

MANUEL BARRIOS AGUILERA
BERNARD VINCENT
(eds.)



GRENADE 1492-1992.
DU ROYAUME DE GRENADE A
L'AVENIR DU MONDE
MEDITERRANÉEN



- © LES AUTEURS.
- © UNIVERSIDAD DE GRANADA et LIGUE FRANÇAISE DE L'ENSEIGNEMENT. PARIS
GRENADE 1492-1992. DU ROYAUME DE GRENADE À L'AVENIR DU MONDE MÉDITERRANÉEN.
ISBN: 84-338-2267-5. D. L.: GR/1.184-1997.

Edite: Editorial Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Imprime: Imprenta Santa Rita. Monachil. Grenade.

Printed in Spain

Imprimé en Espagne

PROLOGUE

Les manifestations du cinquième centenaire de 1492 s'éloignent et peu à peu s'estompent dans notre souvenir. De l'immense effort commémoratif réalisé dans le monde entier et plus particulièrement en Espagne, que reste-t-il? Sans aucun doute la trace de quelques événements spectaculaires, quelques temps forts qui ont indéniablement marqué les esprits. Personne n'a oublié et l'Exposition universelle de Séville et les Jeux Olympiques de Barcelone dont les deux cités portent durablement de beaux témoignages. Et encore le roi Juan Carlos pénétrant dans la synagogue de Madrid, le 31 mars, pour accomplir un geste de haute portée symbolique s'adressant plus particulièrement aux communautés séfarades éparpillées à travers le monde.

Mais qu'en a-t-il été de l'évocation de la reddition de Grenade et au-delà de la disparition du dernier État musulman d'Europe occidentale? Elle a été placée, il faut bien l'avouer, sous le signe de la discrétion. Certes, la Comisión Nacional del Quinto Centenario, créant à côté des axes America et Sefarad un troisième dénommé Al-Andalus, indiquait le souci de prendre en compte, sans aucune hiérarchie, découverte du Nouveau Monde, expulsion des juifs du territoire espagnol, chute de Grenade. Mais, dans les faits, les distorsions ont été considérables. Grenade a été réduite à la portion congrue.

Pour l'essentiel, quatre expositions et trente-six réunions scientifiques ont obtenu en Espagne entre 1987 et 1992 le label de la commission nationale. Parmi elles, huit manifestations se sont déroulées dans des villes du monde arabe (Maroc, Égypte, Tunisie). Mais il faut immédiatement noter que seulement deux expositions et sept congrès se sont tenus au cours de l'année 1992. Cela est d'autant plus modeste qu'en dehors de l'Espagne et du Maghreb l'écho de l'événement a été des plus faibles. Il faut reconnaître cependant que les deux grandes expositions du printemps 1992, l'une, El legado científico andalusi, présentée au musée archéologique national de

Madrid, l'autre, Al-Andalus. Las Artes islamicas de Espana, à l'Alhambra de Grenade, ont suscité un vif intérêt au plan international.

Le message que l'on voulait diffuser à travers la plupart de ces initiatives était clair. Il figurait déjà dans le sous-titre de la commission Al-Andalus 92: El Redescubrimiento de la España Arabe. Il s'agissait de permettre à un vaste public de comprendre à quel point l'islam d'Espagne a été une brillante civilisation et aussi à quel point le monde d'aujourd'hui est redevable à la culture arabe. La rencontre du 4 novembre 1992, à Cordoue, allait dans le même sens. C'est la ville de l'apogée d'Al-Andalus et plus précisément les majestueux vestiges du palais de Medina Al-Zahara qui ont été choisis pour célébrer l'amitié et la coopération hispano-arabes.

Et 1492 dans tout cela? Écarté, caché, oublié comme si le passage de la Grenade musulmane à la Grenade chrétienne ne s'était jamais produit. L'exposition Al-Andalus a certes eu lieu dans la ville du Darro et du Genil mais en la circonstance ce n'est pas tant la dernière capitale d'un état musulman d'Europe occidentale que le somptueux palais de l'Alhambra qui a compté. Tout a été fait pour que les références à l'ultime épisode d'Al-Andalus fussent les plus discrètes possibles: on ne trouve pas plus de deux mentions du 2 janvier 1492 dans le très beau catalogue de l'exposition. Ne faut-il pas parler d'événement prétexte?

Or les faits sont têtus. Si l'on ne peut que se réjouir de la "redécouverte de l'Espagne musulmane", on ne peut passer sous silence que la reddition de Grenade, le 2 janvier 1492, a provoqué une immense émotion dans une grande partie du monde d'alors et que le transfert de souveraineté entre islam et chrétienté a été réalisé sous le signe du refus de l'Autre. Ce qui —pour tout citoyen— doit mériter réflexion. Penser le rejet du minoritaire, l'occultation de la culture arabe, est indispensable. Or les actes commémoratifs n'y ont guère contribué. Il faut saluer cependant la tenue du colloque organisé en décembre 1991 par la Diputación de Grenade et coordonné par Miguel Angel Ladero Quesada "La incorporación de Granada a la Corona de Castilla" qui a été riche en apports neufs. Et aussi celle de la rencontre de Tunis, à l'initiative de Fatma Haddad Chamakh et Alia Baccar-Bournaz, "L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIe et XVIIe siècles", qui de manière paradoxale et passionnante a permis d'examiner depuis la rive méridionale de la Méditerranée les multiples mémoires suscitées par Grenade chez les chrétiens.

Le volume que l'on va lire se situe dans ce sillon peu emprunté. L'idée de rencontres sur le thème 1492-1992, De la chute de Grenade à l'avenir du monde méditerranéen, est née au début de l'année 1991 dans les cercles de la Ligue française de l'Enseignement et de l'Éducation Permanente. Aussitôt, l'Institut du Monde Arabe et diverses personnalités se sont engagées à promouvoir des débats autour de deux pôles:

—*Avant et après 1492: quelles ont été les ruptures et les mutations dont la chute de Grenade a été le signe sensible en Espagne et dans toute la Méditerranée?*

—*Quelle est l'actualité de 1492 comme contribution aux problèmes de 1992?*

Il a semblé indispensable aux organisateurs que les rencontres aient lieu à Grenade bien sûr mais aussi en d'autres lieux "méditerranéens" et en particulier dans une ville, Tunis qui a été marquée par l'apport d'immigrés ayant dû abandonner leur terre d'origine à la suite des événements que nous étudions.

Bientôt les quatre étapes furent dessinées grâce à de nombreux concours. En un peu plus d'un mois, entre le 2 décembre 1992 et le 10 janvier 1993, de Grenade à Tunis en passant par Toulouse et Montpellier, les participants venus du Maroc, de Tunisie, d'Italie, de Suisse, d'Espagne et de France ont tenté par leurs contributions de faire d'incessants allers et retours entre le passé et le présent. Avec le précieux apport d'artistes venus eux-mêmes d'horizons très divers, grâce aussi à la découverte de lieux où se sont mus les acteurs des événements de 1492, tous les présents ont eu le sentiment de vivre une expérience et un climat exceptionnels qu'ils se sont plu à qualifier d'esprit de Grenade. Nous aimerions, qu'à travers les pages de ce livre où se trouve une très grande part des exposés faits lors de ces rencontres, l'esprit de Grenade puisse se perpétuer.

Les Editeurs

LA LOCALISATION DU POUVOIR EN ESPAGNE MUSULMANE: SES CONSÉQUENCES POUR LA RECONQUÊTE

FRANÇOIS CLEMENT*

I. L'ESPAGNE DES TROIS RELIGIONS ET SA DISPARITION

La capitulation de la péninsule ibérique fut le aboutissement d'un processus politico-militaire, comme quatre cents ans auparavant, vers le milieu du XI^e siècle, lorsque le rapport de forces entre les états chrétiens et musulmans dans la Péninsule ibérique bascula au détriment de ces derniers. En effet, moins d'un siècle après les derniers grands raids de l'Islam en Espagne chrétienne (prise et sacage de Compostelle par Ibn Abi Amir al-Mansûr en 997, campagne de 'Abd al-Malik al-Muzaffar contre Léon, au nord du Duero, en 1007), al-Andalus se retrouva non seulement acculée à la défensive, mais souvent même amputée de portions importantes de son territoire.

Rappelons brièvement les étapes de cette première phase de la Reconquête. Dès les années 1055-1057, un nombre croissant de régions musulmanes furent astreintes au paiement régulier d'un tribut, les *parias*. Cette pression financière et politique prépara et accompagna l'action militaire. Les zones de conflits disparurent progressivement, pour aboutir, comme au nord de Huesca, à la formation d'une véritable frontière de contact. Parallèlement, des offensives de plus grande envergure permirent aux pouvoirs chrétiens

*Granada 1492-1992. Du Royaume de Grenade à l'Événement
du Monde Méditerranéen*. Édition de M. Barrios Aguilera et
E. Viqueo, Granada, 1996, pp. 13-24.

LA LOCALISATION DU POUVOIR EN ESPAGNE MUSULMANE: SES CONSÉQUENCES POUR LA RECONQUÊTE

FRANÇOIS CLÉMENT*

La capitulation de Grenade en 1492 marque l'aboutissement d'un processus politico-militaire entamé quatre cents ans auparavant, vers le milieu du XI^e siècle, lorsque le rapport de forces entre les états chrétiens et musulmans dans la Péninsule ibérique bascula au détriment de ces derniers. En effet, moins d'un siècle après les derniers grands raids de l'Islam en Espagne-chrétienne (prise et saccage de Compostelle par Ibn Abī 'Amir al-Manṣūr en 997, campagne de 'Abd al-Malik al-Muzaffar contre Clunia, au nord du Duero, en 1007), al-Andalus se retrouva non seulement acculée à la défensive, mais souvent même amputée de portions importantes de son territoire.

Rappelons brièvement les étapes de cette première phase de la Reconquête. Dès les années 1055-1057, un nombre croissant de régions musulmanes furent astreintes au paiement régulier d'un tribut, les *parias*. Cette pression financière et politique prépara et accompagna l'action militaire. Les zones de confins disparurent progressivement, pour aboutir, comme au nord de Huesca, à la formation d'une véritable frontière de contact. Parallèlement, des offensives de plus grande envergure permirent aux pouvoirs chrétiens

*Grenade 1492-1992. Du Royaume de Grenade à l'Avenir
du Monde Méditerranéen.* Édition de M. Barrios Aguilera et
B. Vincent. Grenade, 1996, pp. 13-24.

* Université de Toulouse-le-Mirail.

de progresser de façon significative en direction de l'ouest et du sud: Ferdinand Ier de Castille et de Léon enlève Coïmbra en 1064; dans le même temps, une croisade internationale occupe l'importante place forte de Barbastro (certes récupérée par les musulmans l'année suivante, mais au prix du *ġihād*); et surtout, en 1085, Alphonse VI obtient la reddition de Tolède -résultat décisif, puisque la ligne de partage entre les deux civilisations de la Péninsule quitte la vallée du Duero, où elle était stabilisée depuis la fin du VIIIe siècle, et s'établit dorénavant le long du cours moyen du Tage.

On sait que les Andalous firent alors appel aux Almoravides et que la progression ennemie en direction du sud-ouest fut stoppée (bataille de Zallāqa en 1086). Toutefois, la situation ne s'améliora pas de sitôt sur les différents autres fronts: au sud-est, où les Castillans retranchés dans leur position avancée d'Aledo tiennent bon (1088); au centre, où une contre-offensive pour reprendre Tolède échoue (1090); au nord, où les Aragonais continuent à réduire une à une les défenses de Huesca (1086-1094)¹; à l'est, où le Cid parvient à s'emparer de Valence en 1094; à l'ouest, où Lisbonne et Badajoz tombent également aux mains des Castillans dans le courant de la même année. Bref, il faut attendre le début du XII^e siècle pour voir les musulmans reprendre quelque peu l'avantage sur leurs adversaires (reconquête de Valence en 1102 et victoire d'Uclés en 1108)².

Or ce XI^e siècle au cours duquel l'Espagne chrétienne gagne en puissance est également celui de l'éclatement politique d'al-Andalus. Le principe d'un État unique défendu par les souverains omeyyades et symbolisé, depuis 929, par le califat de Cordoue ne résiste pas aux luttes pour le contrôle du pouvoir que déclenche la chute du régime amiride en 1009: des principautés autonomes, les taifas, surgissent un peu partout, et le califat lui-même est aboli en 1031. On peut distinguer trois périodes dans cette évolution celle de la guerre civile (*fitna*) et de la désagrégation du pouvoir central, ou, plus exactement, de son repli sur les bases locales de l'organisation étatique de la société (1009-1031); celle des tentatives de regroupement autour de taifas influentes, Séville en premier lieu, et, dans une moindre mesure, Saragosse et Grenade (1031-1090); celle, enfin, de la réunification imposée, non sans mal, par les Almoravides (1090-1115).

1. Qui capitule finalement en 1096.

2. Mais le roi d'Aragon Alphonse Ier le Batailleur s'empare de Saragosse en 1118.

Pour bien comprendre le phénomène des taifas, il est nécessaire de le replacer dans une perspective à long terme. On s'aperçoit alors qu'il n'est pas exceptionnel et qu'il s'inscrit dans une série d'événements qui, avant et après le XI^e siècle, se caractérisent tous par une sorte d'incapacité à construire de façon durable un État fort et centralisé en Andalus. On se souvient que la dynastie omeyyade, qui incarna cette volonté de centralisme politique, avait déjà failli voir ses efforts réduits à néant lors de la première *fitna* de la seconde moitié du IX^e siècle³, et qu'il avait fallu toute l'énergie de 'Abd al-Raḥmān III (912-961) pour contenir les tendances à la sécession des régions andalouses⁴. Par la suite, les Almoravides (1090-1144) et les Almohades (1147-1232) tentèrent à leur tour d'imposer l'unité politique aux musulmans d'Espagne. Ils n'y réussirent que partiellement⁵.

Par conséquent, le fait taifal constitue bien une des données essentielles du système politique andalou. Comme il coïncide, au XI^e siècle (et plus tard également), avec les progrès de la Reconquête, il n'est pas inutile de se demander s'il n'a pas joué un rôle dans la disparition de l'Islam en tant que pouvoir étatique souverain (phénomène progressif dont la chute de Grenade en 1492 marque le point final) ainsi que dans son maintien, sous la domination chrétienne, en tant que base de l'organisation communautaire des groupes mudéjares et morisques (jusqu'à l'expulsion de 1609). Autrement dit, il s'agit de dégager les éléments qui permettent de comprendre en quoi la Reconquête fut facilitée par la conception (ou la perception) du pouvoir et de l'État qu'avaient les Andalous, du moins dans la pratique, et en quoi une véritable assimilation était, en revanche, difficile.

Première remarque, sur le terme même de *tā'ifa* (pluriel *tawā'if*). Désignant proprement un "parti", un "groupe", il appartient au vocabulaire coranique, où il est affecté le plus souvent d'une

3. Voir LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950, I, pp. 291-310 et 338-394.

4. Voir *ibidem*, II, pp. 6-32.

5. Trente-quatre ans pour les premiers, de 1110 (occupation de Saragosse) à 1144 (début d'une deuxième période de taifas); quarante-cinq ans pour les seconds, de 1172 (fin de la dissidence d'Ibn Mardaniš à Murcie et Valence) à 1217 (début d'une troisième période de taifas); ceci, en ne tenant compte que du territoire péninsulaire d'al-Andalus, c'est à dire sans les Baléares.

connotation péjorative la *ṭā'ifa* est une "faction" qui s'oppose au Prophète (et, avant lui, aux autres envoyés de Dieu), et qui met en danger, par sa dissidence, l'unité des Croyants. D'une façon générale, il apparaît lorsqu'il est fait état de dissensions au sein de la communauté ⁶.

On trouve également ce terme dans le lexique des traités de morale. Ibn Hazm (994-1064), par exemple, oppose les vertueux (*ahl al-fad*) et les impeccables (*ahl al-salāma*) à la *ṭā'ifa* des hypocrites (*ahl al-nifāq*), à celle des médisants et des insolents (*ahl al-salāta wa-l-waqāha*), à celle des flatteurs et des cupides (*ahl al-malaq wa-l-tama'*), et à celle des sots et des imbéciles (*ahl al-suf wa-l-nawāka*) ⁷.

Quant à l'expression spécifique de *mulūk al-ṭawā'if* (rois de taifas), elle intervient à trois reprises dans l'historiographie musulmane elle sert à désigner les chefs de satrapie de l'Iran arsacide ⁸, puis les roitelets andalous des XI^e, XII^e et XIII^e siècle, et enfin les rois qui régnèrent au Dekkan du XV^e au XVII^e siècle ⁹. On le voit, elle s'applique à de petits souverains locaux exerçant leur autorité dans un contexte de morcellement du pouvoir politique ¹⁰.

Ajoutons que ces termes de *ṭā'ifa* et de *mulūk al-ṭawā'if* ne sont pas les seuls dont les écrivains andalous usent lorsqu'ils relatent les événements du XI^e siècle. À propos de la *fitna* des années 1009-1031, ils parlent de *ṭuwwār* (rebelles). Par la suite, ils emploient volontiers le mot *ṣāṣīb Mawrūr* (le "maître" de Morón), *ṣāṣīb Mālaqa* (le "maître" de Málaga), etc. Et, dans une moindre mesure, ceux de *ra'īs* (chef), *amīr* (émir), *malik* (roi), d'habitude au pluriel, pour désigner sur le mode impersonnel ces personnages

6. Voir notamment *Coran*, III, 69, 72, 122, 154; IV, 81, 113; VII, 87; VIII, 7; IX, 66, 83; XXXIII, 13; XLIX, 9; LXI, 14; autres occurrences: IV, 102; VI, 156; IX, 122; XXIV, 2; XXVIII, 4; LXXIII, 20.

7. Voir Ibn Hazm, *Kitāb al-alhāq wa-l-siyar*, éd. E. Riad, Upsal, 1980, p. 44, § 151.

8. Voir, par exemple, al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḡawābāt fīl-imāma*, dans *Rasā'il al-Ġāhiz*, éd. Sandūbī, Le Caire, 1352/1933, pp. 258-259.

9. Voir ZAMBAUR, E. DE: *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Bad Pyrmont, 1955, pp. 298-299 (*mulūk-i-ṭawā'if*).

10. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Ġāhiz cite le cas des Arsacides à l'appui d'une démonstration sur la nécessaire unité du califat (*ibid.*; voir également C. Pellat, "L'imamat dans la doctrine de Ġāhiz", *Studia Islamica*, XV, Paris, 1961, p. 40).

qu'ils nomment aussi en bloc *aṣḥāb al-mamālik* (les "possesseurs" des royaumes)¹¹.

On retiendra que toutes ces expressions, et en particulier celle de *ṣāhib* appartiennent au domaine du statique, du "là où l'on est", et non du dynamique, de l'articulation entre le lieu précis de l'exercice du pouvoir et les autres espaces. Elles dénotent, à leur façon, aussi bien l'ancrage des rois de taifas dans une réalité concrète que leur absence de véritable dessein historique.

La multiplicité des royaumes de taifas se traduit, on le devine, par une histoire événementielle relativement confuse, si bien que les analyses d'ensemble consacrées au XI^e siècle sont demeurées, jusqu'à une date récente, peu nombreuses et, pourrait-on dire, "paresseuses". Beaucoup d'historiens ont en effet tendance à considérer l'époque comme une sorte de "trou noir", anarchique et décadent, entre deux ères de grandeur (le califat omeyyade du X^e siècle et les empires maghrébo-andalous du XII^e siècle). C'est pourquoi on se borne d'habitude à lui superposer une grille de lecture fondée sur la rivalité qui aurait opposé, selon des critères de race, le groupe des taifas andalouses (ou nationales, voire "espagnoles"), le groupe des taifas berbères (ou africaines) et le groupe des taifas esclavonnes (ou *ślaves*)¹². Or, ces diverses affirmations sont contestables.

En premier lieu, la notion de décadence (empruntée à Ibn Ḥaldūn), et à plus forte raison celle d'anarchie, n'explique pas grand chose, car tout déclin — à supposer qu'il soit établi — correspond au passage d'un certain type de société à un autre, la seule question qui importe étant de déterminer ce qui disparaît et, le cas échéant, ce qui apparaît. En outre, le concept même d'anarchie est inapproprié, dans la mesure où une absence totale d'organisation du pouvoir peut se concevoir sur des périodes très courtes mais plus difficilement sur trois quarts de siècle, surtout dans le cas des sociétés musulmanes, qui sont fortement structurées socialement (par le clanisme)

11. Voir, par exemple, Ibn 'Idārī, *al-Bayān al-muḡrib fi aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Maḡrib*, III, éd. É. Lévi-Provençal, Paris, 1930, pp. 136 (*tuwwār*), 155 (*mulūk al-ṭawā'if*), 196 (*aṣḥāb al-mamālik*), 215 (*ṣāhib*), 219 (*ru'asā', umarā', mulūk, amlāk*).

12. Thèse défendue, notamment, par Claudio Sánchez Albornoz, Henri Pérès et Anwar Chejne. En fait, ces auteurs ne font que systématiser l'opinion des historiens arabes médiévaux.

et idéologiquement (par la religion). Mieux vaut alors parler d'évolution des formes du pouvoir, et se demander, là encore, ce qu'il en advient.

En deuxième lieu, le schéma de type ethno-culturel (emprunté à Ibn Ḥayyān) est, lui aussi, inadéquat. Certes, l'antagonisme entre Andalous et Jeunes Berbères¹³ joua un rôle non négligeable dans les luttes de la *Fitna*. Mais il ne rend compte que d'une partie du phénomène. Il est par ailleurs difficile de généraliser un épisode particulier à l'ensemble de la période, d'autant plus qu'un examen plus attentif montre que les taifas furent rarement homogènes sur le plan ethnique et que leurs souverains ne partageaient pas obligatoirement une ascendance commune avec la majorité de leurs sujets. D'autre part, il n'apparaît pas nettement que les spécificités culturelles d'origine soient demeurées intactes au fil des années, ni que les systèmes d'organisation du pouvoir et les comportements politiques aient varié en fonction de l'origine ethnique ou ethno-culturelle du groupe dirigeant. Enfin, il ne semble pas que la solidarité tribale (*'asabiyya*) ait eu une influence déterminante dans les relations entre taifas, ou entre celles-ci et les conquérants almoravides¹⁴.

En dernier lieu, les thèses traditionnelles sont incapables de rendre compte de la contradiction entre, d'un côté, la disparition du pouvoir central et l'anarchie présumée en résulter, et, de l'autre, l'étonnante vitalité de l'époque dans le domaine économique, intellectuel ou artistique. Cette vitalité suppose donc un fonctionnement régulier de l'ordre social et, au delà, l'existence d'institutions étatiques, quelles qu'elles soient. Ce qui oblige à reformuler la question qu'en est-il au juste de l'État taïfal?

13. Nous appelons ainsi les contingents berbères recrutés en Afrique du Nord par Ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr à la fin du Xe siècle, et encore mal arabisés au début du suivant, par opposition aux Vieux Berbères, c'est à dire les populations d'origine maghrébine installées de longue date en Espagne et qui sont, elles, très largement voire complètement acculturées à cette date.

14. Voir notre communication "Origines ethno-culturelles et pouvoir dans l'Espagne musulmane des taifas (XI^e siècle)", *7èmes Journées de l'Association française pour l'étude du monde arabe et musulman (AFEMAM)*, Toulouse, 6-8 juillet 1992 (à paraître); également, BENABOUD, M.: "'Asabiyya and social relations in al-Andalus during the period of the Taifa States", *Hespéris-Tamuda*, XIX, Rabat, 1980-1981, pp. 5-45.

Trois conclusions nous paraissent s'imposer d'une étude globale du système des taifas¹⁵.

D'abord, il n'y a pas de rejet de principe de la part de la population. Les élites sociales (*hāṣṣa*) collaborent avec un pouvoir qui émane le plus souvent de leurs rangs. On peut même dire que le système des taifas correspond à la prise du pouvoir par la *hāṣṣa* locale ou par les anciens "fonctionnaires" du califat. Le peuple (*'amma*), de son côté, reste docile. On le voit même faire bloc autour de son souverain dans les jours difficiles (querelles au sein des classes dirigeantes, menaces extérieures, etc.), et s'il lui arrive de se révolter, c'est dans le cadre des conflits habituels entre gouvernants et gouvernés. Il ne prend ses distances que sur la fin de la période, quand la réforme almoravide lui semble être une solution meilleure, et pour des raisons de fiscalité, de justice sociale et de sécurité qui ne tiennent pas directement à la nature du régime — même si l'espoir de reconstituer l'unité de la communauté musulmane a pu servir de moteur idéologique à ce changement d'allégeance. Quant aux gardiens de l'orthodoxie, les hommes de religion (*'ulamā'* et *fuqahā'*), ils trouvent pendant longtemps leur compte dans un système qui ne cherche pas, de toute façon, à modifier leur statut ni leurs privilèges¹⁶. On sait d'ailleurs que la doctrine sunnite avait déjà tiré toutes les conséquences du principe de nécessité (*darūriyya*) de l'ordre social, ainsi que le reconnaît al-Ġazālī (1058-1111) à propos, lui, du sultanat seljoukide du Proche-Orient "Les concessions que nous faisons ne sont pas spontanées, mais la nécessité rend légal ce qui est interdit. Nous savons qu'il n'est pas légal de se nourrir d'un animal mort. Cependant, mourir de faim est pire. À ceux qui prétendent que le califat est mort pour toujours et que rien ne le saurait remplacer, nous voudrions demander qu'est-ce qui est préférable, le chaos et la fin de la vie sociale, parce qu'il n'y a plus d'autorité correctement constituée, ou bien la reconnaissance du pouvoir de fait, quel qu'il

15. Pour le détail de l'argumentation et les références documentaires, voir notre thèse de doctorat *Pouvoir et légitimité dans l'Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve/XI^e siècle)*, Université de Toulouse-le-Mirail, 1992.

16. L'attitude isolée d'un Ibn Ḥazm ne doit pas être l'arbre qui cache la forêt. Même lui, au demeurant, ne dédaigne pas la protection de certains des leaders de l'époque, comme Ibn Rašīq, gouverneur de Majorque au nom de l'émir de Denia Muğāhid, et il ne tarit pas d'éloges envers Muammad Ibn Qāsim Yumn al-dawla, le *ṣāhib* d'Alpuente.

soit? Dans cette alternative, les juristes ne peuvent que choisir le second terme.”¹⁷

Ensuite, ce n'est pas n'importe quel aventurier qui accède au pouvoir (contrairement à ce qu'affirme Ibn al-Ḥaṭīb) tous les rois de taifas, outre le fait qu'ils sont musulmans et arabes ou arabisés, disposent d'éléments de légitimité (tribale, sociale, administrative, politique) certes insuffisants pour exercer le califat (que personne, au demeurant, ne revendique), mais tout à fait satisfaisants dans le cadre du sultanat, c'est à dire de la délégation de pouvoir telle que la définit à la même époque le *faqīh* bagdadien al-Māwardī (974-1058). Beaucoup maintiennent d'ailleurs l'illusion d'une sorte de califat abstrait incarné par le faux Hišām II, ou même tout à fait impalpable dans le cas des références à cet *imām* 'Abd Allāh *amīr al-mu'minīn* dont la mention figure sur certaines monnaies. Ceci explique certainement l'absence d'hostilité de la population à leur égard.

Enfin, on ne constate pas de changement notable dans les modes d'organisation de l'appareil d'État, qui calque celui du califat omeyyade, ni dans les images symboliques de la souveraineté. Le titre de fonction que s'attribuent les princes andalous, plutôt que *malik* (roi), qui semble d'un usage officiel relativement peu répandu, est de préférence *ḥāḡib* (chambellan). L'allusion au “sultanat” amiride de la fin du X^e siècle, au cours duquel le calife cesse de gouverner, est transparente¹⁸. On retrouve le même souci de conformisme dans le choix de la titulature honorifique. Les *laqab* “pseudo-califiens” relèvent, pour plus du tiers, du précédent amiride (*al-Mansūr*, *al-Muzaffar*), tandis que les *laqab* “sultaniens” mettent en avant, dans la majorité des cas, le thème de la (re)construction de l'État (*Izz al-dawla*, *Mu'izz al-dawla*, *Imād al-dawla*, *Nizām al-dawla*, etc.).

Si l'on élargit le champ d'observation, on s'aperçoit qu'il n'y a là rien de singulier pour l'époque. En fait, les taifas participent au mouvement de localisation du pouvoir qui affecte l'ensemble du monde musulman contemporain. Elles le font à leur échelle, c'est à dire en miniature mais l'Espagne, cette “île” ou presque (*ḡazīrat*

17. Cité dans LAMBTON, A.: *State and Government in medieval Islam*, Oxford, 1981, pp. 110-111.

18. Sont également attestés: *amīr* (émir), *ra'īs* (chef), *wazīr* (ministre), *wālī* (gouverneur) et *ṣayāh* (cheikh).

al-Andalus) des confins occidentaux de l'Islam, n'est-elle pas un continent à elle seule?

En organisant, ainsi, le passage sans rupture d'un Islam impérial, universel mais divisé, à un Islam communautaire plus homogène, les taifas ont contribué à fixer les groupes de voisinage à l'espace commun de leurs activités quotidiennes, à renforcer, sans doute, leur solidarité, tout en les protégeant des variations d'amplitude du pouvoir d'État. Pour les zones rurales du moins, l'espace politique s'est réduit peu à peu à ces micro-sociétés autonomes¹⁹ que les documents chrétiens de la Reconquête appellent *aljamas* (ar. *al-ġamā'a*), représentées dans les négociations avec les autorités de Castille et d'Aragon par leurs *alguazils* (ar. *al-wazīr*), *alfaquis* (ar. *al-faqīh*) et *savis homens* (= *'ulamā'*), *hombres buenos*, *vieios* ou *vells* (= *šuyūh*)²⁰.

Voici peut-être une des clefs permettant de comprendre pourquoi de larges fractions de la population musulmane sont demeurées sous la domination chrétienne tant que celle-ci n'a pas remis en cause leur spécificité, et pourquoi, en fin de compte, l'irréductibilité réciproque des modes de fonctionnement du social et du politique enclencha l'engrenage que l'on sait, répression, révolte, expulsion²¹.

En revanche, il est indéniable que le système des taifas a facilité le projet de Reconquête, et ceci pour une double raison.

La première relève bien évidemment des capacités militaires limitées de la plupart des taifas, du fait de leur taille restreinte, ce qui non seulement interdit aux musulmans toute velléité offensive contre les royaumes chrétiens, mais en outre les handicape, semble-t-il, pour continuer à assurer la garde des frontières²². Les trois marches (*tuġūr*), en devenant indépendantes, ont perdu leur fonction de bouclier du territoire andalou, qu'elles assuraient autrefois grâce à l'appoint des

19. Dans la mesure où, hormis le paiement de l'impôt, elles n'entretiennent pas de lien direct avec l'État.

20. Voir GUICHARD, P.: *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Damas (IFD), 1991, II, *passim*.

21. Sur la transition du système "tributaire" musulman au système seigneurial chrétien, dans lequel les *aljamas* rurales du royaume de Valence sont obligées de se dissoudre (et disparaissent donc en tant que "personnalités morales"), voir *idem*, II, pp. 451-471.

22. En témoigne, par exemple, la progression aragonaise en direction de Huesca (voir C. Laliena et P. Sénac, *Musulmans et Chrétiens dans le Haut Moyen Âge: aux Origines de la Reconquête Aragonaise*, s. I., éd. Minerve, 1991, pp. 146 sq.)

garnisons de l'armée califale ou de contingents levés sur l'ensemble d'al-Andalus. Désormais Saragosse, Tolède et Badajoz ne peuvent plus compter que sur leurs propres forces. Cette situation de vulnérabilité des confins s'est trouvée aggravée par deux facteurs tout aussi déterminants; d'une part, la mobilisation des armées taifales dans les différents inter-andalous; de l'autre, l'impossibilité pour les rois de taifas de constituer un front de défense commun, car cela aurait abouti à l'émergence d'un leadership incompatible avec le principe même de l'autonomie de chaque région²³. Si bien que, par défaut, les conflits furent gérés sur le mode du compromis. On sait comment les Castellans, les Aragonais et les Catalans surent exploiter cette opportunité en négociant le gel des hostilités (pour ce qui concernait les rapports entre l'Islam et la Chrétienté) et leur ingérence militaire (pour ce qui concernait les affaires andalouses) contre le paiement d'un tribut et la cession de places stratégiques.

La seconde raison tient à l'affaiblissement des valeurs militantes de la *ġamā'a* (communauté) des musulmans d'Espagne. Comme il n'y a plus d'imam, chaque individu devient personnellement le dépositaire du devoir d'exhorter au bien et d'interdire le mal qui était auparavant dévolu au calife²⁴. En quelque sorte, l'impératif idéologique se transforme en règle morale, on passe d'un islam "public" à un islam "privé", intériorisé, d'autant plus que la conduite de nombreux dirigeants enfreint les préceptes de la religion²⁵. Il n'est donc pas étonnant, dans ce contexte, que l'esprit

23. Il est significatif que le roi de Saragosse Aĥmad Ier Ibn Hūd al-Muqtadir ait recours au *ġihād* pour récupérer Barbastro en 1064-1065, c'est à dire à un appel direct à chaque Andalou en tant que musulman, et non à des alliances avec les autres taifas: "Lorsque Ibn Hud vit ce qu'il en était [de la perte de Barbastro], il lança un appel aux combattants pour le *ġihād* à travers tout le pays musulman; le peuple de l'Islam s'enflamma et une foule innombrable le rejoignit; on dit qu'il arriva de l'ensemble des pays d'al-Andalus six mille arbalétriers" (Ibn 'Idārī, *op. cit.*, p. 227).

24. C'est ainsi qu'il faut comprendre Ibn Hazm, partisan acharné d'une restauration du califat omeyyade, lorsqu'il conseille aux vrais croyants, s'ils le peuvent, de continuer à appliquer pour eux-mêmes les préceptes de la religion (voir M. Asín Palacios, "Un códice inexplorado del cordobés Ibn Hazm", *Al-Andalus*, II, Grenade-Madrid, 1934, pp. 1-56).

25. Injustice, tyrannie, pusillanimité face à l'ennemi, matérialisme, éthylisme, etc.

de *ribāṭ*²⁶ et de *ḡihād* qui avait caractérisé l'époque précédente, et qui ne peut exister que s'il est relayé par le pouvoir politique, disparaisse presque complètement au XI^e siècle. À cela il faut ajouter la sous-estimation du danger chrétien. Il est clair que les Andalous mirent longtemps à comprendre la logique propre de la Reconquête²⁷. De plus, il était difficile, pour un musulman de l'époque, d'imaginer que l'Islam puisse un jour atteindre les limites de son expansion et, a fortiori, refluer de façon définitive²⁸.

L'Espagne chrétienne, de son côté, se réarmait politiquement, militairement et idéologiquement. Confrontée au manque d'espace pour des raisons qui tiennent à son essor démographique, à son développement agricole et à de nouvelles modalités d'appropriation du sol, déséquilibrée par l'apparition du féodalisme, et dotée de monarchies qui voient dans l'alliance avec la papauté un moyen de renforcer une légitimité encore fragile, elle est entraînée presque naturellement sur la voie de l'expansion territoriale et de la guerre contre les musulmans²⁹. Alors que ces derniers, nous l'avons dit, manquent désormais des moyens nécessaires pour maintenir leur hégémonie sur l'ensemble de la Péninsule.

Les progrès de la Reconquête sanctionnèrent cette situation inégale. Comme le dit un proverbe arabe à propos des vicissitudes

26. Ce "lien" qui unit les Croyants désigne aussi l'établissement dans lequel des volontaires se consacrent à la défense de l'Islam, spirituellement et militairement.

27. L'émir 'Abd Allāh b. Būluggīn al-Zīrī expose avec lucidité la stratégie castillane (voir *Kitāb al-tibyān*, Le Caire, s. d. [1955], p. 72; éd. partielle LÉVI-PROVENÇAL, É.: "Les "Mémoires" de 'Abd Allāh, dernier roi ziride de Grenade", *Al-Andalus*, III, Grenade-Madrid, 1935, p. 320; trad. française dans *idem*, IV, 1936, pp. 34-36). Encore le fait-il a posteriori, depuis son exil marocain d'Āgmāt. La cécité collective devant la réalité du danger chrétien est manifeste dans un poème d'Ibn al-Labbāna, qui n'hésite pas à considérer le paiement du tribut par Ibn 'Abbād al-Mu'tamid de Séville comme une ruse suprême destinée, en quelque sorte, à porter malchance aux Castillans (voir. KHALIS, S.: *La vie littéraire à Séville au XI^e siècle*, Alger, 1966, pp. 221-222).

28. C'est ainsi, par exemple, que le géographe andalou al-Bakri (mort en 1094) continue à classer Barcelone ou Narbonne dans la liste des villes d'al-Andalus, alors qu'elles n'appartiennent plus à l'Islam depuis longtemps (voir F. Clément, "La perception de l'Europe Franque chez Bakri (XI^e siècle)", *Le Moyen Age*, XCIII (5e série, t. I), n.° 1, Bruxelles, 1987, p. 9.

29. Voir, pour le cas de l'Aragon, C. Laliena et P. Sénac, *op. cit.*, pp. 77- 135.

militaires, *al-harbu sigāl* “la guerre est [pareille à] des seaux”, dont l’un descend au fond du puits tandis que le second remonte³⁰.

30. Voir IBN MANZŪR, *Lisān al-‘Arab*, éd. Dār al-Ma‘ārif, Le Caire, 1401/1981, III, p. 1945, coll. 2.