



Al-Andalus entre Orient et Occident : l'invention des origines

Pascal Buresi

► To cite this version:

Pascal Buresi. Al-Andalus entre Orient et Occident : l'invention des origines. Manuela Marín. Al-Andalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI, Casa de Velázquez, pp.119-129, 2009, Colección de la Casa de Velázquez, 109. halshs-00412124

HAL Id: halshs-00412124

<https://shs.hal.science/halshs-00412124>

Submitted on 20 Oct 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Al-Andalus entre Orient et Occident : l'invention des origines

Pascal BURESI
CNRS — CIHAM — UMR 5648
EHESS

Pascal BURESI, « Al-Andalus entre Orient et Occident. L'invention des origines », dans Manuela Marín (éd.), *Al-Andalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez (Colección de la Casa de Velázquez, 109), 2009, p. 119-129

Comment étudier une province d'Empire ? Telle est la question qui se pose à l'historien d'al-Andalus aux époques almoravide et almohade. Bien souvent les auteurs travaillant sur al-Andalus ont enfermé l'objet de leur étude dans le cadre péninsulaire, pré-national, et ils l'ont défini dans une double opposition, à la chrétienté latine « reconquérante », d'un côté, aux tribus berbères maghrébines envahissantes, de l'autre. Si cette approche est légitime pour les époques émirale et califale, en revanche elle l'est beaucoup moins à partir de la fin du ^x^e siècle et jusqu'à l'avènement des Nasrides. En revenant sur certaines analyses « ethnicistes » de l'histoire d'al-Andalus, aux ^x^e-^{xiii}^e siècles, cette communication insiste sur la nécessité de décentrer le regard, en particulier à l'époque almohade, au moment où le pouvoir maghrébin cherche à s'émanciper des modèles, politiques et religieux, orientaux.

¿Como estudiar una provincia de imperio? Tal es la cuestión que se plantea al historiador de al-Andalus en las épocas almorávide y almohade. Frecuentemente, los autores trabajando sobre al-Andalus han encerrado su objeto de estudio en un cuadro peninsular, pre-nacional, y lo han definido a través una doble oposición: frente a la cristiandad latina “reconquistadora”, por un lado, frente a las tribus beréberes magrebíes invasoras, por otro lado. Si este enfoque es legítimo para las épocas emiral y califal, lo es mucho menos, sin embargo, desde finales del siglo ^xⁱ hasta el acceso al poder de los Nasríes. Esta comunicación refuta algunas conclusiones “eticistas” sobre la historia de al-Andalus en los siglos ^xⁱ-^{xiii}, para insistir sobre la necesidad de desplazar el enfoque hacia el Magreb, en particular en la época almohade, en el momento en que el poder magrebí intenta emanciparse de los modelos políticos y religiosos orientales.

L'étude de l'articulation des différentes temporalités — celle des événements politiques, économiques et sociaux, celle des structures, celle de l'histoire de la pensée, de la culture et de la religion — est au cœur de la démarche historique. L'objet « al-Andalus » pourrait être emblématique de la difficulté du travail de l'historien. Des bornes historiques très précises (711-1492), marquées respectivement par l'invasion d'une armée et par l'expulsion des derniers représentants de la structure politique et sociale héritée de cette invasion, enferment l'entité « al-Andalus » dans une unité apparente de temps, de lieu, voire d'action. La réalité de la conquête de la péninsule Ibérique par des armées musulmanes, arabes ou berbères, a pu être minimisée, voire niée, par certains auteurs¹, l'impact de la conquête musulmane, arabo-berbère, sur la société ibérique a été âprement débattu, les conséquences de la décision des Rois catholiques en 1492 ont donné lieu à de nombreux développements et finalement la question de l'importance de cette période dans l'histoire de

¹ Ignacio Olagüe, dans son ouvrage au titre provocateur, mais explicite — *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Paris, 1969 —, soutient que la présence de l'islam péninsulaire est due à la conversion massive de la population dont le christianisme avait des racines ariennes.

la péninsule Ibérique en général, de l'Espagne en particulier, et celle de l'influence de l'islam arabo-berbère sur les sociétés, sur les langues et sur la culture hispanique suscitent toujours l'intérêt des chercheurs et du public, parce qu'elles n'ont pas été résolues². C'est l'identité même de la « nation » espagnole qui se joue sur ces questions, peut-être son existence. Si la France a réussi à forger une identité nationale en intégrant les héritages celtiques, gallo-romains, francs ou germaniques, c'est à la suite d'un processus précoce de centralisation étatique — permettant de transcender les spécificités ethno-culturelles des peuples et des pouvoirs concernés — et de négation des régionalismes.

Or la péninsule Ibérique n'a pas connu cette centralisation, et elle a dû compter jusqu'à la fin du xv^e siècle sur un éclatement des structures politiques en ensembles relativement bien individualisés, l'un musulman, le Royaume de Grenade, les autres chrétiens, Aragon, Castille-León, Navarre et Portugal. L'Islam péninsulaire est donc resté le contrepoint géographique et chronologique de l'identité nationale qui s'est construite autour du christianisme, de l'expansion dans le cadre des Grandes Découvertes et du double refus de l'islam et de la Réforme. L'idéologie de la *Reconquista*, fondée sur l'idée de l'altérité radicale des pouvoirs musulmans, sur la légitimité de l'action militaire contre eux et sur le concept du retour — à la terre des ancêtres, à la situation antérieure —³, s'est prolongée au xvi^e et xvii^e siècle dans l'exigence symbolique de la « pureté du sang », visant à expurger de la nation (chrétienne) en construction tous les germes de l'altérité.

Cette matrice idéologique et cet héritage, conscient ou inconscient, rendent difficile le travail de l'historien, en particulier à propos de la place d'al-Andalus dans l'histoire de la péninsule Ibérique en général, de l'Espagne en particulier. Tous les grands historiens ou arabisants espagnols des xix^e et xx^e siècles ont été conduits peu ou prou à se positionner sur la grande question de l'impact de la conquête musulmane sur l'*homo hispanicus* [sic]. Cette obsession de l'hispanité reflète une originalité de l'histoire péninsulaire ; à l'heure de se construire une histoire nationale, les érudits espagnols du xix^e siècle ont dû faire appel, à la différence de tous les autres pays d'Europe qui poursuivaient, à des rythmes divers, le même objectif, à un agent non chrétien et non européen. Tâche malaisée que d'intégrer la période entre 711 et 1492 qui voit une partie de la Péninsule vivre à l'ombre du Croissant ! Aussi l'Espagne, dans son introspection, a-t-elle oscillé entre une histoire européenne / chrétienne et une autre africaine / musulmane, les historiens et les chercheurs avec elle. Il est vrai qu'à la complexité de la structure des royaumes chrétiens du Nord péninsulaire s'ajoutent l'altérité de la société méridionale musulmane et leurs influences réciproques ; cette dualité de la société ibérique médiévale ne facilite pas les synthèses.

Sans remonter à l'historiographie du début du xix^e siècle, avec les travaux de Conde, de Simonet, de Dozy, ou de Gayangos⁴, on peut rappeler que jusqu'aux années 1970, l'interprétation de l'histoire de la péninsule Ibérique à l'époque médiévale s'est fondée sur un consensus, celui de la continuité. L'idée dominait que, de l'époque ibérique, puis romaine, aux périodes moderne et contemporaine en passant par les dominations wisigothique et musulmane, on pouvait suivre certains caractères propres à la Péninsule. C'est le cas des historiens de l'époque franquiste qui réintègrent très fortement cette période dans l'histoire péninsulaire et tentent de faire ressortir les traits proprement hispaniques de la civilisation hispano-musulmane⁵. C'est aussi, paradoxalement, le cas de Claudio Sánchez-Albornoz,

² Comme en témoigne l'ouvrage collectif *España. Reflexiones sobre el ser de España* (Madrid, RAH, 1998) auxquels ont participé de grands noms de l'histoire espagnole (comme Eloy Benito Ruano, Antonio Domínguez Ortiz, Manuel Fernández Álvarez, Miguel Ángel Ladero Quesada, Luis Suárez Fernández), mais un seul spécialiste d'al-Andalus (Joaquín Vallvé Bermejo).

³ Ariel Guance, « To die for country, land or faith in Castilian medieval thought », *Journal of Medieval History*, 23/4, 1998, pp. 313-332.

⁴ Pour une vision détaillée de l'historiographie espagnole au xix^e siècle, voir l'excellent ouvrage de James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leyde, Brill, 1970.

⁵ « Nationalisme et religion s'épaulant, il est longtemps apparu que l'histoire musulmane de la Péninsule n'était

républicain exilé en Argentine, qui développe pendant plusieurs décennies la thèse de la permanence de la civilisation « espagnole » sans incidence de l'islam, avec des arguments anti-évolutionnistes que personne n'ose remettre en cause alors que son auteur, interdit de séjour par le régime franquiste, est complètement coupé des sources documentaires ⁶.

Ainsi un grand nombre d'historiens, dans une perspective continuiste, ont minimisé les conséquences démographiques, sociales, culturelles, politiques et religieuses de l'intervention arabo-berbère, pendant que quelques autres insistaient sur la rupture constituée par l'imposition rapide de structures « orientales » sur les structures, sociales et anthropologiques, « occidentales » de la Péninsule. On pense évidemment aux travaux de Miquel Barceló et de Pierre Guichard dans les années 1970 ⁷. Paradoxalement la contestation, d'ordre méthodologique, des travaux de Pierre Guichard par Gabriel Martinez-Gros ⁸ débouche sur le même constat : pour le premier les sources, en langue arabe, des ^x^e-^{xi}^e siècles révèlent le caractère oriental des structures sociales de l'« Espagne musulmane », pour le second, ces textes renvoient moins à une réalité sociale, anthropologique, voire politique, péninsulaire — dont la connaissance demeurerait en fait inaccessible —, qu'à un ensemble de textes et de référents syriens sans rapport avec la société andalouse. Pour l'un comme pour l'autre, mais à partir de prémices différentes, l'histoire d'al-Andalus est orientale : structures familiales, sociales et anthropologiques et/ou écriture et construction de l'histoire s'apparentent à des modèles orientaux.

L'éclatement du champ des sciences humaines et sociales en disciplines spécialisées, art, archéologie, linguistique, histoire ou littérature, cursus de lettres classiques (latin, grec) ou langues orientales, a permis de prendre la mesure de la part arabo-musulmane de l'identité ibérique, dans chacun des domaines spécifiques que sont la langue, l'architecture, les structures sociales ou foncières, ou les systèmes politiques découlant de l'expansion des principautés chrétiennes aux dépens d'al-Andalus. Pourtant cette avancée épistémologique aurait dû s'accompagner d'une réflexion synthétique sur la rupture dans l'optique d'une histoire globale. Les fouilles archéologiques sur les sites de transition entre l'époque wisigothique et l'instauration d'un pouvoir musulman ⁹, l'analyse des processus de contrôle du territoire et des populations musulmanes au moment de la conquête chrétienne ¹⁰, ainsi que l'étude approfondie des interactions frontalières entre les sociétés chrétiennes du Nord et la société musulmane du Sud, sont les seules qui puissent permettre d'articuler l'histoire de cet autre *andalusî* avec celle de l'« Espagne ».

À l'altérité de la formation économique, sociale, politique, culturelle et religieuse d'al-Andalus s'ajoute la question des sources. Pour sa connaissance de l'objet al-Andalus, l'historien ne dispose pas de sources similaires, qui auraient seules permis d'abord une comparaison point par point avec les sociétés chrétiennes du Nord, ensuite une réponse plus aboutie sur la question de la continuité ou de la rupture. L'Islam conserve peu d'archives, voire pas du tout, alors que les chartes de donations/ventes et, plus tard, les *repartimientos* fournissent de précieuses informations sur la distribution et les propriétaires des terres, sur l'organisation des pouvoirs, sur les relations sociales et sur le monde rural dans la chrétienté péninsulaire. En revanche les chroniqueurs du monde musulman ont été très prolixes : leurs

qu'une sinistre parenthèse ; tout était romain ou chrétien dans l'Espagne de la reconquête ; puis s'est répandue l'idée d'un héritage mi-gothique, mi-andalou ; en tout cas le principe de l'unité de la Péninsule n'était pas discutable » (Robert Fossier, *Enfance de l'Europe*, 3 vols, Paris, PUF, Nouvelle Clio, 1989, t. 1, p. 461).

⁶ Les thèses de cet auteur sur la question sont résumées dans son article « Espagne préislamique et Espagne musulmane », *Revue historique*, 237, 1967, pp. 280-300.

⁷ Pierre Guichard, *Structures sociales "occidentales" et "orientales" de l'Espagne musulmane*, Paris, Mouton, 1977.

⁸ Gabriel Martinez-Gros, *Identité andalouse*, Paris, Sindbad, 1998.

⁹ Par exemple les fouilles, dirigées par Lauro Olmo Enciso, de Reccopolis, à proximité de Zorita de los Canes.

¹⁰ Voir le remarquable article de Josep Torró sur « Jérusalem ou Valence ? Les débuts de l'expansion européenne et la première colonie d'Occident », *Annales E.S.C.*, 55/5, 2000, pp. 983-1008.

œuvres ont circulé, elles ont été reproduites, recomposées et ont participé à l'existence de la culture impériale arabo-musulmane, au sein de laquelle circulaient les mêmes référents politiques, culturels et religieux. Découvertes et traduites à partir du ^{xix}^e siècle, ces chroniques, locales ou « universelles », ont contribué à l'apparition dans les milieux orientalistes européens d'une histoire politique « positive » du monde musulman, d'al-Andalus en particulier ¹¹. En raison du poids de la tradition en islam, et donc en raison des règles propres au genre chronistique, de la description du fonctionnement des pouvoirs islamiques émerge une impression d'immuabilité : le « divan des rois » serait sous l'« empire des passions » ¹². À l'« évolution » et à la raison qui caractériseraient un monde occidental marqué par la téléologie chrétienne et par l'idée du progrès inexorable de la civilisation ¹³, répondrait le caractère cycliquement *khalidûnien*, répétitif, non évolutif de sociétés musulmanes où domineraient les intrigues du palais, les amours princières et les disgrâces sanglantes des vizirs/favoris, et où se succèderaient inexorablement phases de grandeur et phases de décadence selon un dynamisme propre. Aux uns la raison et la différenciation du politique et du religieux, aux autres, de manière un peu contradictoire, échoiraient l'arbitraire de la passion et l'indistinction du politique et du religieux. Cette opposition dans les traditions historiographiques et dans la lecture des sources a rendu irréconciliables les deux mondes de l'« Espagne » et d'al-Andalus, comme une légitimation et une confirmation posthumes de la grande entreprise de la *Reconquista*.

Cette double tendance historiographique — intérêt prédominant, voire exclusif, porté sur les questions culturelles, et opposition entre l'« évolution occidentale », marquée par la construction des États monarchiques, et le caractère cyclique de la structure « orientale despotique » du pouvoir en Islam — débouche sur l'oubli de l'histoire, des hommes, des conditions matérielles, et, de manière générale, de l'histoire sociale et se traduit par la récurrence de certaines thématiques dans l'historiographie depuis le ^{xix}^e siècle.

L'une d'entre elles, qui pourrait être qualifiée d'« ethnique » ou d'« ethno-religieuse », a souvent été invoquée par les historiens comme facteur de compréhension de la société d'al-Andalus, alors qu'elle n'a jamais semblé pertinente pour les sociétés chrétiennes septentrionales contemporaines, où pourtant elle pourrait s'appliquer identiquement.

Beaucoup d'historiens ont soutenu la thèse d'une fracture de la société d'al-Andalus entre « arabité », « berbérité » et « andalousité », comme si les oppositions ethniques étaient un élément déterminant ¹⁴. J. Bosch Vilá affirme, par exemple, que le ^{xi}^e siècle fut le siècle de l'« andalousité » par rapport aux ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles qui furent ceux de la « berbérité », représentée par les Almoravides et les Almohades. L'antagonisme arabo-berbère daterait des premières années de l'expansion arabo-islamique et ce facteur psychologico-culturel aurait marqué indélébilement l'esprit des habitants d'al-Andalus ; il aurait contribué à l'exaltation de l'*arabité* andalousienne face à la *berbérité* africaine, de l'*andalousité* face à la *berbérité*, avec toute la charge affective que cela implique. Les rébellions des Berbères aux ^{viii}^e et ^{ix}^e siècles, leur alliance avec l'élément « hispano-arabe » dans les zones rurales, voire avec les mozarabes, l'incorporation de Berbères récemment immigrés dans l'armée califale, surtout à partir du règne d'al-Ḥakam II, l'antipathie et l'hostilité de la population cordouane contre les Berbères, spécialement dans les deux premières décennies du ^{xi}^e siècle, l'existence d'un califat soutenu par les Andaloussiens pro-omeyyades et légitimistes, et d'un autre désigné et élevé par le bloc berbère, le soutien, pour un temps, de la fiction califale par le [°]Abbāside de

¹¹ On pense à R. Dozy ou, plus récemment, à É. Lévi-Provençal.

¹² DAKHLIA, Jocelyne, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998 et *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier (Collection historique), 2005.

¹³ BESSIS, Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001.

¹⁴ Le sentiment d'autovalorisation et d'exaltation de la culture « nationale » se manifeste dans sa version littéraire par le terme de *šū'ūbiyya* (J. T. Monroe, *The Šū'ūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations*, Los Angeles, University of Colombia, 1970).

Séville et du califat ḥammūdīde par les *taifas* berbères du sud, la prédominance des dynasties berbères en Andalus aux ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, l'existence d'une littérature des *mafāḥir* et des *maṭālib* (des « gloires » et des « défauts ») sont les divers exemples évoqués par J. Bosch Vilá pour appuyer l'idée d'une bipolarité des forces en Andalus ¹⁵.

Le plus souvent, ces clivages ethniques sont invoqués pour expliquer ce que les sources ne permettent pas de comprendre autrement : la réussite ou l'échec d'une bataille peut ainsi être attribuée à la cohésion ou non de troupes composées de Berbères, d'Arabes ou d'Andalous ¹⁶. La défaite almohade de Las Navas de Tolosa (1212) serait en grande partie liée à la défection des Andalous, fâchés qu'Ibn Qadīs, le chef andalou de la garnison de Calatrava (*Qal'at Rabāḥ*), ait été mis à mort par le calife almohade al-Nāṣir, à la suite de sa trop rapide reddition face aux troupes chrétiennes. Cette thèse s'appuie sur un auteur considéré comme peu fiable, Ibn Abī Zar' ¹⁷, alors même que les sources plus contemporaines, comme Ibn 'Idārī et al-Marrākūshī, ne mentionnent pas du tout cette question, mais plutôt celle du retard dans le paiement des soldes (donc un élément qui renvoie à la situation économique et sociale de l'Empire almohade au début du ^{xiii}^e siècle !). Comment justifier que certains épisodes soient déterminés par des questions ethniques ou religieuses, alors que dans des circonstances ethniques ou religieuses similaires, on invoque d'autres déterminations ? Pourquoi suivre un auteur très postérieur peu fiable, plutôt que des auteurs plus contemporains à la rigueur reconnue ?

L'antagonisme arabo-berbère, d'abord existant entre l'*ahl al-Andalus* et l'*ahl al-Barbar* au cours de la *fitna* du ^{xi}^e siècle, puis entre *Andalusī*-s et Nord-Africains sous les Almoravides et les Almohades, semble plutôt relever du *topos* littéraire. Est-ce, comme le soutient J. Bosch Vilá, une réalité politico-sociale et culturelle, la manifestation d'une nouvelle économie urbaine, d'un développement des cités et d'une volonté d'autogouvernement et d'indépendance à l'égard de forces étrangères ? ¹⁸ Cela reste à prouver. Il est en effet difficile d'évaluer la représentativité, la portée et l'audience des écrits qui manifestent un fort sentiment ethnique. La *Maqāma barbariyya*, rédigée par al-Šaraqustī au ^{xii}^e siècle, révèle le mépris de « certains » Andalousiens pour « certains » Berbères et les insultes de « bêtes, hyènes, mules, serpents, indociles et primitifs », proférées par l'auteur, furent reprises, à l'époque almohade, par al-Šaqundī (m. 629/1232) qui assimile les *Andalusī*-s aux Arabes ¹⁹. Cette identification n'est pas nouvelle puisque, dès la fin du ^{xi}^e siècle, le poète murcien Ibn Wahbūn avait chanté, au lendemain de la victoire de Zallāqa, les louanges

« ...d'al-Mu'tamid, champion des "Arabes" et de Yūsuf b. Tašfīn, héros des Berbères. S'adressant au roi de Castille, Alphonse VI, il lui dit : "Tu as fait de la guerre un marché ; nous l'acceptons, mais sur le

¹⁵ J. Bosch Vilá, « Andalucía islámica : arabización y berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema », *Andalucía islámica*, t. 1, dir. J. Bosch Vilá et W. Hoenerbach, Grenade (Anejo de *CHI*), 1980, pp. 9-42, p. 25.

¹⁶ Sur la manière dont ces questions ethniques ont pu être investies anachroniquement par des préoccupations contemporaines et parasitées par les représentations propres à l'histoire occidentale, voir l'excellent article de Gabriel Martinez-Gros, « "Andalou", "Arabe", "Espagnol", dans l'*Histoire des Musulmans d'Espagne* de Reinhardt Dozy », *Studia islamica*, 79, 2001, p. 113-116.

¹⁷ Ibn Abī Zar', *Al-Anīs al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī aḥbār mulūk al-Mağrib wa tārīḥ madīnat Fās*, Rabat, Dār al-Manṣūr li-l-ṭabā'a wa-l-wāriqa, 1972, pp. 237-239, trad. A. Huici Miranda, 2 vol., Valence (Textos Medievales, 12-13), 1964, pp. 462-463. Al-Ḥimyarī, un auteur du ^{xv}^e siècle, reprend cette version (al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-Mi'ṭar*, n° 125, éd. pp. 137-138, trad. pp. 164-166), mais ces deux textes se ressemblent beaucoup ce qui aurait dû attirer la méfiance, en raison des erreurs fréquentes d'Ibn Abī Zar'.

¹⁸ Voir *Maḥāḥir al-Barbar*, éd. É. Lévi-Provençal, *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Âge (extraits du Kitāb mafāḥir al-Barbar)*, Rabat, 1934, cité par Bosch Vilá, « Andalucía islámica... », p. 39.

¹⁹ Voir I. Ferrando Frutos, « La *maqāma barbariyya* de al-Šaraqustī », *Anaquel de Estudios Arabes*, 2, 1991, pp. 119-129 ; H. T. Norris, *The Berbers in Arabic literature*, Beyrouth, 1982 et A. Luya, « La *Risāla* d'al-Šaqundī », *Hespéris*, 22/1, 1936, pp. 146-147 et 164-166 ; voir aussi P. Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux ^x^e et ^{xii}^e siècles*, Lyon, PUL, 1990, pp. 219-223. Souvent, hélas, la *Risāla* d'al-Šaqundī est citée sans aucune interrogation sur le cadre intertextuel dans lequel elle s'insère.

champ de bataille. À présent, il faut payer le prix, aussi élevé soit-il. Si tu veux de l'argent, voilà les Sémites (arabes) ; si c'est de l'or que tu préfères, voici les Hamites (berbères)²⁰. »

Dans ce texte d'Ibn Wahbūn, la distinction entre Sémites et Hamites ne manifeste pas une opposition, mais une union et une complémentarité face à l'Infidèle, complémentarité qui est d'ailleurs à l'avantage des Berbères.

Il ne nous semble pas qu'il faille trop généraliser cet antagonisme et tout interpréter comme manifestation de « clivages » ethniques ontologiques. L'analphabétisme des Almoravides est un autre lieu commun littéraire répandu : l'origine andalousienne de l'ensemble du corps des secrétaires-épistoliers, les *kuttāb*, dont Bruna Soravia a décrit, pour le *xi^e* siècle l'importance sur les plans politique, administratif et culturel²¹, explique en partie la dépréciation des dirigeants almoravides. Ceux-ci avaient détrôné les princes de *taifas* (leurs mécènes), avaient condamné la vie de cour et imposé une application plus stricte des préceptes issus de la loi coranique. L'attitude des *kuttāb*, pourtant passés massivement au service des nouveaux dirigeants berbères, correspond plus à une réaction corporatiste qu'à des motivations purement « ethniques ». La guerre psychologique menée par les Almohades contre leurs prédécesseurs fit écho à ce mépris, renouvela les attaques et influença l'historiographie postérieure, de manière apparemment décisive ; c'est le cas de l'oriental Ibn al-Aṭīr qui se fait l'écho de cette réputation d'analphabétisme, quoique de manière discrète :

« Alphonse, informé de ces faits, convoqua ses chevaliers et sortit de Tolède, après avoir fait écrire à Yūsuf par un lettré musulman un message grossier où il était parlé avec exagération de sa force, de ses nombreux soldats et de ses préparatifs. Yūsuf chargea Abū Bakr Ibn al-Qaṣīra, qui était un rédacteur de beaucoup de talent, d'écrire la réponse. Celle-ci était très bien conçue, mais quand le secrétaire la lut à son maître, celui-ci lui dit : "Cette lettre est trop longue ; prends la lettre d'Alphonse et écris au dos : Ce qui arrivera, tu le verras !" »²².

Ibn al-Qaṣīra est un célèbre fonctionnaire-épistolier (*kātib*, pl. *kuttāb*) de la *taifa* de Séville passé au service de la chancellerie almoravide après l'unification de la Péninsule par Yūsuf b. Tašfīn. En effet, lorsque les Almoravides envahirent al-Andalus, le personnel *andalusī*, très réputé, fut engagé massivement dans l'administration du nouveau régime. Ces *kuttāb* manifestaient leur talent par le style travaillé et par les effets poétiques et rhétoriques de leurs compositions. Ce raffinement des lettres *andalusī*-s à l'époque des *taifas* conduisit la propagande almohade à répandre l'idée que les Almoravides étaient des illettrés et connaissaient très mal l'arabe. L'anecdote rapportée par Ibn al-Aṭīr évoque cette réputation d'analphabétisme — de manière nuancée, car après tout il s'agit de la préparation d'une grande victoire musulmane : les souverains almoravides n'auraient en général pas compris la langue arabe raffinée de leurs secrétaires *andalusī*-s²³. Pourtant les successeurs de Yūsuf b. Tašfīn (1072-1106), son fils ʿAlī (1106-1143) et son petit-fils Tašfīn (1143-1147), étaient des souverains cultivés, éduqués en al-Andalus, parfaitement arabisés et bon connaisseurs de la culture littéraire et juridique arabo-musulmane. Par ailleurs le caractère berbère de la

²⁰ Passage cité par Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence*, t. 1, p. 83 ; voir S. Khalis, *La vie littéraire à Séville au *xi^e* siècle*, Alger, SNED, 1966. Les travaux de Gabriel Martinez-Gros insistent aussi sur cette revendication de l'« arabité » de la part des *Andalusī*-s à l'époque omeyyade dans la logique d'un discours de légitimation. Les ennemis sont ainsi nécessairement désignés comme Berbères (G. Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (*x^e*-*xi^e* siècles)*, Madrid (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 8), 1992 et, du même, *L'identité andalouse*, Paris, 1998).

²¹ Voir Bruna Soravia, *Les fonctionnaires épistoliers (kuttāb al-inshā') en Espagne musulmane à l'époque des roitelets (i^e s. h/x^e s.)*, thèse de doctorat inédite sous la direction d'Odette Petit, Université de Paris III, 1998.

²² Ibn al-Aṭīr, *Al-kāmil fī l-tārīkh*, éd. Tornberg, t. 10, p. 92 et 99 ; t. 10, Beyrouth, éd. Dār Sādir, s.d., pp. 142-143, 151-152. D'après la traduction d'Émile Fagnan, dans *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1898, pp. 480-482. La présente traduction la reprend avec corrections et modifications.

²³ Voir A. Luya, « La *Risāla* d'al-Shaqundī », *Hespéris*, 22/1, 1936, pp. 146-147 et 164-166 cité par P. Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux *xi^e* et *xii^e* siècles*, Lyon, PUL, 1990, pp. 219-223.

dynastie almohade, au moins à ses débuts, était beaucoup plus affirmé. Les ouvrages fondateurs d'Ibn Tūmart furent rédigés d'abord en berbère et traduits en arabe bien après sa mort. Le *Mahdī* « impeccable » prêchait en berbère et en arabe.

Dans le même registre, les consignes données par Ibn ʿAbdūn dans son manuel de *ḥisba* au début du ^{xii}^e siècle ont été utilisées pour appuyer la thèse de l'opposition irréductible entre Arabes / Andalousiens et Berbères. Or les distinctions faites dans cet ouvrage entre Almoravides et non-Almoravides semblent nettement moins liées à des problèmes ethniques qu'à la personnalité des lois, à la protection des privilèges des dirigeants et à des oppositions sociales : Ibn ʿAbdūn affirme par exemple que le *qāḍī* d'une ville comme Séville ne devait pas avoir plus de dix auxiliaires (*ʿawn-s*) et que quatre d'entre eux devaient être des Berbères noirs pour les affaires concernant les Almoravides (article 9) ; il réserve par ailleurs l'usage du voile (*liṭām*) aux Ṣanhāğa, aux Lamtūna et aux Lamṭa et l'interdit aux mercenaires et aux miliciens berbères noirs, car le voile doit être le signe distinctif des Almoravides « qui doivent être regardés avec honneur et respect et qui doivent recevoir aide et assistance » (article 56). Plus loin, quand il interdit le port des armes dans la ville surtout aux Berbères qui, « quand ils se mettent en colère, n'hésitent pas à tuer ou blesser le premier qui se rencontre », le terme de « Berbère » désigne moins, ici, une « ethnie » qu'une catégorie socioprofessionnelle, celle des mercenaires et de la soldatesque. Les préoccupations principales d'Ibn ʿAbdūn ne semblent pas être la supériorité des Andalousiens, mais plutôt le respect dû aux hiérarchies sociales. À cela s'ajoutent les réticences d'un homme de loi à l'égard des facteurs de désordre, en particulier le port d'armes au sein de la communauté : la classe dirigeante a le droit de porter le voile, signe de distinction ; en revanche il n'est pas admissible qu'on témoigne des marques de respect à un simple homme d'armes : de signe de distinction qu'il est sur un dirigeant almoravide, le *liṭām* (« voile ») devient une usurpation de noblesse quand il est porté par des personnes qui ne le méritent pas, et c'est contre cette usurpation que s'insurge Ibn ʿAbdūn.

Les questions du *jihād* et de la *convivencia* sont deux autres thématiques qui pâtissent de l'oubli de l'histoire sociale ²⁴. La *convivencia*, le mythe de la cohabitation harmonieuse des communautés, juives, chrétiennes et musulmanes, est un autre *topos* qui a débouché sur l'étude du grand mouvement « pacifique » des traductions et de la fertilisation de la pensée européenne par la culture arabo-perso-musulmane. Or il semble difficile de parler de la transmission des œuvres de l'Antiquité et de la philosophie grecque, sans parler des conditions matérielles de cette transmission, en l'occurrence un processus d'appropriation violente, dont sont exclus les musulmans : c'est bien à l'issue de la conquête des territoires musulmans, des bibliothèques que ceux-ci contiennent, que les traductions ont été faites, non dans un échange désintéressé entre savants d'origine différente. Ces traductions se firent en l'absence des savants musulmans, émigrés ou chassés en grande majorité, mais avec celle de savants mozarabes, chrétiens arabisés, et de juifs. De même le progrès technique constitué par l'utilisation du papier en lieu et place du parchemin ne s'est imposé en Occident qu'après la conquête des grands ateliers musulmans de fabrique de papier de Játiva (début ^{xiii}^e siècle), et grâce à la récupération des compétences de la main-d'œuvre musulmane. Cette culture intégrée à l'Europe est *spolia*, fruit de la conquête, dépouilles des vaincus, exhibées par les

²⁴ Dans « La réaction idéologique dans la péninsule Ibérique face à l'expansion occidentale aux époques almoravide et almohade (^{xi}^e-^{xiii}^e siècles) » (dans *L'expansion occidentale (x^e-xv^e siècles). Formes et conséquences*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 229-241), j'ai déjà présenté une critique de l'approche consistant à expliquer, même partiellement, le recul d'al-Andalus par le non développement de l'idéologie du *jihād*. Il est évident que le dynamisme démographique, la croissance économique ou la présence de matières premières soient des facteurs bien plus importants. Par ailleurs l'idée même de ce non développement est fortement contestable, en raison du contexte propre à l'islam péninsulaire : prise en charge par les Almoravides et par les Almohades (chacun à leur manière) des aspects militaires de la « guerre légale », faible militarisation d'une société sédentarisée et opulente, valorisation de la culture arabe traditionnelle à travers la poésie des *ḥiğāziyyāt*, des *nūriyyāt*, des *rabīʿiyyāt*... Cette poésie et cette littérature dépeignent un temps qui n'existe plus, qui n'a probablement jamais existé, mais qui est rêvé et fantasmé ; elles sont une forme de *ghīhād*.

vainqueurs, au même titre que la célèbre bannière du calife almohade al-Nāṣir, conquise sur le champ de bataille de Las Navas de Tolosa.

Cette histoire « culturelle », autonomisée par rapport à l'histoire sociale et déshumanisée, n'a pas disparu, pourtant la fin du ^{xx}^e siècle a vu un renouvellement des approches. L'histoire des cours princières, des villes et de l'idéologie du pouvoir laissait dans l'ombre celle des campagnes, des paysans, de l'artisanat urbain, des commerçants, des savants, bref de la société. Le développement de l'archéologie extensive islamique ²⁵, complétée par l'utilisation de la toponymie et l'exploitation de sources textuelles « nouvelles », tels les dictionnaires bio-bibliographiques (*tabaqāt*), ont permis un rééquilibrage de la connaissance historique au profit de la périphérie du pouvoir : peuplement, communautés rurales, organisation et partage du travail, relations entre l'État central musulman et les populations des campagnes, prosopographie et sociologie des savants, participation au pouvoir et/ou contestation de celui-ci. Pourtant cette évolution historiographique maintient al-Andalus comme entité pré-nationale, voire nationale, dans la continuité des analyses ethno-religieuses.

Assez révélateur de l'annexion de l'histoire d'al-Andalus à l'histoire de l'Espagne est le fait que l'*Historia Menéndez Pidal* traite les ^{xi}^e-^{xiii}^e siècles en deux parties, correspondant à deux importants volumes de la collection, l'une pour al-Andalus — sous la direction de María-Jesús Viguera Molíns, avec les plus grands spécialistes espagnols de l'histoire d'al-Andalus —, l'autre pour les royaumes chrétiens ²⁶. La perspective des ouvrages de la collection consacrés à l'islam est décidément andalouse et andalouso-centrée, alors que les empires sont maghrébins — même si al-Andalus conserve des spécificités régionales au sein de ces empires berbères maghrébins. En outre le titre du volume, *El retroceso musulmán*, se place d'emblée dans une perspective à long terme qui minore la dynamique exceptionnelle de la construction des empires, almoravide d'abord, almohade ensuite. Cet ouvrage de référence, par son ampleur, par la diversité des approches, rend bien compte de l'évolution parcourue par l'historiographie espagnole à l'égard de la période andalouse, en particulier dans la perception de l'altérité de la formation économique, sociale, politique, culturelle et religieuse constituée par al-Andalus.

Pourtant ce choix éditorial conforte l'idée contre laquelle s'insurgeait, il y a déjà bien longtemps l'historien marocain, Abdallah Laroui, lorsqu'il reprochait à Henri Terrasse de considérer que la politique du calife almohade ʿAbd al-Muʿmin (1130-1162) en al-Andalus, relevait de la « politique étrangère » ²⁷. On ne peut que souscrire à cette critique d'A. Laroui. Le thème même de cette rencontre s'inscrit dans la continuité de cette appréhension « pré-nationale » de l'histoire d'al-Andalus, voire de son autonomie historique. Or si cette vision de l'histoire peut encore paraître valable pour l'époque du califat de Cordoue, il est clairement évident, à l'époque des grands empires almoravide et almohade, que l'histoire d'al-Andalus relève pleinement d'abord de l'histoire de l'Orient musulman, puis de celle du Maghreb. Le territoire *andalusī* est la double périphérie de ces deux ensembles. À la complexité évoquée plus haut de l'approche historique de l'objet « al-Andalus », s'ajoute, au moins pour la période comprise entre 1086 et 1227, le fait que Séville est une capitale secondaire d'un empire fondamentalement maghrébin. Cette situation est suffisamment originale pour être relevée. En outre on pourrait renforcer cet élément en précisant que sous les Almohades, tout l'appareil idéologique de l'État est tournée vers l'affirmation de la centralité de l'Occident

²⁵ Par exemple BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, GUICHARD, Pierre, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus, Histoire et archéologie des Ḥuṣūn du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid (série archéologique xi), Publications de la Casa de Velázquez, 1989.

²⁶ Viguera Molíns, María Jesús (éd.), *El retroceso de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos xi al xiii*, Tome 8/2 de l'*Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa Calpe, 1997 et Carlé, María del Carmen ; Pastor, Reyna (dir.), *Los reinos cristianos en los siglos xi y xii. Economías, sociedades, instituciones*, 2 vols., t. 10/1-2 de l'*Historia de España-Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.

²⁷ Abdallah Laroui, *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Casablanca, Centre culturel arabe, 1995, p. 14.

musulman : par le dogme de l'impeccabilité (*ʿiṣma*) de l'imâmât d'Ibn Tūmart, par la proclamation du califat, par le décentrement de la Révélation au Maghreb²⁸, et par la revendication de l'absolue orthodoxie, mimétique à l'égard du modèle muhammadien.

Dans un monde où la question de la transmission d'un héritage est essentielle, où la question de la norme est fondamentale, où le sentiment d'appartenance à l'Islam est si forte, où surtout les savants se caractérisent par une très grande mobilité, où les auteurs du Moyen âge ne fonctionnent pas dans un cadre territorial étriqué, mais ont pour horizon les frontières du *dār al-islām*, on ne peut éviter de s'interroger sur une géographie des phénomènes culturels, sur l'enracinement spatial des croyances, des structures sociales, des phénomènes religieux, politiques et idéologiques. Pour cela, on doit s'intéresser aux canaux et au sens de ces diffusions d'idées.

Les auteurs musulmans de l'époque nous invitent déjà à partager leurs préoccupations : les Berbères peuvent-ils défendre une Révélation arabe ? Peuvent-ils représenter l'orthodoxie d'une religion née dans des tribus arabes, au cœur de la péninsule Arabique ? Ont-ils une légitimité suffisante pour s'imposer, face aux ennemis de l'islam certes, mais aussi face aux musulmans eux-mêmes ?²⁹ La période almoravide a constitué une étape essentielle de la définition de l'idéologie almohade, directement par inspiration (horizon impérial, domination maghrébine des tribus berbères), et indirectement par opposition (appui sur les *fuqahā'*, reconnaissance du califat abbasside de Bagdad). Le moment almohade est, pour l'Islam occidental, un moment de vérité : l'indépendance idéologique, culturelle, matérielle de l'Occident musulman est revendiquée, affichée et assumée. Alors qu'auparavant la légitimité venait d'ailleurs et d'avant, avec les Almohades, la légitimité procède du *hic et nunc*. À cette période, al-Andalus est une pièce importante de la construction impériale almohade, tant sur les plans idéologique, économique et social. L'histoire de ce territoire ne peut donc participer à l'histoire des royaumes chrétiens en cours de construction que depuis la périphérie, cela explique et justifie l'essor au cours des vingt dernières années des études sur la frontière entre chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique.

La fin du xx^e siècle représente à ce titre, en Espagne, une rupture historiographique. Au Maghreb, dans la continuité du vaste mouvement de décolonisation, des auteurs ont tenté de décoloniser l'histoire du Maghreb, comme Abdallah Laroui. D'une certaine manière, la similarité des questionnements au Maghreb et dans la péninsule Ibérique — Que représentent la Berbérité, l'islam ou les dominations étrangères... dans l'histoire des espaces respectifs ? Quelle est l'identité des nations actuelles au regard de l'histoire ? — permet d'établir des ponts entre les préoccupations historiographiques respectives. En même temps, si les historiens du Maghreb, très logiquement, intègrent l'histoire d'al-Andalus à leur histoire nationale ou culturelle, parce que l'histoire de cet espace est perçu comme une des hauts moments des différentes histoires nationales, aussi parce que les émigrés andalous ont joué un rôle culturel important dans ces régions, les historiens de l'Espagne ont une tâche plus compliquée, puisque l'entité Espagne s'est construite, sur les plans politique, économique, culturel et religieux, sur les décombres d'al-Andalus.

²⁸ Comme en témoigne le culte rendu par les Almohades au *muṣḥaf* coranique attribué à 'Uṭmān, voir P. BURESI, « Une relique almohade : l'utilisation du coran (attribué à 'Uthmān b. 'Affān [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue », Actes du colloque organisé par la SEMPAM à Tripoli-Libye (3-8 mars 2005) sur *Aires votives, lieux de culte au Maghreb aux époques antique et médiévale*, 2007.

²⁹ On pourrait reproduire pour illustrer cette préoccupation le dialogue, reconstitué par al-Baydaq, auteur contemporain d'Ibn Tūmart, entre celui-ci et 'Abd al-Mu'min, premier calife almohade et fondateur de la dynastie des *Mu'minides*. Ce passage est extrait du *Kitāb aḥbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa-bidāyat dawlat al-muwahḥidīn* (éd. et trad. É. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du legajo 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, Paris, Geuthner, 1928) :

Ibn Tūmart — « Où vas-tu, jeune homme ?

'Abd al-Mu'min — En Orient, Maître, pour y rechercher la science !

Ibn Tūmart — Cette science que tu veux acquérir en Orient, tu viens de la trouver en Occident ! ».