

José Alberto TAVIM, Maria Filomena BARROS & Lucia Liba MUCZNIK (eds.), *In the Iberian Peninsula and Beyond: A History of Jews and Muslims (15th-17th Centuries)*. 2vols. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, vol. II, pp. 26-43.

NOTES SUR LES PHÉNOMÈNES DE CONVERSION ET DE DISSIMULATION DES VOYAGEURS PORTUGAIS AU MOYEN ORIENT (16^E ET 17^E SIÈCLES)

Vasco Resende

Lorsque Ludovico di Vartema entreprit son long voyage transcontinental à travers les terres musulmanes du Moyen-Orient et de l'Asie du Sud au début du xvi^e siècle, le passage de son récit décrivant sa conversion feinte à l'islam afin de pouvoir visiter La Mecque et Médine pourrait être considéré comme un détail dans une narration par ailleurs riche en exotisme et fantaisie.¹ L'auteur évitait de s'engager dans de plus amples explications sur sa supercherie mais sa confession n'en attire pas moins l'attention sur les conditions rencontrées par un voyageur au Moyen-Orient à cette époque. Le fait d'avoir incarné un *mamlūk* et de raconter son histoire signifiait qu'il pouvait non seulement se vanter d'avoir commis un péché aussi grave en toute impunité mais également faire imprimer son récit sans craindre des représailles ou autres désagréments. De nombreux universitaires ont depuis critiqué son livre et tenté de dissocier les événements réels des conventions littéraires ; mais si nous exprimons des doutes quant à l'authenticité de cet épisode, il convient toutefois de commenter ces actes d'apostasie et de duperie ainsi que leur rôle dans la production culturelle européenne de l'époque moderne.²

Plusieurs travaux majeurs ont été consacrés à l'apostasie et notamment ceux de Bartolomé Bennassar, Lucia Rostagno, Bernard Rosenberg, Emilio Sola et Isabel Braga,³ mais leurs études se limitent à l'aire méditerranéenne et à l'Afrique du Nord. G.V. Scammell, Jean Aubin, Maria Augusta Lima Cruz et Dejanirah Couto⁴ ont plus récemment élargi le champ de recherche à la lumière des sources concernant la présence portugaise dans l'océan Indien.

Nous nous proposons de traiter des deux aspects de ce changement d'identité tel qu'il apparaît dans les récits de voyage portugais au Moyen-

Orient durant les XVI^e et XVII^e siècles,⁵ à savoir les narrations de pèlerinage en Terre sainte et les comptes-rendus de voyageurs décrivant leur périple par voie de terre depuis l'océan Indien jusqu'au Portugal. Nous analyserons dans un premier temps la manière dont ces auteurs parvinrent à traverser une contrée aussi dangereuse, et notamment les outils dont ils disposaient pour accomplir leur mission sans attirer l'attention, du moins le pensaient-ils. Nous évoquerons dans un deuxième temps les raisons poussant ces mêmes voyageurs à adopter un cas plus extrême de dissimulation – l'apostasie – et leur manière de traiter de ce sujet afin de répondre aux attentes littéraires du public.

La dissimulation, que les Portugais s'évertuaient à pratiquer, restait essentiellement d'ordre physique. Tout comme la couleur de peau et d'autres traits physiques marquants, le costume demeurait la forme principale d'identification (si l'on exclut le nom de la personne et la langue usitée), bref autant d'éléments que l'on peut qualifier de marqueurs d'identité.⁶ Ressembler autant que possible aux gens qui les entouraient était principalement une question d'ordre vestimentaire. L'essentiel était de préserver les apparences. Les voyageurs européens sillonnant l'Empire ottoman et le royaume safavide nous montrent que l'adoption de vêtements orientaux devenait l'unique solution pour se fondre dans le paysage. Cela allait de soi. Par leur présence au sein des caravanes musulmanes, les Occidentaux courraient d'inévitables dangers, la crainte d'être découvert étant de ce fait un thème récurrent des récits dont nous disposons. Leur survie dépendait ainsi fondamentalement de leur faculté à dissimuler leur identité. C'est pourquoi nous rencontrons fréquemment des références à des Européens revêtant des habits persans, arméniens ou turcs afin de passer inaperçus auprès des autres membres de la caravane.

Mais cette méthode était-elle vraiment efficace ? Nous pensons que non dans la plupart des cas. Tôt ou tard le voyageur occidental était démasqué et contraint de composer avec un environnement hostile. Aurait-il pu faire autrement ? Probablement non, mais il ne faut pas trop insister sur la présomption naïve que l'apparence seule suffisait à les protéger de l'éventuel danger d'être découvert et puni en conséquence. Manuel Godinho déclarait s'être déguisé en Turc (« à turquesca ») mais confessa, lorsqu'il fut interrogé par les Arabes de l'Irak méridional, qu'il était un *Franc* (selon le terme désignant les Européens en territoire musulman) venu d'Inde et en route vers la Syrie pour servir le *tupçu-bāşı* ottoman, le général en chef de l'artillerie.⁷ Bien qu'assisté d'un guide local l'ayant assuré qu'aucun danger ne surviendrait, celui-ci ne pouvait s'empêcher de se sentir constamment menacé. Le déguisement était alors loin de suffire. Mais l'ignorance des langues orientales et des coutumes constituait un obstacle supplémentaire à une meilleure approche de l'Orient. La plupart des voyageurs portugais n'avaient qu'une pratique limitée du persan, du turc et de l'arabe. Cette lacune linguistique découlait logiquement d'une

expérience relativement ténue des pays orientaux situés en dehors de la sphère d'influence de la souveraineté portugaise. Pedro Teixeira fut l'unique exception : ayant habité plusieurs années à Ormuz et visité la Perse, il apprit le fārsī pour traduire (partiellement) le classique du chroniqueur Mīrḥānd, *Rawḍat al-Ṣafā*. Aucun autre auteur ne vécut véritablement parmi les musulmans, contrairement à des voyageurs français tels que Jean de Thévenot ou Jean Chardin dont les récits abondent en détails sur les endroits visités et la vie quotidienne partagée durant plusieurs années avec les populations.⁸

Quoi qu'il en soit, l'adoption de vêtements orientaux octroyait une certaine liberté aux voyageurs de l'époque moderne, aussi longtemps, toutefois, qu'ils n'étaient pas directement interpellés par un autochtone. Les habits européens se révélaient non seulement très inconfortables dans ces régions extrêmement chaudes mais attiraient également l'attention de l'oriental dont on disait qu'il abhorrait la vue d'un costume occidental. Selon le voyageur flamand Jacques de Coutre, on ne pouvait en effet parcourir l'Iran autrement qu'en habits persans.⁹ Mais il est peut-être préférable de ne pas surévaluer toutes ces affirmations, devenues une norme littéraire largement diffusée, et de les appliquer à l'ensemble du territoire musulman. Après tout, les Occidentaux, selon le voyageur français Barthélemy Carré, pouvaient très bien traverser la Perse avec leurs propres vêtements.¹⁰ Lui-même fut néanmoins contraint, en sortant des terres safavides, de parcourir les régions ottomanes sous un déguisement arabe. Quant à Gaspar de São Bernardino, il disait avoir traversé le territoire iranien en habit de moine, une décision qui suscita la curiosité des habitants des villages qu'il visita, peu habitués à voir des vêtements aussi différents. Nicolau de Orta Rebelo affirmait néanmoins que les marchands européens traversaient généralement le pays vêtu à la mode persane,¹¹ même s'il arrivait à certains d'entre eux, dont il faisait partie, de pouvoir conserver leurs propres vêtements. Ainsi, Pedro Teixeira n'écrivait pas s'être vêtu à l'orientale durant son voyage à travers l'Irak méridional. Bien au contraire, en arrivant à Baṣra, il rendit visite au *ṣayḥ* local qui fut intrigué par son costume franc, n'ayant jamais rencontré d'Occidental auparavant.¹² Il a toutefois probablement revêtu l'habit oriental par la suite car il recommandait aux voyageurs européens de se faire aussi discrets que possible durant leur séjour afin d'éviter de semer le trouble autour d'eux.

Pourtant, l'explication la plus intéressante vient du récit d'un autre voyageur européen, le botaniste allemand Leonhardt Rauwolf. Plus pour des raisons de confort que de sécurité, il s'habilla à la turque (à la manière des Arméniens, selon ses propres mots), lorsqu'il se prépara à quitter Alep en direction de Bagdad, ce qui laisse supposer qu'au départ de Tripoli il n'eut pas besoin de réfléchir à l'intérêt de changer son apparence européenne.¹³ D'après le voyageur allemand, les marchands occidentaux qui s'aventuraient au-delà de la métropole syrienne étaient relativement peu

nombreux et leurs vêtements trop voyants : en adoptant une apparence orientale il espérait que les populations ne le considéreraient pas immédiatement comme un étranger.

La dissimulation telle que nous la comprenons en analysant les récits de voyage était par conséquent soumise à un raisonnement pragmatique : on se cachait sous des habits musulmans quand la nécessité l'imposait et on reprenait ses vêtements d'origine dès l'entrée dans un environnement plus familier. En pratique, il semble que le voyageur s'habillait à la turque durant sa traversée de la Mésopotamie et retrouvait ses vêtements européens en atteignant une métropole syrienne. Quel était en effet l'intérêt de se déguiser en marchand local lorsque on arrivait à Alep, qu'on logeait chez les consuls de France ou de Venise et que les seuls compagnons de l'entourage proche étaient tous des *Francs* ?

Ainsi, et malgré le fait que pratiquement tous ces récits mentionnent un éventuel changement vestimentaire durant la traversée du Moyen Orient, nous pouvons nous interroger sur la réelle nécessité de doter d'une garde-robe spécifiquement orientale. Dans les villes ottomanes, les musulmans, les juifs et les chrétiens se distinguaient les uns des autres par l'interdiction légale faite aux minorités non-islamiques de certaines couleurs ; mais la coutume était tellement peu observée que les autorités avaient besoin de rappeler constamment son caractère obligatoire. En effet, comme l'a signalé Matthew Elliott dans une étude consacrée aux codes vestimentaires ottomans, les Européens défiaient régulièrement ces interdictions, et de nombreux édits impériaux furent décrétés pour prévenir les transgressions à la réglementation. Toutefois, les voyageurs non-musulmans pouvaient solliciter et obtenir des dérogations les autorisant à porter des vêtements réservés à la population musulmane, tout comme des armes (ce qui normalement leur était défendu) lorsqu'ils entraient en territoire dangereux.¹⁴ Compliquant plus encore la question, et en dépit des différences physiques qui permettaient de distinguer les diverses populations, ce qui dans les sources européennes est décrit comme la manière de s'habiller à la turque ou à la mauresque ne correspond pas toujours à des réalités bien distinctes. Ainsi les vêtements persan et arménien pourraient très probablement afficher un nombre considérable de caractéristiques communes.

En dépit du véritable danger encouru par ces voyageurs durant leur périple, on ne peut manquer d'être surpris par leur grand nombre. Par-dessus tout, la quantité de récits rédigés par les survivants d'une telle épreuve en relativise la dangerosité.¹⁵ La lecture des récits de voyage de l'époque moderne nous amènerait à penser que les Portugais demeuraient la cible privilégiée de la haine des musulmans en raison de leur position dans des aires stratégiques de l'Asie maritime et du comportement malhonnête des postes de douane à l'égard de leurs marchands dans le royaume d'Ormuz. Mais cette plainte se justifiait-elle véritablement ? Si des

voyageurs comme Mestre Afonso et les auteurs de récits de pèlerinage dénigraient systématiquement tout musulman croisant leur route, d'autres écrivains montraient une plus grande tolérance de jugement et louaient la serviabilité de leurs compagnons de caravane, turcs ou arabes. Les marchands européens pouvaient subir insultes, vols et mauvais traitements entre les mains de personnages hostiles, mais nous ne pouvons dénombrer avec certitude les aventuriers effectivement mis à mort pour avoir été démasqués au sein des caravanes orientales. Il apparaît plus vraisemblable que ces menaces viennent de l'extérieur et non des musulmans qui voyageaient à leurs côtés. En outre, un nombre significatif de non-musulmans composait ces expéditions marchandes vers l'intérieur des terres – Arméniens, Juifs, Français, Anglais, Germaniques, Hongrois et plus particulièrement Vénitiens – ce qui, par conséquent, ne semblait pas rendre la route particulièrement dangereuse pour les Européens qui ne cessaient de l'emprunter. Le plus grand danger venait sans doute du banditisme des Bédouins et autres nomades vivant du contrôle des routes de certaines zones désertiques.

Ceci étant dit, nous pensons néanmoins que la situation des voyageurs occidentaux en terre d'islam demeurait loin d'être confortable. Amplement dépendants des circonstances politiques et militaires du jour, ils étaient fréquemment arrêtés en chemin et apparaissaient presque toujours suspects aux yeux des autorités urbaines du comptoir commercial qu'ils devaient visiter. Constamment suspectés d'espionner pour le compte des puissances chrétiennes, ils devaient affronter presque quotidiennement l'hostilité des locaux. Malgré le fait qu'à l'intérieur des frontières ottomanes les chrétiens comme les juifs, protégés (*dimmīs* en arabe) par le droit islamique en tant que Nations du Livre, bénéficiaient d'une plus grande tolérance que les minorités religieuses en Occident, il faut relativiser leur situation. Au-delà de l'imposition de normes de comportement plus ou moins rigides, la sécurité dont jouissaient les *dimmīs* était fréquemment mise en cause, notamment lors des victoires occidentales contre les armées turques. En dépit du rôle financier, administratif et économique qu'ils jouaient pour les autorités régionales de l'Empire ottoman, et malgré la protection légale assurée par le Sultan, le gros de la population restait hostile à la présence de chrétiens dans les principales métropoles levantines et la communauté chrétienne locale était fréquemment accusée de collaborer avec les puissances européennes. De bouc émissaire, le chrétien évoluait rapidement vers la position de victime d'agressions physiques. En effet, les chrétiens orientaux étaient des alliés naturels des agents diplomatiques et commerciaux *francs* en Orient en tant qu'intermédiaires des autorités ottomanes, et collaborèrent activement avec les consuls vénitien, français et anglais établis à Alep tout au long de la seconde moitié du XVI^e siècle ainsi qu'avec leur homologue hollandais dès le début du XVII^e siècle. Parfois, comme nous le montre la documentation de l'époque, certains

membres des communautés chrétiennes d'Égypte et de Syrie servirent de messagers ou même d'agents au service du réseau d'espionnage portugais dans le Levant. N'oublions pas non plus le rôle des marchands portugais vivant à Bašra, Bagdad et Alep, qui étaient bien établis dans leurs activités commerciales et disposaient d'une certaine expérience de la région ainsi que de quelques relations utiles.

Penchons-nous à présent sur une forme plus extrême de dissimulation dépassant le simple déguisement oriental : l'apostasie. De quelle manière ce comportement s'intégrait-il dans les codes de la société ? L'islam pardonne le fait de cacher sa croyance religieuse – *taqiyya* – lorsque l'on est menacé ou persécuté, mais il punit l'apostasie en général (*irtidād* ou *ridda*) jusqu'à condamner à mort parfois, bien que rien d'aussi radical ne soit clairement énoncé dans le Coran. Par ailleurs, la *taqiyya* joua un rôle déterminant dans la survie des communautés chiites à travers les siècles en raison du climat d'intolérance religieuse créé par les autorités sunnites au Moyen-Orient.¹⁶ Dans tous les cas, de nombreux juristes musulmans légitimaient l'utilisation de cette forme de ruse dans l'adversité, même si les commentaires variaient considérablement d'une école de jurisprudence (*madhhab*) à l'autre. La théologie chrétienne se révélait tout aussi sévère en matière d'apostasie, à la différence près que la dissimulation, bien qu'illusoire, ne pouvait se justifier face à une menace. Toutefois, les punitions pour avoir renié le Christ étaient très diverses et allaient de la démonstration publique de repentance à la condamnation à mort, suivant le degré de gravité accordé à l'affaire. D'autres sentences imposaient de se séparer de ses biens et l'excommunication. Mais des circonstances atténuantes pouvaient assouplir la punition.¹⁷

Si une certaine flexibilité par rapport au code vestimentaire pouvait paraître normale ou même envisageable, dans d'autres circonstances une telle conduite était absolument répréhensible aux yeux d'aucuns. S'habiller à la turque ou imiter l'apparence générale d'un oriental évoquait chez certains chrétiens une association immédiate avec les apostats. En fait, nombre de captifs occidentaux dans les régence barbaresques récusait le port des vêtements mauresques pour ne pas être identifiés à des renégats.¹⁸ Ce rapport direct entre habillement et identité religieuse (voire civilisationnelle) est également visible dans le procès inquisitorial du vénitien Giuseppe Strupoli étudié par Bartolomé et Lucile Bennassar : parcourir la métropole de l'Adriatique en habit turc, maintenir la tête rasée avec seulement une petite mèche de cheveux et arborer une forte moustache noire étaient des preuves suffisantes pour soupçonner sa possible conversion à l'islam pendant ses cinq années d'absence de la ville.¹⁹

L'histoire de Ludovico di Varthema nous apprend que l'apostasie, aussi condamnable et déconseillée fût-elle, se pratiquait bien plus souvent parmi les voyageurs que nous pourrions nous y attendre au premier abord, le

manque de preuves ne nous permettant pas en outre de disposer de chiffres exacts dans ce domaine. Nous nous référons ici, bien entendu, à l'apostasie temporaire ou transitoire, non à un acte de conviction et à une croyance intime. Nous tirons cette conclusion du cas d'un des plus célèbres voyageurs portugais de cette période, António Tenreiro, qui semble s'être converti à l'islam lors de son séjour au Moyen-Orient. Sans un document ottoman retrouvé dans les archives turques par Jean-Louis Bacqué-Grammont,²⁰ nous n'aurions jamais imaginé cet acte de renoncement à la foi chrétienne car la documentation concernant ses voyages est réduite et son *Itinerario* n'y faisait aucune allusion. Le thème de la conversion de Tenreiro finit pas susciter toute une série d'interrogations au sujet de l'identité des voyageurs européens à travers l'Empire ottoman et questionne la possibilité de traverser le Moyen Orient sans le recours à des pratiques plus ou moins transitoires d'apostasie.

Bien qu'ayant été, d'après son récit, capturé à Āmid (Diyarbakır) et ensuite amené devant le gouverneur général ottoman d'Égypte, tout nous mène à croire que les conditions de détention n'étaient pas aussi dures que ce que l'auteur raconte. Tenreiro nous livre en effet des descriptions très détaillées des villes qu'il visite en route vers le Caire, ce qui serait pratiquement impossible s'il avait été réellement enchaîné et sous surveillance. Il nous paraît intéressant de croiser rapidement ce que nous savons de l'expérience de Tenreiro avec l'information que nous pouvons extraire de la correspondance des captifs portugais en terre ottomane, ceci dans l'objectif d'obtenir une connaissance plus élargie des véritables difficultés des Occidentaux en situation de captivité. A ce niveau, le témoignage de João de Lisboa, capitaine du groupe de Portugais capturés lors de la reddition de la forteresse de Masqat aux troupes ottomanes en 1552, est absolument essentiel. Dans sa lettre du 30 août 1557 adressée à l'ambassadeur portugais à Rome, nous découvrons comment, malgré sa situation de prisonnier, l'ex-capitaine de Masqat pouvait circuler relativement sans embarras à travers le Caire (« solto pela cidade »).²¹ Dans une autre missive de l'année précédente, il explique avoir réussi à visiter les chantiers navals de Suez sous prétexte d'un pèlerinage à un sanctuaire marial du Sinaï, établissant ainsi un contact régulier avec les charpentiers chrétiens qui travaillaient à la construction des embarcations. D'ailleurs, le même Lisboa dit avoir été guidé durant cette visite par un « mestre de galles » renégat.²² Autrement dit, la condition de captif n'impliquait pas une limitation stricte de circulation ; et même si Tenreiro n'avait pas renié sa foi, nous pouvons accepter sa description comme parfaitement plausible si on la compare avec l'expérience du capitaine João de Lisboa. La liberté de circulation dont ce dernier semble jouir nous laisse penser que, même sans se convertir à l'islam, un captif européen disposait d'une certaine liberté de déplacement, et que beaucoup du pathos dont l'*Itinerario* de Tenreiro fait preuve n'est qu'une convention littéraire destinée à intégrer son récit dans

les canons du genre et à obscurcir les véritables conditions de son voyage à travers les terres ottomanes.

La difficulté d'étudier des conversions à l'islam lorsque la documentation n'est pas spécialement parlante passe aussi par la difficulté d'appréhender une réalité multiforme qui échappe aux interprétations linéaires. Le fait pour un Européen de se retrouver au service des autorités musulmanes n'impliquait pas nécessairement une conversion à l'islam. La réputation des *Francs* comme spécialistes en artillerie et la curiosité des guerriers des marches ottomanes pour les armes à feu occidentales suscitaient des opérations de séduction. Les recherches de Gábor Ágoston sur cette thématique révèlent toutefois que le service de renégats chrétiens sur les lignes d'artillerie turques était bien moins important que ce que suggèrent les textes européens de l'époque.²³ Le hongrois Urban, par exemple, dont le travail dans l'élaboration de pièces d'un gabarit important contribua sans aucun doute à la chute de Constantinople en 1453, offrit volontairement ses services aux autorités ottomanes après un passage par l'armée byzantine.²⁴ Malheureusement, les renseignements à propos de ce cas particulier sont assez assez limités, ce qui nous empêche de comprendre les conditions dans lesquelles Urban travailla pour les Ottomans, ou même si ses services impliquaient une conversion à l'islam.

Mais si l'Eglise et les normes sociales condamnaient sévèrement l'apostasie, d'autres cas appellent différentes approches. La nature de la société portugaise en Asie ne pouvait correspondre entièrement à la situation à Lisbonne, et ce qui était considéré normalement comme un acte irrévocable de trahison envers le christianisme restait souvent envisagé avec plus d'indulgence dans l'Estado da Índia. On ne peut toutefois pleinement comprendre le sujet de l'apostasie dans les territoires d'outre-mer portugais sans connaître les conditions difficiles rencontrées par les garnisons orientales. De nombreux renégats abandonnèrent leurs anciennes convictions religieuses afin de survivre, soit parce qu'ils étaient captifs de longue date, soit parce qu'ils ne pouvaient plus endurer disette et pauvreté. Ce qui n'empêcha pas beaucoup d'autres de passer volontairement à l'ennemi pour des motifs économiques, aspirant à un style de vie et à une position sociale auxquels ils ne pouvaient véritablement prétendre en restant chrétiens.

A la lumière de ce que nous venons d'évoquer, il n'est donc pas étonnant de trouver des cas d'apostasie parmi les soldats portugais. Pourquoi s'imposer des souffrances physiques alors que leurs services étaient beaucoup mieux récompensés de l'autre côté de la frontière ? Le contact quotidien avec la population locale a dû constituer une forte incitation à rejoindre une société détachée des contraintes de la morale chrétienne, où les obligations religieuses s'avéraient nettement plus souples et la sphère sociale beaucoup plus perméable. Les récits de voyage contemporains évoquaient en outre l'appel insistant à la conversion, qui n'était pas toujours

lié à des conditions de captivité ou de menace pour les Portugais. La *Relação* de Manuel Godinho mentionne un *mullā* persan qui lui aurait suggéré à plusieurs reprises de renoncer à sa foi chrétienne tandis qu'ils traversaient ensemble les eaux du golfe vers Bašra. Ayant échoué à développer ses arguments théologiques, le religieux chiite tenta de séduire Godinho en promettant festivités et récompenses, en vain.²⁵

En Inde, les renégats portugais se révélaient particulièrement nombreux au Gujarat et au Bengale. Ils désertaient pour proposer aux potentats musulmans leurs services dans les domaines militaire et naval, dans lesquels ils excellaient, et la transition vers leur nouvel emploi s'accompagnait habituellement de leur conversion à la loi islamique afin de parachever leur intégration. Ce mouvement d'apostasie en Perse était certainement moins important mais nous en retrouvons tout de même des exemples.

Dans la relation de Fr. Manuel dos Santos, après son voyage à travers les provinces safavides en 1599-1600, l'auteur raconte le cas d'un soldat de l'Estado da Índia qui aurait proposé ses services à Šāh 'Abbās en se disant prêt à renoncer au Christ et à embrasser la religion musulmane, ce qui suscita la colère du souverain safavide et son expulsion immédiate d'Işfahān.²⁶

Les voyageurs croisaient souvent des renégats sur leur chemin mais ne le notifiaient pas toujours dans leurs récits. Gaspar de São Bernardino rapporte ainsi son entrevue inattendue avec un capitaine portugais au service des autorités locales du sud de la Perse, non loin des établissements portugais du royaume d'Ormuz. Il évoque la courtoisie avec laquelle il fut reçu par son compatriote qui le reconnut grâce à son habit de religieux. A aucun moment pourtant, Gaspar de São Bernardino ne signale l'apostasie du soldat ou le fait que celui-ci vivait librement parmi les musulmans comme l'un d'entre eux. Il le décrit comme un personnage portant le vêtement local (ce qui explique que le prêtre ne l'ait pas identifié immédiatement) et vivant avec sa famille persane dans le fort du village.²⁷

A Lār, le même auteur mentionne la petite fille d'un transfuge portugais qui avait appris de son père défunt à embrasser l'habit des moines chrétiens en signe de respect.²⁸ Nous pensons que ce renégat lusitanien se nommait probablement Caldeira et avait épousé la belle-soeur de l'ancien souverain de Lār. Sa veuve désirait désormais vivement partir en terre chrétienne avec ses enfants, c'est du moins ce que nous révèle le récit de Nicolau de Orta Rebelo, compagnon de voyage de Gaspar de São Bernardino.²⁹ Au chapitre suivant, il évoque de nouveau ce cas mais sans établir de liens entre les deux épisodes. Il ajoute plus loin que ce renégat portugais gardait secrète sa foi catholique et pressait son épouse de renoncer à sa religion d'origine. Ses enfants auraient été baptisés par lui ou par un frère augustin de passage.³⁰ Sans aller plus avant dans la confession, Rebelo nous livre un portrait assez remarquable de cette famille singulière, même si l'auteur ne

formule aucun commentaire ou remarque d'ordre moral.

La situation en allait autrement dans l'Empire ottoman où les renégats, naturellement plus nombreux,³¹ n'étaient pas pour autant d'origine portugaise ni nécessairement du même acabit que ceux de la zone de l'océan Indien. Chaque récit de pèlerinage en Terre sainte consacre une part importante aux apostats. Mais le champ d'intérêt de ces auteurs est précisément délimité et la description de leurs rencontres avec des janissaires et d'autres sujets ottomans d'origine européenne sert tout particulièrement les objectifs de leurs récits. Ils semblent ainsi totalement incapables de comprendre les véritables circonstances du système turc de *devşirme* – le tribut que les peuples slaves sous domination ottomane devaient payer et qui consistait à offrir ses enfants au service de la Porte – et jugent ces soldats de la même manière que les renégats qui désertaient chaque année l'Estado da Índia pour s'engager auprès des Etats voisins. Pantaleão de Aveiro dénonce, par exemple, la foi misérable de ces anciens chrétiens qui avaient été forcés de se convertir à l'islam dans leur enfance mais qui, plus tard, choisissaient de conserver leur foi musulmane au lieu de revenir au christianisme.³² Ils sont dépeints comme des gens condamnés à regretter leur sort et désirant au fond d'eux-mêmes retrouver les paysages occidentaux de leur jeunesse. L'introduction du thème des apostats servait le dessein des religieux qui écrivaient sur leur séjour en Palestine et cherchaient à atteindre un certain public.³³ La plupart des épisodes relatifs à la rencontre avec des renégats furent contés sur un ton extrêmement moralisateur. En renonçant aux saintes Ecritures, ces transfuges incarnaient à leurs yeux le genre humain oublié de Dieu et condamné à arpenter la Terre en traînant le poids de ses actes sur ses épaules. Leur choix de vivre sous la loi turque les avait éloignés du Christ, aussi ne pouvaient-ils prétendre au salut, selon ces auteurs, écartant toute considération d'ordre social ou relative aux circonstances de leur enlèvement par les forces ottomanes durant leur enfance. Ils leur offraient toutefois une dernière chance : n'ayant jamais été circoncis, ils pouvaient en conséquence se repentir de leurs faits passés et être de nouveau accueillis au sein de l'Eglise chrétienne.³⁴

La *Relação* de Nicolau de Orta Rebelo développe également une vision négative de l'apostasie mais sans verser dans un moralisme pesant. A Šīrāz, les voyageurs portugais rencontrèrent un métis de Goa qui avait renoncé au catholicisme trois années plus tôt mais confessait avoir toujours conservé sa foi en son coeur. Il souhaitait rentrer chez les Portugais mais n'en avait pas les moyens financiers, ce qui amena Rebelo à le soupçonner de vouloir lui soutirer de l'argent. Intervint à ce moment un autre personnage, un brahmane élevé en Inde parmi les Portugais, qui questionna la sincérité de la repentance du renégat et le blâma d'avoir abandonné la « sainte religion de ses parents ».³⁵ Rebelo s'abstint de tout commentaire moral sur cet épisode mais la signification en était claire : les apostats étaient des

menteurs et ne méritaient aucune confiance. Cependant, les chances de croiser, au milieu de Šīrāz, un brahmane hindou de l'Inde portugaise sermonnant un renégat et parlant en termes aussi élogieux de la religion catholique, nous paraissent extrêmement faibles. Si l'on tient compte d'une époque où les soldats portugais en Asie abandonnaient fréquemment leur foi pour travailler au service de potentats musulmans, il convient d'adopter une certaine distance critique à l'égard de cette anecdote pour mieux la saisir.

Néanmoins, l'apostasie n'était pas toujours envisagée sous un angle purement religieux. Lorsqu'ils se présentaient d'eux-mêmes devant les autorités du roi, les apostats étaient naturellement les bienvenus dans l'Estado da Índia, sans que cela ne pose de problèmes.³⁶ Leur contribution à la survie de l'Etat portugais en Asie primait avant tout. Tout comme d'autres individus non-chrétiens tels que les juifs par exemple, ils servaient le vice-roi comme espions, agents secrets ou interprètes, et leur expérience était des plus appréciées. Ceci constituait, de bien des manières, l'ingrédient secret de l'histoire de la domination portugaise en Asie, dont la longévité était assurée par une sorte de cinquième colonne face à la faiblesse de ses moyens matériels et humains et la précarité de son réseau politique régional. Les renégats constituaient ainsi une pépinière inépuisable de ressources humaines pour l'Estado da Índia. Citons par exemple Nicolau de Orta Rebelo et Pedro Teixeira évoquant tous deux un transfuge maltais du nom de Ġa'far qui aidait avec succès des voyageurs portugais dans leurs tractations avec les autorités turques en Irak.³⁷ N'oublions pas non plus le rôle joué par un renégat juif appelé Muṣṭafā le Turc (« Mostafā Turco ») qui, selon Teixeira, fournissait une aide précieuse pour tout marchand portugais ou vénitien à Baṣra.³⁸ La domination lusitanienne en Asie reposait par conséquent sur les renégats et leur expertise.

Aussi aimerions-nous conclure sur le fait que les auteurs des récits de voyage des XVI^e et XVII^e siècles ne dissimulaient qu'à peine leur identité durant leurs expéditions. L'astuce vestimentaire n'était probablement pas considérée comme une solution infaillible et la véritable identité de ces aventuriers pouvait être facilement dévoilée. L'adoption d'habits aux couleurs régionales demeurait loin d'éviter la curiosité des autorités locales, et l'ignorance de la langue et des coutumes ne contribuait certainement pas à fondre le voyageur dans la foule. De toute façon, une telle dissimulation n'apparaissait pas comme une condition fondamentale pour accomplir leur mission : sauf en des cas extrêmes, la collaboration des communautés chrétiennes et juives d'Orient était plus que suffisante. D'autre part, les cas d'apostasie constituent des objets d'étude beaucoup plus complexes dans le sens où un grand nombre des personnages qui circulaient au Moyen Orient s'intégraient dans un ordre social informel d'une extraordinaire fluidité, dont les contours restent peu faciles à

discerner. En tout cas, les sources taisent fréquemment la véritable situation des personnages décrits, soit par précaution soit par méconnaissance, ce qui rend plus difficile l'appréhension des phénomènes de mobilité socio-religieuse en Orient. Finalement, la désignation même de renégat suscite tout un questionnement autour de la nature du terme. Lorsque João de Lisboa accuse dans une de ses lettres certains captifs portugais au Caire de colporter des bruits mettant en question sa loyauté envers l'Estado da Índia, il les nomme des « mauvais renégats portugais » (« maos Renegados portugueses ») sans expliquer si le terme employé se rapportait à son acception littérale ou simplement à un synonyme de traître.

I - Sources

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbonne (ANTT), Corpo Cronológico (CC), I-86-120 et I-99-135.

Biblioteca da Ajuda, Lisbonne (BA), cod. 46-X-17, n° 33.

II - Bibliographie

- Afonso, Mestre. 1923. Ytinerario. In António Baião, ed. *Itinerários da Índia a Portugal por terra*. Coimbre: Imprensa da Universidade.
- Ágoston, Gábor. 1994. Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 47 (1-2): 15-48.
- Ágoston, Gábor. 2005. *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aubin, Jean, 1993. Deux Chrétiens au Yémen Tāhiride, *Journal of the Royal Asiatic Society* 3rd s., 3(1): 33-52.
- Aubin, Jean, 2000. L'*Itinerário* de Ludovico di Varthema, *Le Latin et l'Astrolabe: Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. Vol. II. Paris, Lisbonne: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 483-491.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis. 1976. Un rapport ottoman sur Antonio Tenreiro. *Mare Luso-Indicum* 3: 161-173.
- Bennassar, Bartolomé et Lucile Bennassar, 2006. *Les Chrétiens d'Allah: L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Perrin.
- Braga, Isabel Mendes Drumond. 1998. *Entre a Cristandade e o Islão (séculos XV-XVII): Cativos e Renegados nas Franjas de duas Sociedades em Confronto*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Carré, Barthélémy. *Le Courrier du Roi en Orient: Relations de deux voyages en Perse et en Inde, 1668-1674*. Ed. Dirk van der Cruysse. Paris: Fayard.
- Chick, Herbert, ed. 1939. *Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*. 2 vols. Londres: Eyre & Spottiswoode.
- Correia, Gaspar. 1975. *Lendas da Índia*. Introd. et rev. M. Lopes de Almeida. 4 vols. Porto: Lello & Irmão.
- Couto, Dejanirah. 1988. Quelques observations sur les renégats portugais en Asie au XVI^e siècle. *Mare Liberum* 16: 57-85.
- Coutre, Jacques de. 1990. *Andanzas asiáticas*. Ed. Eddy Stols, Benjamin Teensma et Johan Werberckmoes. Madrid: Historia 16.
- Cruz, Maria Augusta Lima. 1986. Exiles and Renegades in Early Sixteenth Century Portuguese India. *Indian Economic and Social History Review* 23: 249-62.
- Dannenfeldt, Karl H. 1968. *Leonhardt Rauwolf: Sixteenth-Century Physician, Botanist, and Traveler*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Davis, Robert C. 2004. *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the*

- Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Di Varthema, Ludovico, 2004. *Voyage de Ludovico di Varthema en Arabie & aux Indes orientales (1503-1508)*. Trans. Paul Teyssier; notes Luís Filipe Thomaz et al. Paris: Chandeigne/Fondation Calouste Gulbenkian.
- Disney, Anthony. 1998. The Gulf Route from India to Portugal in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Couriers, Traders and Image Makers. In Artur Teodoro de Matos et Luís Filipe Thomaz, eds. *A Carreira da Índia e as Rotas dos Estreitos: Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Angra do Heroísmo: [s.n.], 527-50.
- Elliot, Matthew. 2004. Dress codes in the Ottoman Empire: The case of the Franks. In Suraiya Faroqhi et Christoph K. Neumann, eds. *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*. Istanbul: Eren, 103-23.
- García-Arenal, Mercedes, ed. 2001. *Conversions islamiques: Identités religieuses en Islam méditerranéen = Islamic Conversions: Religious Identities in Mediterranean Islam*. Paris: Maisonneuve et Larose, European Science Foundation.
- Gaspar de São Bernardino, Fr. 1611. *Itinerario da India por terra ate este Reino de Portugal com a Discripçam de Hierusalem*. Lisbon: Vicente Alvares.
- Godinho, P^o. Manuel. 1974. *Relação do Novo Caminho que fez por terra e mar vindo da Índia para Portugal no ano de 1663*. Intro. et notes A. Machado Guerreiro. Lisbonne: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Goldziher, Ignác. 1906. Das Prinzip der *taḥijja* im Islam. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60: 213-26.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine. 1996. Une altérité ambiguë: renégats et convers dans l'*Itinerario da Terra Sancta* de Frère Pantaleão d'Aveiro. In M. T. Jones-Davies, ed. *L'étranger: identité et altérité au temps de la Renaissance*. Paris: Klincksieck, 101-18.
- Graça, Luís. 1983. *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens: Os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560-1670)*. Lisbonne: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Groebner, Valentin. 2007. *Who Are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*. Trans. Mark Kyburz et John Peek. New York: Zone Books.
- Heffening, W. 1993. Murtadd. *Encyclopædia of Islam*. 2nd ed. vol. VII. Leyde: Brill, 635-636.
- Kohlberg, Etan. 1975. Some Imāmī-Shī'ī Views on *Taqiyya*. *Journal of the American Oriental Society* 95 (3): 395-402.
- Kroell, Anne. 1980. Le voyage de Lazarus Nürnberger en Inde (1517-1518). *Revue des études portugaises et brésiliennes* 41: 59-87.
- Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press.
- Nahon, Gérard. 2011. Saudade: Portuguese Testimony to Jewish Nostalgia in Jerusalem and the Galilee in the Sixteenth Century. *Hispania Judaica Bulletin* 8: 125-148
- Pantaleão de Aveiro, Fr. 1927. *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*. 7^o éd. Intro. António Baião. Coimbre: Universidade de Coimbra.
- Philipides, Marios et Walter K. Hanak. 2011. *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography, and Military Studies*.

- Farnham: Ashgate.
- Pinto, Fernão Mendes. 1614. *Peregrinação*. Lisbonne: Pedro Crasbeeck.
- Ray, John. 1738. *A Collection of Curious Travels and Voyages. Containing Dr. Leonhardt Rauwolf's Journey into the Eastern Countries...* 2^e éd. vol. II. Londres: J. Walthoe et al.
- Rebello, Nicolau de Orta. 1972. Relação da jornada que fez Nicolao d'Orta Rabello.... In Joaquim Veríssimo Serrão, *Un voyageur portugais en Perse au début du XVII^e siècle: Nicolau de Orta Rebello*. Lisbonne: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Resende, Vasco. 2006a). L'image de l'Islam dans la littérature portugaise des voyages du XVI^e siècle: les itinéraires terrestres au Moyen Orient. *Anais de História de Além-Mar* 7: 107-96.
- Resende, Vasco. 2006b). *A Sociedade da Expansão na Época de D. Manuel: Mobilidade, Hierarquia e Poder entre o Reino, o Norte de África e o Oriente*. Lagos: Câmara Municipal de Lagos.
- Resende, Vasco. 2011. L'Orient islamique dans la culture portugaise de l'époque moderne, du voyage de Vasco de Gama à la chute d'Ormuz (1498-1622). Thèse de doctorat présentée à Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.
- Rosenberger, Bernard, 1988. Mouriscos et elches: conversions au Maroc au début du XVI^e siècle. In Mercedes García-Arenal et María J. Viguera, eds, *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 621-658.
- Rostagno, Lucia, 1983. *Mi faccio turco: Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*. Rome: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.
- Rubiés, Joan-Pau. 2000. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scammell, G.V. 1992. European Exiles, Renegades and Outlaws and the Maritime Economy of Asia, c. 1500-1750. *Modern Asian Studies* 26 (4): 641-661.
- Sola Castaño, Emilio. 2005. *Los que van y vienen: Información y fronteras en el Mediterráneo clásico del siglo XVI*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Sola Castaño, Emilio, Pedro García Martín et Germán Vázquez Chamorro. 2000. *Renegados, viajeros y transfugas: Comportamientos heterodoxos y de frontera en el siglo XVI*. Torres de Alameda: Fugaz.
- Strothmann, R. et Moktar Djebli. Taqiyya. 2000. *Encyclopædia of Islam*. 2nd ed. vol. X, Leyde: Brill, 134-135.
- Tenreiro, António. 1565. *Itinerario de Antonio Tenreyro, que da India veyo per terra a este Reyno de Portugal...* 2^e éd. Coïmbre: João de Barreira.
- Teixeira, Pedro. 1610. *Relaciones de Pedro Teixeira, d'el origen descendencia y succession de los reyes de Persia, y de Harmuz, y de un viage hecho por el mismo autor dende la India Oriental hasta Italia por tierra*. Anvers: Hieronymo Verdussen.
- van der Cruysse, Dirk. 2002. *Le noble désir de courir le monde: Voyager en Asie au XVII^e siècle*. Paris: Fayard.
- van Hove, Alphonse. 1907. Apostasy. *Catholic Encyclopedia*. Vol. I. New York: Robert Appleton, 624-626.
- Valentim, Carlos Manuel. 2004. Tomé Pegado da Paz: Espião e servidor do duque de Naxos (1552-1578). *Cadernos de Estudos Sefarditas* 4: 283-341.
- Viterbo, Sousa. 1898. *Viagens da Índia a Portugal por Terra e Vice-Versa: Resenha*

histórica e documental. Coimbra: Imprensa da Universidade.
Zwemer, Samuel Marinus. 1924. *The Law of Apostasy in Islam*. Londres: Marshall
Brothers.

1

Di Varthema 2004.

2

Aubin 1993; Aubin 2000; Di Varthema 2004, 11-28; Rubiés 2000, 125-63. Soulignons que le récit de Varthema ne donnait volontairement qu'une version déformée de son voyage au Moyen-Orient et que la description de sa traversée de l'Arabie reprenait de nombreux événements improbables. Nous ne savons, lorsqu'il incarna pour la première fois un *mamlūk*, s'il se trouvait encore au Caire ou si cela se passa juste avant qu'il ne rejoignît la caravane du Ḥiġāz en partance pour La Mecque. Selon son récit, il fut finalement démasqué à Aden, après avoir refusé de prononcer la *šahāda*, le credo musulman.

3

Bennassar et Bennassar 2006; Rostagno 1983; Rosenberger 1988; Sola Castaño 2005; Sola Castaño et al. 2000; Braga 1998; García-Arenal 2001.

4

Scammell 1992; Aubin 93; Di Varthema 2004, 11-28; Cruz 1986; Couto 1988. Cf. également Resende 2006b), 101-2.

5

Pour un développement de cette matière, voir Viterbo 1898; Resende 2006a); Graça 1983.

6

Groebner 2007, 76.

7

Godinho 1974, 163. Selon Godinho, le *tupċu-bāšī* de Damas était un chrétien grec.

8

Cf. van der Cruysse 2002, 417.

9

Coutre 1990, 206.

10

Voir van der Cruysse 2002, 411. Cf. Carré 2005, 608.

11

Rebelo 1972, 116.

12

Teixeira 1610, 78.

13

Ray 1738, 88-9; Dannenfeldt 1968, 78-9.

14

Elliott 2004, 106-7.

15

Cf. Disney 1998.

16

Cf. Heffening 1993; Zwemer 1924. Sur la *taqiyya*, voir Strothmann et Djebli 2000; Goldziher 1906; Kohlberg 1975; Momen 1985, 183.

17

Cf. van Hove 1907.

18

Davis 2004, 105.

19

Cf. Bennassar et Bennassar 2006, 389.

20

Cf. Bacqué-Grammont 1976.

21

ANTT, CC, I-86-120. Le document en question est une copie, non la lettre originale, la date qui y figure – 1551 – ayant été très probablement mal lue par le copiste. Sur les éléments nous permettant de dater avec plus de certitude cette lettre, voir Resende 2011, 258 n.103.

22

ANTT, CC, I-99-135.

23

Au sujet des recrues étrangères travaillant pour les Ottomans dans le domaine de l'artillerie dont le nombre est traditionnellement surévalué, voir Ágoston 1994; Ágoston 2005, 44.

24

Philippides et Hanak 2011, 391-4.

25

Godinho 1974, 132-5.

26

BA, cod. 46-X-17, n° 33, ff. 452^r-60^r. Ce document fut partiellement publié en anglais d'après l'original des archives du Vatican mais sans comprendre la partie de la relation à laquelle nous faisons référence dans Chick 1939, I, 79-80.

27

Gaspar de São Bernardino 1611, 52^v-4^r.

28

Gaspar de São Bernardino 1611, 72^r.

29

Rebelo 1972, 104.

30

Rebelo 1972, 108.

31

Mestre Afonso, par exemple, craignait que les lettres et les messages dont il était porteur ne fussent découverts et compris par les nombreux renégats qui peuplaient les terres turques. Cf. Afonso 1923, 233.

32

Voir le cas du « Turc hongrois » dans Pantaleão de Aveiro 1927, 512. Cf. Gomez-Géraud 1996.

33

Le cas de Fr. Pantaleão de Aveiro et de ses contacts avec les Sépharades en Palestine mérite peut-être un regard différent. Pour la thèse selon laquelle l'auteur de l'*Itinerario* – lui-même probablement d'origine judéoconverse – aurait servi de courrier entre les communautés juives de nation portugaise en Terre sainte et leurs familles restées au Portugal, voir Nahon 2011. Nous remercions M. José Alberto Tavim de nous avoir indiqué cette référence.

34

La circoncision, « la marque des Maures », était considérée comme la conséquence physique irréparable d'un acte de renoncement à la foi chrétienne. Dans son procès inquisitorial, Tomé Pegado da Paz raconte ainsi comment Joseph Nassi, qui le soupçonnait d'espionner pour le compte du roi João III, l'avait fait circoncire à Istanbul de façon à le décourager de revenir au Portugal. Cf. Valentim 2004, 317.

35

Rebelo 1972, 118.

36

La punition pouvait revêtir un caractère beaucoup plus dur. En raison de l'apostasie de deux Portugais, Afonso de Albuquerque avait ordonné, lors du siège de Banastarim, qu'on leur arrachât la barbe et leur fit donner cinquante coups à chacun avant de leur faire trancher le nez, les oreilles, la main droite et le pouce de la main gauche. Voir Correia 1975, II, 316; Kroell 1980, 85-6. Mais quand le relaps s'abstenait de prévariquer, signe évident d'une conversion volontaire et consciente à l'islam, les Portugais étaient beaucoup moins enclins à lui laisser la vie sauve. Tel fut le cas d'un renégat originaire de Sardaigne qui s'était converti par amour pour une femme et qui, prisonnier des troupes de l'Estado da Índia à l'entrée de la mer Rouge en 1537, avait délivré sous la torture des renseignements au sujet de l'armada turque de Suez. Refusant obstinément de revenir à la foi chrétienne, il fut jeté à la mer les pieds et poings liés et avec un boulet d'artillerie attaché au cou. Cf. Pinto 1614, 3^v-4^r.

37

Rebelo 1972, 198; Teixeira 1610, 114.

38

Teixeira 1610, 80.