to do with the crime’, it is very hard to believe that he produced such a charter on his own initiative. It is more likely that the leaders of

²⁷ Ecclesiastical bodies that were authorized to issue such documents were called places of authentication. They performed approximately the same functions as public notaries in most other parts of Europe. See Tamás Kőfalvi, ‘Places of Authentication (*loca credibilia*)’, *Chronica. Annual of the Institute of History, University of Szeged*. 2 (2002), 27–38.

²⁸ The first transcription by the Fehérvár chapter: 16 March 1256: *MHJ* Vol. I, p. 31.; later transcriptions by the same body: 24 February 1396: *MHJ* Vol. I, pp. 108–109; 7 September 1406: *MHJ* Vol. I, pp. 124–25; by King Sigismund: 10 August 1422: *MHJ* Vol. I, p. 165; 18 October 1431: *MHJ* Vol. I, p. 168. The extended confirmation: 4 November 1436: *MHJ* Vol. I, pp. 168–72.

²⁹ King Albert, 26 May 1438: *MHJ* Vol. I, pp. 174–76; Ladislas V, 9 February 1453: *MHJ* Vol. I, pp. 190–92; Matthias Corvinus, 19 June 1458: *MHJ* Vol. I, 198–200; Matthias Corvinus after his coronation, 4 June 1464: *MHJ* Vol. I, pp. 202–204; Wladislas II, 26 July 1493: *MHJ* Vol. I, pp. 234–36; 10 January 1494: *MHJ* Vol. I, pp. 238–39; Louis II, c. 1516, mentioned in a letter of the Bishop of Vác: *MHJ* Vol. I, p. 301.

³⁰ Stephen Werbőczy, *The Customary Law of the Renowned Kingdom of Hungary in Three Parts (1517)*, ed. by János M. Bak, Péter Banyó and Martyn Rady. *Decreta Regni Medievalis Hungariae* Vol. 5. (Idyllwild and Budapest: Charles Schlacks Jr. and CEU, 2005) Pars II. Tit. 14. § 74. edited as Appendix II, p. 439.

the Jewish community had sought to prevent any possible curtailment of their trading rights by town authorities through whatever means they could find. This instance, in its own paradoxical way, again testifies to trust placed in the written word, and the primacy of (presumed) royal charters over urban statutes.³¹

Records of urban administration as sources on Jewish-Christian coexistence

Normative legislation - local statutes

In the period of 'town Jews' most information that has come down to us was produced by the administration of those towns where they lived. This statement applies both to normative sources, that is, legislation, and pragmatic ones, including charters, deeds, register books, and the like. The coverage is, unfortunately, uneven: not all towns where a Jewish presence is attested have equally well-preserved archives. The destruction of the Buda municipal archives during the town's Ottoman occupation (1541–1686) is the greatest loss, especially since Buda as Hungary's late medieval capital was home to the most numerous and influential Jewish community.³²

The earliest local statutes relating to Jews have come down to us from Pressburg (Bratislava, Pozsony), a merchant town by the Danube at the western border of the kingdom, a mere 60 km east of Vienna. This may not be so surprising: Jews must have had a prominent presence there since they even appeared in the 'regular' town privilege. The charter issued in 1291 expressly states that '*Iudei in ipsa civitate constituti habeant eandem libertatem quam et ipsi cives*' (Jews living in this town should enjoy the same liberties as the burghers themselves).³³ The statutes on the Jews comprise three articles from 1371 and a fourth one added five years later. These articles regulate the record-keeping in the *Judenpuech*, the interest on loans (stipulating the same percentage as Sigismund recorded later in 1436), the forum of appeal; and they explain the procedure in case the pledged objects are stolen. The additional article lays

³¹ Kubinyi, 'A magyarországi zsidóság', p. 15; Boglárka Weisz, 'Zsidók a budai jogkönyvben' [Jews in the Codebook of Buda] in *Magyaroknak eleiről. Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendő Makk Ferenc tiszteletére* [On the forebears of the Hungarians' Studies in honour of Ferenc Makk's sixtieth birthday], ed. by Ferenc Piti (Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 2000), pp. 681–94, here: p. 689. In general, see Marco Mostert, 'Forgery and Trust' in *Strategies of Writing: Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, ed. by Petra Schulte and others. Utrecht Studies in Medieval Literacy 13 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 37–60.

³² Kubinyi, 'A magyarországi zsidóság', pp. 16–19.

³³ *Výsady miest a mestečiek na Slovensku* [Privileges of towns and market towns in Slovakia] I (1238–1350), ed. by Ľubomír Juck (Bratislava: Obzor, 1984), pp. 74–76.

down prescriptions on the slaughtering and sale of meat by the Jews. These are all issues connected to practical problems of everyday life and do not aim at a comprehensive regulation.³⁴ The information in these statutes is complemented by copious charters and books, mainly on financial activities, to which we will return later.

A wider variety of normative regulations has been preserved in the so-called 'Buda town law' (*Ofner Stadtrecht*), a collection of statutes compiled in several instalments between 1403 and 1439, which provides an overview of the main contexts of interaction and possible conflict between Jews and Christians. The main articles of interest here are the following:³⁵

- 50. On the fees of the town scribe [Jews always have to pay double for their credit contracts]
- 191. What kind of clothes the Jews have to wear and what taxes do they have to pay for their wine
- 192. On the attitudes of the Jews; and that they should not charge interest
- 193. On the clothes that they have to wear
- 194. On the Jews' market
- 195. On the Jews' oath when they want to prove their claims against a Christian
- 196. On the credit contracts of the Jews
- 197. That they must not take church accessories as pawns
- 258. On homicide [it is not allowed to kill a heretic, a pagan or a Jew]
- 331. On sorcerers and witches [mentions the wearing of the *Judenhut*]
- 425. No one is allowed to trade with Jews [this refers to foreigners and guests, i.e. those who are not burghers of Buda]

Of the many issues worthy of discussion in this source, the references to the uses of literacy deserve the closest attention in the present context. Article 196 is the most relevant from this point of view:

Dÿe Juden sullen alle ire phant prieff ainsten yn dem Jar auff pieten vor gericht auff dem Rathauß unnd der richter sol den mensschen das lassen wissen, uber welchen dÿe prieff sagent, auf das dÿ posen Juden mit arger list icht dÿe Christen ummb ir erb pringen. Unnd dÿ vor halten prieff sullen fur paß nichten craft habenn. (The Jews shall present all their credit contracts once a year in the Town Hall and the town judge shall inform those people who are mentioned in these letters, so that the wicked Jews do not with their greed deprive the Christians of their properties. And the letters that are not presented shall not be valid any more in the future.)³⁶

³⁴ Editions: Király János: *Pozsony város joga a középkorban*. [The law of the town of Preßburg/ Bratislava in the Middle Ages] (Budapest: MTA, 1894), pp. 371–72., *MHJ* Vol. I, pp. 82–84.

³⁵ *Das Ofner Stadtrecht. Eine deutschsprachige Rechtssammlung des 15. Jahrhunderts* ed. by Karl Mollay (Budapest and Weimar: Akadémiai and Böhlau, 1959), pp. 79, 126–28, 146, 169, 197. Analysis: Weisz, 'Zsidók a budai jogkönyvben', pp. 681–94.

³⁶ *Ofner Stadtrecht*, ed. Mollay, c. 196, p. 127 (transl. by the author).

One can immediately notice the involvement of the main site and the role of the main person in charge of urban jurisdiction: the town hall and the town judge. The unequal weight of the written and spoken word also merits attention: debtors have to be orally informed of the presentation of the written contracts, and failing to present the documents would threaten their validity.

In Sopron the magistrates did not prepare any special codebook; we just find individual statutes or decisions of council meetings noted down in a rather haphazard manner in different town books. The issues were usually put on the agenda because of some previous problematic cases. A note from 1497 deals with the precautions to be taken when one borrows money from a Jew. Remarkably, the legislation is meant to protect the interest of the money lenders by asking for the (oral!) testimonies of the debtor's neighbours on his credentials and ascertaining the ownership of the property offered by him as collateral.³⁷

To my knowledge these are the only instances from Hungarian towns where local statutes have been preserved that are specifically concerned with the presence of Jews and their relationship to Christians. It is impossible to tell whether similar regulations might have been enacted in other towns as well. The existence of a general royal privilege for Jews may have meant that it was not necessary to formulate legal norms on a local level; but this absence of legal prescriptions may also have been due to the relatively small number of Jews in most places. But what little we have points to an ambiguity concerning the use of literacy: written documents were often required in Jewish-Christian contacts, but their validity could easily be overruled by circumstances outside the realm of writing, such as failure to present the credit contracts on the day specified by the town magistrates.

Pragmatic literacy

How was central or local normative legislation reflected in daily practice? There are three main and closely connected fields that the majority of records cover: property ownership, jurisdiction, and financial issues. Let us take these in turn, paying particular attention to the Jewish participation in the documentary practice. The examples will be taken from the two best preserved archival assemblages, both of them from the western border of the country: Pressburg and Sopron (Ödenburg).³⁸ Due to the relatively late development of

³⁷ *Gedenkbuch / Feljegyzési könyv 1492-1543*, ed. by Károly Mollay and Károly Goda. Quellen zur Geschichte der Stadt Ödenburg, Reihe A Bd. 3. (Sopron: Soproni Levéltár, 2006), No. 75, p. 66.

³⁸ The materials pertaining to Jewish inhabitants are published *in extenso* in the following publications: Miksa Pollák, *A zsidók története Sopronban a legrégebb időktől a mai napig* [The history of Jews in Sopron from the oldest times to the present] (Budapest: IMIT, 1896), Appendix of 75 documents, pp. 251-386. Those documents that contained several misreadings were republished in *Sopron szabad királyi város története* [The history of the free royal town of Sopron. A

town chanceries in Hungary – there was a significant time-lag of about 50–70 years between the first surviving town charters issued by the rulers and the real take-off of urban administration and record keeping – the records pertain to the period from the second half of the fourteenth century onwards.³⁹ Obviously not every single document can be studied in the framework of this short contribution.

Jurisdiction followed from the autonomous character of royal towns that they had the right to administer justice over their own inhabitants. This was performed in much the same way between Jews and Christians as between any other locals, that is, by the town judge and in special cases the councillors. The main difference was that, as the last paragraph of the 1251 privilege emphasizes, the judge had to respect the special customs and liberties of the Jewish population. In order to ensure this, special officers, so-called *iudices Iudeorum* were appointed, centrally as well as at the local level. These were always Christians, and they were put in charge of administering justice in issues between Jews and Christians with the help of Christian and Jewish assessors.⁴⁰ They had a duty to protect the Jews and assist them in collecting what they were owed. In the local context members of the elite – mayors, town judges, or councillors – were charged with this task, either having been appointed by the *iudex Iudeorum* of the whole country, or elected by the town magistrates – the procedures are unclear. There were also Jewish bodies adjudicating internal affairs, the so-called Beth-din, the judge of which was called *magister Iudeorum*.⁴¹ The system of Christian judges operated similarly in

chartulary] ed. by Jenő Házi, vols. I/1–7; II/1–6. (Sopron: Székely és társa, 1921–1943), passim. The documents pertaining to Pressburg are collected in *Magyar-Zsidó Oklevéltár / Monumenta Hungariae Iudaica* Vol. IV. ed. by Ferenc Kováts (Budapest: IMIT, 1938) (=MHJ Vol. IV). The outward appearance of the documents can be inspected with the help of the database operated by the National Archives of Hungary: <http://mol.arcanum.hu/dldf/opt/a110505htm?v=pdf&a=start> (last accessed: 14.09.2013).

³⁹ On the development of urban literacy in general see Katalin Szende, 'Towns and the Written Word in Medieval Hungary', *Writing and the Administration of Medieval Towns* in front of Medieval Urban Literacy I, in *Medieval Urban Literacy I*, ed. Marco Mostert and Anna Adamska, Utrecht Studies in Medieval Literacy Vol. 27 (Turnhout: Brepols, 2014: pp. 123–48). On the record management of Sopron and Pressburg see Károly Goda and Judit Majorossy, 'Städtische Selbstverwaltung und Schriftproduktion im spätmittelalterlichen Königreich Ungarn. Eine Quellenkunde für Ödenburg und Pressburg' *Pro Civitate Austriae. Informationen zur Stadtgeschichtsforschung in Österreich* [NF] 13 (2008), pp. 62–100.

⁴⁰ Goda and Majorossy, 'Städtische Selbstverwaltung' p. 80, esp. Notes 92–93.

⁴¹ On the regulation of jurisdiction the most detailed work is still Szidónia Balog, *A magyarországi zsidók kamaraszolgasága és igazságszolgáltatása a középkorban* [The status of Jews in Hungary as servants of the chamber and their jurisdiction in the Middle Ages] (Budapest: Hornyánszky, 1907), especially pp. 58–67. A shorter summary is provided in Kubinyi, 'A magyarországi zsidóság', pp. 11–13.

Vienna, where the *iudex Iudeorum* was appointed from among the town councillors by the duke of Austria.⁴²

An interesting example concerning procedural issues is provided by a letter of the town council of Kőszeg (Güns), a small town at that time under the lordship of the Garai family. On 30 January 1413 the council approached Sopron as their standard court of appeal in civil and criminal cases to settle a dispute between Baruch the Jew and Niclas von Marichprag. Baruch had been commissioned to sell Niclas' paternal inheritance and was then called to give an account. He was only ready to do this if the case was taken up by the court of the place where he as the defendant was settled, whereas Niclas claimed that the matter should be examined in the place where the property in question was situated (probably Kőszeg). The local council was of the same opinion as Niclas, but asked Sopron for a final verdict.⁴³ The apparently routine case is interesting for at least two reasons: the councils treated the sale of real estate between Christians and Jews as a matter of course, and in the system of appeal the same rules applied as with any other dispute. From the late fourteenth century Sopron was regarded as the 'mother town' in the jurisdiction of five market towns within a semicircle of c. 60 km to the south-east.⁴⁴ This relationship made it unnecessary to involve the *iudex Iudeorum* of the country, Palatine Miklós Garai – who was by coincidence the overlord of Kőszeg at the same time.

Although it is usually impossible to follow up a single court case from its beginning to its conclusion, there are documents preserved from various stages of different court cases which taken together allow us to understand the course of the procedures. As a rule, the Jewish party appeared in front of the local court personally ('fur uns in recht chomen ist' is the standard term) and presented the case orally or replied to it in the same way. In some cases a decision was reached through the involvement of elected judges or mediators, as a case between Sigismund the Jew and the wife of Niklas Juding, councillor of Sopron, testifies.⁴⁵

⁴² Richard Perger, *Die Wiener Ratsbürger. Ein Handbuch* (Wien: Franz Deuticke, 1988), pp. 24, 30–52. The same institution was known in other towns as well in the eastern part of present-day Austria, but in the light of the Hungarian examples, it was not completely unique to that territory as assumed by Wiedl, 'Jews and the City', pp. 290–91.

⁴³ Hází, *Sopron szabad királyi város története*, vol. 1/2, pp. 65–66.

⁴⁴ István Bariska, 'Sopron a kőszegi források tükrében a 14–17. században' [Sopron as reflected by sources from Kőszeg in the 14–17th centuries], *Soproni Szemle* 52 (1998), 4–14, here p. 7.

⁴⁵ Hází, *Sopron szabad királyi város története*, vol. 1/2, pp. 209–10. Sigismund appeared in the court in fact as the representative of his baptized mother Sara, who had lent money to the councillor's wife. The document was apparently written by the town notary (who was one of the elected judges himself) who put the following words into Sigismund's mouth: 'ich egenanter Sigmund an stat Sara der jüdin und von den genaden gotes diczmals ein kristnÿn, meiner rechten muter' [emphasis mine].

The various phases of the court cases might on occasion be documented by individual charters or entered into books kept by the town chancery. There was no particular book used for cases involving a Jewish counterparty (apart from registers of credit, see below); any official book could be used, depending on the kind of case, or even on the availability of the book. In Pressburg in the early period of town book use, the so-called *Protocollum Actionale* was the book especially frequently taken for entering court cases connected to Jewish money lending. According to the examples contained in the books, the Jewish creditors did not hesitate to appear in person in front of the town court and in a number of cases managed to enforce repayment of the loans; in other cases the entries record already settled business.⁴⁶ The sums paid by the Jews to the town ('innemen gelt von den Juden') were recorded in the yearly accounts of the chamber, preserved from 1440 onwards.⁴⁷

Property administration was a field where the involvement of local authorities was perhaps the most necessary – and rewarding – for a number of reasons.⁴⁸ Since burghers' rights and obligations were tied to the ownership of a house plot in town, it was essential for the town magistrates to keep track of the owners of city properties. But as there was a relatively high degree of mobility of the population and a high turnover of real estate due to the fact that urban property could be sold and bought with fewer restrictions than the estates of the nobility, accurate record-keeping had to be ensured by the local chanceries. However, town properties served as a basis of taxation, and keeping the number of taxpayers high was essential; so too was limiting the number of owners who would be exempt from this obligation. This applied especially to limiting donations of real estate to the church, a problem outside our present scope. *Mutatis mutandis*, the same concerns applied to properties owned by Jews, since their status also differed from the norm: Jews were not entitled to burghers' rights (citizenship) simply because they owned property,⁴⁹ and neither were they part of the local tax collection, since Jews owed their taxes directly to the royal chamber.

⁴⁶ The entries in the *Protocollum Actionale* of the Bratislava Town Archives referring to Jewish money-lending are published in *MHJ* Vol. IV, pp. 47–48; 50; 55–56; 60–61; 69; 75–76; 80–81. The text of this town book was also published as *Actionale Protocollum. Das älteste Stadtbuch von Bratislava/Preßburg aus den Jahren 1402–1506*. ed. Arne Ziegler, *Acta Carpatho-Germanica IV* (Bratislava: Múzeum kultúry karpatských Nemcov, 1999). On the role of the *Protocollum Actionale* in Pressburg's pragmatic literacy see Goda and Majorossy, 'Städtische Selbstverwaltung', pp. 91–94.

⁴⁷ *Kammeramtsrechnungen*, Bratislava Town Archives, see Majorossy and Goda, 'Städtische Selbstverwaltung', p. 97.

⁴⁸ Katalin Szende, 'Some Aspects of Urban Landownership in Western Hungary', in *Profit, Power and Urban Land. Landownership in Medieval and Early Modern Northern European Towns*, ed. by Finn-Einar Eliassen and Geir Atle Ermland (Aldershot: Scolar Press, 1996), pp. 141–66.

⁴⁹ The situation was same in the Austrian towns as well: Wiedl, 'Jews and the City', pp. 292–93. The explanation offered by Birgit Wiedl, namely that the princely power and authority over-

These principles are reflected in the earliest preserved record of property administration comprising a whole town, the list of plots and their owners in Sopron, compiled in 1379. This list, which remained a one-off undertaking, was intended to facilitate the division of outfields pertaining to each plot. It includes the names of ten Jews, presumably family heads, who owned altogether eleven houses, including the property where the mikve ('tukchaus', ritual bath) connected to the synagogue was situated. However, the list also mentions that each plot-owner is also entitled to a cabbage garden on the outskirts of the town, except for the Jews ('allain dy Juden hausseren dy habent chaynen chrautgarten nicht'). The Jewish properties are listed twice: first in a summary way at the beginning because of the regulation on the gardens, and then in topographical order, together with the Christians' properties.⁵⁰ Due to fortunate circumstances, the synagogue and its outbuildings and even the plot sizes have been identified through building archaeological research and thus the accuracy of the 1379 list could be verified.⁵¹

Unfortunately, for the later period no such comprehensive lists have come down to us. The Sopron *Grundbuch*, set up in 1480, records brief accounts of occasional sales and purchases of property, with no regard to what religion the owners followed.⁵² There are a few cases where title deeds have been preserved in the form of original documents; here again Jews are recorded among the owners in the same way as Christians. Jewish ownership extended occasionally to vineyards and arable lands as well; these properties were usually acquired as collaterals in lieu of payment of debts. It is only in tax lists that Jewish residents remain unrecorded due to their being taxed directly by the royal treasury. This fact at times causes difficulties in the reconstruction of continuous ownership lists.

In Pressburg, property administration also relied on a combination of individual deeds and a central cadastral register kept by the town from 1439 onwards. This *Grundbuch*, however, followed a different principle than the one from Sopron, with separate sheets (Realfolien) set up for each property, where the changes in ownership were recorded in succession. In this book, the houses on the Judengasse were entered separately at the end of the volume; otherwise the system of recording did not differ from the rest of the town. Jewish property ownership is also attested by another town book kept by the

whelmed that of the towns, is perhaps even more appropriate for the Hungarian context.

⁵⁰ Házi, *Sopron szabad királyi város története*, vol. 1/1. pp. 183–88. The list is presented in Szende, 'Urban landownership', p. 149.

⁵¹ Ferenc Dávid, *A soproni ó-zsinagóga* [The old synagogue in Sopron] (Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete, 1978), pp. 11–35; Ferenc Dávid, Károly Goda and Gusztáv Thirring, *Sopron belvárosának házai és háztulajdonosai 1488–1939* [Houses and house-owners in the central part of Sopron, 1488–1939] (Sopron: Soproni Levéltár, 2008), pp. 247–89.

⁵² *Erstes Grundbuch / Elő telekkönyv, 1480–1553*. ed. by Károly Mollay, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ödenburg, Reihe A Bd. 1*. (Sopron: Soproni Levéltár, 1993), passim.

Pressburg chancery, the so-called *Satzbuch*, a register of mortgages on individual properties.⁵³

Financial transactions, first and foremost money lending, partly in the context of jurisdiction and property administration as discussed above, were the most frequent reasons for producing documents in the Jewish-Christian context. In late fourteenth- and fifteenth-century Hungary, just as in countries further west, towns as corporate bodies as well as private persons frequently took up loans from Jewish creditors. The town archives of Pressburg have preserved a number of such contracts – altogether more than 40 cases – from the period between 1371 and 1426.⁵⁴ This material, much of which may have come to Pressburg as a consequence of the Wiener Gesera of 1420/21,⁵⁵ is certainly remarkable in the Hungarian urban context and in many respects exemplary. The economic significance of Jewish money lending to the town of Pressburg and its changing importance over time has already been analysed in detail by the editor of these sources, the prominent economic historian Ferenc Kováts. He examined the aggregate sums of credits taken up by the town from Jewish and Christian creditors over twenty-year periods between 1360 and 1500. According to his results, although Jewish loans remained on the same level or even showed some increase in the decades between 1381 and 1440, they were overtaken and then greatly exceeded by the sums provided by Christian creditors.⁵⁶

| | credit from Christians (fl) | credit from Jews (fl) |
|-----------|-----------------------------|-----------------------|
| 1361–1380 | 0 | 1782 |
| 1381–1400 | 3564 | 2137 |
| 1401–1420 | 10777 | 2488 |
| 1421–1440 | 20847 | 2513 |
| 1441–1460 | 17296 | 235 |
| 1461–1480 | 9905 | 248 |
| 1481–1500 | 1300 | 0 |

Table 1. Credits taken up by the town of Pressburg from Jewish and Christian creditors, 1360-1500. Compiled by Ferenc Kováts⁵⁷

⁵³ Ferenc Kováts, *Preßburger Grundbuchführung und Liegenschaftsrecht im Spätmittelalter (1439–1517)* (Weimar, 1918); the edition of the relevant parts: *MHJ* Vol. IV, pp. 325–49. A new reconstruction of Pressburg's topography and house-owners (including the houses of Jewish inhabitants) is forthcoming by Judit Majorossy.

⁵⁴ *MHJ* Vol. IV, pp. 3–81, including 12 entries from the *Protocollum Actionale* and five other charters that cannot be classified as credit contracts.

⁵⁵ On the Wiener Gesera see Samuel Krauss, *Die Wiener Geserah vom Jahre 1421*. (Wien: Braumüller, 1920); Lohrmann, *Die Wiener Juden*, pp. 155–67.

⁵⁶ Ferenc Kováts, 'Bevezetés' [Introduction] in *MHJ* Vol. IV, pp. XXIX–CVIII., esp. LVI–CVI.

⁵⁷ Ferenc Kováts, 'Bevezetés', p. LXXII.

This is a tendency characteristic for most Central European towns over more or less the same time period and has been extensively discussed by economic historians.⁵⁸ For our present purposes, the implications of these data for the use of legal frameworks and literacy bear more relevance. In order to better understand this important aspect of Jewish-Christian relations and to define the particularities of credit contracts concluded with Jewish business partners, a sample of contemporary Christian credit contracts needs to be taken into account as well.⁵⁹

Not surprisingly, the contracts with the two main groups of money lenders show more similarities than differences as far as their structure and validity are concerned. The principal common point is that in case of cash loans, the credit contract was the main proof of the whole transaction. As the standard clauses of such documents stated, whoever produced the contract had the right to reclaim in the creditor's name the sum indicated therein. Therefore the loss or physical damage of the document risked the annulment of its contents unless it was reported to the issuing authority.⁶⁰ By the same reasoning, after the repayment, the parchment of the charter (for even in a period when paper was available, credit contracts were customarily issued in this more prestigious and durable material) was cut through in a V shape, probably with a pair of scissors, in two or three places in the middle of the sheet, to show the cancellation of the debt.

A further common point is that the contracts were issued by the debtor party, who had to take responsibility for repaying the debt and offer some sort of collateral. As a rule, full liability was assumed, with ultimately all the goods and properties of the debtor being made available to repay the credit, if necessary. In more concrete terms, private persons usually offered some real estate, a house or a vineyard, whereas if the town as a community took up the loan, the so-called *arrestatio* (or its German equivalent, *Gefangnus*) applied. This allowed the creditor to seize any member of the debtor community on his way, together with his merchandise, and take wares to the value of the debt or else keep the person as hostage until the debt was repaid. *Arrestatio* was an element

⁵⁸ Michael Toch, 'Economic Activities of German Jews in the Middle Ages' in *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden* ed. by Michael Toch (München: Oldenbourg, 2008), pp. 181–210.

⁵⁹ Digital photos of the majority of the medieval archival material from Archív Mesta Bratislavy are available in the database of the National Archives of Hungary at <http://mol.arcanum.hu/dldf>. Unfortunately at the time of writing, the Bratislava City Archives were being relocated and the original material was not available for consultation. The Christian credit contracts were not examined in their entirety, only a sample from the 1390s to the 1410s was surveyed for the sake of comparison.

⁶⁰ Such an instance was recorded in the Pressburg town book in 1386 (*MHJ* Vol. IV, pp. 15–16) when the town judge testified to the Jewish creditors reporting the loss of an otherwise already repaid credit contract.

of Hungarian, and indeed, European customary law, applied in various cases of financial disputes, and it seems that debts to Jews were no exception to this rule.⁶¹

Credit contracts were issued in the form of open diplomas with hanging seals. If the town was the debtor, obviously it was the town seal that corroborated the document; but this was usually the case also when private persons took up the loan. In such cases the text mentioned the party upon whose request the community seal was appended – commonly the debtor, but it could also be the Jewish creditor, presumably because the town seal offered stronger security.⁶² This arrangement applied not only in the case of Pressburg as a free royal town, but also in the case of Theben (Devín, Dévény), a market town west of it, on the border to Lower Austria, from where eight credit contracts from the period between 1402 and 1420 have survived in the Pressburg archives, all of them bearing ‘Markt Theben anhangendes insigel’.⁶³

There is another special clause that appears in a great number of credit contracts, which secures for the creditor that the debtor cannot get out of repaying the debt by obtaining any special liberties or letters of grace: ‘There must not be any other document, neither charter, privilege, receipt, annulling or prohibitory letter, nor any mandate (*verbrief, freibrief, gegenbrief, panbrief, quitbrief, totbrief noch gewaltbrief*) which would have validity against the present contract without the will and knowledge of the above-mentioned Jews.’⁶⁴ One would imagine, considering these circumstances, that such a ‘no-escape’ clause would commonly be included in contracts with Jewish creditors, but in fact, it is equally present from the 1390s onwards in documents on loans taken from Christians.⁶⁵ The only difference is that in the contracts with Jewish creditors these clauses are more elaborate and provide a longer list of such documents which shall not influence the validity of the original contract.

The practice of ‘killing the charters’, i.e. cancelling the interest on loan, was a real danger to creditors. Charters which liberate the debtors in some degree have indeed come down to us. For instance, on 25 October 1426, Albert,

⁶¹ István Tringli, ‘Vásártér és vásári jog a középkori Magyarországon’ [Marketplace and market law in medieval Hungary], *Századok* 144 (2010), 1291–1344 (pp. 1325–30); Hans Planitz, *Grundlagen des deutschen Arrestprozesses*. (Leipzig: F. Meiner, 1922).

⁶² An example for the Jewish creditor asking for the town seal: *MHJ* Vol. IV, p. 63 (1 September 1416). An exception where a private credit contract was corroborated with the debtors’ and the witnesses’ seals: *MHJ* Vol. IV, 12–13. (6 May 1383)

⁶³ *MHJ* Vol. IV, pp. 45–47; 49–50; 64–65; 69–70; 71–72; 72–73; 74–75; 77–78.

⁶⁴ National Archives of Hungary, Photo collection of pre-1526 documents (= MOL DF) 241482 = *MHJ* Vol. IV, pp. 78–80 (13 December 1426) A similarly detailed list: MOL DF 239195 = *MHJ* Vol. IV, pp. 39–41. (14 December 1400)

⁶⁵ Three such examples: MOL DF 239112 (13 October 1392); MOL DF 239135 (12 March 1395), MOL DF 239405 (8 April 1419).

duke of Austria (the same person who initiated the Wiener Gesera in 1420/21) cancelled half of the debts of the Pressburg burghers to Jews expelled from Hainburg and Bruck an der Leitha as a reward for the town hosting King Sigismund, Albert's father-in-law. Apparently it was his overlordship over the creditors that gave Albert the authority to dispose over their loans, even if the debtors were subject to a different political entity:

Nu haben wir angesehen ir fleissige gepete und haben dadurch und von sundern gnaden unsern willen und gunst darczu gegeben und geben auch wissentleich mit dem brief in solicher mass was derselben geltschuld seÿ, es seÿ auf briueuen, judenpühern, oder kuntscheften, oder wie die geweist und ungeuërleich mag eingeuorert oder inpracht warden, daz wir denselben bürgern gleich halben tail derselben geltschuld geben. (Now, considering their diligent request and because of our special grace, we have agreed and announce with this letter in the following way that whatever debts there may be, be it on contracts, in Jewish loan books or letters of inquest, or in whatever way they might be demanded to be regained, we give half of these debts to the burghers.)⁶⁶

As the quotes testify, written words competed with written words, but the final settlement of the issues depended on the power relations of the parties that stood behind the documents in question. This is an issue that will be revisited towards the end of this article. But before doing so, let us consider those features of the credit contracts that were specific for Jewish money lending.

One element is certainly the accurate recording of the interest rate and due date of the loan. The conditions varied a great deal, depending on the debtor's credentials and social standing, the sum of the loan, and the urgency of the transaction. It was common knowledge, however, that the terms of Jewish loans were generally stricter and financially more demanding. Interest rates were particularly high in Eastern Europe compared to other parts of the continent.⁶⁷ In one of the clauses of the contract that the town of Pressburg concluded with a Christian creditor, Hans der Rokk, burgher of Vienna, the town authorized him that in case they were not able to repay an instalment on time, he could take up a loan from others, including Jews, at their expense.⁶⁸ In other words, a Jewish loan would be the last resort in case of financial need.

In the case of married Jewish creditors, the wife's name as a rule was also included in the contract, showing the equal entitlement of both spouses to reclaim the debt.⁶⁹ A further specific clause in letters of debt to Jews was the

⁶⁶ MOL DF 239465 (25.10.1426). This document has not been included in *MHJ* Vol. IV. (Translated by the author.)

⁶⁷ Toch, 'Economic Activities', pp. 199–200.

⁶⁸ MOL DF 239124 (10 September 1393).

⁶⁹ Martha Keil, 'Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas', in *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden*, ed. Toch, pp. 153–80.

Einlager ('depositing'), expressed in Hebrew as 'eating on someone (i.e. at someone's expense) as warranty'. This was a relatively archaic custom known in the High Middle Ages in German-speaking lands and was meant to speed up the process of repayment by having a party housed and fed at the debtor's expense in an inn specified by the creditor.⁷⁰ In the sample of credit contracts examined here, the stipulation of *Einlager* was mainly connected to Jewish creditors from Hainburg, a small town about half-way between Pressburg and Vienna, but it was known and practiced in Pressburg as well.⁷¹

The most particular feature of the contracts with Jewish creditors examined here was, however, the frequent presence of notes in Hebrew script added after the completion of the text on the back side, the *plica* (fold), or even on the thin parchment band holding the seal.⁷² The layout of these remarks suggests that the documents were stored hanging, perhaps nailed or clipped to a board, with their seals or their side margins closest to the viewer's eyes. (Similar arrangements can be seen on some late medieval panel paintings depicting studies or offices.) The notes were thus meant to summarize the most relevant pieces of information contained by the text, and consisted of one or more of the following items:

- Name of the debtor. The names are phonetic transcriptions of the German names, even if these represented an unusual occupation (e.g. *Nachrichter* = hangman). The only exception is when the town as a corporate body took up the loan: in this case the Hebrew word 'adonim' was used, as the equivalent of 'Herren' [des Rats]. The practice of recording the debtor's name implies that each creditor had a number of debtors among his clients.

- Name of the creditor. The Jewish creditors' names are usually given in the same form as in the German text of the charter (although without the German diminutive: e.g. *Hosia* instead of *Hoschlein*). Only in one case is it added that the creditor (*Musch/Moses*) was the son of Rabbi Sabbatai of blessed memory.⁷³ In some cases when the German text refers to three or four creditors, the Hebrew text only mentions one of them. Mentioning the credi-

⁷⁰ Toch, 'Economic Activities', pp. 193, 198.

⁷¹ Hainburg: *MHJ* Vol. IV, pp. 4–6 (MOL DL 41965); *ibid.* 25–27 (MOL DF 239123); *ibid.* 36–38 (MOL DF 239160); *ibid.* 44–45 (MOL DF 239234); Pressburg: *ibid.* 6–8 (MOL DF 238933); *MHJ* Vol. I, 86–88 (the editor in his summary of the transaction misunderstood the situation, writing that 'a servant was offered as security').

⁷² These remarks in Hebrew script are not mentioned, let alone reproduced, in the edition of the texts in *MHJ* Vol. IV. I owe special thanks to my colleague, Carsten Wilke (Central European University, Budapest), for deciphering these often hardly legible texts. Unfortunately in some cases the digital copies of the credit contracts do not include a photo of the verso sides, which may have contained such texts in Hebrew script. The inspection of the originals, once they become available for research (see Note 59, above) will probably reveal further information. The main patterns are, however, visible already in the present sample.

⁷³ DF 241349 (*MHJ* Vol. IV, p. 3, without the Hebrew text).

tors' names may refer to the fact that certain contracts were transferred to other creditors than the original ones, for otherwise the mention of one's own name might be seen as superfluous.

– The sum on loan. This is the most frequently mentioned information, although the numbers are sometimes very hard to decipher. The word 'libra' (pound) is usually rendered as 'litrin', the Hungarian golden florins as 'Hagari'.⁷⁴ The sums are as a rule identical with the sums mentioned in the German text. In one exceptional case a series of sums including sums of interest were added in different hands to the Hebrew text on the verso side.⁷⁵

– The due date. This was the most crucial information that allowed the creditor to act swiftly and with effect when the repayment was due. There were different possible arrangements: interest sometimes started to accumulate from the date of the contract, but more frequently there was a specified grace period of a few months, and if the debtor repaid the loan within that time, no interest was due.⁷⁶ The date indicated in the Hebrew texts was usually that of the taking out of the contract, but sometimes it could be the end of the grace period, from which the interest was calculated. The dates in the German text are always given in relation to Christian feast days, but are regularly expressed in terms of the Hebrew calendar in the remarks. This act of translation could have been guided by convenience as much as by resentment against the Christian calendar and its saints. In the rare cases when the Christian calendar was used, the adjective 'saint' was never added (e.g. am Micheltag).⁷⁷

Besides the credit contracts, the classical types of documents connected to money lending were the debt registers – the *Judenbücher*.⁷⁸ These were in the form of books or booklets, arranged usually by creditors. In the Pressburg statutes from 1371 mentioned above we read: '*dy Juden sullen haben ein puech*

⁷⁴ Hungary was commonly denoted in Hebrew as the 'Country of Hagar'. The most detailed discussion of this term is still by Sámuel Kohn in his *Héber kútforrások és adatok Magyarország történetéhez* [Hebrew sources and dates on the history of Hungary] (Budapest: Zilahy Sámuel, 1881, reprinted Budapest: Akadémiai, 1990), pp. 144–59.

⁷⁵ MOL DF 239123 (*MHJ* Vol. IV, pp. 25–27, without the Hebrew text).

⁷⁶ In a few cases the sums repaid by the creditors, mostly the town of Pressburg, are also indicated (in German), together with the date of payment, on the back side of the charters. With the help of this information, Ferenc Kováts asserts in his introduction to *MHJ* Vol. IV, pp. LXIV–LXXII that the creditors often gave a discount from the interest, which would have been higher if calculated according to the rate indicated in the contract.

⁷⁷ See in general Elisheva Carlebach, *Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2011), Ch. 5, Keeping Christian time in Jewish calendars, pp. 115–40.

⁷⁸ On the genre in general see Thomas Peter, 'Judenbücher als Quellengattung und die Znamer Judenbücher' in *Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich 1300 1800*. ed. by Rolf Kießling et al. (Berlin: Akademie Verlag, 2007), pp. 307–34; on the Austrian practice: Wiedl, 'Jews and the City', pp. 291–93.

und dasselb soll ein kristen ein geschworn man inne haben, [...] die kristen und juden darzu erwellent und dieselbe zwen geschworn ... g] sullen dass puech versiegeln mit ihren insigeln' (the Jews should have a book and that should be kept by a Christian councillor [...] who is entrusted with this by Christians and Jews, and two councillors [...] should seal the book with their seals).⁷⁹ One may assume a continuous practice of keeping such books until the expulsion of Jews from Pressburg in 1526; however, only a few fragmented pages from the period between 1498 and 1503 have come down to us. The entries have preserved precious information on Jewish creditors and their debtors, but they also testify to the strikingly reduced scale of business compared to the loans provided a century earlier.⁸⁰ Loans to private debtors were also occasionally mentioned in the last wills of some of the burghers recorded in another town book from Pressburg, the *Protocollum Testamentorum*. These also refer to small-scale businesses, with pawns as security.⁸¹

Some conclusions on the uses of the written word in the Jewish-Christian context

The examples discussed above – although a broader study on a larger body of comparative material would undoubtedly give a more precise and perhaps a somewhat different picture – allow us to draw some preliminary conclusions on the uses (and misuses) of writing in legal and business contacts between Jews and Christians in medieval Hungary.

First of all, one can observe that trust in writing was a major factor in facilitating and regulating Jewish-Christian relationships in everyday matters. Trust has been defined in sociological terms as a 'combination of cultural practices' comprising 'matters as different as loyalty, cooperation, security, and courage'.⁸² These modern concepts can also be transferred to the analysis of documents from past times. Research on the role of trust in written agreements has brought much new understanding in recent years to the relation-

⁷⁹ *MHJ* Vol. I, 82–83.

⁸⁰ Ferenc Kováts, 'A pozsonyi zsidókönyvtöredék, 1498–1503' [The fragment of a *Judenbuch* from Bratislava, 1498–1503], in *Emlékkönyv Dr. Gróf Klebelsberg Kunó negyedszázados kultúrpolitikai működésének emlékére* [Festschrift for Count Dr. Kunó Klebelsberg on the 25th anniversary of his activity in the field of cultural policy], ed. by Imre Lukinich, (Budapest: Budapesti Hírlap Kiadó, 1925), pp. 331–43, with edition *ibid.* pp. 344–46 and in *MHJ* Vol. IV, pp. 412–28.

⁸¹ See the edition: *Das Preßburger Protocollum Testamentorum 1410 (1427)–1529*, Teil 1: 1410–1487, Teil 2, 1487–1529, ed. by Judit Majorosy and Katalin Szende, *Fontes Rerum Austriacarum, Fontes Iuris*, Bd. 21/1-2 (Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 2010–2014), *passim*.

⁸² Dorothea Weltecke, 'Trust: Some Methodological Reflections' in *Strategies of Writing: Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, ed. by Petra Schulte et al., *Utrecht Studies in Medieval Literacy* 13 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 379–91, here p. 391.

ship between social development and literacy. Pioneers of this research have asserted that ‘not the content, but the possibility to refer to a written document may be seen as the core element of trust in writing’.⁸³ It has also been shown that practices of pragmatic literacy developed in step with the increasing complexity of economic relations. This applies to the use of written records among all groups of society, but especially in the urban context, the settlement type where the greatest density and variety of people had to be accommodated.⁸⁴ The Jewish population was aware of and integrated into these practices in many ways, and in some cases, because of their mobility and long-distance connections, they were even pioneers in the use of writing. One needs only to think of the use of the *cartula sigillata* back in the early twelfth century, or the regulation that there should be a special book set up for the registering of Jewish loans in Pressburg in 1371, at a time when the use of town books had barely begun.

Of the many different aspects of pragmatic literacy, there are in my view three that are especially suitable to highlight the integrative process of the Jewish minority, but also its limits and the obstacles to it: the use of language and script; the means of assuring authenticity; and the problem of the safekeeping of documents. As to the first, Jewish communities were by necessity at least bilingual, using Hebrew as their sacred language side by side with the local vernacular, meaning in our urban context, mainly German.⁸⁵ In their literacy Latin had to be understood, too, for even if the urban chanceries of the western Hungarian towns and to some extent Buda were increasingly embracing German as their language of administration from the mid-fourteenth century, the royal chancery and the nobility retained Latin in their written practice. The variety of spoken languages was even greater. Some Jews moved to Hungary from the Bohemian-Moravian lands, and Bertrandon de la Broquière in 1433 encountered French-speaking Jews in Buda who had been forced to leave France by the order of Charles VI, king of France, in 1394.⁸⁶ After 1496 a small but influential group of Sephardi immigrants arrived from

⁸³ Franz-Josef Arlinghaus, ‘Point of Reference: Trust and the Function of Written Agreements in a Late Medieval Town’ in *Strategies of Writing: Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, ed. by Petra Schulte et al. Utrecht Studies in Medieval Literacy 13 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 277–99, here: p. 277.

⁸⁴ Marco Mostert and Anna Adamska, ‘Introduction’ in *Writing and the Administration of Medieval Towns. Medieval Urban Literacy I*, ed. by Marco Mostert and Anna Adamska, Utrecht Studies in Medieval Literacy 27 (Turnhout: Brepols, 2014), pp. 1–13.

⁸⁵ Szende, ‘Integration through language’, pp. 210–13, 227–28.

⁸⁶ Balázs Nagy, ‘The Towns of Medieval Hungary in the Reports of Contemporary Travellers’ in *Segregation – Integration – Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe* ed. by Derek Keene, Balázs Nagy and Katalin Szende (Farnham: Ashgate, 2009), pp. 169–78, here: p. 177.

Spain in the Hungarian capital⁸⁷ – where one can probably assume some comprehension of spoken Hungarian, too.

The role of the Hebrew language and script was highly controversial throughout the Middle Ages. To the majority it was alien and incomprehensible, but in the internal communication and in contacts between Jewish communities it represented the high register, drawing on age-old traditions of literacy. As we saw above, Hebrew letters were accepted as visual symbols to identify mint masters in the thirteenth century. The widespread use of Hebrew literacy is also testified by some archaeological finds. A clay beaker and a slate tablet with scratched Hebrew inscriptions, the latter most probably featuring the name ‘Chajjim Katz’ came to light from a well on a house-plot in what had been in the fourteenth-century the Jewish street in Buda.⁸⁸ More important and frequent are tombstones carrying Hebrew inscriptions, with early specimens from Buda and fragments of later ones from a number of other towns, usually having been reused as building materials.⁸⁹

At the intersection of pragmatic, legal and liturgical literacy were the rabbinical *responsa*, a genre already briefly referred to above. The number of such texts that have come down to us is higher from the fourteenth and fifteenth centuries than from the earlier periods. Some of them, preserved, for instance, in the works of the famous rabbis of Wiener Neustadt, Shalom and Isserlein, deal with issues connected to Jews living in the Carpathian Basin, first and foremost in the western border regions. Overall, the ones of more local origin show a general respect for observing the rules of religion, but do not testify to outstanding scholarship among the Jews or their leaders in medieval Hungary.⁹⁰ At the same time, the communities maintained their Hebrew literacy and possessed a notable amount of religious manuscripts.⁹¹

⁸⁷ András Kubinyi, ‘Les Cotta de Tolède et la colonie espagnole à Bude aux 15^e et 16^e siècles’ in *Mélanges offerts à Szabolcs de Vajay* ed. by Ghellinck Vaernewyck, Xavier d’Adhémar de Panat and Pierre Louis d’Brière (Braga: Livraria Cruz, 1971), pp. 381–90; Yom Tov Assis, ‘Shlomo Seneor from Segovia to Buda’, in *Jewish Studies at the CEU VII (2009–2011)*, ed. by András Kovács and Michael L. Miller (Budapest: Central European University, Jewish Studies Project, 2013), pp. 7–18.

⁸⁸ Dorottya B. Nyékhelyi, *Középkori kútlelet a budavári Szent György téren* [Finds from a medieval well on the St. George Square at Buda] *Monumenta Historica Budapestinensia* 12 (Budapest: BTM, 2003), pp. 33–34, 40–41; Végh, ‘The remains’, p. 137, p. 148: Fig. 14.

⁸⁹ Sándor Scheiber, *Jewish Inscriptions in Hungary from the 3rd century to 1686* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1983). None of the Jewish cemeteries from the modern period in Hungary show continuity with medieval Jewish burial grounds.

⁹⁰ *Héber kútforrások*, ed. by Spitzer and Komoróczy, pp. 172–320. Martha Keil, ‘Juden in Grenzgemeinden: Wiener Neustadt und Ödenburg im Spätmittelalter’ in *Studien zur Geschichte der Juden in Österreich, Band 2*. ed. by Martha Keil and Eleonore Lappin (Berlin and Bodenheim/Mainz: Philo, 1998), pp. 9–33, esp. footnotes 64. and 68.

⁹¹ Sándor Scheiber, *Héber kódexmaradványok magyarországi kőestáblákban: a középkori magyar zsidóság könyvkultúrája / Hebräische Kodexüberreste in ungarländischen Einbandstafeln: die Buchkultur*

In official records kept by the town chanceries, passages of texts written in Hebrew script occur from time to time inserted into town books or added to charters issued by the municipalities. As our analysis of the credit contracts from Pressburg has shown, Hebrew script was also used as ‘shorthand’ for personal notes on business documents, whereby some of the contents (such as the dates) were translated into Hebrew terms, but in most cases simply transcribed from German. Charters issued on business matters connected to the Jews of Sopron sometimes also contain a summary written in Hebrew script but essentially German in language. This phenomenon was characteristic of the whole East Central European region and it later gave birth to a separate variety of German, the Yiddish language.⁹²

To sum up, the language use of the Jewish minority in Hungary, similarly to other parts of Central Europe, shows a strong imbalance. Latin and German were accepted and used extensively by the Jews of the Hungarian towns in their external relations, whereas Hebrew was valued basically within their own community, although its tradition of literacy was granted some respect or at least tolerance in official administration. This tolerance, however, only extended to financial matters; its linguistically complementary role did not extend to jurisdiction outside the Jewish communities or to public administration. It remains an open question to what extent – if at all – the growing respect for Hebrew as a sacred language among Humanist theologians contributed to its partial acceptance in late medieval pragmatic literacy in local contexts.⁹³

Second, issues of authentication as means of enforcing trust deserve attention. The most frequent document in everyday practice until the late Middle Ages was the charter or deed claimable in court, for which the most important authenticating instrument was, besides a number of internal and external formal criteria, the seal. As has been indicated above, credit contracts entered into by municipal authorities naturally enough carried the seal of the

der ungarischen Juden im Mittelalter (Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete, 1969). A re-evaluation of the material is in progress by a research group headed by Tamás Turán (Hungarian Academy of Sciences).

⁹² E.g. the promissory letter issued by the Jew Simon and his wife Schöndl, former inhabitants of Győr, contains both the testimony of five witnesses in Hebrew and a note in German language but Hebrew script by the issuers of the document. The unusually circumstantial treatment of this case is justified by the fact that the couple had to pay a huge sum of ransom to avoid capital punishment. Edited in *MHJ* Vol. I, pp. 218–21. See in general Edith Wenzel, ‘Alt-Jiddisch oder Mittelhochdeutsch?’ in *Grenzen und Grenzüberschreitungen: Kulturelle Kontakte zwischen Juden und Christen im Mittelalter* ed. by Edith Wenzel (= *Aschkenas* 14, 2004, Heft 1), pp. 31–49.

⁹³ The best-known protagonist of the Hebrew language was Johannes Reuchlin, see David H. Price, *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books* (Oxford: OUP, 2010). In the Hungarian context, Petrus Niger, one of the professors at the Dominican *studium generale* at Buda in the 1480s, can be connected to this movement, although his relationship to the Jews was more controversial.

issuing town, but so too did contracts on loans taken up by burghers of the same municipality. In a number of cases, the local *iudex Iudeorum* also added his seal beside that of the debtor, while in other instances the witnesses of the transaction appended their seals too.⁹⁴ Issues of broader significance, or those involving a nobleman as one of the parties, were committed to writing by the *iudex Iudeorum* and carried his seal.⁹⁵ Jews apparently also possessed seals, most probably in the form of signet rings, but these carried limited public authority. According to the 1371 regulations on how to keep the *Judenpuech* in Pressburg, a Christian [councillor] and a Jew had to seal the book with their seals.⁹⁶ In the case of the so-called *praefectus Iudeorum* (Jewish prefect) of Buda – who from the 1470s was, in fact, the administrative leader of all the Jews in Hungary – royal appointment to this special position warranted his right to use his own seal on authentic documents.⁹⁷ But cases when Jews acted as witnesses, or used their seals in issues among Christians, which occasionally happened in Austria and further west, have not been recorded from medieval Hungary. The use of the so-called Hebrew signature was not widespread either, and confirmatory signatures of rabbis were confined to very special cases.⁹⁸

Further ways to claim legal authority for a transaction or a court decision was to have them entered into the town book, the authority of which, as the formulation of the Buda town statutes clearly demonstrates, was equal to that of a sealed charter.⁹⁹ We have seen that in Pressburg and Sopron, where the town archives have survived, practically all the town books, general and special ones alike, contain entries connected to Jews. These entries are typically mixed with those involving Christians alone, according to the internal (chronological, topographical, or thematic) logic of the given books.

Apart from having access to the town authorities, Jews could also turn to the so-called places of authentication, which, as mentioned above, had much the same function as public notaries in other parts of medieval Europe. Besides the Fehérvár chapter, noted above for reconfirming Béla IV's Jewish privilege in 1256 and also later in 1396 and 1406, other such bodies, namely the Buda,

⁹⁴ The seal used on a document is mentioned as a rule in its *corroboratio*, and therefore it is possible to determine it even if the actual piece has got lost. Examples for the seal of the *iudex Iudeorum*: *MHJ* Vol. IV, pp. 4–6 (MOL DL 41965); pp. 6–8 (MOL DF 238933).

⁹⁵ For example *MHJ*, Vol. I, pp. 89–90.

⁹⁶ 'ein kristen und ein jud sullen dass puech versiegeln mit ihren insigeln' *MHJ* Vol. I, p. 83.

⁹⁷ Kubinyi, 'A magyarországi zsidóság', pp. 16–19; Balog, 'A magyarországi zsidók kamaraszolgasága', pp. 68–72. The seal of Jacob Mendel, *praefectus*, has been preserved impressed on documents.

⁹⁸ Wiedl, 'Jews and the City', pp. 289–90. An example for Hebrew signature: *MHJ* Vol. I, p. 245; for confirmatory signatures of rabbis: *MHJ* Vol. I, 220–21. Most other Hebrew signatures date back to the first decades of the sixteenth century.

⁹⁹ 'wan dem stat puech zu glauben ist als den statpriefen versigilt mit dem stat sigil', *Ofner Stadtrecht*, ed. Mollay, c. 55., p. 82.

Pressburg, Győr and Esztergom chapters, also issued charters connected to business transactions involving Jews. Their services were especially needed in the fourteenth century, before the fully fledged development of town chanceries. These documents were all composed in Latin.¹⁰⁰ In many cases it was the Jewish party who approached the respective chapter with the request that they issue an original document or an authentic copy. Apparently in most such cases the chapters followed their usual practices in spite of the petitioner's different religious belonging. The adjective *perfidus* ('treacherous') starts to appear beside the Jewish parties' names only from the beginning of the sixteenth century.¹⁰¹

Taken together, these examples testify that Jews in medieval Hungary had access to a variety of ways of authenticating texts as well as to bodies producing them, even if, as the Buda town law quoted above stipulated, Jews had to pay more for such services.¹⁰² The terms and conditions according to which documents had to be accepted as authentic, were, however, set by the Christian authorities. Testimonies given or documents produced by Jews were accepted in Christian courts, but had to be accompanied by the seal of an official magistrate or entered into a book or register which was commonly accredited.¹⁰³

Finally, let us turn to the question of the safekeeping of written documents as material proofs of proprietary status or transactions, which was also regulated in conformity with the rules of the majority society.¹⁰⁴ This implies – and it was often spelled out – that anyone who produced a particular charter could demand the fulfilment of the actions therein. The name of the creditor mentioned in the Hebrew summary of some credit contracts may indicate indeed that the charter was in reality taken over by someone else. The above-mentioned stipulation of the Buda town law, that Jews should present their credit contracts once a year in the town hall, on pain of losing their validity, also shows the desire to exercise regular control.

The accidental loss or wilful destruction of a document annulled the validity of the act to which it testified, and so did any physical damage to it. The best illustrations of this are the cuts on the credit contracts, of debts to Christians and Jews alike. In these cases the cuts meant that the issue was settled and the loan was repaid. However, in other cases (some of which ended

¹⁰⁰ Fehérvár chapter: *MHJ* Vol. I, pp. 31; 107–108 (1396), 124 (1406); Buda chapter: *MHJ* Vol. I, pp. 66 (1349), 67 (1350); Pressburg chapter: *MHJ* Vol. I, pp. 69 (1353), 73–75 (1367), 81 (1371), 100–104 (1387); Győr chapter: *MHJ* Vol. I, pp. 94–95 (1378); 112–4 (1400).

¹⁰¹ Esztergom chapter: *MHJ* Vol. I, 271–2 (1509).

¹⁰² See n. 35, above (on double payment in Buda, *Ofner Stadtrecht*, ed. Mollay, c. 50).

¹⁰³ Issues of oath-taking could add a further dimension to this question, but these, pertaining to the realm of orality, are not being discussed here.

¹⁰⁴ Katalin Szende, 'The Uses of Archives in Medieval Hungary', in *The Development of Literate Mentalities in East Central Europe*, ed. by Anna Adamska and Marco Mostert, *Utrecht Studies in Medieval Literacy* 9 (Turnhout: Brepols, 2004), pp. 107–42.

up at court), the debtors unjustly obtained the charters or account books from a third party,¹⁰⁵ or violently confiscated or seized them.¹⁰⁶ As direct overlords of the Jews the kings had the prerogative to order the ‘killing of the charters’, which meant cancelling the interest on the loans they recorded, or even, in extreme cases, cancelling the loans themselves.

The *Judenbücher*, the cumulative registers of Jewish debts, served the practical purpose of keeping track of the debts. Since they were deposited as a rule with the Christian authorities, they were instruments of control over Jews even at the best of times. In times of peace they could provide security for Jewish creditors, because the debtors could not claim that the contracts presented by the Jews were fakes; in times of conflict, however, the documents could very easily become targets of misuse. In case of persecutions and expulsions, these were the first items to be seized and destroyed in order to get rid of the debts. Overall, the vulnerable nature of the documents that were supposed to secure different transactions posed a great threat to Christians and Jews alike. This is why the majority society developed institutional frameworks for the storing and safekeeping of them, increasingly denoted as ‘archives’. But these frameworks were not shaped or controlled, only passively used, by the Jewish population.

To conclude, trust in writing was indeed a strong factor in Christian-Jewish coexistence, but it could only function if trust was in place on all fronts. Writing in this context appeared on Hungarian territory from almost the earliest times, and its role there, as elsewhere in Europe, became stronger – and more asymmetrical in favour of the Christian population – with the passage of time. As Michael Toch formulated it concerning the German territories, ‘The increasing use of written contracts claimable in court [...] argues for the integration of credit arrangements into the legal machinery of the period. Even so, this was risky business, and things could go very wrong.’¹⁰⁷ Indeed, the strong reliance on writing could easily be turned against the Jews. In my view this reflects on structural contradictions in their legal position: As far as everyday judiciary and administrative practice was concerned, the Jews were subject to the court of the place where they lived. The real estate that they owned was also subject to the urban administration. The overall legal and economic situation of the Jewish population, however, was determined by the

¹⁰⁵ See for example King Sigismund’s charter on 4 October 1421 in favour of three Pressburg Jews who had been expelled from the Duchy of Austria following the Wiener Gesera of 1420/21, and their debtors got hold illegally of their credit contracts. The king ordered the town of Pressburg to issue receipts of the repaid sums under their seal. *MHJ* Vol. I, pp. 157–60. The date was corrected to 4 October (from 30 September in *MHJ*) in the *Zsigmondkori Oklevéltár* [Cartulary of the Sigismund-period] Vol. VIII. ed. by Iván Borsa and Norbert C. Tóth, (Budapest: Magyar Országos Levéltár, 2003), No. 1033.

¹⁰⁶ *MHJ* Vol. I, pp. 79–82., 265–66.

¹⁰⁷ Toch, ‘Economic activities’, p. 193.

king, who held general sovereignty over them and considered them almost as his personal possessions. This corresponded to the claims of the emperor in the Holy Roman Empire.¹⁰⁸ But in practice, the kings of Hungary had a much stronger grip and authority in this matter, which reduced the influence of the town authorities and the variation in local practices. In times of tension and crisis, for instance at the change of reigns, Jews could easily get caught between the rock and a hard place. In cases of conflict of interests, when trust was no longer present, writing could not offer security, but exposed the weaker party to illegal interventions.

¹⁰⁸ Wiedl, 'Jews and the City', p. 279.



L'INTÉGRATION DES JUIFS ET DES MUSULMANS DANS LA VILLE DE TORTOSE À TRAVERS L'ÉTUDE DE LEUR CAPACITÉ PROCESSUELLE (DEUXIÈME MOITIÉ DU XIII^e SIÈCLE- PREMIER QUART DU XIV^e SIÈCLE)¹

Youna MASSET

Université de Nantes et Université de Toulouse-Le Mirail
Doctorante du programme RELMIN

En 1148, les chrétiens, regroupés sous la bannière du comte de Barcelone Ramon Berenguer IV, reprirent Tortose aux musulmans. Ce fait d'arme s'inscrivait dans la logique de la *Reconquista*. Asseoir son autorité sur la ville passait alors avant tout par l'organisation de la cohabitation entre les diverses religions : les nouveaux et les anciens chrétiens, les musulmans et la population juive implantée depuis longtemps. Cette mixité d'hommes libres fait de Tortose, comme de Lérida, un cas unique en Catalogne, les autres villes du comté n'abritant que des Sarrasins esclaves. Cette situation particulière influença la législation locale, faisant des relations intercommunautaires une des thématiques majeures abordée dans les sources normatives. Les idées qu'exposent ces dernières sont multiples, et nous nous limiterons à définir le traitement que réservait la justice aux différents individus selon leur appartenance religieuse, permettant ainsi de mettre en lumière leur statut dans la ville, c'est-à-dire leur capacité processuelle. Nous pourrions déterminer si les juifs et les musulmans de Tortose bénéficiaient des mêmes droits que les chrétiens, et l'étude de la pratique judiciaire permettrait de dévoiler l'existence d'une crainte et une méfiance à l'égard des minorités. La justice n'était-elle qu'un outil objectif de contrôle des échanges et des relations, et de régulation des conflits ? Les minorités religieuses disposaient-elles des moyens pour se prémunir des excès du système judiciaire ou pour échapper à la justice ? Les juifs et les musulmans de Tortose étaient-ils intégrés dans la cité ou existait-il une/des villes dans la ville ?

¹ Les abréviations présentes dans cet article :

ACA : Archives de la couronne d'Aragon (Barcelone)

AHCTE : Archives historiques et régionales des Terres de l'Ebre (Tortose)

AHN : Archives historiques nationales (Madrid)

ACTO : Archives capitulaires de Tortose

Un panorama des sources

Afin de répondre à ces questions, il est nécessaire de préciser préalablement quels seront les textes qui serviront de base à notre étude.

Au lendemain de la conquête par l'armée chrétienne, le comte Ramon Berenguer IV entérina la passation de pouvoir en signant avec les musulmans de la ville un acte de capitulation en décembre 1148, appelé aussi charte de protection². Ce document établissait les conditions de vie des

² ACA, Cancillería, Pergaminos de Ramon Berenguer IV, Carpeta n°38, doc n°209.

Publié par J. HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana, vol.2: Documentos*, Teruel, 2002, pp. 15-17, n°3.

Hoc est firmantum, quod firmavit Raymundus Berengarii Comes Barchinonensis, et princeps Regni Aragonensis, salvet illum Deus, cum alguaziris et alfachis et alchavis et cum alios homines de Tortoxa, custodiat illum Deus. In hora, quando placuit Domino Deo magno affidiat eos in lurs animas et in lures filios, et in lures averes, et in totas lurs causas in directa fide, salva sua fidelitate de Raymundus Berengarius comes, honorificet illum Deus, quomodo illis demandaverint tales firmamentos, quales affirmavit rex Adefonsus, cui sit requies, ad mauros de Çaragoça et tales fueros quales illis abent, qui sunt subtus scriptos illos naturales qui sunt de Tortoxa, et illos extraneos qui ibi sunt, quod teneat eos in illos fueros qui sunt scriptos in ista carta suso, volendo Deo ut affirmat illo alcadi in suo honore et in sua iustitia et suo filio, salvet illum Deus, in suo honore et in suo mandamento, et totos illos alguaçiros et alfachis et maioraes quod teneat eos in suos fueros, et totos illos alios moros quod stent in lures casas intra in illa civitate, de isto uno anno completo de ista carta, et infer tantum quod faciant et indreent casas in illos arrabales de foras, et quod remaneat [gat illi iudicio vel castigamentum, quod sedet ipso per testamentum de fideles et verdaderos mauros, et non credant christiano super illo moro. Et si suspectaverit aliquo mauro, quod eum compariat moro vel mora captivo in sua causa, sine testimonio de mauro vel de christiano, non cerchet sua casa. Et si] illa metzchida maiore in lurs manus usque ad isto anno completo, quod levent illos in lur fuero de lures hereditates que habent in Tortoxa, et in suas villas per direito et per iusticia sic est fuero in lure lege, id est, quod donent decima ad comes Raymundus Berengarii de totos lures fructos et totos lures alçatas, et qui voluerit ex eis sua alode vendere, qui non illi devetet aliquis, et vendat ubi potuerit, et qui valuerit ex illis exire de Tortoxa per ad alias terras aut per terra vel per aqua, vadat solutus cum suo toto avere, et cum filios et mulieres, qua hora volueri prope vel tarde, et vadat de salvetate, si voluerit, sine consilio de nullo homine. Et totos illos mauros quod stent in lures fueros et in lures iusticias, et non inde illos dissolvat nullus homo, et stet super illos lure iudice cum suos castigamentos, sicut est in lure lege, et in via de lure iudicio, et si venerit prelia vel baralga inter mauro et christiano, quod iudicet et castiguet eos lur iudice de mauros ad illo mauro, et de iudice de christianos ab illo christiano, et non exeat nullus de iudicio de sua lege, et si habuerit aliquo mauro suspita de furtu vel de fornio vel de alia mala facta, quod tanputos de posare, et veniant illas arrafachas totas terras ad fidelitate, et non illas sachet, nec tragat nullus de suos fueros. Et quantas maluras fuerint facta inter nos usque ad isto tempus, quod totas sedeant finitas. Et affidiavit comes ad alguaciles, et alcadis, et alfachis in lures animas et in habuerit testimonium, quod cerchet sua casa sola, et non de suo vicino; et quod non habeant mandamentum nec bailia super illos mauros, nisi fideles christianos et bonos homines qui levent illos per directum, et quod non sedeat forçato nullo mauro per andare ad expugnados alios mauros, et quod non moret nullo christiano per força in sua casa vel in suo orto. Et si cadigit iura super mauro circa christiano, quod iuret sicut est in sua lege, et non illos forçet per alia iura facere. Et qui voluerit habitare de illis in sua almunia vel in suo orto, foras

Sarrasins³ : ils pouvaient rester dans la ville pendant au maximum un an. Passé ce délai, ils devaient s'établir au-delà des murailles de la ville, dans un quartier qui leur était propre ; ils obtinrent la pleine liberté de mouvement et implicitement de culte ; ils étaient autorisés à posséder des armes mais uniquement pour leur protection ou pour un usage domestique... Cette apparente bienveillance peut étonner. Pourquoi laisser de telles latitudes aux musulmans ? Peut-être pour des raisons diplomatiques, la *Reconquista* n'étant pas achevée, Valence et Lérida étant toujours aux mains des Sarrasins ; ou pour des raisons pragmatiques, les musulmans étant bien implantés dans la ville, dans l'économie et dans l'agriculture. Le 23 décembre 1149, les juifs de Tortose reçurent à leur tour une charte de protection selon la-

illas civitate, quod non ei devetet aliquis. Et non faciant illos de Tortoxa nulla açofra, nec illos homines, nec suas bestias. Et non ponant super illos iudicem in nultra baiulia, nec in ullas suas faciendas, et quod non demandent nullam ocassionem super nullo servitiale, qui antea tenuit aliquod servitium regale, et sedeant comendatas totas causas de homines de Tortoxa ad alguaçir, vel quem ei elegerit. Et quod levant ad illos alcaides de illos moros super lures usaticos, et suos fueros in quantum tenent in manu, et quod sedeant honoratos in lures usaticos, sicut fuerunt in tempus de suos aliso reges, et non inde illos tragat nullus. Et quod posent lures mercatos, ubi fuit suo fuero, in illos alfondechs de sahabet captivo vel captiva nos eos perdat, sine redemptione, et estent suos homines de comes, salvet illum Deus, in su Açuda. Et addidiciant illos mauros, quod sedeant fideles in lures firmamentos, qui stant super suo ligamento. Et iuraverunt super hoc totum superios scriptum per Deum omnipotentem, qui scit omnia testimonia et per totos iuramentos de lege mauros. Et iuravit Comes et suos ricos homines per Deum altissimum, et per Iesum Christum, et per Sancta Maria, et per IIII Evangelia et per totos sanctos.

Lures hereditates, et illos quod sedeant suos fideles vasallos, sicut illos alios bonos homines de Tortoxa. Et nullo iudeo comparet mora mec moro, qui fuerit captivo et nullo iudeo non denostet ad mauros, et si fecerit, quod faciat indirectum. Et si almoravites fecerint aliquod malum ad illos christianos, qui fuerint inter illos vel in suas terras, non prendant per inde nullo malo homines de Tortoxa, et si tornaverint de isto termino ad IIII menses, quod habeant totas suas hereditates, et vadant et paschant toto lure ganato de illos mauros, ubi voluerint in terras de comes, et illos metipsos vadant similiter per totas suas terras de comes sine ullo reguardo, quod donent sua açadaga directa de suas oves, sic est lure fuero et lure rege. Et quando steterint illos moros in illos arrabales post isto anno completo, et voluerint ire per ad lures labores, quod vadant per illa civitate, et per illo navio, sine dubitatione, et mittat ad unoquoque pirata uno mauro cum illos porteros de comes, qui sedeant fideles super illos, necnon eos deshonoret aliquis, et non tollat ad nullo mauro suas armas. Et qui habeat de illis aliqua bestia qui fuerit de christianis usque ad diem, quod intravit comes in Tortoxa, non eam tangat nullus, et qui Facta carta ista in era M[C]LXXXI in mense December.

Signum Ildefonsi regis Aragonensis et comitis Barchinonensis. Signum fratris Berengarii de Avenione magister militie Templi in Provincia, et partibus Ispanie, qui hoc super scriptum laudo et confirmo. Acta est translatio istius carte fideliter, nonas mensis Septembris, anno Domini MCXCVIII.

³ Serrano i Daura, J., "La carta de seguretat dels sarraïns de Tortosa, de 1148 », *Les Cartes de Població cristiana i de Seguretat de jueus i sarraïns de Tortosa (1148/1149)*, Actes de les Jornades d'Estudi commemoratives del 850^e aniversari de la seva concessió Tortosa, 14, 15 i 16 de maig de 1999, Barcelone, 2000, pp 116-119.

quelle ils devaient résider dans un quartier spécifique, situé dans la Drasana (le chantier naval)⁴ dont la localisation fait encore débat parmi les

⁴ AHCTE, Pergamí, Comú II, Pergamí 38 ; ACA, Gran Priorato de Cataluña de la Orden de San Juan de Jerusalén, Cartulario de Tortosa, 83r, n°269 ; AHCTE, Privilegis IV, n°2. Publié par: J. M. FONT I RIUS, *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, Madrid-Barcelone, 1969, t. I, pp. 126-128, n°76 et t. II, p. 660, n°76.

Manifestum sit omnibus hominibus quod ego Raymundus, comes Barchinonensis, princeps Aragonensis et Tortose marchio, dono vobis omnibus iudeis de Tortosa et omni vestre proeniei in propria hereditate illum locum in Tortosa que appellatur Daracinam simul cum ipsis turribus in circuitu existentibus que sunt XVII^{em} ad construendum et edificandum ibidem LX mansiones. Et sicut includitur et terminatur ab ipsis XVII turribus et usque ad flumen Iberi sic dono vobis ipsam Daracinam simul cum ipsis turribus supradictas. Tali quoque modo ut ibi LX mansiones plantetis et edificetis et populetis. Et omni tempore ibi cum omnibus rebus et possessionibus vestris sani et salvi permaneat. Dono etiam vobis ipsam aliediram que nominatur Ab Nabicorta totam ad integrum cum ingressibus et egressibus suis simul cum ipsis ortis qui ibi habent et continentur, unus ortus salvo de Abnalihil, et alius de Ali Abenhozari, et alius de Abengamesto, et alius de Mahomat Adogaiz et alius de Avinxanzo. Dono insuper vobis illas duas partes quas habeo in ipso honore de Algaceles in campis et in ortis et in universis et in omnibus rebus. Addo etiam vobis III^{or} honores qui non habent casas, unum honorem de Abenxeri in Tivenx de XXX^{ta} chintars de vindemia et de VI canters de oleo et de VI chintars de ficibus; alium honorem de Jucepf Abnairahai qui habet in vineam de XXX^{ta} chintars de racemus et III chintars de oleo; alium de Alubachar Alihiara qui habet in Aldover seminaturam de II quarteres; alium de Ali Aligisauter qui habet in Xerta XX alcolas olei et seminaturam de III^{or} quarteres et media. Hec omnia vobis dono ut habeatis ea et possideatis libere et integre et hereditate vestra. Et in ipsa Daracina secure et quiete cum omnibus rebus vestris omni tempore permaneat et habitetis. Et si amplius de iudeis venerint ad populandum dabo eis domus ad abitandum et populandum. Postquam autem vos ibi eritis populati, per III^{or} continuos annos non faciatis nullum servitium nec aliquam consuetudinem vel usaticum michi nec alicui seniori Tortose vel baiulo nisi quantum libera vestra voluntas eligitur nec ego aliquis dominus Tortose vel baiulus hec a vobis exquerant. Et ullus saracenus non habeant super vos ullum districtum vel mandamentum. Et dono vobis ut habeatis illos bonos fueirs et omnes consuetudines et usaticos quos habent iudei Barchinonenses in firmanciis et estacamentis et in placitis et in testimonis et in omnibus bonis moribus quos in omnibus habent iudei Barchinonenses. Omnia vero suprascripta vobis dono et firmiter laudo, bono animo ac spontanea voluntate, ut habeatis et possideatis ea, iure perpetuo, vos et omnis vestra progenies salva mea fidelitate et omnium successorum meorum per secula cuncta. Et tenebo vobis firmiter atque atendam omnia superius scripta sine aliquo fraude et absque malo ingenio hominis que mei successores vestris posteris in perpetuum.

Facta carta X Kalendas ianuarii, anno XIII regni Ledovici iunoris.

Raimundi, comes. Sig+num.

Signum Ildefonsis regis Aragonensis et comitis Barchinonensis. Sig+num Guillelmi Raymundi. Sig+num Raymundi de Puialt. Signum Bernardi de Bellog. Signum Raymundi de Vilademuls. Signum Arnaldi de Lerti. Sig+num Guillelmi Sancti Martini. Signum Geraldi Alaman. Signum Guillelmi Obilet. Sig+num Petri Sancti Minati. Sig+num fratris Berengarii de Avinione, magistri militie Templi in Provincia et in partibus Ispanie qui hoc laudo.

Sig+num Pontii, qui hoc scripsit die annoque prescripto, rasis litteris et emendatis in linea VIII.

historiens⁵. Furent également rédigées deux chartes de peuplement prévoyant des privilèges et des concessions de l'autorité souveraine, comte ou roi, pour encourager le peuplement de ces quartiers⁶. Alors que la version de 1148 ne fait pas référence aux minorités religieuses de la ville⁷, celle du 30 novembre 1149⁸ prévoit des récompenses pour toute personne arrêtant des Sarrasins captifs ou esclaves en fuite⁹.

Ces chartes établies, d'autres préoccupations accaparaient le comte : les conflits de juridiction entre les différentes autorités locales qui commençaient à se dessiner à travers ces documents¹⁰. Le pape lui-même demanda à ce que soient compilées les différentes coutumes de Tortose¹¹ afin de rédiger les règles de la ville et ainsi apaiser les tensions¹². Cette source est le texte de référence de notre étude.

En 1272, la « composition de Josà » entérina l'exigence pontificale, et, dès le mois de novembre, les notaires Pere de Tamarit et Pere Gil, ainsi que le juriste et chanoine de Lérida, Ramon de Besalù, furent chargés par le conseil général, réuni dans le cloître de la cathédrale de Tortose, de rédiger le brouillon des *Costums de Tortosa*¹³. Ils s'appuyèrent sur le *Corpus Iuris Civilis* de

⁵ Pour plus de détails, lire R. MIRAVELL I DOLS, « La comunitat jueva de Tortosa i la seva carta de seguretat », in J. SERRANO I DAURA, *Les Cartes de Població...*, op. cit., p. 85-104 ; F. CARRERAS I CANDI, *L'ajama de Juhús de Tortosa*, Barcelone, 1928, p. 11-16.

⁶ J. M. FONT I RIUS, « La carta de població de 1149, germen del dret propi de Tortosa », in J. SERRANO I DAURA, *Les Cartes de Població...*, op. cit., p. 58.

⁷ ACA, Cancillería, Pergaminos de Ramón Berenguer IV, sans date, n°2 ; Copie de 1158 : AHCTE, Pergamí, Privilegis III, 5. Publié par J. M. FONT I RIUS, *Cartas de població...*, op. cit., t. I, n°68, p. 110-111.

⁸ Original perdu. Copie réalisée par Alberto, le 24 février 1158 : AHCTE, Privilegios III, n°6. De nombreuses copies par la suite. Publié par J. M. FONT I RIUS, *Cartas de població...*, op. cit., t. I, n°75, p. 121-126. Transcription tirée de ce livre.

⁹ J. MASSIP I FONOLLOSA, « La població de Tortosa : antecedents i context històric », in J. SERRANO I DAURA, *Les Cartes de Població...*, op. cit., p. 154.

¹⁰ Cf. J. M. FONT I RIUS, « La carta de població de 1149, germen del dret propi de Tortosa », in J. SERRANO I DAURA, *Les Cartes de Població...*, op. cit., p. 57-70 ; J. MASSIP I FONOLLOSA, « La població de Tortosa : antecedents i context històric », in J. SERRANO I DAURA, *Les Cartes de Població...*, op. cit., p. 151-168. Dans cette charte, on constate les prémices de conflits de juridiction entre les différentes autorités de la ville, ce qui force le comte à établir les compétences de chacune.

¹¹ A. LECA, *La Genèse du droit-essai d'introduction historique au droit*, Aix en Provence, 1998, p. 84. Antoine Leca définit ce type de texte juridique comme « un usage répété ayant force obligatoire. La coutume est usage. La matérialité de ce pur fait est définie par ce que les juristes romains appelaient le corpus. La coutume est obligatoire. Elle requiert l'*animus*, le sentiment d'obéir au droit. » En Catalogne, seules les villes les plus importantes rédigèrent leurs coutumes. C'est le cas de Barcelone, Lérida, Gérone et Tortose. Elles contiennent trois types d'éléments : les coutumes locales proprement dites, certaines d'entre elles assez anciennes, d'autres plus récentes et d'influence romaine ; les privilèges royaux ; et les décisions judiciaires de la curie ou du tribunal local.

¹² La suite de cet article revient sur le contenu et la portée de ces tensions.

¹³ R. FOGUET, et J. FOGUET MARSAL, *Código de las costumbres escritas en Tortosa*, Tortose, 1912, p. V.

Justinien, le manuscrit latin des coutumes de Valence de 1238, la charte de peuplement de Tortose, les privilèges royaux antérieurs, les différents documents relatifs aux conflits juridictionnels, le « Memorial » des coutumes de la ville utilisé jusque là, les *Usatges de Barcelona*, le *Llibre de Consolat de Mar*, et quelques œuvres de la littérature juridique du *ius commune* comme les gloses d'Accurse des manuscrits du *Corpus Iuris Civilis*¹⁴. En 1277, ils proposèrent une première version, qui ne satisfait pas certains seigneurs locaux, qui craignaient une perte de leur pouvoir, et ils furent contraints de rédiger un nouveau document. Ces deux variantes seront au cœur de notre étude, permettant d'évaluer l'importance des changements effectués entre les deux textes¹⁵.

Pour une présentation exhaustive des sources, il est nécessaire de mentionner les privilèges accordés à un individu ou à un ensemble d'individus. Leur octroi était une pratique courante au Moyen Âge, qui permettait aux autorités d'aménager les règles de droits pour une gouvernance plus flexible. Ils étaient concédés moyennant une contrepartie financière, en récompense de services rendus ou encore afin de répondre à des enjeux politiques et économiques.

Ces sources permettent de dévoiler les tensions et les jeux de pouvoirs inhérents à une localité. En effet, l'existence d'exemption permettait de mesurer l'importance d'une communauté juive ou musulmane pour le pouvoir en place. Néanmoins, ces privilèges n'étaient pas perpétuels. Ils pouvaient être annulés, repris, ou encore confirmés. Ils constituaient ainsi un moyen de pression pour l'autorité qui les octroyait.

Composer entre les différents pouvoirs

Au lendemain de la conquête, Ramon Berenguer IV honora ses engagements en récompensant ceux qui avaient contribué à sa victoire. Ainsi, le 29 juin 1149, sous la présidence de l'archevêque de Tarragone, la ville fut divisée en trois : un territoire fut attribué à Guillem Ramon de Montcada, un autre aux Génois, et le dernier fut conservé par le Comte. En 1153, il racheta le territoire des Italiens, que son fils, Alphonse I, donnera en mars 1182 aux Templiers, qui se retrouvaient ainsi à la tête des deux tiers de la ville, la famille Montcada étant les dirigeants de cet ordre religieux. Cependant dès 1202, les Templiers furent contraint de céder un tiers à Pere I, puis le dernier tiers en 1294, au profit du roi.

Nous constatons qu'au fil des années, différentes autorités juridictionnelles se succèdent et se concurrencent, cherchant à accumuler toujours

¹⁴ V. GARCÍA EDO, « La influència de la carta de població i els privilegis de la ciutat en el codi de costums de Tortosa (s. XII-XIII) », in J. SERRANO I DAURA, *Les Cartes de Població...*, op. cit., p. 183.

¹⁵ J. MASSIP I FONOLLOSA, *Costums de Tortosa*, Barcelone, 1996, 591p.

davantage de prérogatives, notamment sur les minorités religieuses. Le comte, puis le roi, fut obligé de légiférer pour rappeler à tous leurs rôles respectifs, ce qui lui permit de rétablir et d'affirmer son pouvoir.

Après la conquête, le comte de Barcelone établit donc une nouvelle charte de peuplement pour la ville en 1148. Il y érigea un conseil de *prohoms*¹⁶ laissant à la *cort*¹⁷ l'administration de la justice et aux bayles¹⁸ la gestion des relations avec les seigneurs, faisant d'eux le socle de la construction d'une société de droit¹⁹. Par cette charte, le comte Ramon Berenguer IV affirma l'importance qu'il donnait aux citoyens²⁰. Il aida au développement de cette nouvelle autorité, tout en cherchant, avec difficultés, à la contrôler. Par exemple, Alphonse, le fils de Ramon Berenguer IV, fit des Templiers le plus important seigneur de la ville en 1182²¹. Les habitants, contestant cette décision, firent pression sur leur souverain, et, en 1202, ils furent contraints de rendre leur seigneurie. Quelques années plus tard, en 1294, ce furent les Montcada qui durent à leur tour se séparer de leur pouvoir.

La seconde charte de peuplement du 30 novembre 1149 prévoyait que les parties pouvaient choisir une solution extrajudiciaire pour régler un conflit, en privilégiant l'arbitrage des *prohoms*. Pour être valable, la décision devait être unanime, sans quoi le litige était jugé par le tribunal, qui se composait d'une part de la Cour constituée de seigneurs, et d'autre part des *prohoms* réunissant des bourgeois de la ville. Les deux bayles de la Cour, un représentant des Montcada et l'autre des Templiers, exécutaient les sentences²². Les bourgeois, de nouveaux venus dans le système judiciaire, virent leurs prérogatives et compétences augmenter progressivement. S'en suivirent des conflits inévitables entre les deux classes sociales de plus en plus concurrentes, les aspirations de chacune étant bien différentes.

¹⁶ [...] *et adhuc dono illis quod non sint forzati nisi de iusticia tantummodo et illa tallis sit qualem ego constituam cum consilio proborum hominum ville [...]*

¹⁶ Les *prohoms*, ou *probi homines*, sont des habitants de la ville considérés comme des hommes sages et expérimentés, intervenant en groupe dans un conflit. Ils peuvent apparaître comme témoins, arbitres, experts, ou encore juges dans un procès.

¹⁷ J. CANET AVILÉS, *La Rúbrica dels privilegis de Castelló d'Empúries i del Comtat d'Empúries, 1223*, Castelló d'Empúries, 2009, p. 23. Il s'agit de l'organisme exerçant un pouvoir juridictionnel de gouvernement, d'administration, de législation et de justice, appartenant soit au seigneur, au souverain ou à l'Eglise.

¹⁸ J. LALINDE ABADÍA, *La jurisdicción real inferior en Cataluña (« corts, veguers, batlles »)*, Barcelone, 1966, p. 125-147.

¹⁹ R. MIRAVELL I DOLS, « La comunitat jueva... », *op. cit.*, p. 92.

²⁰ J. MASSIP I FONOLLOSA, *Costums de Tortosa, op. cit.*, p. VI-VII.

²¹ Le maître du Temple était un Montcada, la famille qui possédait l'autre grande seigneurie de la ville.

²² J. MASSIP I FONOLLOSA, *Costums de Tortosa, op. cit.*, p. XII.

Le roi Pere II dut intervenir en 1199 en rendant une sentence définissant les pouvoirs juridiques de chacun. Ainsi les litiges entre habitants étaient réglés collégialement par la Cour et les *prohoms*. Ceux opposant le seigneur et la ville étaient tranchés par des juges spéciaux, sans définition précise de leur statut. Fut également créé un tribunal extraordinaire traitant les conflits internes au cercle seigneurial ou du for ecclésiastique, et certains cas particuliers comme celui des fils des notables sarrasins appartenant à la vieille famille royale arabe de la ville²³.

Les tensions persistèrent malgré tout, car le document n'établissait pas clairement certains points, notamment le mode de désignation des juges spéciaux. Ainsi, en 1228, Jaime I décida que leur sélection se ferait par un commun accord entre les citoyens et les seigneurs, alors que ces derniers estimaient en avoir la prérogative exclusive. Le roi précisa également leur attribution. Elle se limitera aux litiges opposant la seigneurie et l'université de Tortose. Dans tous les autres cas, seuls le juge de la Cour et les *prohoms* seront compétents²⁴.

Face aux mécontentements grandissants des seigneurs, le souverain promulgua une nouvelle sentence en 1241, issue de celle de Flix émanant de l'évêque de Lérida, Ramon de Siscar. Les questions criminelles graves furent alors laissées à la compétence exclusive des seigneurs, tandis que le juge de Cour et les *prohoms* jugèrent désormais les questions civiles et criminelles mineures. Cette décision semble reléguer les bourgeois à un rôle secondaire. Cependant, l'intervention du pape et la compilation par écrit des Coutumes de Tortose en 1279 mettent fin aux divergences entre les seigneurs et les bourgeois, tout en entérinant la primauté de ces derniers. Ils obtinrent de larges compétences juridictionnelles, annexant en grande partie celles de la seigneurie. Ils rendent la justice dans la curie par l'intermédiaire des *prohoms*, avec, en principe, la présence du viguier, à moins que celui-ci n'approuve pas le jugement rendu ou refuse de se présenter à la Cour. Cependant, seuls cet officier et le bayle seigneuriaux avaient le pouvoir de faire exécuter la sentence.

En 1275, face à la variété grandissante des cas susceptibles d'être poursuivis, la charte de *Paeria* fut signée, créant les *paers*, seuls compétents pour juger les affaires relevant de l'Inquisition et des coups de couteaux. Leur sentence ne peut faire l'objet d'un appel²⁵. Ils sont au nombre de quatre, un pour chaque paroisse de Tortose et sont choisis par le viguier parmi seize candidats.

Ces sources permettent de mieux appréhender le fonctionnement judiciaire de Tortose et mettent en lumière ses conflits juridictionnels. Ils se révèlent d'autant plus lorsqu'on étudie les minorités religieuses face à la justice.

²³ *Ibid.*, p. XII.

²⁴ *Ibid.*, p. XIII.

²⁵ *Ibid.*, p. XIV.

Qui est compétent à les juger ? Suivant quelles modalités ? Les juifs et les musulmans ont-ils une certaine autonomie judiciaire ?

Une autonomie judiciaire ?

Dès l'acte de capitulation des musulmans de décembre 1148, les tribunaux communautaires furent reconnus²⁶. Il est mentionné que les Sarrasins ne pouvaient être demandeurs devant le bayle ni pour eux ni pour leur propriété. Ainsi tous les litiges les concernant devaient être présentés à leur *agutzil* et leur *cadí* ou *alcayt* pour être jugés selon la Sunna. Si l'un d'eux devait intervenir dans un tribunal chrétien, il avait l'obligation de prêter serment sur sa propre loi. Encore, lorsque le conflit opposait un chrétien et un musulman, chacun était jugé par son juge.

Le tribunal communautaire était notamment composé du *cadí*, des *agutzils*, de l'*alfaquí* et les *adelantados*. Le *cadí* administrait la justice selon la *Sunna* et la *Charia*²⁷. L'acte de capitulation insiste sur la concession qui leur fut faite de rendre eux-mêmes justice en accord avec leur loi et leurs juges propres. Le *cadí* obtint la juridiction civile et criminelle sur ses coreligionnaires de Tortose, le bayle étant chargé de l'exécution des jugements. Il pouvait lui-même être jugé, si l'accusation portée à son encontre se basait sur le témoignage de quatre Sarrasins « bons et légitimes », c'est-à-dire idoines, afin d'éviter les fausses accusations dictées par la rancœur. S'il était reconnu coupable selon la *Sunna*, il ne pouvait être condamné par l'autorité chrétienne sans l'assentiment de toute l'*aljama* de Tortose.

Le *cadí* est assisté dans sa charge par les *agutzils*, qui avaient pour fonction d'écouter les demandes et les dénonciations²⁸. L'*alfaquí* était le juriste de la communauté²⁹. Il avait un rôle d'assistance et de conseil juridique auprès du *cadí* et veillait à l'idéal religieux de l'*aljama*. Enfin, les *procuradors*, aussi appelés *adelantados*³⁰, étaient membres d'« un conseil d'hommes cooptés par les notables [qui] dirige la communauté³¹ ». Ils apparaissent tardivement dans le procès, et leurs fonctions se rapprochaient de celles des *universitats* ou *municipis* chrétiens. À Tortose, ils avaient avant tout un rôle économique, comme

²⁶ J. SERRANO I DAURA, « La carta de seguretat..., *art. cit.*, p. 119.

²⁷ M. T. FERRER I MALLOL, « L'Aljama islàmica de Tortosa..., *art. cit.*, p. 194-196.

²⁸ J. SERRANO I DAURA, « La carta de seguretat..., *art. cit.*, p. 142.

²⁹ *Ibid.*, p. 142.

³⁰ M. T. FERRER I MALLOL, « L'Aljama islàmica de Tortosa..., *art. cit.*, p. 194-199.

³¹ Ch. CAILLEAUX, « Chrétiens, Juifs et Musulmans face à la reconstruction d'une place publique à Tortosa (1325-1327) », dans Ch. Deligne, Cl. Billen et M. Boone, *Voisinages, coexistences, appropriations. Groupes sociaux et territoires urbains (Moyen Âge-16^{ème} siècle)*, Turnhout, 2007, p. 83.

la négociation du montant des tributs et des impôts... Ils représentaient également l'*aljama* musulmane au cours d'un procès³².

Les juifs possédaient eux aussi leur propre tribunal, le *bet-din*. Le nombre de juges qui le composaient variait selon les communautés, ils étaient élus annuellement, et étaient chargés d'appliquer la *halakha*, ainsi que les décisions du conseil ou *ma'amad*³³ dans lequel toutes les classes sociales de la communauté étaient représentées. Il jouait le rôle d'assesseur, et son assentiment était indispensable à l'entrée en vigueur des accords ou décisions prises par l'*aljama*. Il promulgait les ordonnances ou *taqqanot* qui régissaient la vie communale. Les *adelantados*, quant à eux, devaient veiller à la bonne application de ces dernières. Disposant de compétences judiciaires octroyées par les autorités chrétiennes, ils constituaient un authentique corps juridique. Enfin, le rabbin était le garant de l'ordre religieux dans la communauté, il intervenait dans l'interprétation des études bibliques et talmudiques. Il pouvait prononcer le *hérem*, c'est-à-dire l'excommunication.

Se pose alors le problème de l'évaluation de la reconnaissance des lois juive et musulmane par les autorités et la norme chrétiennes. L'acte de capitulation pose clairement le principe selon lequel, pour les conflits internes, les musulmans ne dépendaient pas de la juridiction chrétienne, et si un chrétien était impliqué dans le procès, chaque partie devait être jugée selon sa législation et son juge. Les modalités d'application de cette règle posent toutefois problème. Comment deux juges, aux visions souvent bien différentes, pouvaient appliquer deux législations distinctes et décider ensemble du déroulement d'un même procès ? Une des hypothèses serait que le litige était tranché dans un premier temps par le bayle ou le viguier chrétien. Si le musulman était reconnu coupable, le *cadí* décidait alors de sa sentence. L'interprétation de cette règle est d'autant plus ardue qu'elle n'est mentionnée que dans l'acte de capitulation de 1148. Les textes normatifs ultérieurs vinrent modifier les prérogatives des tribunaux communautaires et en préciser le rôle. Ainsi, le *cadí* jugeait ses coreligionnaires de Tortose, et le bayle était chargé de l'exécution de ses sentences.

Les compétences juridictionnelles des tribunaux juifs sont clairement définies dans la coutume de Tortose 3.6.4 en 1279 : tous les litiges doivent être tranchés devant la Cour, à l'exception des procès que la seigneurie attende aux juifs. Cela introduirait une différenciation du statut processuel entre les deux communautés minoritaires. Alors que seule la juridiction catalane est compétente pour régler les conflits opposant juifs et chrétiens, c'est le *cadí* qui

³² Ch. CAILLEAUX, « Chrétiens, Juifs et Musulmans..., *op. cit.*, p. 77-94. J'y reviendrai.

³³ M. BLASCO ORELLANA, et J. R. MAGDALENA NÔM DE DÉU, *Fuentes para la historia de los judíos de la corona de Aragón. Los responsa de Rabí Yişhaq bar šéšet perfet de Barcelona : 1368-1408*, Barcelone, 2004, p. 13-34.

prononcerait la sentence applicable à son coreligionnaire. Par ailleurs, on doit s'étonner que la coutume 3.6.4 prévoyait que les conflits internes à la communauté juive, c'est-à-dire opposant les juifs entre eux, tombaient sous la juridiction de la Cour. En effet, quel rôle pour le *bet-din* ?

Le privilège du 31 juillet 1280 octroyé par Pedro III à toutes les *aljamas* juives de Catalogne vint modifier la coutume. Les tribunaux communautaires étaient désormais en charge de trancher les différends entre membres de leur communauté ou entre chrétiens demandeurs et juifs défendeurs, et ils obtinrent le pouvoir de corriger, de condamner et de punir les juifs et juives pour coups, injures, insultes, et autres méfaits ou délits, en un mot pour tout ce qui leur paraissait tomber sous le coup de la loi hébraïque. Ils pouvaient arrêter, emprisonner ou exiler ; publier des statuts, des prohibitions, des ordonnances ; lancer des interdits et des excommunications. L'application de la peine restait, néanmoins, de la compétence du bayle³⁴. Dans ce cas, les chrétiens demandeurs acceptaient-ils réellement d'assigner le tribunal communautaire pour faire valoir leur droit contre les juifs ? Il est ardu de répondre sans avoir étudié les sources hébraïques et attendu qu'un privilège était par nature une exception à la loi. D'ailleurs, la plupart des autres textes normatifs catalans restreignaient la compétence du *bet-din* aux seuls litiges internes à la communauté.

Les prérogatives judiciaires accordées aux minorités religieuses concurrençaient-elles la juridiction chrétienne ? En réalité, elles étaient relativement limitées, puisque seuls les bayles pouvaient faire exécuter les sentences rendues par les tribunaux communautaires. Cette compétence exclusive est confirmée et précisée par le privilège octroyé par Pedro III en 1280 : les juifs arrêtés à la demande de leurs juges devaient être remis aux bayles royaux, qui, après s'être informés des peines civiles ou criminelles requises, étaient tenus de les mettre à exécution immédiatement, sans pouvoir y apporter une quelconque modification ou ajustement. La question se pose de la réelle application des peines : était-ce le cas pour tous les crimes ? Quelles conséquences si le tribunal communautaire condamnait à mort un apostat ? Les chrétiens mettaient-ils véritablement à mort un nouveau converti au christianisme ? Cela est peu probable. Cette nuance influençait-elle les jugements rendus par les minorités ?

³⁴ ACA, Registre 44, 187v-188r.

Cité par J. RÉGNÉ, *History of the Jews in Aragon: regesta and documents, 1213-1327*, Jerusalem, 1978, n°823.

Cité par E. KLEIN, *Jews, christian society, & royal power in medieval Barcelona*, Ann Arbor, 2006, p. 150.

La possibilité pour un juif et un musulman d'être juge

Avant de s'intéresser au droit processuel, il convient de préciser le vocabulaire utilisé dans les coutumes pour définir les minorités religieuses. La coutume 1.1.5³⁵ laisse entendre que juifs et musulmans pouvaient être *habitadors*, futur habitant³⁶, ou *ciutadans*, habitant³⁷, au même titre que les chrétiens³⁸. Ces deux statuts se distinguaient, tous deux, de celui d'étranger. Cependant, pouvaient-ils accéder à des charges judiciaires telles que celle de *prohom*, qui était choisi parmi les *ciutadans* ? La coutume 1.9.5 précise que les Sarrasins et les juifs devaient s'asseoir aux pieds des chrétiens à la Cour, c'est-à-dire aux pieds des *prohoms*, qui s'installaient sur les bancs supérieurs³⁹. Cette disposition semble indiquer que, bien que *ciutadans* et donc accueillis à la Cour, ils ne pouvaient néanmoins exercer de responsabilités judiciaires.

L'Église a clairement affirmé sa désapprobation tout au long du Moyen Âge, ne tolérant pas que des non-chrétiens puissent exercer, sur les « bons fidèles », un quelconque pouvoir coercitif qui les aurait livrés à la « perfidie » des Infidèles⁴⁰. La coutume de Tortose 9.8.1 entérine ainsi l'incapacité des juifs et

³⁵ Coutume 1.1.15. Los bayns de Tortosa e de son terme són e deuen ésser dels ciutadans, e de la universitat. E tots los ciutadans e habitadors axí sarrayns, jueus, com crestians, se deuen en aquels baynar.

³⁶ Coutume 1.4.15. Habitador és dit tot hom qui ab cor e ab volentat, ab son alberch, se'n ve estar en Tortosa, o en sos termes, e fan aquí lur major estatge e lur major residència.

³⁷ Coutume 1.4.14. Ciutadà és dit qui és nat en Tortosa o en sos térmens. Atrésí és dit e és ciutadan tot altre hom qui en la ciutat o en sos térmens aurà estat o habitat per X anys o pus. E aquestes tres maneres de ciutadans no són tenguts de fer <lo sacrament de> veïnatge, lo qual deuen los hòmens estrayns qui volen ésser veïns de Tortosa.

³⁸ J. SIBON, et Cl. DENJEAN, « Citoyenneté et fait minoritaire dans la ville. Étude comparée des juifs de Marseille, de Catalogne et des Baléares au bas Moyen Âge », *Revue d'Histoire urbaine*, 32, décembre 2011, p. 73-100.

³⁹ Sarrains e jueus en la cort de Tortosa deuen siure als peus dels crestians e no en altre loch; ço és saber, als peus dels prohòmens qui seen e ls bancs sobirans.

⁴⁰ On retrouve cette peur par exemple dans le canon 69 du Concile de Latran IV, le 11 novembre 1215. Publ.: Garcia y Garcia, Antonius, *Constitutiones quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981, pp. 108-109.

Trad. et Com.: Notice n°30331, projet RELMIN, «Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (V^e- XV^esiècle)» Edition électronique Telma, IRHT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes - Orléans <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30331/>.

Cum sit nimis absurdum ut Christi blasphemus in christianos uim potestatis exercean, quod super hoc Toletanum concilium prouide statuit, nos propter transgressorum audaciam in hoc generali concilio inuouamus, prohibentes ne Iudei officiis publicis preferantur, quoniam sub tali pretextu christianis plurimum sunt infesti. Si quis autem eis officium tale commiserit, per prouinciale concilium, quod singulis annis precipimus celebrari, monitione premissa, districtione qua conuenit compescatur. Officiali uero huiusmodi tamdiu christianorum communio in commerciis et aliis denegetur, donec in usus pauperum christianorum, secundum prouidentiam diocesani episcopi, conuertatur quicquid fuerit a christianis adeptus, occasione officii

musulmans à accéder aux fonctions de bayles ou viguiers, déjà reconnue en 1228 lors de la réunion des Corts. L'avocature était également interdite aux non chrétiens de Tortose⁴¹. Cependant, ces textes n'étaient pas toujours appliqués, puisque de nombreux juifs étaient bayles à Tortose. C'était le cas non seulement avant la rédaction des coutumes (1257, 1263) mais également après. On retrouve en effet des sources en faisant mention de 1280 à 1282⁴². Dans ce cas, pourquoi le juge n'était-il pas récusé du fait de sa judéité par la partie chrétienne ? Peut-être que, par le jeu des influences des élites urbaines et locales, les chrétiens étaient plus enclins à se présenter devant un juge qui, bien que juif, appartenait à leur classe sociale, au même milieu d'affaire ou au même voisinage⁴³. La stratification urbaine, par sa complexité, permettait de dépasser l'identité confessionnelle au profit du niveau social. Ainsi, le groupe des minorités religieuses se révèle hétérogène, et les rapports que les plus riches membres de ces communautés pouvaient entretenir avec les chrétiens faisant partie de la même strate pouvaient être bien plus proches que ceux qu'ils entretenaient avec les plus pauvres de leur foi. Ils pouvaient ainsi partager des valeurs communes, les mêmes préoccupations...

Le roi, cherchant à obtenir et conserver la confiance des puissants du royaume et à récompenser ses fidèles en leur octroyant des privilèges, pouvait nommer des juges juifs, alors que lui-même interdisait cette pratique. Le caractère religieux devenait secondaire. La personne primait et l'appartenance communautaire, bien qu'en principe induisant un statut légal inférieur, était alors négligée. Cette ambivalence entre la norme et la réalité plus complexe

sic suscepti, et officium cum pudore dimittat, quod irreuerenter assumpsit. Hoc idem extendimus ad paganos.

Puisqu'il est plus qu'absurde que quelqu'un qui blasphème le Christ doive exercer le pouvoir d'une magistrature sur les chrétiens, nous renouvelons dans ce concile général ce que le concile de Tolède avait intuitivement établi sur ce sujet en raison de la témérité des violateurs de la loi : interdisant [cela] de crainte que les juifs ne soient préférés pour les charges publiques puisqu'en s'appuyant sur ce prétexte ils s'avèrent être de terribles ennemis pour les chrétiens. Mais si quelqu'un devait leur confier ce genre de charge, qu'on l'en empêche au moyen d'un châtiment approprié par l'intermédiaire de ce concile provincial qui, comme nous l'avons ordonné, devra se réunir chaque année. Que la camaraderie des chrétiens en matière de commerce comme en d'autres domaines soit refusée à tout fonctionnaire de cette espèce jusqu'à ce qu'il convertisse en faveur des chrétiens pauvres tout ce qu'il a obtenu des chrétiens en raison de la charge qu'il a reçue, à la discrétion de l'évêque diocésain et qu'il renonce avec décence à la charge qu'il a assumée de manière irrévérencieuse. Nous élargissons la même loi aux païens.

⁴¹ Coutume 2.7.3. [...]E deu ésser cathòlic, no vedat, ne apóstata, ne heretge, ne infamis, car aytals persones no poden avocar[...]

⁴² J. SERRANO I DAURA, *Senyoriu i municipi a la Catalunya nova (segles XII-XIX)*, Barcelone, 2000, t. I, p. 283-284. En 1257, il s'agit d'Abraham, fils d'Acach Maimó, en 1263 et 1280-1281 Astruch Jacob Xixo, et en 1282 Samuel Rubí.

⁴³ J. SIBON, *Les Juifs de Marseille au XIVe siècle*, Paris, 2011.

est l'essence de cet article. Le système s'ajustait et s'adaptait aux circonstances.

La capacité des juifs et des musulmans à témoigner et à accuser

Les juifs et les musulmans avaient-ils les mêmes capacités processuelles que les chrétiens, notamment le droit de se porter accusateur et témoin au cours d'un procès dans lequel un chrétien était concerné ? Les sources normatives de Tortose et de Catalogne⁴⁴ sont silencieuses concernant le *ius accusandi*, sujet pourtant très présent dans le droit savant. Ce mutisme tend à confirmer que les minorités pouvaient accuser sans que cela ne prête à débat ou difficultés. En revanche, les documents précisant leur droit à témoigner foisonnent. Pour appuyer une accusation contre un juif, un chrétien devait présenter deux témoins juifs ou, au minimum, un témoin chrétien et un témoin juif⁴⁵. La même règle s'appliquait quelle que soit l'appartenance religieuse de l'accusateur et du demandeur (juif, chrétien ou musulman)⁴⁶. Les coutumes imposaient donc une symétrie des témoignages. Ceux-ci semblent avoir la même valeur au cours de la procédure, quelle que soit la foi du témoin. La seule exigence était leur bonne foi et leur respectabilité. Un cas de figure n'est pas abordé par les textes, celui d'un litige opposant un juif à un musulman. Peut-être est-il tranché par les tribunaux communautaires ?

Le témoignage devient l'élément de preuve prépondérant dans les procès du XIV^e siècle, au détriment du serment. Seul celui de vérité continuait à faire couler beaucoup d'encre en Catalogne. Tandis que les chrétiens de Tortose devaient jurer sur les Évangiles, les coutumes n'apportent pas de précisions concernant le serment des musulmans⁴⁷. Les modalités de celui que devaient prêter les juifs varient selon les périodes, les localités et le contexte. À Tortose, lorsque les juifs devaient témoigner contre ou en faveur de chrétiens ou mu-

⁴⁴ 1^{ère} version en 1064, publ. F. Fita et B. Oliver, eds., *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Catalunya*, Madrid, 1896-1922, vol.1, t.1, p. 41.

Publié par J. BASTARDAS, *Usatges de Barcelona. El Codí a mitjan segle XII*, Barcelone, 1991, p. 142-143.

⁴⁵ Coutume 4.11.27. Crestià prova contra jueu ab dos jueus, o ab un crestià e un jueu o plus.

⁴⁶ Coutume 4.11.28 Atressé el jueu prova contra. I crestià ab dos crestians, o ab un crestià e un jueu o plus.

4.11.29 Crestià contra sarray deu provar ab dos sarrayns o plus, e sarray contra crestià ab dos crestians o plus.

⁴⁷ Nous pouvons trouver des traces de ce serment des musulmans dans la pratique judiciaire. Cf. C. LABIE, *Les procès entre chrétiens, juifs et musulmans dans la couronne d'Aragon au XIV^e siècle*, Toulouse, mémoire de Master 1, 2008.

sulmans, ils juraient sur la loi de Moïse⁴⁸ si l'affaire concernait un montant de moins cinq sous et sur les Malédictiones si l'enjeu était égal ou supérieur à cette somme. Dans ce cas, on attachait l'ouvrage sur leur tête et les faisait jurer agenouillés, afin de les humilier. D'ailleurs les propos du serment des Malédictiones accentuaient cette volonté de vilipender⁴⁹. La communauté juive demanda et obtint par privilège en 1297 une modification du contenu du texte. Les passages infamants furent retirés. Christophe Cailleaux nous propose un exemple des débats suscités par ce serment, en présentant un litige opposant les trois communautés autour de la reconstruction d'une place de marché publique qu'elles se partageaient⁵⁰. Au cours du procès, les dirigeants municipaux de Tortose demandèrent aux juifs de jurer sur l'ancienne version des Malédictiones. La communauté hébraïque refusa de s'y soumettre, en opposant le privilège de 1297. Leur demande fut accordée.

Echapper à la justice

Souvent l'historiographie dépeint les minorités religieuses comme victimes d'un système judiciaire répressif et ségrégatif. La loi semble en effet corroborer cette vision. N'existait-il pas des possibilités de modifier et d'adapter les lois et procédures ?

La voie judiciaire classique étant parfois perçue comme trop coûteuse ou inefficace, des modes extrajudiciaires de régulation des conflits furent proposés comme substitut, notamment les arbitrages⁵¹. Il ne faut pas pour autant concevoir ces deux possibilités comme antinomiques. Vincent Royo décrit dans son article le déroulement d'une médiation :

La première démarche consiste à mettre en forme un compromis de non agression entre les parties pendant une période de temps déterminée, à promettre

⁴⁸ Coutume 4.11.38. Con testimoni deuen fer jueus contra crestians o per crestians, juren sobre la lig de Moysén, que.ls posa hom denant, axí com fan los crestians, sobre IIII Evangelis.

Mas si jueu ha a fer escondiment a crestià o a saraf, juren los jueus, de V sous o de V sous a avayl, sobre la lig de Moysén; e de V sous a amunt, juren sobre les malediccions. E lig-los hom les malediccions sobre.l cap; e là on diu que juren, responen que JURA, e aenant là on deuen respondre AMEN, que an a dir AMEN.

⁴⁹ Coutume 9.30.1. La première partie du serment, une litanie classique, impose notamment au juif de jurer sur l'Ancien testament, les prophètes. Dans la seconde partie, le parjure est menacé, entre autre chose, de perdre ses cheveux, l'usage de la parole, sa vie ne serait que douleur du corps et de l'âme. Enfin, le diable le conduirait en enfer où il brûlerait pour l'éternité. On peut saisir la dureté de ce texte, son caractère humiliant, et le reflet d'un tourment judiciaire.

⁵⁰ Ch. CAILLEAUX, « Chrétiens, Juifs et Musulmans... », *op. cit.*, p. 77-94.

⁵¹ V. ROYO PÉREZ, « Au-delà de la justice. Les mécanismes extrajudiciaires de pacification en Roussillon et en Cerdagne au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècles) », in M. SOT, *Médiation, paix et guerre au Moyen Âge, 136^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, Perpignan, 2012, pp. 37-47.

de respecter la décision des arbitres et de ne faire appel à aucune autre instance judiciaire ou extrajudiciaire. La formalisation du compromis d'arbitrage devant le notaire est précédée de l'action de « *bons hòmens* » ou « *boni homines* », comme les nomment les sources, amis, parents et autres prud'hommes qui ont convaincu les adversaires d'accepter une médiation. Nous ne nous trouvons jamais devant un acte spontané, décidé peu avant la rédaction notariale ou après l'apparition du problème, car le recours aux « *àrbitres arbitradors e amigables composadors* » vient à la suite d'un processus long, parfois de plusieurs années, caractérisé par la succession d'affrontements durs et intermittents ou de procès judiciaires interminables.

Les Tortosins pouvaient faire appel à des arbitres, les *prohoms*, grâce à la seconde charte de peuplement octroyée par Ramon Berenguer IV le 30 novembre 1149⁵².

Pour corriger les éventuelles injustices et manquements à la loi de la part des officiers, seigneuriaux ou même royaux, les minorités religieuses pouvaient également envoyer une requête au roi. Dans les années 1310, les communautés juives et musulmanes de Tortose se plaignirent à plusieurs reprises du comportement du bayle de la ville, Guillem Ceret, auprès du roi qui dut intervenir pour entériner ou annuler les décisions de l'officier. Ainsi, le 27 janvier 1311, Jacques II demanda à l'évêque de Tortose de ne pas prendre de mesures contre Guillem de Ceret pour les lois qu'il avait promulguées interdisant aux juifs et aux musulmans de travailler en public les dimanches et les jours de fêtes⁵³. Ces prohibitions mettent en lumière l'enjeu économique que représentait le fait que les minorités religieuses pouvaient mener leurs activités alors que les chrétiens ne le devaient pas. Cela avait-il pour simple but de réguler le marché ? De ne pas permettre l'enrichissement des juifs et des musulmans au détriment de la foi majoritaire ? Par ailleurs, le 11 octobre 1314, le roi exigea du bayle qu'il renonce aux poursuites qu'il avait engagées contre la communauté juive. En effet, pour le paiement des contributions royales, l'*aljama* de Tortose qui ne possédait pas la somme nécessaire au règlement complet, avait emprunté auprès de certains de ses membres moyennant intérêt, alors même que la loi juive l'interdisait⁵⁴. Ces deux exemples démontrent que, selon le contexte, le roi pouvait adopter des comportements et des politiques distincts. Le deuxième met en lumière l'importance économique qu'ont les juifs, justifiant la volonté du souverain de statuer en leur faveur afin qu'ils puissent continuer à payer l'impôt. On perçoit l'ambivalence du statut des

⁵² Publié par J. SERRANO I DAURA, *Les Cartes de Població...*, op. cit., p. 345-348.

⁵³ ACA, Registre 239, 22r.

Publié par M. T. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV*, Barcelone, 1987, p. 223.

⁵⁴ ACA, Registre 211, 214r.

Cité par J. Régéné, *History of the Jews...*, op. cit., n°3000.

minorités, entre l'infériorisation instituée par la loi chrétienne et la nécessaire protection des intérêts politiques et économiques.

Une fois le jugement rendu, le condamné avait la possibilité de demander une grâce auprès des autorités, le souverain, le seigneur, leurs officiers, ou la municipalité. Les minorités religieuses, comme les chrétiens, usaient régulièrement de cette pratique. Son octroi était le plus souvent justifié par des enjeux politiques et économiques plutôt que par des considérations morales. Ainsi les élites et les personnes influentes en étaient les principaux bénéficiaires, les plus pauvres ne pouvant y prétendre. Quelques exemples à Tortose illustrent ce fonctionnement. Le 21 septembre 1310, Jacques II apprit qu'Açach Avenecara, juif de Tortose, était inculpé d'usure, de fornication avec des chrétiennes, des juives et des Sarrasines, notamment avec sa bru Flor, et du meurtre de son coreligionnaire, Acuys. À la supplique d'Açach, qui arguait être septuagénaire, le roi lui accorda des lettres de rémission moyennant 8 000 sous barcelonais⁵⁵. Bien que jugé coupable, Açach avait ainsi pu échapper à la justice contre le paiement d'une somme importante. Enfin, le 21 novembre 1324, à la demande de la reine Elisende, Jacques II fit grâce de la peine qu'encourrait l'*aljama* des juifs de Tortose pour avoir offensé et violenté le juge de la cour royale dans leur synagogue, moyennant le versement 1 500 sous barcelonais⁵⁶.

Par ailleurs, la partie qui considérait être lésée par la sentence rendue pouvait faire appel du jugement auprès d'une autorité supérieure, en général le souverain ou un ou plusieurs de ses officiers. Cette possibilité pouvait vite se transformer en jeu des pouvoirs et des influences. L'historiographie mentionne souvent que les minorités religieuses avaient une relation particulière avec le roi. Elles lui « appartenaient » et on qualifiait même les juifs de trésor royal⁵⁷. Ainsi, en faisant appel à lui, ces deux communautés pouvaient espérer un jugement plus clément en leur faveur.

En conclusion, cette étude lève le voile sur une réalité parfois bien différente de celle retracée dans la loi catalane ou dans l'historiographie. Les juifs et les musulmans semblaient avoir les mêmes capacités processuelles que les chrétiens, parfois même une relative autonomie judiciaire. Alors comment expliquer ce fossé entre la loi et la pratique judiciaire ? Les communautés juives et musulmanes connaissaient un statut légal inférieur à celui de la reli-

⁵⁵ ACA, Registre 207, 154r.

Cité par J. Régné, *History of the Jews...*, op. cit., n°2915.

⁵⁶ ACA, Registre 226, 68v.

Cité par J. Régné, *History of the Jews...*, op. cit., n°3312.

⁵⁷ M. Kriegel, *Les Juifs dans l'Europe méditerranéenne à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2006 ; Cl. Soussen, *Judei nostri : pouvoir royal, communautés juives et société chrétienne dans les territoires de la Couronne d'Aragon (XIIIe-lère moitié du XIVE siècle)*, Toulouse, 2011.

gion dominante. La Catalogne était un royaume chrétien, et en tant que tel se montrait intransigeant avec les non-chrétiens. Les exemples attestant du statut inférieur de ces derniers sont nombreux, comme le port d'un signe distinctif, l'interdiction de commensalité entre juifs-musulmans et chrétiens, ou encore le prix du sang qui varie selon la religion de la victime... La pression de l'Eglise et du droit canonique se ressent dans la conception de ces lois, même si il faut parfois relativiser leur portée. Les variations pouvant exister entre la norme et la pratique juridique sont en réalité classiques. Seuls les historiens opposent ces deux concepts, alors que, pour les juristes, il s'agit d'une gageure. Cela présupposerait l'idée d'un droit monolithique et non pas modulable et perméable comme il l'est en réalité.

Au cours d'un procès, il est malaisé, voire impossible, de savoir quelle règle de droit prime dans le choix du juge. Aujourd'hui, le magistrat énonce, au moment du jugement, sur quel texte se base sa décision, ce qui n'est pas le cas dans la Catalogne médiévale. Selon Hans Kelsen, une loi peut être observée ou violée, mais qui dit observée ne dit pas obligatoirement appliquée. Elle l'est « quand la sanction prescrite (peine ou exécution forcée) est dirigée contre le comportement contraire à la norme. La validité d'une norme consiste en ce qu'elle doit être observée, et, dans le cas contraire, qu'elle doit être appliquée, et c'est là son existence spécifique⁵⁸. » Toutefois, comment expliquer ces différences entre la loi et la pratique judiciaire ? D'autres facteurs sont tout aussi fondamentaux que la règle écrite lors de l'énoncé de la sentence. « Mais récemment a été formulée l'hypothèse que des fractions importantes du droit des pays avancés puissent consister en des normes crypto-typiques (pratiquées, mais non consciemment) : et que ces normes mal connues jouent un rôle dans l'interprétation du droit, et déterminent par là des déviations du droit appliqué par rapport à la lettre de la norme écrite et par rapport aux discours doctrinaux qui reflètent tout juste la règle connue, à savoir la connaissance qu'à le juriste de l'état des normes au moment considéré⁵⁹. » Le jugement peut diverger de la loi dans le but de restaurer l'autorité du roi ou du seigneur, pour des raisons politiques ou économiques, ou encore afin de rétablir l'harmonie dans la société. « Le juge se limite à dire que l'affirmation de ses droits, faite par celui qui a entrepris le procès, est bien fondée, c'est-à-dire s'appuie sur des preuves suffisantes. L'expression preuve n'a pas, ici, une signification correspondante à ce que le juriste européen considère comme « sens technique » du mot. Pourra avoir une importance, par exemple, l'état social du sujet qui rend le témoignage. Cela aussi se lie à la conception de la solution du conflit comme un acte dont la fonction n'est pas tellement de faire correspondre le fait concret et la situation prévue par la norme, mais plutôt

⁵⁸ HANS KELSEN, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996, p. 4.

⁵⁹ Rodolfo SACCO, *Anthropologie juridique. Apport à une macro-histoire du droit*, Paris, Dalloz, 2008, p. 12.

de rétablir un équilibre social compromis (et pour atteindre le but, on laissera intactes les prérogatives de celui qui a un rang supérieur)⁶⁰. »

Par ailleurs, il faut distinguer la loi qui s'adresse aux communautés minoritaires dans leur ensemble et certaines réalités locales, que ce soit des règles de droit ou dans le cas de la pratique de la justice, dont le principal souci est l'individu ou un groupe restreint de personne. Ainsi certains membres des minorités, les élites, pouvaient connaître un meilleur traitement que leurs coreligionnaires les plus pauvres, car ils étaient perçus comme voisins, partenaires d'affaires... Le niveau social, le réseau relationnel, ou l'intégration dans la vie économique et politique de la ville primait ainsi sur le caractère religieux. Cependant, cette situation n'était envisageable que pour les riches juifs et musulmans, les plus pauvres ne bénéficiant pas de cette considération dans la cité de Tortose.

⁶⁰ Rodolfo SACCO, *Anthropologie juridique. Apport à une macro-histoire du droit*, Paris, Dalloz, 2008, p. 252.



JEWISH WOMEN IN VENETIAN CANDIA: NEGOTIATING INTERCOMMUNAL CONTACT IN A PREMODERN COLONIAL CITY, 1300-1500

Rena LAUER
Harvard University
PhD Candidate

In November of 1382, Maria Cornario, a convert from Judaism to Christianity formerly known as Elea Mavristiri, entered the courtroom in her home city of Candia, the capital of Venetian Crete. Litigating in this secular court was an act she had done many times before. Once again seeking money she claimed the court had already granted her in an older civil case, Elea/Maria attracted the wrath of a panel of judges which apparently had run out of patience with her. As they rejected her claim, they also condemned her to 'perpetual silence' on the matter at hand, ending a long series of appeals.¹ The judges' order worked, perhaps better than they expected. Indeed, this entry in the ducal court records from Venetian Candia marks the very last of many references to Elea/Maria's highly litigious life in the courtroom. Over the course of at least twenty-three years before this day in 1382, as a Jew and then as a Christian, Elea Mavristiri had appeared before Venetian judges at least twelve times, usually bringing suit though occasionally defending herself from others' claims.

Seen through case records, Elea's life reads like a melodrama. Abandoned on Crete by her father and brother after the death of her mother, widowed by her first husband and then forced into an unwanted divorce by her second, childless and alone except for a sister, Elea became one of the very few recorded Jewish women to choose an extreme path of escape from Candia's Jewish community: she converted to Christianity, taking a new name, Maria Cornario. But her conversion in the last decades of the fourteenth century did not relieve her of all unhappy contacts. Even after her baptism, we find Elea/

* I would like to thank John Tolan, Stéphane Boissellier, and the RELMIN project for inviting me to participate in the conference at which I first presented this research.

¹ Elea's extant ducal court cases take place between 1359 and 1382, and appear among the records housed at the Archivio di Stato, Venice (ASV) in the series Duca di Candia, buste 26, 29, and 29 bis. For this suit, see ASV Duca di Candia, busta 29 bis, register 19, folios 60r-60v (10 Nov. 1382). The judges order: 'imponatur dicte Marie perpetuum silentium in premissis'. The record of the previous iteration of the case can be found in ASV Duca di Candia, b. 29 bis, r. 19, f. 50v-53r (14 Aug. 1382). This case, too, is an appeal meant to force a payment granted her in a previous decision from 1381.

Maria litigating against and being sued by her old Jewish associates, and still fighting her ex-husband.²

While Elea's life is fascinating in its own right, the plethora of data about Elea, her family, and other women like her which has survived in Venice's archives is an unusual treasure, and an exceptional lens onto the public lives of Jewish women who lived in late medieval Candia. To be sure, most Jews did not convert to Christianity. Elea is one of the very few converts—male or female—attested in the sources.³ But the public activities she engaged in, the agency she marshalled on her own behalf, and the complexities of female life with which she had to contend are in no way unusual on this island, and particularly in the cosmopolitan, colonial port city in which she lived her life.

Elea and women like her offer us an important lens through which we can view Jewish women's lives in Candia. Though it may seem a strange choice to study Jewish society through the frame of a woman who would eventually reject her own Jewish identity, doing so offers a unique opportunity to explore the venues through which Jewish women interacted with the non-Jews of Candia. That is to say, this study aims to locate Jewish women who entered into wider society and acted as nodes of intercultural and interconfessional contact on the island. For a woman like Elea to have made an educated choice to become Christian, and to have found support in her socially shocking endeavour, she would have had to interact widely with Christians before her conversion. She would have engaged in sustained dialogue and maintained significant contacts who helped her make the transition from her old life to her new life. Though an admittedly extreme case, Elea's story can shed light on some of the locations and mechanisms of contact that she and many other Cretan Jewish women encountered and utilized. In order to fill in this picture, this study will introduce other Jewish women who lived, worked, and engaged with their neighbours in Candia between the thirteenth and fifteenth centuries.

Though it was until recently 'a popular theme of medieval historiography to state that women in most medieval societies had very little public role to play', scholars of the Christian Middle Ages have spent the last few decades overturn-

² An entry from February of 1375 notes that Maria was still actively appealing a ruling in favor of her ex-husband. See ASV Duca di Candia, b. 29 bis, r. 16, f. 30v (8 Feb. 1375).

³ Between 1350 and 1450, I have found evidence of only a small handful of converts. These include Elea/Maria; Ursula Delebelladona, who will be addressed later in this article; and a widowed mother and her minor daughter who seem to have converted after the death of a Jewish husband and father (See ASV Duca di Candia, b. 30 ter, r. 31, f. 189v (9 March 1419)). In the 1440s, two entries in the ducal record mention converted women. The first convert is baptized Maria Borgo, and the second one is identified only as 'Maria, a Christian, formerly a Jew', and thus it is unclear whether these refer to a single woman or to two different women (ASV Duca di Candia, b. 32, r. 42, f. 20r (3 Nov. 1444); and b. 32, r. 44, f. 176r-v (6 March 1449)). I have also identified three male converts, all of whom appear in the records during the first two decades of the fifteenth century.

ing that conventional wisdom, stressing that women played active roles in the public sphere even if they could not hold official positions.⁴ Their appearance and active participation in economic and judicial life has forced a re-evaluation of scholarly assumptions about the meaning of public life.⁵ With a new emphasis on notarial and legal records, the same reconsideration is finally taking place in the scholarly understanding of medieval Jewish women's public roles.⁶

Jewish women's history, like much of Jewish history in general, has been analyzed primarily through the prism of rabbinic sources. It was difficult for rabbinic authorities to conceptualize women in public. Religious notions of modesty prevented women from engaging in the public sphere, at least in the rabbinic mind. The late twelfth-century philosopher and legalist Maimonides even claimed that modest Jewish women should not be seen on the street more than once a month.⁷ But even those who were not as extreme (or influenced by contemporary Muslim society) as Maimonides sought to keep Jewish women out of the public eye. The influential thirteenth-century Catalan rabbi, Solomon ibn Adret (the Rashba), argued that, because of modesty, 'women do not display themselves in Jewish courts (*batei din*), nor especially in non-Jewish courts (*archaot*).'⁸

Though Adret was one of the most important and well-respected scholars of his time, on this particular issue he was incorrect, or at least roundly ignored. Rabbinic theory did not correlate with the reality on the ground. As Yom Tov Assis and Elka Klein have both illustrated, Jewish women regularly brought suit in royal courtrooms across the Iberian peninsula, including in Aragon, Castile, and Navarre.⁹ Joseph Shatzmiller has likewise discovered

⁴ Patricia Skinner, 'Disputes and Disparity: Women in Court in Medieval Southern Italy', *Reading Medieval Studies*, 22 (1996), 85-105 (quote on p. 86).

⁵ For example, *Women and Power in the Middle Ages*, ed. by Mary Erler and Maryanne Kowaleski (Athens: University of Georgia Press, 1988); David Herlihy, *Opera Muliebria: Women and Work in Medieval Europe* (Philadelphia: Temple University Press, 1990). Recent studies illustrate just how ubiquitous women were in medieval public venues, even those in which one would not expect to find them. For an extreme example, see Shelley E. Roff, "'Appropriate to her Sex'?" Women's Participation on the Construction Site in Medieval and Early Modern Europe', *Women and Wealth in Late Medieval Europe*, ed. by Theresa Earenfight (New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 109-134.

⁶ Important reevaluations of medieval and early modern Jewish women's public roles include: Howard Tzvi Adelman, 'Rabbis and Reality: Public Activities of Jewish Women in Italy during the Renaissance and Catholic Restoration', *Jewish History*, 5 (1991), 27-40; and Elka Klein, 'Public Activities of Catalan Jewish Women', *Medieval Encounters*, 12 (2006), 48-61.

⁷ Maimonides, *Mishnah Torah, Hilkhot Ishut* 13:11.

⁸ Solomon ibn Adret, *Teshuvot HaRashba* 5:287, quoted in Klein, 'Public Activities', p. 49.

⁹ Assis treats women within a wider discussion of Jews litigating in royal judiciaries; see his 'Yehudei Sepharad be-arkhaot ha-goyim (ha-meyot ha-13 ve-ha-14)' [Spanish Jews in Gentile Courts (Thirteenth and Fourteenth Centuries)], in *Tarbut ve-khevra be-toldot yisrael be-yemei ha-beinayim* [Culture and Society in Jewish History in the Middle Ages], ed. by Robert Bonfil, Menachem Ben-Sasson, and Joseph Hakar (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1989), pp. 399-430, especially pp. 422-423. Klein deals extensively with women in court in her 'Public Activities'.

Jewish women litigating in Provence's medieval secular courts.¹⁰ Elea's home, late medieval Venetian Crete, was no different. A foray into the archival material indicates that Jewish women regularly appeared as claimants, defendants, and even witnesses in the island's ducal court.

In the medieval Mediterranean, courts were often held in public spaces, where the spectacle of law drew crowds. In Marseille, for example, Daniel Lord Smail has shown that the courtroom was centred in the city's markets, allowing anyone and everyone to hear the complaints brought before the judges.¹¹ In Venetian Candia, the ducal court met 'in the open air' of the Platea, the city's central piazza.¹² A Hebrew ordinance suggests that the law courts, like the market or the beach, were a public hub of entertainment; it was a place to spend a relaxing or invigorating morning, where anyone could watch the latest case unfold just as easily as he (or she) could watch ships sailing into Candia's harbour.¹³

These public venues, particularly the courtroom and the business marketplace, were the primary loci of interaction between Jewish women and their Christian neighbours. The fact that Jewish women engaged deeply in public life in these locations, as this essay will illustrate, enabled them to become nodes of contact between two supposedly isolated communities. After a short introduction to late medieval Crete and its documentary sources, this essay turns to an exploration of these two public venues. The reality of female public activity visible in the Latin notarial and court records suggests a corrective to the rabbinic material so often utilized when addressing this question.

Furthermore, the assumption that real interactions between Jews and Christians could only take place in the public realm must also be tempered. Using courtroom evidence about Elea's family, and even material from rabbinic sources on Crete, the next section demonstrates that sustained inter-confessional contacts took place in less expected locations, spaces which one would consider private, and thus thought impermeable to the Christian

¹⁰ Joseph Shatzmiller, 'Halikhatam shel yehudim l'arkhaot shel goyim be-Provanz be-yemei ha-beinayim' [Jews Going to Gentile Courts in Provence in the Middle Ages], in *Divrei ha-kongress ha-olami ha-khamishi l'mada'ei ha-yahadut* [Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies], vol. 2 (Jerusalem: ha-Igud ha-olami le-mada'ei ha-Yahadut, 1972), pp. 375-381. A Jewish female litigant appears on p. 380.

¹¹ Daniel Lord Smail, *The Consumption of Justice: Emotions, Publicity, and Legal Culture in Marseille, 1264-1323* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), pp. 33-34.

¹² Sally McKee, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), p. 152.

¹³ This scathing ordinance criticizes the Jews of Candia for traipsing through markets, walking along the beach, and watching lawsuits play out on Sabbath morning, instead of attending prayers at the synagogues. Candia's communal ordinances, *Taqqanot Qandiya*, were edited in 1943 by Elias Artom and Umberto Cassuto, published as *Statuta iudeorum Candiae* [Taqqanot Qandiya u'Zikhronoteha], (Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1943), and arranged according to ordinance number, by which they will be identified here. This edition will hereafter be identified as *SIC*. For this ordinance, see *SIC*, p. 10, no. 18.

'other': inside the very walls of Candia's Jewish Quarter, and at times even inside Jewish homes. In the final section, I argue that Candia also contained liminal spaces, neither public nor private but shared, which offered further opportunities for Jewish women to meet and develop connections with Candia's Christian inhabitants.

Crete and its Sources

The setting for our investigation and the sources that bring it to life merit a few words. Crete became a Venetian colony in the aftermath of the Fourth Crusade (1204), when Venice and the Crusaders subdivided and traded former Byzantine lands after capturing Constantinople.¹⁴ Alongside military feudatories first established in 1211, Venice sent a duke to directly rule the island from the port city of Candia. Only a strong centralized leadership could be trusted in this important spot, halfway between the Lagoon and the Levant. Along with the duke and the military settlers came a parade of Venetian nobles, bureaucrats, and opportunists to try their hand in this new land of plenty. But Crete, of course, was not a vacuum waiting to be filled; it was home to a large population of Greek-speaking natives, former Byzantine subjects reeling from the loss of their beloved queen city. It would take the Venetians until the mid-fourteenth century to truly quash Greek discontent. Even after, Venice was never a truly benevolent sovereign in their minds. This tension between the two Christian populations provides the standard backdrop for most explorations of religious contact on Crete.¹⁵

Crete, however, was also home to a fairly large Jewish community that had been present on the island, perhaps continuously, since at least the fifth century CE. These so-called 'Romaniote' Jews spoke Greek and followed a unique Greek-Jewish liturgical rite.¹⁶ With Venetian rule came Jewish newcomers

¹⁴ Crete was not given to Venice in the famed *Partitio Romaniae*, the original contract made by the leading members of the Fourth Crusade to divide Byzantine lands. Recognizing its economic potential, however, Venice eagerly bought it from the willing crusader to whom it had been given. Venetian soldiers spent the better part of the next decade evicting the Genoese who had made the island their base of operations. For a discussion of Venice's decision to purchase and colonize Crete, see Thomas Madden, *Enrico Dandolo and the Rise of Venice* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 2003), pp. 183-87 and 198-200.

¹⁵ For the most recent comprehensive discussion of Venetian rule on Crete and its Latin/Greek divide, see McKee, *Uncommon Dominion*.

¹⁶ The best, albeit dated, synthetic account of Jewish life in Venetian Crete remains Joshua Starr, 'Jewish Life in Crete under the Rule of Venice', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 12 (1942), pp. 59-114. David Jacoby's numerous articles on the subject have added nuance, data, and an economic approach. A number of his studies on the Jews of the eastern Mediterranean are contained in his collected volumes, including: *Recherches sur la Méditerranée orientale du XIIIe au XVe siècle: peuples, sociétés, économies* (London: Varorium, 1979); and *Byzantium*,

from Italy, but also from across the Mediterranean and beyond—including from Iberia, Germany, the Levant, and other formerly Byzantine islands—who saw in Crete economic opportunity and relative religious freedom. Indeed, Venetian Crete proved to be a remarkably inviting place for Jews, even in the fifteenth century, when extraordinarily heavy taxation became the norm.¹⁷ Inquisitorial trials, blood libels, and anti-Jewish violence occurred very rarely on the island, and when they did, they were usually branded unacceptable by Venice and shut down quickly.¹⁸

Though Crete's obvious interest to scholars of medieval and early modern Jewry lies in the atypical accommodation of Jews and Jewish life, even in comparison with the Venetian metropole,¹⁹ the source base available for Candia is also highly unusual in its richness, but until now has been little mined for the treasures it yields about Jews. The ducal and notarial archives of Crete were brought over to Venice following the Ottoman conquest of Candia in 1669, and a remarkable number of these documents survive today in the *Archivio di Stato* in Venice.²⁰ These include detailed records from the ducal court, town criers' proclamations, and the protocols of many dozens of notaries who worked in Candia throughout the Venetian centuries.²¹ Along with a unique and valuable set of Hebrew ordinances written by the Jewish community over the centuries of Venetian rule, known as *Taqanot Qandiya*

Latin Romania and the Mediterranean (Aldershot: Ashgate, 2001). A recent article by Jacoby bears directly on the topic of this study: 'Jews and Christians in Venetian Crete: Segregation, Interaction, and Conflict', in *Interstizi: Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal Medioevo all'Età Moderna*, ed. by Uwe Israel, Robert Jütte, and Reinhold Mueller (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010), pp. 243-279.

¹⁷ Starr, 'Jewish Life in Crete,' pp. 77-80. Jacoby asserts that some tax increases were proportional to the growing number of Jews on the island. David Jacoby, 'Quelques aspects de la vie juive en Crète dans la première moitié du XV^e siècle', *Actes du Troisième Congrès international d'études crétoises* (Rethymnon, 1971), vol. II (Athens: np, 1974), pp. 108-117, reprinted in Jacoby, *Recherches*, no. X.. See esp. p. 110, and n. 10. See also David Jacoby, 'Les Juifs vénitiens de Constantinople et leur communauté du XIII^e au milieu du XV^e siècle', *Revue des études juives*, 131 (1972), 397-410, repr. in Jacoby, *Recherches*, no. XII, esp. p. 404, and n. 2.

¹⁸ Starr, 'Jewish Life in Crete,' pp. 63-67; on the Inquisition, see David Jacoby, 'Venice, the Inquisition and the Jewish Communities of Crete in the Early 14th Century', *Studi veneziani*, 12 (1970), 127-144, reprinted in Jacoby, *Recherches*, no. IX.

¹⁹ Note, for example, that Jews were not allowed to settle permanently in the Venetian metropole itself until the sixteenth century. On the history of Jewish settlement in Venice, see Benjamin Ravid, 'The Venetian Government and the Jews', in *The Jews of Early Modern Venice*, ed. by Robert C. Davis and Benjamin Ravid (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), pp. 3-30.

²⁰ On the archival sources, see Ernst Gerland, *Das Archiv des Herzogs von Kandia im Königl. Staatsarchiv zu Venedig* (Strassburg: K.J. Trübner, 1899); Maria Francesca Tiepolo, 'Note sul riordino degli archivi del Duca e dei notai di Candia nell'Archivio di Stato di Venezia', *Thesaurismata*, 10 (1973), 88-100; and McKee, *Uncommon Dominion*, pp. vii-xiii.

²¹ Unfortunately court records from the lower courts, including the *Curia Prosoporum*, the court of first instance for Jews and Greeks, do not survive, though occasional echoes of those cases appear in the ducal records.

(the Ordinances of Candia), the archival documents provide us with an unusually complex entree into Jewish life on Venetian Crete.²²

Contacts in the Public Sphere

Because of the plethora of surviving court records from the ducal appeals court, the courtroom is where we first meet the highly litigious Elea Mavristiri. In 1359, she sued a number of people connected to her father, Ligiacho (Elijah) Mavristiri, a successful if unscrupulous businessman.²³ Her father had married a woman named Eudochia, and Elea did not approve. Indeed, four years earlier, Eudochia's representative had sworn in writing not to allow a marriage between her and Ligiacho, on pain of a large fine to be paid to Elea. The marriage violated that contract. We do not know the backstory of this original promise; perhaps Elea was worried about her inheritance, or perhaps other issues were involved. But we do know that the court sided with Elea in her claim to collect the enormous fine of 7000 hyperpera. Representing herself, Elea managed to win two cases: one against the new wife's agent, and, after failing to collect the money awarded her by that ruling, she won a case against her father's agent later the same year.²⁴

A decade later, she reappeared at the ducal court to fight over her own marriage, with more mixed results. In a series of cases beginning in 1368, Elea sought revenge by lawsuit. Probably around 1351, a previously widowed Elea had married businessman Solomon Astrugu (or Astruc).²⁵ The marriage had not been a success; by 1360 they were separated.²⁶ At some point soon after,

²² National Library of Israel Ms. Heb. 28°7203 is the single surviving manuscript of these Hebrew ordinances. An edition was produced in 1943; see n. 13.

²³ Some of Ligiacho's business transactions are contained in the registers of notary G. Gerardo, ASV Notai di Candia, busta 101, f. 302v-303r (17 and 18 May 1341). Sally McKee addressed the case and edited these notarial contracts in her *Uncommon Dominion*, pp. 71, 184-188.

²⁴ ASV Duca di Candia, b. 29 bis, r. 12, f. 23r-25r (7 Nov. 1359). The original contract in which the woman's agent swore not to allow her to marry Ligiacho is dated 8 Aug. 1355. The case against the new wife's agent was heard at the *Curia Prosoporum* on 18 Jan. 1359. Elea sued her father's agent in the ducal court. Elea's decision to represent herself was not atypical for a woman in the Venetian sphere; see Linda Guzzetti, 'Women in Court in Early Fourteenth-Century Venice', in *Across the Religious Divide: Women, Property, and Law in the Wider Mediterranean (ca. 1300-1800)*, ed. by Jutta Gisela Sperling and Shona Kelly Wray (New York: Routledge, 2010), pp. 51-66 (see esp. p. 55).

²⁵ The date for this marriage stems from the contract, mentioned later, whereby if Solomon Astrugu had died without issue, Elea would be granted an additional 300 hyperpera. The court record dates this contract to 15 December 1351. ASV Duca di Candia, b. 29 bis, r. 15, f. 65r (7 Mar. 1368).

²⁶ ASV Duca di Candia, b. 29, r. 13, fol. 2(35v) (3 Nov. 1360). This entry records a separation agreement in which Solomon would continue pay Elea forty hyperpera per year for her food and clothing.

her unhappy husband, claiming that Elea was oppressive and annoying, forced her to accept a Jewish writ of divorce, a *get*.²⁷ In 1368, Elea sued Solomon, claiming she had not received the divorce settlement articulated in her Jewish marriage contract.²⁸ At first she was successful: Considering Jewish customs regarding divorce, the court awarded her the 700 hyperpera of her dowry, and quantities of gold and silver which the judges saw to be mandated by Jewish law.²⁹ That was March. In June she returned to court seeking more money, but the court decided that she had already received due recompense.³⁰

Her second solo attempt at financial recuperation (read: revenge) had failed. A month later, therefore, she hired a team of 'professionals' to help recover her '*repromissa et dimissoria*'.³¹ One was Jewish, Ligiacho Sacerdoto, and one was Christian, Facino de Molino, originally from Venice but now a resident of Candia. Elea contracted to pay each man fifty hyperpera to help build her case against her ex-husband. Yet, a few months later, Elea came to court to break her agreement with these two men. She had been pressured into hiring them, she claimed, but received no benefit. The court agreed that the two men had acted inappropriately and cancelled the contract.³²

Though this might appear as just another case in the litany of litigiousness, the Christian Facino de Molino deserves a closer look. Elea had argued that the two-man team of Ligiacho Sacerdoto and Facino de Molino had forced her into making the deal. Significantly, this was not the only time that year that Facino de Molino had been accused of forcing a Jewish woman to pay him money. In the very same month that Elea, a future convert, made her contract with the two men, an already converted Jew, Ursula, now the Christian wife of Marcus Delebelladona, brought Facino to court. She alleged that when she decided to leave the '*ebraica perfidia*' and seek baptism she had been received for a few days

²⁷ 'Ipsa erat sibi gravis et molesta, ita que ipse non vales tolerare gravedens (?) et inpugnationes'; ASV Duca di Candia b. 29 bis, r. 15, f. 64r-64v (7 Mar. 1368). A discussion of Jewish divorce lies outside the scope of this paper; for an excellent introduction to medieval Jewish marriage and divorce, see Michael S. Berger, 'Two Models of Medieval Marriage: A Preliminary Study', *Journal of Jewish Studies*, 52 (2001), 59-84. See especially pp. 63-68 on divorce and its limitations for women.

²⁸ The original suit against Solomon Astrugu is dated 7 March 1368, and is recorded in ASV Duca di Candia b. 29 bis, r.15, f. 63v-65r. This has a two part ruling, the first in Elea's favor, the second absolving her husband of payment of some extra funds.

²⁹ A discussion of the medieval Venetian courts' consideration of Jewish law will appear in my forthcoming dissertation.

³⁰ ASV Duca di Candia b. 26, r.3, f. 95r (7 June 1368).

³¹ ASV Duca di Candia b. 26, r. 3, f. 121r (27 Nov. 1368). The embedded hire contract is dated 13 July 1368. *Repromissa* is the standard dowry; *dimissoria* appears to be an added percentage brought into marriage by a widow. The *dimissoria* is an instrument of secular, not Jewish, dowry law.

³² This was not the last time the court heard a complaint from Elea regarding her divorce. We hear indirectly about one more case from a document recording a change of judge in an appeal between the now-converted Maria Cornario and Solomon Astrugu. ASV Duca di Candia b. 29 bis, r. 17, f. 30v (8 Feb. 1375).

in the home of none other than Facino de Molino.³³ While Ursula remained in his home, ostensibly seeking shelter from a social and familial storm, Facino had persuaded her to buy 2000 hyperpera worth of real estate. In her current position, she did not dare say no; but it was virtual blackmail, she claimed, and therefore later contested the validity of the sale. She simultaneously sought the annulment of a contract in which Facino sold her soon-to-be husband a gold ring for one hundred ducats, since the ring was later valued at no more than forty ducats. A week later, Ursula returned to court alleging that at the moment of her conversion she was coerced by Facino to promise his daughter Margarita 200 hyperpera from the dowry she was bringing (it is unclear from where) into her marriage with Marcus Delebelledona.³⁴ The court was mostly unsympathetic to Ursula's claims. Except for the case of the overpriced ring, the duke and his councillors proclaimed that all of Ursula's agreements were facilitated by her 'sensible and clever' now-husband Marcus, which precluded the idea that the contracts were forced or fraudulent.³⁵

It is unclear what vague yet significant role Facino de Molino played among questioning members of the Jewish community, hinted at by his involvement in the lives of two of the very few Jewish women who became Christian in late medieval Candia. We do not know where he first met Ursula, but considering his experience with Elea, it may have been in the context of a court case. And even if Facino and Ursula did not meet in the courthouse, Elea and Facino certainly did come into contact through the judicial system. Facino is not an anomaly; he is just one case study which suggests the following point: The Venetian court was not just a space which enabled Jews to seek justice, or a place which made laws regarding interreligious interaction; rather, the court itself should be seen as a site of interconfessional contact for women and men alike.

Of course, the court was one of a number of public locations where Jews, including Jewish women, could have met and engaged with Christians. Facino, like other Christians, could also have met Elea and Ursula in the context of the other primary locus of Jewish female public life: the business marketplace, attested in our records through contracts recorded by official notaries.³⁶ Over the course of the 1350s, Facino de Molino appears a number of times as a witness for contracts, including those between Jews—among which we note a significant example where he witnessed a contract made by his business partner, Ligiacho

³³ ASV Duca di Candia, b. 26, r. 3, f. 97r-97v (6 July 1368).

³⁴ ASV Duca di Candia, b. 26, r. 3, f. 98v (13 July 1368). This marriage seems to be the reason for Ursula's conversion.

³⁵ 'Prudens et astutus'. ASV Duca di Candia, b. 26, r. 3, f. 97v (6 July 1368).

³⁶ A physical marketplace, made up of the merchants' and exchangers' loggia, was located in the central piazza of the city—the same Platea where law cases were heard. Conceptually, however, the marketplace constitutes a loosely constructed set of spaces where business contacts met and dealings took place, undoubtedly throughout the city.

Sacerdoto.³⁷ Facino, then, would certainly have also encountered Jewish women seeking notaries in the course of routine business dealings.

Beyond serving as witnesses, other men of Facino's class would have done direct business with such women, and perhaps Facino did as well.³⁸ For instance, Francesco de Molino, perhaps a relative, took out two large loans from female Jewish lenders on a single day in April 1357: 500 hyperpera from Kali, the daughter of the late Sambatheus the spice merchant, and 600 hyperpera from Elea, the widow of Michael Eugenius.³⁹ Though we do not see Elea Mavristiri engaged directly in business (that is, I have not yet found notarial contracts whereby she lends specific amounts or invests in specific ventures), she too was clearly involved in some sort of business interests. In the case from 1382 presented in the opening to this study, after her conversion and thus now known as Maria Cornario, she went to court trying to collect 251 hyperpera owed to her by a deceased ex-chamberlain.⁴⁰ We do not know in what capacity Elea/Maria lent him money—whether a simple loan, buying and selling goods, investing in capital projects, or other such entrepreneurial activities. All of these were activities engaged in by Jewish women in Crete, and many involved Christian neighbours, making the local business world an important locus of Jewish-Christian interaction.⁴¹

In his article 'Jews on Top', William Chester Jordan argued that in Picardy, and probably in many locations across Western Europe, women were highly active in lending money, and especially in lending small amounts to other women.⁴² In Crete, women also commonly engaged in lending. Unlike in Jordan's French case, though, not all female Jewish lenders were offering small-scale subsistence or consumption loans, and many were not lending to other women. As we saw above with Francesco de Molino, large investment loans given to men (and in other cases, to women) also formed part of the portfolio of Candia's Jewish female lenders.

For Jordan, this interaction perpetuated and intensified tensions between Jews and Christians. Taking a loan promoted an 'unnatural aspect of de-

³⁷ This notarial register in which Facino de Molino regularly appears as a witness is edited: *Zaccaria de Fredo, notaio in Candia*, ed. by Antonino Lombardo (Venice: Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, 1968). See esp. p. 49, no. 69.

³⁸ Only further exploration of the notarial registers will show this for certain.

³⁹ *Zaccaria de Fredo*, pp. 72-73, no. 100 and 101 (23 Apr. 1357).

⁴⁰ ASV Duca di Candia, b. 29 bis, r.19, f. 50r-53r (14 Aug. 1382); and b. 29 bis, r. 19, f. 60r-62r (10 Nov. 1382).

⁴¹ Even the Hebrew ordinances of March 1363 assume that women will play leading roles as landlords and renters, and warns explicitly 'the Jewish man or the Jewish woman' [*ha-ivri o ha-ivriyah*] who owns a home not to deal unfairly by evicting their Jewish renters, again specifically mentioning both male and female renters. *SIC*, pp. 16-17, no. 29.

⁴² William Chester Jordan, 'Jews on Top: Women and the Availability of Consumption Loans in Northern France in the Mid-Thirteenth Century', *Journal of Jewish Studies*, 29 (1978), 39-56, see especially pp. 55-56.

pendency' by the borrower on the lender, and this dependency sparked enmity.⁴³ This sort of contact between Jews and Christians in Jordan's narrative was thus fraught and negative, perhaps facilitating and strengthening the stereotype of the avaricious and usurious Jewish moneylender.

Undoubtedly moneylending did at times promote animosity between Jews and Christians, especially when a markedly uneven power dynamic held sway. A fascinating set of contracts from Candia, however, suggests that sometimes the opposite occurred: the need to borrow money could be the impetus for—or perhaps a symptom of—ongoing trust. Borrowing and lending money must always involve some amount of trust, but the mechanisms of contract-writing, with penalties articulated, obviate part of the concern between borrower and lender. On the other hand, acting as a guarantor has no such loophole. It undoubtedly signifies trust, and it is no surprise that in many (if not most) cases, family members act as each other's guarantors.

But sometimes Christians and Jews together played these roles for one another. In one case, for at least eighteen years, from 1370 through 1388, the Jewish widow Cherana tu Avracha worked with two Greek women, Hergina Pantaleo and her sister Petrucia Steno. Notarial records bear witness that these women often borrowed sums of money together. The sums are relatively small, usually between fifteen and twenty-four hyperpera.⁴⁴ Often Cherana was the guarantor, but sometimes she and one of the Greek women acted as each other's guarantors. This kind of consistent partnership over time suggests that these women were in business together, though what type of business remains unclear. But the ongoing, trust-filled contact between Cherana and her Greek colleagues offers a surprising image, a narrative beyond that of Jewish women as small-scale lenders to Christians, provoking enmity through obligation. Instead we see women sharing trust in business, despite the fact that they did not share religious affiliation.

Meeting Christians inside the Jewish Quarter

Toward the end of 'Jews on Top', Jordan argues that the involvement of women in lending shifted the locus of business interaction away from the public sphere and into the private one. Christian women borrowers were often charged with bringing interest payments to their Jewish creditors, meaning that Christians were coming to Jews' houses inside the Jewish quarters, 'and if they had children they took their children with them'.⁴⁵

⁴³ Jordan, 'Jews on Top', p. 56.

⁴⁴ For an example from 1370, see ASV Notai di Candia, b. 13 (not. Egidio Valoso), f. 33r. For the 1380s, see ASV Notai di Candia, b. 273 (not. Nicolo Tonisto), including f. 78r, 82v, and 90v.

⁴⁵ Jordan, 'Jews on Top', p. 55.

Evidence from Candia suggests that other sorts of cross-confessional contact, beyond business, also occurred in more intimate quarters. Elea Mavristiri grew up in the Jewish Quarter (the *Judaica*), but her neighbours were Christians. Indeed, her father had bought their house from a well-known, wealthy Greek family whose property was so close to their own that the two homes shared a cistern, though it seems that the Mavristiris did not know about it.⁴⁶ Sheer proximity suggests that daily interaction on the street, and perhaps even inside the two homes, could have taken place. To be sure, not all interaction was positive: when told that the new Jewish owners who had bought the Mavristiris' home should be able to share the cistern, a member of the Greek family stated what he saw as a truism: '*non est justum nec equum judeos et christianos missere in una cistern*' [it is neither fair nor just for Jews and Christians to mix at one cistern].

Importantly, from a legal perspective, the Venetian government cared little for the ethno-religious fear of sharing water, and looked only to issues of property rights to make its judgment in this particular case. The Greek family was indeed ordered to accommodate the Jewish family with whom they shared the cistern, although the judges did authorize a division in the cistern so that each side would have separate access to the water. Social attitudes, then, were not always translated into legal limitations.

Nevertheless, at times social dislike did translate into statutes that limited interaction close to the home. Jews were compelled to live exclusively in the Jewish Quarter around 1325.⁴⁷ Beginning in the 1390s, the Signoria ordered that some of the homes which were considered part of the *Judaica*, and which were directly across the street from Christian homes considered not part of the *Judaica*, had to be walled off.⁴⁸ Another side of the *Judaica* was similarly bricked up in 1450, following complaints by the nearby Dominican monastery.⁴⁹ Were these and other similar laws strictly enforced, the Jews of Candia could have encountered Christians close to home certainly before the 1390s, but a sharp segregation between Jewish and Christian residential areas would have obtained in the following decades.

The statutes themselves, however, hint at some flexibility: the laws of the 1390s explicitly enabled certain Jewish home owners whose real estate fell outside of the technical confines of the Jewish Quarter to continue living in

⁴⁶ ASV Duca di Candia b. 30, r. 23, f. 20v-21v (2 Dec. 1393). Elea's father bought the house from Hemanuel Jalina, who McKee calls "a prominent and wealthy Greek man in the colony" who, among many other business ventures, owned a tavern. Sally McKee, 'Women under Venetian Colonial Rule in the Early Renaissance', *Renaissance Quarterly*, 51 (1998), p. 43. Jacoby, 'Jews and Christians in Venetian Crete', p. 277.

⁴⁷ Starr, 'Jewish Life in Crete', p. 63.

⁴⁸ ASV Duca di Candia b. 30, r. 22, f. 105v-106v (24 June 1391).

⁴⁹ For this event, see Maria Georgopoulou, 'Mapping Religious and Ethnic Identities in the Venetian Colonial Empire', *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26 (1996), p. 483, and see n. 58.

their homes, and to rent apartments to other Jews. Venice does not seem to have been terribly strict about this policy in any of its colonial holdings. David Jacoby has noted that even after Jews were forbidden from owning real estate outside the Jewish quarters across the Venetian overseas territories in 1423 Venice looked the other way as Jews continued to buy, sell, and rent outside the *Judaica* in some parts of Crete over the course of the next centuries.⁵⁰ Candia's Jewish Quarter was not an impermeable space; it would never be precisely the 'urban condom' which the Venetian ghetto was supposed to be, to use Richard Sennett's graphic expression.⁵¹ Even the closing of the walls could not enforce this kind of complete separation.

Despite such legislation, therefore, Jewish women who lived in Candia in the fourteenth and fifteenth centuries continued to engage with Christians inside the Jewish Quarter. Some even found Christians inside their homes, a growing reality which deeply concerned the Jewish leadership. In a Hebrew ordinance from 1363 stressing the importance of avoiding *sha'atnez* (the biblically forbidden mixture of linen and wool in one garment) the Jewish leadership decreed that, should a Jew need to hire a Christian tailor, said tailor should be brought into the Jewish home to do the work under a watchful eye.⁵² Over the course of the next century and a half, the practice of welcoming Christians into Jewish homes for artisanal work had apparently exploded beyond the limited intention of the original ordinance. In 1518, the Jewish leadership passed a decree stating that some Jewish artisans, specifically tailors and cobblers were regularly bringing Christian apprentices into their homes.⁵³ Unsurprisingly, the Jewish leadership was horrified. Not only does such behaviour make the Jews 'impure', they wrote, but such interaction inside the home was also against the laws of Venice. Though the reasons to forbid Christians in Jewish homes were 'too many to count', they wrote, the authors nonetheless chose to recount a few: 'The teenage boys of Israel will follow along after them in their deeds and in their habits, and they will mix in with the *goyim* and they will learn their deeds'. Moreover, they wrote, the

⁵⁰ Jacoby, 'Jews and Christians in Venetian Crete', p. 261. Jacoby cites evidence for the continued purchase and residence outside the Jewish quarters of Rethymno, a town on the north-western coast of the island, and also in Castelnuovo and Bonifacio, closer to Candia.

⁵¹ Richard Sennett, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization* (New York: W.W. Norton, 1994), p. 237. Quoted in Benjamin Ravid, 'How 'Other' Really Was the Jewish Other? The Evidence from Venice', in *Acculturation and its Discontents: The Italian Jewish Experience Between Exclusion and Inclusion*, ed. by David N. Myers, Massimo Ciavolella, Peter H. Reill, and Geoffrey Simcox (Toronto: University of Toronto Press, 2008), pp. 43-44.

⁵² *SIC*, p. 33, no. 41. This ordinance is also mentioned in David Jacoby, 'The Jews in the Byzantine Economy (Seventh to Mid-Fifteenth Century)', in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, ed. by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam (Leiden: Brill, 2012), p. 241.

⁵³ *SIC*, pp. 78-80, no. 74.

Jewish masters should be forbidden to bring in apprentices 'because of their wives and their daughters'.⁵⁴

Although the authors of this ordinance, particularly the current leader Rabbi Elijah Capsali, scion of two great elite Jewish families on Crete, worked hard to make this seem like an atypical and perhaps new activity, the threat certainly warranted its own community-wide decree. Indeed, it is highly likely that there were for a number of centuries a significant number of young Christian men who would come to the homes and workshops of Jewish artisans every day, perhaps even staying overnight and being fed and clothed by the Jewish master, like apprentices in Christian settings. These apprentices were obviously not walled off from the Jewish families of the artisans, but instead interacted with both the male and female family members in a way deemed seriously worrisome by the Jewish authorities.⁵⁵

The Bake-House: A Liminal Space

Even for those Jewish women of Candia who did not meet Christians inside their homes, there were liminal spaces, neither wholly public nor private, where interactions were inevitable. One such space was the town bake-house, where ovens for bread and baked goods were shared by Jews and Christians. Until 1546 no Jewish bake-house existed in Candia. In that year, fed up with the social and religious implications of sharing ovens, the community's rabbi, Elijah Capsali, paid out of pocket to build two ovens—one meat and one dairy, according to strict kosher law—in the yard of his own home. The ordinance which records the existence of the new Jewish bake-house addresses *halakhic* problems created by sharing ovens: the accidental mixing of meat and dairy during baking; mixing of leavened bread with unleavened bread on Passover; lax attitudes towards baking on Sabbath; and the desecration of God's name ('*khillul Hashem*') which occurred when Jews would fight over ownership of breads and pies, provoking Christian mockery.⁵⁶

⁵⁴ *SIC*, p. 80, no. 74.

⁵⁵ Anxiety over a given religious community's women coming into private contact with another religious community's men is, of course, not limited to this case. The Third Lateran Council (canon no. 26), for example, emphasizes the danger of Christian wet-nurses working in Jewish homes, and thus forbids it. See *Les conciles Œcuméniques: Les Décrits*, ed. by Giuseppe Alberigo and others, vol. 1 (Paris: Editions du Cerf, 1994), 202-203. I thank John Tolan for noting this parallel to me.

⁵⁶ *SIC*, pp. 131-138, no. 102. Here, as in many ordinances found in *Taqqanot Qandiya*, we get a sense of a socio-religious divide between the elite leadership of the community, with its pious goals and attachment to the Venetian government, and the regular members of the Jewish community for whom the *halakhic* minutiae of baking—and the political concerns of social mixing—were not nearly as urgent.

Despite the legalistic aims, a close reading of the ordinance reveals important social information about the liminal zone of the shared bake-house against which Capsali railed, and the reality of ongoing interdependence which obtained between the Jewish and Christian communities in Candia. To begin with, there was no Jewish baker working at the joint bake-house, and thus a Christian baker was responsible for all Jewish food brought there. In fact, Capsali could not find a single Jewish baker in Candia when he sought one for his own newly built kosher ovens. He was forced to employ a Christian baker, bringing yet another non-Jew into the *Judaica*. Even the Jewish oven had become an interconfessional space.

In both the old shared bake-house and the new Jewish one, bread was kneaded by women. When he built kosher ovens, Capsali employed Jewish women to knead the bread. We do not know if there were also Jewish women (perhaps some of same poor women who would later work at the kosher oven) kneading at the shared ovens. But it is clear that women were primary users of the shared ovens: five separate times in this ordinance Capsali explicitly targeted the ignorant Jewish women who used the shared ovens. Capsali criticized those who still used the shared ovens after he built kosher ones, 'especially the women, who do not understand and who cannot differentiate between what is allowed and what is forbidden, or between truth and falsehoods, and they come to be lenient and to ruin [when they] bake in the gentile ovens just as before'.⁵⁷ The repeated complaints about continued use of the shared ovens, along with a tale told by Capsali in which a previous attempt to build Jewish ovens had been basically ignored, suggests not only the ubiquity of women using the space, but also indicates that this shared space, and the shared use of such an essential tool of basic daily living, was unproblematic for most Jews. It did not cease to be a shared space after Capsali's large investment in new ovens. Jews chose to continue baking side-by-side with their Christian neighbours at the shared location.

Conclusion

In a recent article about medieval women and interconfessional relationships, Monica Green asked, 'Could it be that the shared gendered concerns of Christian and Jewish women (maintenance of the household, raising and feeding their children) allowed avenues of dialogue that transcended religion and culture in a way not duplicated for men?'⁵⁸ The example of the bake-house may offer one avenue of answering this question in the affirmative. Though

⁵⁷ SIC, p. 137, no. 102.

⁵⁸ Monica Green, 'Conversing with the Minority: Relations among Christian, Muslim, and Jewish Women in the High Middle Ages', *Journal of Medieval History*, 34 (2008), p. 106.

not wholly a woman's province, as the baker himself was always male, the bake-house was a place where women of varying economic backgrounds needed to come in order to ensure the proper feeding of their families.

To be sure, some women must have sent servants to do this task, and Capsali testifies that both men and women came to the bake-house. As such, this analysis of the bake-house, as many of the examples presented in this study, is not one that evaluates the interconfessional contact engaged in *only* by Jewish women, but rather an exploration of contacts in which Jewish women *also* took part. For many Jewish women, it may have been a daily or at least weekly venue where they might meet the same Christian women, women who did not share their faith, but certainly shared their need to make bread and pies, and who must have been concerned with recipes, food quality, and speed of cooking. The other examples provided in this essay also illustrate regular, normalized, and commonly accepted modes of contact.

Jewish women on the island were culturally similar to their Christian neighbours in many ways. Jews in this period overwhelming spoke the same Greek dialect as Orthodox Cretans.⁵⁹ Similar styles of luxury clothing that prevailed among wealthy Jewish women as well as Greek and Latin Christian women provoked a common sumptuary law aimed at the external opulence of all three groups.⁶⁰ Jewish and Greek women in Candia even shared naming practices: Elea, Cali, Eudochia, Cherana, Potha, and Herini were among the most common names for women of both communities.⁶¹ Shared spaces of daily life were coupled with the shared furniture of a common conceptual universe—whether in terms of language, fashion, or onomastics.

With this in mind, let us turn back for a moment to Elea Mavristiri. At some point, probably around 1372, Elea cast off her Jewish identity, her name, and her communal affiliation and became a Christian woman named Maria Cornario. This name is common enough, while the Cornario family was indeed an important Veneto-Cretan noble clan, the cognomen also appears among a variety of low-born Latins, Greeks, and freed slaves.⁶² The identity of the Cornario who stood as her baptismal sponsor, thereby bestowing the name upon her, thus remains unclear. What is certain, however, is that Elea encountered Christians in her daily life to such an extent that she chose—informed

⁵⁹ Jacoby, 'Jews and Christians in Venetian Crete', pp. 265-66.

⁶⁰ This sumptuary law is dated to 1339. Chryssa Maltezou, 'The Historical and Social Context,' in *Literature and Society in Renaissance Crete*, ed. by David Holton (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 43.

⁶¹ This is the conclusion of research I presented at the 2010 Annual Conference of the American Historical Association, in a paper entitled "Call me Ishmael...Or Not: An Onomastic Lens into Jewish Society on Venetian Crete." On Greek and Latin naming practices on Crete, see McKee, *Uncommon Dominion*, pp. 88-89.

⁶² See McKee, 'Women under Venetian Colonial Rule', pp. 39-40, and p. 46 n. 35.

and through her own free will—to do something extremely uncommon in medieval Crete: she chose to convert.

In conceptualizing Elea's choice to convert, we may ask where she could have met the people with whom she made meaningful connections and eventually sought refuge from her old life. Where in Candia would she meet Christians? The variety of loci addressed in this study offer an emphatic reply: Where could she *not* have met Christians? Whether in the public marketplace, the courts, on the streets in and out of the Jewish Quarter, at shared food production sites, and even inside Jewish homes, Jews and Christians encountered one another and engaged in significant, if not always amicable, exchanges. Despite an increasing discourse of separation and emphasis on a walled-off Jewish Quarter, the reality of economic and social life in the city of Candia promoted regular mixing between Jews and Christians. Women, due not only to their active participation in the local economy, but also on account of the quotidian realities of life in Candia, were not 'protected' from this regular interaction, despite rabbinic tropes regarding women's proper spheres.

In the same 2008 call to arms cited above, Monica Green decried the scholarly vacuum obtaining in the field of women and religious interaction. 'Despite all the work that has been done for many decades on interconfessional relations in medieval Europe', she wrote, 'the question of how women fit in has rarely been raised aside from looking at the function of women (particularly prostitutes) in the transactions (real or feared) between men'.⁶³ The unique source base of Crete offers an opportunity to begin to address this question.

And just as Crete allows us to understand contact between women of varying religions, the study of these women sheds light on the history of medieval Candia. In the introduction to her 2000 monograph *A Shared World*, Molly Greene notes that Crete constituted 'the site of the most enduring, and profound, interaction among Latins, Eastern Christians, and Muslims in the Eastern Mediterranean'.⁶⁴ Recently, Aleida Paudice correctly amended this statement, noting that, 'To this picture must be added the strong Jewish presence on the island'.⁶⁵ Let us now add another layer: the role that the women of the island, particularly Jewish women, played in promoting (consciously or accidentally) profound interactions among the inhabitants of Crete's religiously, ethnically, and culturally complex society.

⁶³ Green, 'Conversing with the Minority', p. 107.

⁶⁴ Molly Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 4.

⁶⁵ Aleida Paudice, *Between Several Worlds: The Life and Writings of Elia Capsali* (Munich: Martin Meidenbauer, 2010), p. 20.



CONCLUSION

John TOLAN

Université de Nantes & Academia Europaea
Professeur d'histoire médiévale

The cities and towns of Europe and the Mediterranean World constituted, as Stéphane Boissellier reminds us in the introduction to this volume, a crucial space to study interreligious relations in the Middle Ages: both because it was above all in cities that members of different faiths lived cheek by jowl and had to work out how to compromise between the requirements of their religious law and the realities of day-to-day interaction, and because the sources which we have at our disposition give a large place to the cities, and in particular to the urban elites of the different religious communities.

This was true also in antiquity: in an earlier conference organized in Nantes and published in 2006, bringing together contributions on antiquity and the middle ages, we examined three types of urban space particularly important in encounters and exchanges, between groups of different languages, cultures and religions: the port, the marketplace, and holy sites.¹ Yet of course in many of the medieval towns discussed in the current volume, contact takes place throughout the city, in the streets, through shared wells or sewage facilities, in bathhouses or brothels, etc. While the focus of the 2006 volume was the urban topography of intercultural and interreligious interaction, this volume concentrates on the legal framework of interactions between Jews, Christians and Muslims in medieval towns and cities, with one essay (Brian Catlos') highlighting the contrast between city and countryside as theatres of interreligious interaction.

We have dealt principally, though not exclusively, with legal sources: imperial and royal laws, urban charters and statutes, canon law, legal commentaries, learned legal opinions (in the form of *fatwas* or *responsa*), etc. The presupposition is that these sources, underused by social and urban historians, can yield precious evidence of day to day contact between members of different religious communities living in the same city. One of the clearest conclusions from reading the essays in this volume is tenuousness of any conclusions, or any broad generalizations, about the way religious minorities lived in medieval cities and were integrated into their civic structures, rites, and cultures. The essays range from the twelfth century to the fifteenth and from Portugal to Hungary, Crete and the Mamluk sultanate. Yet the cities of this broad region face similar problems and challenges, and their legal scholars (in general part of the religious elite) worked under similar constraints

¹ *Espaces d'échanges en Méditerranée: Antiquité et Moyen Age*, François Clément, John Tolan & Jérôme Wilgaux, eds. (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006).

and with similar methods and textual sources. Hence it is indeed possible to draw at least tentative conclusions by comparing the findings of these diverse essays on several key issues. First of all, legal texts can provide indications of the range and types of interreligious contact, and of the tensions or legal problems such contact could cause. Secondly, and somewhat paradoxically, such contact is attested principally in the texts of laws that attempt to limit or control it. In the absence of corroborating evidence, we may wonder to what extent such laws were effective in limiting and controlling contact, and indeed to what extent they reflect real social concerns of an urban elite, rather than abstract intellectual exercises of a clerical clique.

These cities are politically very different: some dominated by princes who rule over a large territory, some run by an oligarchy of prominent citizens. They all have complex and stratified social hierarchies: our focus on the role of religious minorities must not blind us to the fact that religious difference is merely one distinguishing factor (albeit an important one) among many: wealth, birth, language, profession, etc. Often these hierarchies are inscribed in the very monuments and layout of the city: in the case of “colonial” Venetian Candia (Heraklion), as Aleida Paudice shows, Venetian catholic monuments dominate the city-scape, with distinct (and subordinated) spaces for Greek Christian and Jewish communities. Space is conditioned to reflect these hierarchies, as is time: Elisheva Baumgarten shows, through the example of medieval Hebrew texts dealing with issues of calendars and chronology, that Ashkenazi Jews were familiar with the rhythms of the Christian calendar, the various feast days of the saints, etc. Jews of Crete or Ashkenaz recognized the spatial and temporal symbols of their own subordination to Christian rule, which did not of course prevent them from providing subversive readings of the dominant discourse (for example, by denigrating the saints to whom churches were built and whose feast days were celebrated).

These hierarchies were of course understood as natural and proper by the Christian and Muslim rulers of these cities. Muslim law defined the status of the *dhimmi* in Islamic society as protected and inferior. Christian canon law assigned a similar place to Jews in Christian society—a status extended to Muslims in twelfth-century canon law. Alejandro García Sanjuán’s study of the legal opinions on how Muslims should (or should not) greet *dhimmis* suggests that the strict social hierarchies that in theory placed Muslims above non-Muslims in fact were blurred and softened through daily contact and friendly relations: various Maliki jurists attempt, to different degrees and no doubt with limited success, to enforce “proper” hierarchical relations between Muslims and non-Muslims. The irony is that these sources, which attest to easy and relaxed interaction across the religious divide, are written precisely

with the aim of limiting such interaction—a frequent paradox in dealing with such legal sources, written by Jews, Christians or Muslims.

Food and sex represented formidable dangers, for many of our jurists. Rena Lauer shows how Jewish authorities in Crete worried about the effects of Jews using gentile bake-houses; Farid Bouchiba gives examples of how Maliki jurists tried carefully to determine which meat was licit, depending on who killed the animal in what circumstances. Bathhouses were potential places of sexual encounter: in Muslim Spain, regulations separated men from women (either assigning to them different hammams or different days of the week). The Christians kingdoms tended to segregate not only sexually but according to religion, as Olivia Remie Constable notes, assigning specific days to Jews and Muslims. The usually implicit and occasionally explicit concern is that interreligious frequentation of bath houses could cause unwanted proximity and in some cases sexual intimacy. Brian Catlos gives examples of how Aragonese officials sought out and punished Muslim women who had been sexually intimate with Christian men.

Another important place of contact (of conflict and conflict resolution) is the law court, as Rena Lauer makes clear in her case studies of Jewish women in Candia law courts. Youna Masset shows that the Catalan town of Tortosa had distinct courts for Jewish, Muslim and Christian communities and in theory, in cases involving litigants from two different faith communities, each was to be judged by his or her own judge. While legal theory often imposed distinct jurisdictions for religious minorities and for the majority, often there was considerable wiggle-room, and enough competition between jurisdictions, for the clever or lucky to be able to benefit from the situation: Katalin Szende gives examples for Hungarian Jews as does Filomena Barros for Portuguese Muslims. Ahmed Oulddali's case study of a Tlemcen Jew on trial for having insulted Muslims demonstrates how legal disputes between Muslims and dhimmis could generate complex legal problems which were taken quite seriously.

We have seen that the sources that tell us most about interreligious social relations are often legal texts that attempt to regulate them: how can we know to what extent (if any) these attempts were successful? Tahar Mansouri demonstrates how commonly Maliki 'ulamā in the Maghreb criticized Muslim rulers for favoring Jews and Christians, in disrespect of the proper hierarchy between Muslims and dhimmis. Pierre Moukarzel paints a similar picture in the Mamluk sultanate: men of religion objected to the privileges shown to European merchants: allowing them to eschew sumptuary laws and ride horses, permitting them to be judged by the sultan's court and not the qadi, etc. Were these merchants to be considered *dhimmis*? Foreigners protected by an *aman*? Hence one of the frequent themes of many of these legal sources,

from *fatwas* and *responsa* to papal bulls, is that the proper hierarchies between faithful and infidel are not being respected.

Indeed, many jurists and scholars seem to rail to little effect against firmly entrenched social practices. Two Maliki *fatwas*, one from the twelfth century and one from the 15th, discourage Muslim traders from venturing to the *dar al-harb*, as Dominique Valérien demonstrates, but this did not prevent Muslim merchants from traveling to European ports. Katalin Szende notes that some Hungarian royal laws concerning Jews represent an attempt to respond to papal and episcopal pressures more than they reflect any real royal will to regulate or restrict Christian-Jewish interaction.

It is moreover often difficult to know when these texts reflect lived social reality and when they merely are intellectual exercises concerning hypothetical cases. When (in Farid Bouchiba's article) Ibn Rushd discusses the slaughter of an animal jointly owned by a Muslim and a *dhimmi*, we seem to be in the presence of an interesting example of economic partnership. Yet when the same author discusses whether or not Muslims can eat grasshoppers that have been killed by Mazdeans, we realize we are in an intellectual exercise based on the commentary of authoritative Eastern texts, far from any social realities of Andalusian cities.

One of the fundamental aspects of much of this legal tradition is its malleability. This is particularly true in the traditions of Jewish *responsa* and Muslim *fatwas*, which both are the result of a similar process: a learned scholar attempts to answer a question posed to him by examining the opinions of a variety of earlier scholars (usually within the same legal tradition—for example, malikism for Maghrebi and Andalusian muftis) and gives his own synthesis and opinion. There could be wide disagreement and a great variety of opinions on any topic within the same scholarly/religious tradition. Alejandro García Sanjuán's study of opinions on how to greet dhimmis is a good example.

Finally, when one works on the history of religious minorities in Medieval Europe, one is confronted with the question of the sharp decline in the status of religious minorities (Jews and Muslims) in late medieval Christian Europe, an issue Stéphane Boissellier raised in the introduction. The dynamics of this change and its causes continue to cause debate among historians, as Brian Catlos reminds us: should we see these tendencies as the gradual application of a program long promoted by a persecuting ecclesiastical elite? Or should we, with Catlos, see it more as the gradual accumulation of power plays where Jews and Muslims lost out over other social and economic rivals (lords, Italian moneylenders, etc.)? In any case, there is increasing pressure on rulers to enforce traditional measures (such as the prohibition of Jews or Muslims holding office) which had hitherto been only sporadically respected—although paradoxically, in some rural areas of the crown of Aragon, for example, rather

isolated enclaves of Muslims can enjoy relatively good economic and social conditions.

There is also gradual ghettoization of Jewish communities in various cities: Aleida Paudice shows how Jews of Candia were increasingly segregated and restricted to one neighborhood of the city. Jews become increasing objects of violence, often associated with accusations of Jewish plotting against Christendom: well-poisoning, host desecration, ritual murder. Not that this is new in the late middle ages: the first accusation of ritual murder was leveled against Jews of Norwich in 1144. Yet for the most part, kings and popes had defended the Jews from these accusations. Diego Quaglioni shows how, in the case of the blood libel trials of Trent (1475), the legal system which traditionally protected Jews from violence became the instrument of violence against them—which provoked sharp (though ineffectual) criticism from the papal curia. This trial set a grim precedent for future trials against Jews. This was the period that saw, of course, waves of expulsions of Jews from France (several expulsions in the fourteenth century), then from the Iberian kingdoms at the end of the fifteenth century, and subsequently from Provence and from various Italian and German cities, and of Muslims from Spain. Yet even the expulsion of Jews and Muslims does not relieve the anxieties of those in power. Olivia Remie Constable shows how Spanish authorities—and the judges of the inquisition—increasingly, in the late fifteenth and sixteenth centuries, frowned on the use of bath houses: cleanliness, it seemed, had become the opposite of godliness.

This volume began as a conference held at the Fondation des Treilles in Tourtour, Provence in May, 2012. The conference was made possible by the generosity of the foundation and by the organizational skill and warm welcome of its staff, to whom we give our thanks—in particular to the director, Anne Bourjade and to Catherine Auboyneau for her organization of the seminar. Our thanks also to Brepols and in particular to Christophe Lebbe for help with the publication.

This volume is part of a wider reflection, as the third volume of the collection “Religion and law in Medieval Christian and Muslim Societies” on social and legal status of religious minorities in the Medieval world. The first volume, *The Legal Status of Dimmi-s in the Islamic West*, published in 2013, examined the laws regarding Christian and Jews living in Islamic societies of Europe and the Maghreb and the extent to which such legal theory translate into concrete measures regulating interreligious relations. The second volume in this series (published in 2014), under the direction of Nicholas de Lange, Laurence Foschia, Capucine Nemo-Pekelman and John Tolan, was devoted to *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*. Subsequent volumes will examine *Religious and Ethnic Identities in the Process of Expulsion and*

Diaspora Formation; Jews and Christians in Medieval Europe: the historiographical legacy of Bernhard Blumenkranz; and Law and Religious minorities in Medieval Societies: between theory and praxis. And the RELMIN database continues to make available online key legal sources of the Middle Ages concerning religious minorities.²



² <http://www.cn-telma.fr/relmin>

Index

- 'Abd al-Ḥamīd ibn al-Ṣā'ig: 115
'Abd al-Malik ibn Ḥabīb: 77, 191
'Abd al-Rahmān al-Qorayshī al-Oulfayī al-Hanafī: 126
'Abd al-Wālide: 228
'Abd al-Wahhāb al-Baḡdādī: 65
'Abd Allāh ibn Mas'ūd: 31
'Abd Allāh ibn 'Umar: 26
Abitbol, M.: 233
Abraham, biblical patriarch: 22, 28
Abu Ahmad Ja'far b. Sid-Bono al-Khuzaqi: 163
Abū al-Faḍl Qāsīm al-'Uqbānī: 227
Abū Ḥanīfa: 237
Abū Hurayra: 24, 27, 29, 32
Abū Ishāq al-Barqī: 236
Abū-l-Ḍardā': 31
Abū-l-Walīd al-Bāyī: 33
Abū Mūsā l-Aṣ'ārī: 79
Abū Umāna al-Bāhilī: 31
Açach Avenecara: 289
Acre: 127, 142
Adam (Adān), biblical patriarch: 23
adellantados: 281–82
adultery: 15, 156, 158
Afonso Henriques I, king of Portugal: 208
Afonso III, king of Portugal: 211
Afonso IV, king of Portugal: 209–10, 220
Afonso V, king of Portugal: 212, 219, 221
agutzil: 281
Ahl al-Kitāb (Gens du Livre; People of the Book), and dietary practices: 63, 65, 68, 70–71, 73, 76–82
Ahmad al-Dardīr al-'Adawī al-Mālikī: 126
Aḥmad ibn 'Īsā al-Baṭṭīwī: 227
al-Asnawī: 59, 128
al-Awzā'ī: 32
al-Buḡārī: 23
al-Ghazali: 57
al-Ḥasan al-Baṣrī: 31
al-Mā'ida: 72, 78, 80
al-Maqrīzī: 132
al-Māwardī: 58, 226
al-Māzarī: 115–18
al-Mustanṣir: 114
Al-Mu'tadid of Seville: 191
al-Nāsir Muhammad Ibn Qalāwūn, sultan: 129, 133
al-Qābisī: 34
al-qā'id see *alcaide*
al-Qurṭubī: 27, 29–30, 32–33
al-Šāfi'ī: 32
al-siyāsa al-shar'iyya: 132
al-Ṭabarī: 28
al-Tirmidī al-Ḥakīm: 30
al-Ṭurtūšī (al-Ṭurtūshī): 29, 191
al-Umari: 59
al-'Uqbānī, Abū al-Faḍl Qāsīm: 13, 228–31, 233–40
al-'Uqbānī, Abū 'Uṭmān Sa'īd: 228
al-'Utbī: 83
Al-Wanšarisī: 116
Mi'yār: 226–28, 230, 239
Alawites: 165
Albert, duke of Austria: 260–61
Albigensians: 13
Alcácer: 208
alcaide (*al-qā'id*): 208, 214–15
alcayt: 281
Alexandria: 130, 142
alfaqūi: 281
Alfaquim, Çaide: 221
Alfonso I, king of Aragon: 278
Alfonso IV, king of Aragon: 129
Alfonso VIII, king of Castile: 192, 197
Alfonso X, king of Castile: 197
Alfonso XI, king of Castile: 192
Alfonso, son of Ramon Berenguer IV: 279
Alfonso de Palencia: 204
Algarve: 208, 217, 220
Ali de Bougie: 110
Alicante: 159

- aljama*
 Jewish: 152 n. 29, 161, 282–83, 288–89
 Muslim: 158, 281–82
- Almada: 208
- Almohades: 16
- Almoravids, in Córdoba: 63–83
- amān* *see under* merchants, European
- Amiri, daughter of Hamet Aldonezel: 156
- Anas ibn Mālik: 25
- Ange de Vérone: 45, 47
- Ankori, Zvi: 97, 99–101
- Anne, daughter of Samuel of Nuremberg: 46–48
- Aragon
 bath houses in: 190
 ethno-religious diversity in: 141, 146–47, 153–66
Libro de bailia: 153–59, 166
 and merchants, European: 125 n. 13, 128–29
 and merchants, Muslim: 110, 112–13, 115
 Muslim settlements in: 141, 146–66, 314–15
 wage and price controls in: 160
- architecture, *see under* Candia
- Arcos del Jalón: 141
- Aşbağ: 236
- Ašhab
 on dietary practices: 68–69, 71–72, 74, 78, 83
 on greeting: 33
- Assis, Yom Tov: 295
- Astrugu (Astruc), Solomon: 299–300
- ‘Atā ibn Abī Rabāḥ: 33
- Atzeneta: 163, 165
- Avracha, Cherana tu: 303
- Axa, daughter of Jucef el Moro: 156
- Aybak: 124
- Ayyubids: 121
- Baboso, Ale: 217
- baptism: 157, 164, 293, 300
- Barbo, Marco, cardinal: 47
- Barcelona: 142, 154, 161
 bath houses in: 196, 198–99
 count of: 279
- Barros, Filomena: 313
- Baruch the Jew: 255
- bathing
 bath houses, public: 188–98
ḥammāmāt: 188, 190–91, 200
 and hygiene: 186–88, 192, 201
 and Inquisition: 188, 201–04, 206
 and La Cava legend: 185–87, 189, 202, 206
 and *miqva’to*: 189, 198–203
 and *moriscos*: 185–88, 203–06
 and segregation: 188–90, 193–96, 198, 201, 204, 313
 sin, associated with: 186–88, 191, 201–06, 315
 women as owners of bath houses: 196–98
- Bathsheba, biblical figure: 186–87, 202, 205–06
- Baumgarten, Elisheva: 312
- Bayān*: 66
- Bayzano, Abelaaziz: 216
- Beinart, Haim: 202
- Béla III, king of Hungary: 246
- Béla IV, king of Hungary: 248–49, 268
- Belle de Bonaventure de Nuremberg: 43–48
- Bellita Aldonzel: 156
- Belmonte: 166
- Benjamin de Tudèle: 59, 111
- Benjamin the Scribe: 171, 174, 183
- Bernardo de Rosanes: 110
- Bernat Bru: 110
- Bernat de Sarria: 112
- Bertrandon de la Broquiére: 265
- Besalú: 199
- bet-din* (*batei din*): 282–83, 295
- Boissellier, Stéphane: 311, 314
- Bonne de Vérone: 45–46, 50
- Bouchida, Farid: 313–14
- Bougie: 110, 112–13, 228
- Bratislava *see* Pressburg
- Bruck an der Leitha: 261
- Brunette, wife of Samuel de Nuremberg: 44–45, 47
- Buda: 248, 251–52, 265–66, 268–69
- Cabelicão, Mafamede: 216
- Cahen, Claude: 120
- Cailleux, Christophe: 287
- Cairo: 128, 130–32, 142
- Cairo Geniza*: 14
- Calabi, Donatella: 97, 105, 107
- calendar, Hebrew Christian: 173, 175, 176, 312

- compared to other calendars: 178–80
 derogatory nature of: 177–78
 description of: 171–72, 174, 180–81
 purpose of: 178, 181–83
 Calepini, Calepino: 47, 50
 Candia (Chandax; El Khandak; Heraklion; Khandax): 13, 312
 architecture of: 93–96, 106
 bake-houses of: 306–08, 313
 Christians inside Jewish Quarter of: 303–06, 309
 Jewish settlement in: 91–92, 96–107, 297–98, 304–05
 Jewish women in: 293–97, 299–303, 306–09
 and moneylending: 302–03
 St. Francis: 94
 St. Mark's: 93–94
 St. Mary of the Angels: 95–96
 St. Peter the Martyr: 94, 103
 St. Titus: 95
 sources for: 297–99
 synagogues: 95, 106
 urbanization of: 92
 Venice, importance to: 91–92
 Canea (Chania): 92, 99–101, 105
 Cansado, Ale: 217
 Cansado, Mafamede: 217
Cantigas de Santa María: 192
 Capsali, Elia: 98, 101
 Capsali, Elijah: 306–08
 Careto, Mafamede: 217
 Carlebach, Elisheva: 178
 Carota, Adão: 213
Casa da Suplicação: 217
 Caselli, Elisa: 222
 Castel Bonifazio (Bonifacio): 99
 Castelnuovo: 99
 Castile: 14
 Catalonia: 146; *see also* Tortosa
 Catlos, Brian: 311, 313–14
 Ceuta: 111, 186, 221
 Chandax *see* Candia
 Chania *see* Canea
Charia: 281
 Charles IV, king of Aragon: 129
 Charles VI, king of France: 265
 Charles I, king of Hungary: 249
 Charles d'Anjou: 114
 Christians
 in Aragon: 146, 155–56, 158–59
 in Candia: 92, 94–95, 102–03
 and *conveniencia*: 149–50
 and *dhimmi* status: 56–62, 128, 147–48
 and food at festivals and churches: 77–78
 and greetings: 21–22, 24–29, 31
 hunters: 67–68
 and interfaith miscegenation: 155–57
 moneylenders in Hungary: 245
 and offering and oblation: 74–76
 persecution of: 128
 and Qu'ran: 55
 and sacrifices: 69–70
 semi-autonomy of: 147
 in Syria: 56
 and Tortosa, law for minorities in: 273–91
 see also calendar, Hebrew Christian; merchants, European
 Cilim Mahomadell: 159
 Ciudad Real: 202
ciudadans: 284
 Cluny: 147
 Coloman, king of Hungary: 244
consilia: 12
 Constable, Olivia Remie: 313, 315
 Constantinople: 142
 fall of: 94
 Jewish ghetto in: 97, 100–01
 conversion, religious: 15–17, 152, 158, 166
 Aragonese edict of (1525): 164–65
 see also conversos; moriscos
conversos
 and bathing: 185–88, 202
 see also Mavristiri, Elea
 Coran *see* Qu'ran
 Córdoba (Cordoue): 13
 bath houses in: 190–92
 dietary practices in: 63–83
 Coria: 194, 200
 Cornario, Maria *see* Mavristiri, Elea
Costums de Tortosa: 277
 Crete *see* Candia; Canea; Castel Bonifazio; Castelnuovo; Rethymnon
 Cuenca: 193–94, 203

dahiyya: 75–76
 Dakhliia, Jocelyne: 119
 Damascus (Damas): 130
dār al-harb: 121–23, 314
dār al-islām: 109, 122

- dār al-kuffār*: 122
 Daroca: 157
 David, biblical king: 186–87, 202, 205–06
 Delebelledona, Marcus: 300
 Delebelledona, Ursula: 294 n. 3, 300–01
 Delicado, Francisco, *Retrato de la Lozana Andaluza*: 202
 Dévény *see* Theben
 Devín *see* Theben
dhimmis (*ahl ad-ḍimma*; *ḍimmīes*): 14, 16, 147–48, 312–14
 and greeting: 21–35
 and insults to Islam: 225–40
 and *jiziya*: 57–58
 in Mamluk documents: 55–62
 and merchants, European: 122–23, 126–28, 131, 133, 135
 dietary practices
 in Almoravid Córdoba: 63–83, 314
 cheese: 66, 78–81
 in festivals and churches: 66, 76–78
 hunting: 66–68
 Jewish: 98–99, 107
 offering and oblation: 66, 73–76
 sacrificed meat by non-Muslim: 66, 68–73, 81
 sources for: 65–66
 Djamāl-al-dīn Āqūsh: 133
djizya see jiziya
 Dominguez, Johannes: 110
 Donizione, monk of Pisa: 111
 Doucette, wife of Ange de Vérone: 45, 47
 Druda, widow of Bonastruch: 196
 Druze: 165
 Dyck, Johannes van den: 47, 51
- Eiximenis, Francesc: 157, 202
 El Khandak *see* Candia
 Elche: 199
 Elisende, queen of Aragon: 289
 Esposito, Anna: 43
 Esztergam: 269
 ethno-religious diversity
 in Aragon: 141, 146–47, 153–66
 in *conveniencia* (*Principle of Convenience*): 147–53
 and interfaith miscegenation: 155–58
 rural: 145–47, 153–66
 sources for: 153–54
 urban: 141–47, 153, 165
 in Valencia: 146, 159–65
- Évora: 208, 210, 212, 218–20
 Fabri, Félix: 59
 Faḍālat ibn 'Ubayd: 31
faqih: 12, 221
 Faro: 208, 217–18, 220
 Fatima de Molina: 156
fatwa: 12, 15, 67, 82, 311, 314
 and insults to Islam: 226–34, 240
 and merchants, European: 121, 123, 126–28, 136
 and merchants, Muslim: 111, 115–18
 Ferdinand, king of Aragon and Castile: 161
 Fez: 229
fiqh: 65, 121, 134
 Florinda *see* La Cava
fondouk, *voir funduq*
 Fontevraud: 13
foral, charters of: 207–08, 216
 Frederick II the Quarrelsome, duke of Austria and Styria: 248
 Fremosinho, Azmede: 220
funduq (*fondouk*): 59, 115, 118
 and merchants, European: 121, 124, 130, 133, 136
fuqahā: 59, 72
- Gabriel *litteratus* de Zömlen: 250
 Garb: 111
 García, Antoni: 110
 García Sanjuán, Alejandro: 312, 314
 Genoa (Gênes): 111, 142
Gentile Tales: 40
 Georgopoulou, Maria: 94
 Ghāzī al-Wāsitī: 128
 ghettos: 11, 59, 96–97, 100–05
 in Iberian peninsula: 152, 160
 voluntary: 107, 144
see also segregation
 Ghistele, Joos Von: 59, 132
 Giovanni d'Arezzo: 45
 Girona: 200–01
 Gortys: 99
 Granada: 188, 190, 201–04
 Gratziou, Olga: 106
 Green, Monica: 307, 309
 greeting (*saludo*)
 and authorization: 30–32
 in Maliki doctrine: 25–27, 29–33
 and prohibitions: 27–30
 in prophetic tradition: 21–25, 29, 31

- in Qu'ran: 21–25, 27–30, 32–33
 response: 32–35
 Grimani, Pietro: 100
 Grisén: 158
Grundbuch: 257
 Guadix, Synod of (1554): 204
 Guillem Ceret: 288
 Guillem Ramon de Montcada: 278
 Güns *see* Kőszeg
 Győr: 269
- habitadors*: 284
 Hacen, 'Rabbi': 158
hadices see prophetic tradition
Hadit del Baño de Zaryeb: 190–92
hadith see prophetic tradition
hād̄jib: 132
hady: 66, 73 n. 59, 74
 Ḥaf̄sides: 229
 Hagège, Cl.: 232
 Hainburg: 261–62
 Halakah (*halakha*): 150, 282
 Ḥalīk Ibn Ishāq: 65
 Hamet Atzuahi: 110
ḥammāmāt see under bathing
 Hans der Rokk: 261
 Hasan al-Kafrāwī al-Shāfi'ī: 126
 Helen of Troy: 186, 188
 Henry III, king of Castile: 215
 Heraklion *see* Candia
hérem: 282
 heresy: 13, 15, 17
 and bath houses: 191, 201–04, 206
 see also Albigensians; Inquisition;
 Manichaeism
 Hinderbach, Johannes, bishop of Trent:
 40, 47, 50–51
 Hungary: 313–14
 'court' Jews in: 246–47
 Jewish traders in: 244–46, 250
 and jurisdiction: 254–60, 268, 270–72
 literacy in: 243–71
 and mint-marks, Hebrew: 247
 moneylending in: 243–56, 258–64
 Muslim settlers in: 244, 246
 property administration in: 256–58, 270
 and statutes, local: 251–53
 'town' Jews in: 247–53
- Ibn 'Abbās
 on dietary practices: 67, 79–80
 on greeting: 33
 Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar, *al-Tamhīd*: 26,
 32–33
 Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Muḥaṣar*: 74
 Ibn 'Abdūn: 28–29, 191
 Ibn Abī Ḥāzim: 68–69, 71
 Ibn Abī Uways: 68
 Ibn al-Ḥājj: 191
 Ibn al-Naqqāš (al-Naqqāsh): 58–59, 126,
 128
 Ibn al-Qāsim: 236
 on dietary practices: 68, 71–72, 74–76,
 83
 Ibn al-Ṣā'ig: 117
 Ibn 'Aṭīyya: 27–30, 33
 Ibn Battūta: 117
 Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik: 79
 al-Wāḍiḥa: 29
 Ibn Ḥanbal: 32
 Ibn 'Īsā: 227
 Ibn Kināna: 72
 Ibn Mas'ūd: 79–80
 Ibn Nāfi': 72
 Ibn Qayyīm al-Ġawziya: 59
 Ibn Rušd al-Ġadd: 64–83, 116, 314
 Ibn Ṣās: 27, 33
 Ibn Ṭāwus: 34
 Ibn Taymiyya: 59, 128
 Ibn Wahb: 32–33, 76
 Ibn Zāgū: 227
 Ibn Zaydūn: 188 n. 12, 191
 Ibn zin al-Qādi: 58
 Ibrāhīm al-Najā'ī: 31
 Ifrīqiya: 115, 117–18, 229
 Ines Zapata, mistress of King Pere III of
 Aragon: 196
 Inquisition: 16–17, 298
 and bathing: 188, 201–04, 206
 and *conversa*: 188
 and *morisca*: 188, 203–04
 and Muslims: 164–65
 in Tortosa: 280
 insults to Islam *see* under *dhimmis*
 interfaith miscegenation: 155–58, 159 n.
 52
 intermarriage between Jews and Chris-
 tians: 98
 Isaac ben Sheshet Perfet: 198
 Isabel the Catholic, queen of Castile and
 Aragon: 161
 Isserlein, rabbi of Wiener Neustadt: 266

- ius hazakah*: 103
 Jacoby, David: 91, 97, 305
 Jaime I, king of Aragon: 280
 Jaime II, king of Aragon: 128–29, 288–89
 James II, king of Mallorca: 112
 James III, king of Mallorca: 112
 Jehel, Georges: 111
 Jews: 18
 in Aragon: 146, 153, 155, 157–58, 160–63
 baptism of: 41 n. 12, 42 n. 13, 47–50, 52
 and bath houses: 194–96
 and *Beth-din*: 254
 butchers: 70
 in Candia
 businesses in: 101, 104–05, 107
 settlement in: 91–92, 96–107, 297–98, 304–05, 315
 women in: 293–97, 299–303, 306–09
 in Christian colonies: 148–52
 and Christian ritual: 169–70; *see also* calendar, Hebrew Christian
 clothing of: 151 n. 25, 161 n. 60, 252
 as ‘court Jews’ in Hungary: 246–47
 and *dhimmis*: 55, 59
 dietary practices of: 98–99, 107
 expulsion from Spain (1492): 201, 315
 and First Crusade: 244
 and greetings: 21–22, 24–29, 31, 34–35
 and insults to Islam: 230–39
 and integration in Tortosa: 273, 281–91
 and *iudices Iudeorum*: 254–55, 268
 and *Judenbücher*: 263–64, 270
 Judenpuech: 251, 268
 literacy of: 245–46, 250–51, 265–71
 and *magister Iudeorum*: 254
 as merchants on Mallorca: 112
 and militia duty: 14
 and mint-marks, Hebrew: 247
 and *miqveh* (ritual bath): 189, 198–203
 and offering and oblation: 73
 persecution of: 16, 39–53, 153, 160–61, 315; *see also* Shoah
 in Portugal: 209, 211, 213, 215
 and property in Hungary: 256–58, 270
 and *rabi*: 209, 211
 and ritual crimes: 15, 315; *see also* Simonino (Simon) of Trent
 and sacrifices: 70–73
 and seals, use of: 268
 semi-autonomy of: 147
 synagogues of: 95, 100, 106, 199–200, 257, 289
 and tanning: 100–01
 taxation of: 105
 terms for: 99
 as ‘town Jews’ in Hungary: 247–53
 as traders in Hungary: 244–46, 250
 women and rabbinic sources: 295
 see also under moneylending
jiziya (*djizya*): 57–58, 121, 125–26, 131
 Joan I, king of Aragon: 145 n. 9, 161
 João I, king of Portugal: 211–13, 220–21
 João II, king of Portugal: 219–20
 John I, king of Castile: 215
 Jordan, William Chester: 302–03
 Juana (Joan of Dammartin), queen of Castile: 196
 Juçef Manuel: 158
 Julian, count of Ceuta: 185–86
jurisperiti: 12
 Justinian, *Corpus Iuris Civilis*: 10, 277–78
 Ka’b al-Ahbār: 67
 Kallergis family: 97
 Kelsen, Hans: 290
 Khandax *see* Candia
 Klein, Elka: 295
 Körmend: 248
 Kószeg (Güns): 255
 Kováts, Ferenc: 258
 La Cava (Florinda): 185–87, 189, 202, 206
 Labla: 82
 Lange, Johannes: 188
 Las Huelgas, Convent of, Bruges: 197
 Lateran IV (1214–15): 151 n. 25, 160, 246
 Lauer, Rena: 313
 Leonor de Guzmán: 192
 Lérida: 198, 273, 275, 277
 Lewis, Bernard: 109, 119
 Lisbon: 208, 216, 220–21
 Cortes de: 211–12
 literacy, in Hungary
 Jewish: 245–46, 250–51, 265–71
 and legislation: 243–53
 pragmatic: 253–66
 and safekeeping of documents: 269–70
 Lleida: 157
Llibre de Consolat de Mar: 278
 Loewe, Raphael: 181

- Lope Gonçalves Dalcoleya: 156
 Louis IX, king of France: 114
 Loulé: 208, 217, 220–21
 Lourie, Elena: 158
luhot: 178
 Luther, Martin, *Von den Jüden und jren Lügen*: 53
- ma'amad*: 282
 Madrid: 196
 Maggi, Alessandro: 47
 Maghrebins: 109, 112, 114, 116–18
 Mahdia: 116
 Mahomet de Cordoue: 110
mahzorim: 172
 Maimonides: 295
 Mainz: 244
 Málaga: 203
 Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa* see Maliki doctrine
 Maliki doctrine: 314
 on commerce: 118
 on dietary practices: 64–83, 313
 on greeting: 25–27, 29–33
 on insults to Islam: 228–40
 in Portugal: 212, 221
 Mallora (Majorque): 110, 112, 114, 196
 Mamluks: 311, 313
 chancery documents of: 55–62
 and merchants, European: 121–36
 sultanate, extent of: 121
 Manduel, Bernard: 111
 Manichaeism: 14
 Manresa: 198–99
 Mansouri, Tahar: 313
 Manuel I, king of Portugal: 166, 218
 Maria de Luna, queen of Aragon: 161–62
 María de Molina, wife of Sancho IV of Castile: 197
 Mariem de Banaue: 156
 Marinids: 228–29
 Marmursztejn, Elsa: 63
 Marseille: 111, 113, 142, 195, 296
 Martí I, king of Aragon: 161–62
 Martorell, Joanat, *Tirant lo Blanco*: 187
masā'il: 65, 82
 Masset, Youna: 313
 Mathieu de Porto Venere: 110
 Matilda of Tuscany: 111
 Mavristiri, Elea (Maria Cornario): 293–94, 296, 299–302, 304, 308–09
 Mavristiri, Eudochia: 299
 Mavristiri, Ligiacho (Elijah): 299
 Mavrogonato, David: 105
 Mawardi [Al], Aboul-Hasan Ali, *Ahkam sultaniyya*: 10
mazālim: 131–32
 Mazrīzi: 60
 McKee, Sally: 92
 Melammed, Renée: 202
 Melkites: 59
 Melo, Fernão de: 219
 Melo, Martim Afonso de: 218
Memoriali del Duca di Candia: 97–98
 merchants, European
 and *amān* (protection): 121, 123–24, 126, 313
 and courts of justice: 131–32
 and *dār al-harb*: 121–22, 126
 under *dhimma* status: 122–23, 126–28, 131, 133, 135
 and *djizya*: 121, 125–26, 131
 and *fatwas*: 121, 123, 126–28, 136
 and *mazālim*: 131–32
 sultans' protection of: 133–36
 and treaties: 129–31, 135
 merchants, Muslim, in Christian ports:
 109, 119–20, 314
 and *fatwas*: 111, 115–18
 protection for: 112–14
 sources for: 110–11, 113
 taxation of: 110, 113, 115
 and treaties with Christians: 113–15
 Metge, Bernat: 202
 Miguel de Luna: 186
 Miklós Garai, Palatine: 255
Minhāğ al-sāwab fi qubh ist'māl ahl al-kitāb: 59
 Mohar de Nuremberg: 43–45, 48, 52
 Moïse de Samuel de Würzburg: 42
 Molino, Facino de: 300–02
 Molino, Francesco de: 302
 moneylending: 314
 and Christians in Hungary: 245, 248–50, 258–64, 269–70
 Franciscan campaign against: 103
 Jewish female: 302–03
 and Jews in Daroca: 157
 and Jews in Hungary: 243–56, 258–64, 269–70
 Montcada family: 278–79
Monti di Pietà: 103

- Montpellier: 111, 199
 Moore, R.: 13, 16
moriscos: 164
 and bathing: 185–88, 203–06
 Morocco: 221
 Morvedre: 161
 Mosse Caravilla: 157
 Moukarzel, Pierre: 313
 Moura: 208, 212–13, 220
Mudawwana: 27, 72, 78
mudéjares: 151 n. 26, 156–57, 159 n. 52, 162–64
 and bath houses: 192, 196
 Mufaddal ibn Abi l'Fadāil: 60
 Muḥammad ibn Ka'b al-a-Qurayṣī: 32
 Mula, Lorenzo da: 104
 Münzer, Hieronymus: 164, 188
 Murça, son of Mafamede Careto: 217
 Muslims
 and bathing: 188–96, 198, 200
 expulsion from Portugal (1496): 222
 expulsion from Spain (1520s): 201
 and integration in Tortosa: 273–77, 280–82, 284–86, 288–91
 in Portugal: 211–22
 see also aljama, Muslim; Almoravids, in Córdoba; Aragon, and Muslim settlements; Ayyubids; dietary practices; greeting; Inquisition and Muslims; Maliki doctrine; Mamluks; merchants, Muslim; *mudéjares*; Valencia, and Muslim subjects
 Navagero, Andrea: 204
 Nef, Annliese: 111
 Niclas von Marichprag: 255
 Niklas Juding, councillor of Sopron: 255
 Nicolás, Icelandic monk: 111
 Nirenberg, D.: 15
North French Miscellany: 178–79, 181
Notai di Candia: 97
 Nuñez Mulay, Francisco: 204–05

Odyssey: 187
Ofner Stadtrecht: 252
 Omar, caliph: 133
Ordenações Afonsinas: 221
 Oulddali, Ahmed: 12, 313

paers: 280
 Paiva, Martin Afonso de: 220

 Palermo: 142
 Palmela: 208
 Pantaleo, Hergina: 303
 Pascual del Puerto: 157
 Paudice, Aleida: 309, 312, 315
 Pere I, king of Aragon: 278
 Pere II, king of Aragon: 280
 Pere III, king of Aragon: 196–97, 283
 Pere IV, king of Aragon: 129
 Pere de Tamarit: 277
 Pere Gil: 277
 Perpignan: 199
 Philippe III le Hardi, king of France: 114
 Picardy: 302
 Pierre le Cérémonieux: 112
 Pisa: 111, 114
 Placencia: 193
 pogroms, against Jews: 16, 160–61
 Portugal: 313
 and *alcaide*: 208–13
 functions of: 214–17, 219–20
 and *corregedor*: 216, 218–19
 foral charters in: 207–08, 216
 judge of royal rights in: 213–14
 juridical practice and Muslims in: 213–22
 and laws concerning Jews: 211, 213, 215, 221
 and laws concerning Muslims: 207–13, 221
 Maliki doctrine in: 212, 221
 Morocco, expansion to: 221
 and *mouqaria* (Muslim quarter): 214, 217, 219
 Ordonnances du Royaume: 212, 214
 and *ouvidor*: 218–19
 and *rabi*: 209, 211
 taxation of Muslims in: 212
 Powers, D.: 227
 Pozsony *see* Pressburg
 Pressburg (Bratislava; Pozsony): 251, 253, 256–58, 260–65, 267–69
procuradores: 281
prohoms: 279–80, 284, 288
 prophetic tradition (*hadices*; *hadith*), on
 greeting: 21–25, 29, 31
Protocollum Actionale: 256
Protocollum Testamentorum: 264

qādī (cadí): 68, 71, 81, 226
 and European merchants: 125, 131–32

- in Tortosa: 281–82
Qahal: 99–100, 103
 Qalāwūn: 124
 Qalqašandī (Qalqashandī): 60, 132
 Qarāfi: 65
 Qatāda: 33
 Quaglioni, Diego: 315
 Qu'ran (Coran)
 and *dhimmi*s: 55–56, 59–61, 225
 on greeting: 21–25, 27–30, 32–33
 and insults to: 225–40
 on Jesus as a prophet: 55
 as juridical code: 10
 and translation into Latin: 150
- R. Judah b. Samuel the 'Pious', *Sefer Hasidim*: 169, 183
 Ramon Berenguer IV, count of Barcelona: 196, 273–74, 278–79, 288
 Ramon de Besalū: 277
 Ramon de Siscar, bishop of Lérida: 280
Reconquista: 273–75
 Regensburg: 169, 244
 Relmin programme: 10–12, 207, 315–16
 René de Provence, king of Naples and Sicily: 113
 Rethymnon: 98–101, 105
 Ribera del Cinco: 156
 Ricla: 157
 Roderic, Visigothic king of Spain: 185–87, 202, 206
 Rodrigo Gil Tarin: 154–55
 Roig, Jaume: 185
 Llibre de les Dones: 202
 Romanos I Lekapenos: 101
 Rovereto: 42
 Royo, Vincent: 287
- Sacerdoto, Ligiacho: 300–02
 Saḥnūn: 76–77
 Salah al-Din (Saladin): 59, 120
 Sālih Ibn Qalāwūn: 132
 Samaritans: 59
 Samuel de Nuremberg: 44–46
 Samuel Ha-Levi: 200
 San Clemente, Convent of: 197
 Sancho de Cardona, Admiral of Aragon and Marquess of Guadalest: 164–65
 Sanmicheli, Michele: 96
 Sarah d'Abraham de Marburg: 43, 45–46, 50
šarifs: 229, 231, 238
- Satzbuch*: 258
 Scardon, Pietro: 96
 Scott, James: 177
 Segovia: 200
 segregation, spatial: 11, 144, 148, 287, 304–05, 313, 315; *see also* ghettos
 Sepúlveda: 193–94
 Serpa: 220
 Seville: 142, 193, 196
 Shalom, rabbi of Wiener Neustadt: 266
sharik: 15
 Shatzmiller, Joseph: 295
 Shoah (Holocaust): 15
 Sicily: 109, 111, 115–16, 118
siddurim: 172
Sifrei evronot: 178
 Sigismund, king of Hungary: 250, 261, 270 n. 105
 Sigismund the Jew: 255
 Silveira, Diogo da: 218
 Silveira, Francisco da: 218
 Silveira, Nuno Martins da: 218
 Silves: 208
 Simonino (Simon) of Trent, and alleged Jewish infanticide: 39–53
 Sixtus IV, pope: 42, 45, 47, 51, 53
 Smail, Daniel Lord: 296
 Solomon, biblical king: 186
 Solomon ben Ardet: 198–99
 Solomon ibn Adret (the Rashba): 295
 Sopron: 253, 255, 257, 267–68
 sorcery: 15, 228, 237, 252
 Soriano, widow of Fernando Pérez: 197
 Sos: 158
 Speyer: 169
 Steno, Petrucia: 303
 Stephanus de Roda: 154–58
 Sufyān ibn 'Uyayna: 31–32
 sumptuary laws: 160–61, 313
sunna: 23, 58, 61, 73 n. 60, 148, 281
 Szende, Katalin: 313–14
- Ta-Shma, Israel: 181
tafwidh: 58
 Tahar ben Abdallah: 110
 Talmud: 150, 170, 181
tanfidh: 58
 Taqī al-dīn Abū al-Hasan al-Shafi'ī al-Misrī: 123
taqqanot: 282
Taqqanot Kandyah (Qandiya): 91, 97–99,

- 103, 298–99
 Tarazona: 156, 158
 Tarragona: 278
 Tauste: 158
 Tavira: 208
tekufah: 172, 174, 182
 Templars: 278–79
 Teruel: 193–94
 Theben (Dévény; Devín): 260
Thousand and One Nights: 187
 Tlemcen: 13, 226–40, 313
 Tobias de Nuremberg: 43, 50–52
 Toch, Michael: 270
 Toledo: 185, 192, 197, 200, 206
 Torah: 72
 Tordesillas, Palace of: 192
 Tortosa: 13, 193, 195
 and integration of Jews: 273, 281–91
 and integration of Muslims: 273–77, 280–82, 284–86, 288–91
 judges, non-Christians as: 284–86
 jurisdictional powers of: 278–81, 313
 prohibitions against non-Christians: 287–88
 and *Reconquista*: 273–75
 sources for law in: 274–78, 286
 Transylvania: 248
 Trent, Council of (1545–63): 201
 Trento (Trent), and persecution of Jews: 39–53, 315
 Tripoli: 133
 Tunis: 110, 112–14, 142, 229, 233
 Turki, Abdelmajid: 225
- uḍḥiyya*: 66, 73–76
 ‘Umar I: 60, 236–37
 ‘Umar b. l-Ḥaṭṭāb: 67, 79–80, 231, 233
 ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz: 32
- umma*: 13–14
 ‘Urwā b. l-Zubayr: 67
 Usāma ibn Zayd: 24, 29
Usatges de Barcelona: 278
 ‘*Utbiyya*: 65
- Valencia (Valence): 110, 112, 275, 278
 bath houses in: 195–96, 202
 and ethno-religious diversity: 146, 159–65
 and Inquisition: 164–65
 and Jews, persecution of: 161
 and Muslim subjects: 146, 160–6
 Valérian, Dominique: 314
 Vasvár: 248
 Venice: 17, 100, 129–30; *see also* Candia
 Vic: 199
 Vienna: 255, 261–62
 Vienne, Council of (1311–12): 160
 Vincent, Bernard: 119
 Violente, queen of Castile: 197
 Virgin Mesopanditissa, cult of: 106
 Wiener Gesera: 258, 261, 270 n. 105
 Wiener Neustadt: 266
- Xemçi, daughter of Jucef Texedor: 156–57
- Yaḥyà ibn Yaḥyà: 27, 69, 71
 Ya’lâ al-Farrâ’: 58
- Zaragoza: 148 n. 18, 154 n. 34, 162
 bath houses in: 194, 198
 bishop of: 157
 Zayyānids: 229, 232–33
 Zohra, Muslim woman of Mallorca: 110
 Zoroastrians: 66, 147