

Les routes d'al-Andalus : patrimoine commun et identité plurielle



UNESCO

Les routes d'al-Andalus : patrimoine commun et identité plurielle

**Directeur de la publication
Doudou Diène**

UNESCO

Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits figurant dans cet ouvrage, ainsi que des opinions qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'UNESCO et n'engagent pas l'Organisation. Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part du secrétariat de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

Publié en 2001
par l'Organisation des Nations Unies
pour l'éducation, la science et la culture
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP

Couverture : Deux musiciens, un musulman et un chrétien jouant du luth.
(Le Livre de musique d'Alphonse X le Sage) © The Legacy of al-Andalus

Composition et impression dans les ateliers de l'UNESCO
© UNESCO 2001

CLT-2001/WS/02

Remerciements

Cet ouvrage n'aurait pu être mené à son terme sans la bienveillante collaboration des auteurs et du directeur de la publication M. Doudou Diène. Qu'ils en soient tous remerciés.

Nous exprimons notre reconnaissance à Christian N'Dombi qui a consacré beaucoup de temps à la correction, à la révision, à la relecture des textes et à l'élucidation des nombreuses énigmes du manuscrit original.

Sommaire

Préface

Première partie

Regards intérieurs

Le cadre conceptuel du dialogue méditerranéen :

recréer l'idée de citoyenneté 3

par Dr Juan Montabes Pereira

Le dialogue littéraire andalou : modèle de dialogue interculturel 11

par Dr Aviva Doròn

L'or du Bilâd al-Sûdân et le monnayage almoravide (1039-1143) 21

par Dr Vincent Lagardère

Les routes de l'émigration forcée vers l'étranger 35

par Dr Mohamed Abdo Hatamieh

Du IX^e au XVI^e siècle. Survivance de certains aspects théoriques
et pratiques de la médecine chez les musulmans espagnols 39

par Dr Camilo Álvarez de Morales

Les épices dans la cuisine andalusienne 47

par Dra Expiración García Sánchez

Les trois religions du Livre et le défi rationnel de Raymond Lulle 59

par Prof. Louis Sala-Molins

Averroès et les Lumières ou le chemin de la paix au Proche-Orient 65

par Dr Mona Abousenna

Juifs, Goths et musulmans dans la péninsule ibérique médiévale 69

par Dr Alisa Meyhas Ginio

Deuxième partie

Al-Andalus et les autres

- Al-Andalus et le partenariat euro-méditerranéen de Barcelone :
perspectives pour les Routes d'al-Andalus 79
par Dr Abdelkader Sid Amed
- Maghreb et Andalous : continuité et rupture dans l'histoire 85
par Dr Izidbih Ould Mohamed Mahmoud
- Histoire des relations entre l'Andalousie et l'Afrique subsaharienne 91
par Dr Mohamed Gallah Dicko
- Les Routes d'al-Andalus :
espace de dialogue interculturel, les perspectives d'un héritage 105
par Dr José Cazorla
- L'influence de la pensée andalouse sur le rationalisme français et européen 111
par Dr Pierre-Philippe Rey

Troisième partie

Un héritage

- Vision prospective d'un héritage 119
par André Chouraqui
- Al-Andalus, paradis perdu/paradis récupéré 121
par Carlos Varona Narvion
- L'héritage d'al-Andalus et le Maghreb : les facteurs de rapprochement 131
par Dr Larbi Ben Othmane
- Le legs de l'école grammaticale juive andalouse
en Languedoc, en Provence et en Catalogne 137
par Dr Cyril Aslanov

Préface

Un cadre géographique limité, la péninsule ibérique, un espace temporel considérable, plus de sept siècles, trois régions, le monde arabe, l'Europe et l'Afrique, et trois religions l'islam, le judaïsme et le christianisme, brusquement mis en contact. Les conditions semblent ainsi réunies pour le développement d'un des plus prodigieux dialogues interculturels de l'histoire. En effet, la conjonction de l'histoire, de la géographie, de la culture et de la religion ont fait de l'Espagne médiévale « al-Andalus », la scène féconde d'interactions humaines, culturelles et spirituelles dont l'empreinte profonde est incontournable pour comprendre, dans la durée, les perceptions, les relations de l'Europe chrétienne avec le monde arabo-islamique, judaïque et africain.

Les résultats culturels de cette rencontre sont bien connus : une esthétique, un art et des créations dont témoignent entre autres l'Alhambra de Grenade, la musique et la poésie al-Andalus. Mais c'est précisément la mise en lumière quasi-exclusive d'une esthétique et d'un art de vivre qui fait problème. Problème d'abord parce que l'esthétique, les expressions artistiques d'al-Andalus semblent l'emporter sur l'éthique, les valeurs et convergences dans la mémoire collective sinon érudite, mais problème surtout par le regard quasi exclusivement historique porté sur cette expérience inouïe, sans que toutes les leçons n'en soient tirées.

Une meilleure compréhension de l'expérience d'al-Andalus nécessite donc que soit sollicitée la mémoire longue des mécanismes, des processus et des articulations qui, pendant plusieurs siècles, ont permis à trois ensembles culturels et à trois religions de pratiquer « in vitro » « un vivre ensemble » où conflit et dialogue se sont réciproquement fécondés.

Parler de mémoire longue, et c'est le sens profond de la notion de « routes », c'est précisément s'interroger sur les liens intimes d'une expérience qui s'est déroulée à l'époque médiévale, avec les interrogations, les perceptions et les pratiques actuelles entre ces trois religions et ces cultures.

Il s'agit, en définitive, par le projet « Les Routes d'al-Andalus », de faire en sorte que histoire et modernité, valeurs et arts se conjuguent pour littéralement construire et

conforter, ici et maintenant, « une culture de paix », l'idée nouvelle de l'ancien Directeur général de l'UNESCO, M. Federico Mayor. Lire en filigrane les rapports entre hommes et entre religions, guerre et paix, commerce et culture, c'est dans l'esprit du mandat de l'UNESCO, mettre en lumière, à travers une réappropriation plus profonde de l'expérience d'al-Andalus, la construction progressive d'une identité plurielle et d'un patrimoine commun dont la compréhension des mécanismes permet peut-être de mieux répondre aux questions actuelles dans les rapports entre l'islam, le judaïsme et le christianisme, le monde arabe, l'Europe et l'Afrique.

Profondeur et durée, ses caractéristiques majeures ont fait de l'Espagne d'al-Andalus un champs culturel sous tension. C'est parce que le politique et le militaire, l'antagonisme et l'attraction ont dû se transmuter, se résoudre ou se traduire en inventivité culturelle constante, que l'espace al-Andalus a atteint une « masse critique » culturelle qui a littéralement rayonné dans l'espace et le temps.

Mais il est urgent de faire en sorte que, par sa lumière, l'Espagne d'al-Andalus ne soit pas seulement vue comme une scène esthétique ancienne, mais perçue et vécue comme une expérience de dialogue interculturel dont l'actualité s'impose.

En dernière analyse, l'UNESCO, en réponse à la théorie dominante du clash des civilisations, met en exergue, pour « construire la paix dans l'esprit des hommes », le processus dynamique de nourrissage réciproque des cultures qui obéit aussi à la vieille loi de l'énergie selon laquelle « rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme ».

Doudou Diène

Directeur de la Division

du dialogue interculturel-UNESCO

Première partie

Regards intérieurs

Le cadre conceptuel du dialogue méditerranéen : recréer l'idée de citoyenneté

Juan Montabes Pereira

Professeur de sciences politiques et d'administration
Université de Grenade (Espagne)

La profonde crise de légitimité politique vécue par l'Algérie depuis cinq ans l'a plongée dans une situation d'exception proche, sinon plus, de la guerre civile. Après la suspension en 1992 des premières élections générales démocratiques convoquées dans ce pays depuis l'indépendance et l'assassinat de son président Boudiaf, la violence s'est abattue sur un peuple qui ne parvient pas à se doter de structures convenables. Du strict point de vue de la théorie politique, ces événements nous ramènent à la difficulté d'adapter des modèles et des institutions politiques étrangers à des contextes sociaux et culturels autres que ceux qui les ont historiquement vu naître.

De telles difficultés d'adaptation se révèlent à l'extrême dans la présence de courants idéologiques qui exaltent ce qui nous appartient en propre face à des valeurs qu'on pourrait, à l'occasion, prôner comme *universelles*, ou que l'ethnocentrisme occidental entend généralement comme telles. Le rôle politique joué par les nationalistes, au cours des deux derniers siècles, et qu'est susceptible de développer à l'avenir l'islamisme, pourrait bien relativiser le monopole de la culture occidentale sur certaines valeurs et références d'ordre civil et politique. En cette fin de XX^e siècle, nous pouvons affirmer, sur le plan de la théorie politique, que les deux idéologies qui sont en train de marquer le plus profondément le futur proche de l'humanité sont probablement les nationalismes et l'islamisme, associés dans un courant planétaire mondialisé, caractérisé par la renaissance de positions libérales classiques sous l'étiquette neuve du néolibéralisme mondial.

A l'inquiétude suscitée par les nationalismes pour la stabilité de certaines sociétés actuelles comme l'ex-Union soviétique ou l'ex-Yougoslavie, le phénomène politique et social de l'islamisme allie la capacité énorme et permanente de mobilisation et d'imbri-cation dont disposent les organisations et mouvements fréquemment et partout appelés fondamentalistes¹ (voir note 1 page suivante).

La visible et forte résurgence des mouvements islamistes dans tout le monde arabe est considérée par la plupart des commentateurs et analystes internationaux d'Occident comme un retour aux sources, un *retour à l'islam*.

On entend par là, en général, le *recul idéologique et politique* entamé dans une grande partie des pays arabes avec l'expansion généralisée de ce type de mouvements, phénomène présentant plus ou moins d'intensité selon les cas.

Après l'échec dans ces pays, depuis quarante-cinq ans, des expériences politiques les plus diverses et de leurs fondements idéologiques, l'islamisme apparaît comme la véritable et authentique réponse des pays arabes à leur situation politique et sociale actuelle.

Le libéralisme, le socialisme et même les nationalismes ont échoué dans leur mise en pratique, dans des sociétés où les fondements culturels et sociaux différaient énormément des systèmes sociaux sur lesquels on réfléchissait au moment de la naissance de ces idéologies. Les expériences politiques de l'Iran du Shah, de l'Égypte de Sadate ou de l'Algérie populaire, socialiste et indépendante des années 60 et 70 nous l'apprennent.

L'échec de l'exportation et de l'adoption dans ces sociétés d'expériences et de doctrines politiques occidentales, de 1920 à la fin des années 50, a pu effectivement pousser certains mouvements et certaines organisations à choisir des positions plus enracinées dans leur société respective sous l'angle de la pratique et de la théorie politiques. Il fallait, de ce point de vue, resserrer le lien entre gouvernants et gouvernés en rapprochant dans la théorie et dans la pratique, la politique et la religion. Pour combiner en un même lieu religion et politique, rien de tel que l'islam.

Le respect des écritures — le Coran — et de la tradition — tradition sacrée islamique — dans l'interprétation qu'en donnent les *ulémas* devient dans cette perspective la seule raison d'être politique. Le charisme de certains dirigeants forgera le cadre nécessaire à la mise en pratique de tels modèles. Dans ce schéma wébérien, la légitimité légale et rationnelle, guide et moteur de la vie politique occidentale, n'a plus rien ou presque à apporter à l'action politique.

Dans la théorie politique de l'islam, les principes de légitimité avancés diffèrent sensiblement de ce que l'Occident a été amené depuis deux siècles à considérer comme la norme. Selon Ernest Gellner, l'islam, depuis le début, fait coexister (pas toujours pacifiquement) trois principes de légitimité : le principe des écritures, celui de la direction sacrée et celui du consensus de la communauté, où les éléments cultivés occupent une place

1. Le terme de *fondamentalisme*, appliqué de façon générale aux groupes islamiques radicaux et militants, peut en soi prêter à confusion et encore plus s'il ne s'accompagne pas de l'adjectif *islamique*. Comme l'a écrit Bernard Lewis *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, 1988, ce terme est apparu et s'est développé dans un contexte nettement chrétien. Il semble qu'il soit usité au début de ce siècle pour désigner certaines églises et organisations protestantes, en particulier celles qui affirment l'origine divine et l'infaillibilité de la Bible. Or, la presque-totalité de la chrétienté tend aujourd'hui à une vision des Écritures plus critique et historique. A cet égard, nous dit Lewis, tous les musulmans sont *fondamentalistes* dans leur relation au Coran. Ce qui sépare les fondamentalistes islamiques du reste des musulmans, ce sont leur scolastique et leur *légalisme*, dans la mesure où ils se réfèrent non seulement au Coran mais aux traditions du Prophète et aux corps d'enseignements théorique et légal transmis par les *ulémas*, les théologiens qui décident dans la société islamique de ce qui doit être tenu pour légitime et illégitime à la lumière de leur interprétation du Coran et de la vie du Prophète. Pour toutes ces raisons, nous préférons parler d'islamisme pour désigner le phénomène décrit comme fondamentalisme, non seulement à cause des origines de ce terme mais parce qu'il n'inclut pas la totalité des musulmans.

particulière. La combinaison de ces trois facteurs de légitimation du pouvoir politique a, comme le reconnaît le sociologue américain, atténué des conflits perpétuels depuis les premières générations de musulmans, en jouant dans les faits le rôle d'une source majeure d'intégration pour les sociétés concernées.

L'alternance hiérarchique de ces principes aurait ainsi permis de surmonter des situations bien distinctes de celles de l'histoire moderne et contemporaine du monde arabe. Selon la priorité ou l'importance accordée à chacun de ces principes, la réponse appropriée était donnée à chaque situation, par le recours à la révélation de la parole divine, au choix divin du messager et à l'accord disputé de la communauté éclairée, ou du moins de ses dirigeants lettrés².

Des trois facteurs de légitimité que l'islam applique, selon Gellner, à l'exercice du pouvoir, se dégage un dénominateur commun qui est le fondement religieux de ce pouvoir. Le processus de rationalisation supposé par l'introduction de régimes constitutionnels a lui-même toujours inclus le caractère confessionnel de l'État, en proclamant dans le texte des Constitutions l'islam comme religion officielle³.

L'échec observé dans l'implantation de modèles venus des pays occidentaux peut avoir diverses causes selon le pays et le système adopté. Plusieurs éléments communs y apparaissent néanmoins.

Tout d'abord, il faut rappeler que sur la voie de l'indépendance, la majeure partie des pays arabes ont expérimenté des changements pour l'ensemble initiés ou contrôlés par les puissances coloniales, qui se sont limités aux domaines administratifs et techniques. Les changements culturels et sociaux ont été relégués au second plan ou, plus souvent, oubliés. Autrement dit, les changements introduits lors des processus de décolonisation ou d'indépendance des pays arabes ont été axés sur les institutions centrales de l'État et de la société, négligeant tout le domaine périphérique, beaucoup plus vaste et dans bien des cas socialement plus important.

Sur le plan politique, comme l'écrit Eisenstadt, ces changements visaient « l'introduction de systèmes d'administration unitaires, l'unification ou la régularisation des systèmes d'imposition, l'instauration de procédures judiciaires modernes puis, à une étape ultérieure, l'introduction de mécanismes de représentation restreints ». Cet ensemble de transformations n'a pu être transposé dans l'ordre local, d'où l'apparition à plus ou moins brève échéance d'une contradiction fondamentale : « d'un côté, on s'est efforcé de créer des structures administratives, politiques et économiques larges et modernes, de l'autre, ces changements ont été limités, reposant sur des groupes locaux et tribaux relativement immuables et sur des attitudes et des adhésions traditionnelles »⁴.

2. Gellner, Ernest, *Nations et nationalismes*, Payot, 1989.

3. Toutes les Constitutions arabes en vigueur proclament l'islam comme religion d'État. Voir López García, B. et Fernández Suzor, C., *Introducción a los regimenes y Constituciones árabes*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

4. Eisenstadt, S.N., *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972, p. 187.

Non moins important dans l'échec des modèles occidentaux d'organisation sociale et politique, serait le processus de création dans ces sociétés d'élites politiques. De façon générale, ces élites sont attachées, par leur formation et leurs intérêts, à la pensée, aux pratiques et aux valeurs des sociétés occidentales. En même temps, elles sont conditionnées par les pratiques, les coutumes, les idées et les valeurs de leur société d'origine, donc liées au choix que leur religion implique, c'est-à-dire à l'islam.

Le premier aspect répond à une politique explicite de la puissance coloniale, soucieuse d'impartir un système d'instruction moderne, mais limité à des élites locales choisies. A cet égard, il convient de souligner le poids des élites militaires dans le processus de décolonisation de ces pays, mais aussi dans les timides essais de modernisation tentés par certains.

Au second plan, cependant, subsistent les règles traditionnelles d'autorité, d'origine tribale et religieuse qui, à la périphérie surtout, restent pratiquement inchangées au cours des années.

Ces contradictions inhérentes à ce que l'on pourrait appeler des politiques « cosmétiques » de développement et de modernisation sociale, trouvent leur plus haute expression sur le terrain politique. Comme l'explique à juste titre Eisenstadt, les puissances coloniales comme les dirigeants locaux avaient intérêt, au nom de la stabilité du nouveau système, à s'assurer la fidélité politique de la population. A cet effet, « ils tendaient à maintenir une forme d'obéissance et d'identification relativement passive, et ils étaient prêts à utiliser, là où ils le pouvaient, les loyautés traditionnelles, ou à les transférer à la nouvelle structure, sans modifier davantage leurs orientations sociales et culturelles fondamentales »⁵.

A cela, il convient d'ajouter l'ignorance généralisée des bases ou des règles de la culture politique de ces pays, non seulement chez les gouvernements occidentaux, mais chez les élites locales elles-mêmes. L'absence d'études spécialisées de caractère socio-politique qui auraient pu mettre en lumière d'une part, les clés sociales pertinentes et d'autre part, la médiation historique de la religion, sont deux des constantes du processus de création des nouveaux États arabes et, plus grave encore, des pratiques politiques adoptées à leurs débuts. Cet éloignement de la réalité sociale de ces États, évidemment très différente de la réalité occidentale, a été la cause, d'une façon générale, d'un défaut d'adaptation entre structure et culture politiques. Du fait de ce décalage *culturel*, seules la force, la domination, voire la répression généralisée, ont pu maintenir inchangés durant des années des régimes politiques à la démocratie plus que douteuse.

Dans cet ensemble de causes communes à l'échec des idéologies occidentales dans le monde arabe figurent également des raisons de nature économique qui ont pu conditionner l'organisation générale de ces systèmes. Le haut degré de dépendance

5. *Ibid.*, p. 189.

économique des pays considérés, avec des structures aussi diverses et différentes que celles du Koweït et de la Mauritanie, qu'il s'agisse des matières premières ou des marchés, a fait obstacle à un développement intégral de ces sociétés et mis en échec les théories sur le développement si importantes dans un premier temps non seulement pour ces pays mêmes mais, avec d'autres résultats, pour des processus de transition démocratiques comme ceux de la rive nord de la Méditerranée.

Dans ce contexte, les événements politiques vécus par l'Algérie depuis deux ans pourraient être révélateurs de l'insuffisance de ces systèmes à répondre à des exigences sociales généralement informulées mais clairement présentes à un degré ou à un autre dans ces sociétés arabes. Dans le cas de l'Algérie, au-delà du poids purement quantitatif des appuis électoraux ou du chiffre mobilisé par le Front islamique du salut (FIS)⁶, l'Occident est perplexe non seulement devant les formes que prennent ces actions, mais devant les contenus dont elles se réclament. Dans la perspective de la culture politique occidentale propre au rationalisme éclairé, on comprend mal comment une telle foule de fidèles et de militants peut descendre dans la rue au cri de « ni charte ni Constitution, seule la parole de Dieu et de Mahomet »⁷.

On pourrait voir dans un tel slogan la simple réaction viscérale de centaines de milliers de personnes en proie à une exaltation religieuse qui les fait aspirer en cette vallée aux privilèges du paradis. Comme le suggère de façon imagée Bichara Khader, « le retour à l'islam est pour beaucoup d'Arabes une bouée de sauvetage. Face au vide idéologique, l'islam apparaît comme un refuge. Face aux régimes autoritaires, il apparaît au contraire comme l'expression d'une participation populaire. Face à des inégalités scandaleuses, il donne l'impression d'effacer les différences et de niveler les classes sociales »⁸.

Quoi qu'il en soit, le phénomène est beaucoup plus profond et va bien au-delà de manifestations particulières sporadiques. Tout d'abord parce que l'islamisme est un phénomène historique. Depuis plus d'un siècle, le monde arabe a vu renaître puis disparaître toute sorte de courants islamiques, *fondamentalistes* ou *intégristes*. Ce n'est pas par hasard, rappelle Khader, que « chaque fois que le mouvement national arabe entre dans une phase de repli ou de reflux, les *néo-islamistes* réapparaissent sur le devant de la scène pour canaliser les mécontents et donner de nouveaux espoirs aux masses déprimées »⁹. Il faut également savoir que sous ce qu'on appelle fondamentalisme islamique, existe toute une construction théorique, idéologique et religieuse dans laquelle s'inscrit le phénomène dont nous parlons.

6. Aux dernières élections municipales, le FIS a obtenu 54 % des voix. En Égypte, 38 députés appartenaient au mouvement des Frères musulmans à l'issue des élections de 1987. En Tunisie, les Indépendants soutenus par la Nahda obtenaient 13 % des suffrages aux élections municipales de 1989. La même année, les islamistes enlevaient en Jordanie 30 des 80 sièges du Parlement.

7. Voir *El País* du 4 juin 1991, rubrique internationale, p. 10.

8. Khhader, Bichara, *El Mundo Árabe ante el año 2000. Estudios de Sociología y Economía*. Editorial CantArabia, Madrid, 1988, p. 13.

9. *Ibid.*, p. 13.

Le fondamentalisme sunnite, représenté par la doctrine des Frères musulmans, dans sa tendance la plus pacifique visant à obtenir le pouvoir par la voie politique, a pour critère d'action cette formule : « Il n'y a d'autre Constitution que le Coran »¹⁰.

De telles affirmations ont certes de quoi surprendre la raison politique du *bien-pensant* occidental ; elles heurtent de front les fondements rationnels mêmes de la pensée éclairée. Les bases contractuelles du modèle actuel de l'État entrent mal dans ce cadre et s'y comprennent encore moins, sauf explications simplistes et déraisonnables du phénomène et de la substance de telles manifestations, qui nous renvoient à la théorie politique de l'islam.

Il faut admettre explicitement et sans détours que du point de vue de l'islam, des concepts formidablement intériorisés et considérés comme naturels par les cultures politiques occidentales n'ont pas d'équivalent direct dans la culture musulmane, voire, ce qui est plus important peut-être, n'ont pas d'existence. Ainsi, pour comprendre les composantes politiques de l'islam, il nous faut tenir compte entre autres de l'absence de l'idée d'État-nation, tel que nous l'entendons depuis le XVI^e siècle.

Au concept européen d'État se substitue ici l'idée de *communauté des croyants* (Umma), unis par un contrat de soumission (*islam*) passé entre la personne et Dieu. La communauté peut être à la rigueur subdivisée en entités politiques plus petites en raison de facteurs et d'exigences liés à la géographie, aux communications, voire à des histoires nationales particulières (Coran, 49 :13).

En tout état de cause, comme le souligne Zartman, ces entités politiques n'ont ni personnalité morale ni statut juridique, et ni le Coran ni la pensée juridique religieuse ne leur octroient une telle fonction¹¹. On peut ainsi inférer que les idées, les notions et les institutions associées au développement de l'État libéral dans le monde occidental n'ont ni sens, ni correspondance dans la théorie politique de l'islam. Des institutions telles que la représentation politique, des concepts comme celui de souveraineté ou d'État de droit n'ont pas de signification dans la pensée et la pratique politique islamique, pour peu, comme nous le disons plus haut, qu'on ait tenté de les exporter ou de les implanter automatiquement et sans discrimination.

Il importe de rappeler, en contrepartie, la profonde méconnaissance, de la part de l'Occident, de l'organisation et des modèles politiques de l'islam, tout autant enracinés et développés que les modèles occidentaux. Dès le VII^e siècle en effet, époque où le prophète Mahomet prêche sa religion monothéiste dans la péninsule arabe, une institution, l'umma islamique, commence à parler des contenus politiques. En 622, Mahomet crée les structures et les modèles d'organisation de la communauté islamique dans ce qu'on appellera la *Constitution de Médine*¹². Cette communauté politiquement organisée en vertu

10. Voir Martin Muñoz, Gema, *El fundamentalismo islámico como actual fuerza desestabilizadora, aproximación al tema en el Magreb*, dans *África Internacional, El empuje del Islam*, Iepala editorial, Madrid, 1989, p. 39-40.

11. Zartman, William I., *Pouvoir et État dans l'islam*, Pouvoirs, n° 12, 1983, p. 5.

12. Voir Vernet, Juan, *Mahoma*, Barcelone, Édit. Planeta, 1987 ; Montgomery, W., *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Barcelone Édit. Labor., 1973 ; Lamdon, Ann K.S., *State and Government in medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

d'une telle Constitution, mal nommée État par les arabisants, allait s'étendre rapidement, comme l'écrit María Jesús Viguera Molins, « de l'Inde à l'Atlantique », en établissant ses caractéristiques et ses structures politiques, structures marquées dès le début « par cette ampleur spatiale propre à la civilisation islamique, chronologiquement très étendue puisqu'elle compte aujourd'hui quatorze siècles »¹³.

Références bibliographiques

- EISENSTADT, S.N., *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Amorrortu Editores.
- GELLNER, Ernest, *Nations et nationalismes*, Payot, 1989.
- KHADER, Bichara, *El mundo árabe ante el año 2000. Estudios de sociología y economía*. Editorial CantArabia, Madrid, 1988.
- LAMDTON, Ann K.S., *State and government in medieval islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- LEWIS, Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, 1988.
- LÓPEZ GARCÍA, B. et FERNÁNDEZ Suzor, C., *Introducción a los regímenes y Constituciones árabes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- MARTIN MUÑOZ, Gema, *El fundamentalismo islámico como actual fuerza desestabilizadora, aproximación al tema en el Magreb*, dans *África Internacional. El empuje del islam*, Iepala Editorial, Madrid, 1989.
- MONTGOMERY, W., *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Barcelone, Édit. Labor, 1973.
- VERNET, Juan, *Mahoma*, Barcelone Édit. Planeta, 1987.
- VIGUERAS MOLINS, M^a Jesús, *El mundo islámico*, dans Vallespin, Fernando (dir. publ.), *Historia de la teoría política* (vol. 1), Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- ZARTMAN, William I., *Pouvoir et État dans l'islam*, Pouvoirs, n° 12, 1983.

13. Viguera Moins, M^a Jesús, *El mundo islámico*, dans Vallespin, Fernando (dir. publ.), *Historia de la teoría política* (vol. 1), Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 325.

Le dialogue littéraire andalou : modèle de dialogue interculturel

Aviva Doròn

Université de Haifa

(Israël)

L'une des manifestations les plus intéressantes des rencontres interculturelles qui ont eu lieu en al-Andalus est le dialogue littéraire qui s'y est instauré entre la littérature arabe et la littérature hébraïque. Ces deux littératures très anciennes, qui se sont développées chacune de leur côté dans la langue de leurs textes sacrés respectifs, et qui ont donné, chacune à leur manière, des œuvres de qualité, se sont croisées en Andalousie, en établissant entre elles un système complexe de contacts littéraires authentiques¹.

Pour pouvoir comprendre le caractère d'une rencontre littéraire, il convient d'examiner, en règle générale, la littérature de la minorité culturelle, car les écrivains qui appartiennent à cette minorité apprennent par nécessité la langue de l'autre culture — de la culture majoritaire — tandis que les écrivains de la majorité ne connaissent pas d'ordinaire la langue de la minorité ni, par conséquent, ses créations littéraires. Si l'on veut étudier la rencontre littéraire arabo-juive en al-Andalus, il faut donc examiner la littérature hébraïque pour autant qu'elle reflète ce dialogue.

Les juifs qui vivaient en Andalousie étaient intégrés à la vie économique et culturelle de la société musulmane² et ils connaissaient la littérature arabe sous ses divers aspects, tout en préservant néanmoins au cours des VIII^e et IX^e siècles la tradition poétique née à Jérusalem et à Babylone — la tradition d'une poésie sacrée composée à des fins liturgiques. Un changement significatif d'orientation de la poésie hébraïque eut lieu au X^e siècle, à Cordoue, lorsque Dunash ben-Labrat, un novateur hardi, qui se proposait de rivaliser avec les succès notables de la poésie arabe profane en écrivant des poèmes séculiers en hébreu selon les règles poétiques de la littérature arabe³, vint se joindre au cercle des

1. Henri Pers a développé le sujet de la littérature arabe en Al-Andalus à son apogée dans son livre *Esplendor de Al-Andalus*, Éditions Hiperion, Madrid, 1983. Dan Pagis a traité de la littérature hébraïque en Al-Andalus à son apogée dans son ouvrage *Shirat ha-hol ve-torat ha-shir*, Jérusalem, Éditions Bialik, 1970.

2. Voir Ashor, E., *The Jews of Moslem Spain*, vol. 2, Philadelphie, 1973-1984.

3. Voir Aloni Nehemia, *Dunash ben-Labrat* Éditions Ha Rav Kook, Jérusalem, 1947 ; Shirman Haim, *Ha-shira ha-livrit bi-Sefarad uve-Provence*, Jérusalem, Éditions Bialik 1961, p. 31 à 33.

érudits juifs. Son intention suscita une opposition virulente du poète respecté Menahem ben-Saruq⁴, qui était venu de Tortosa à Cordoue, la capitale du califat, où il avait été accueilli par la famille Shaprut, dont les membres faisaient partie des proches d'Abd al-Rahman III. Ben-Saruq et ses disciples attaquèrent ben-Labrat qui voulait mouler la langue sacrée hébraïque dans des formes empruntées à une autre culture. Dans cette controverse, qui mit en évidence le contraste entre une attitude ouverte représentée par ben-Labrat et une attitude fermée illustrée par ben-Saruq ; ce fut l'ouverture culturelle qui triompha, en décidant ainsi de la lutte sur le caractère de la poésie hébraïque. Les créations poétiques hébraïques allaient désormais refléter le dialogue littéraire avec la littérature arabe.

Ce dialogue a commencé par une composition bachique de ben-Labrat lui-même, la première poésie hébraïque andalouse écrite selon les règles de la versification arabe :

וְאָמַר אֶל תִּישָׁן שְׂתֵה יַיִן יֶשֶׁן
בְּפֶרֶס רִימוֹנִים / וְחֹמֶר עִם גַּפְנִים...
וְנִשְׂתֵּה בְּעִרְוֹת / בְּשֵׁשִׁים סוּגוֹת
וְנִיִּס הַתְּנוּגוֹת...
"וְאָמַר"

« Et il dit : Ne dors pas/du vin vieilli tu boiras
Dans un jardin de grenadiers/de palmiers et de vignes ...
Et nous boirons/dans des enclos plantés de lys
Et nous fuirons les soucis ... »

On découvre déjà dans cette poésie, comme dans toutes celles qui ont été composées ultérieurement, une similitude de forme avec la poésie arabe : les vers ont la même métrique, des rimes communes et ils suivent le rythme de la cassideh. Si l'on se livre à un examen un peu plus approfondi, on identifie clairement des thèmes empruntés à la poésie arabe : quelqu'un invite un ami à boire avec lui, en l'exhortant à accepter ; cependant, ces thèmes sont exprimés dans une poésie écrite en hébreu, dans une langue chargée d'allusions bibliques.

Ce dialogue culturel et littéraire, amorcé avec l'œuvre de ben-Labrat, s'est poursuivi avec plus d'ampleur à Cordoue, dans la première moitié du IX^e siècle, sous le règne brillant d'Abd al-Rahman III (912-961). Il s'est développé encore plus avec la génération suivante, en se reflétant en particulier dans la poésie hébraïque de Samuel ibn-Nagrella ha-Nagid (né à Cordoue en 992)⁵, le contemporain et le compatriote des deux poètes arabes connus : ibn-Shuhayed et ibn-Hazm, le premier né en 993 et le second en 994. Avec le temps, ibn-Nagrella devint vizir et chef de l'armée du roi de Grenade. A ce titre, il dirigea les troupes du royaume dans leurs guerres contre les taifas, les minuscules États voisins. Il décrit ses faits d'armes dans des poésies hébraïques, où les thèmes bibliques

4. Shirman, p. 3 à 5.

5. Shirman, p. 74 à 78.

s'imbriquent aux thèmes épiques de la poésie classique arabe tels que la description des ennemis en déroute dans la poésie arabe du désert — thème que l'on retrouve dans les exemples suivants extraits du poème *Eloha Oz* (vers 96-107) :

עזבתם בערבה לצבתיים/
ותנינים ונמר וחזירה”

*Dans la steppe nous les abandonnons aux hyènes,
aux chacals, aux léopards et aux sangliers.*

Ces thèmes épiques coexistent avec les thèmes bibliques, tels que l'invocation au Tout-Puissant :

*Agis envers eux comme tu le fis avec
Sisera et conduis-toi avec moi
comme tu as agis avec Barak et Déborah,*

ou tels que la description de l'intervention divine :

De ton souffle fais-les reculer, comme tu le fis le jour de la mer Rouge.

Examinons quelques exemples qui illustrent l'intégration des thèmes de la poésie arabe à des éléments bibliques et en premier lieu, un poème d'amour du célèbre poète espagnol d'expression hébraïque, Yéhouda ha-Levi, qui naquit à Tudela mais vint plus tard s'installer à Grenade où il fit ses études et écrivit un grand nombre de ses œuvres.

« Ne t'éloigne pas, gazelle »

- « Ne t'éloigne pas, gazelle, toi que j'ai tant aimée depuis toujours.
Tu es mon amour et tu fais mes délices, ta faveur me suffit ! Elle me suffit
Ce salut parfumé du cerf gracieux
Ne fut pas transmis par un messenger
5 Et moi aussi, sur les ailes du vent
Je mêle mon secret à la myrrhe, j'écris mes amours à mon ami
Avec les gouttes de myrrhe qui perlent de mes mains ; ses joues témoignent pour moi »
« Mon bien-aimé me poursuit dans le palais
Où mon arôme trahit ma présence
Mais je le séduis et je le mets en déroute
Mon bien-aimé sent qu'il est ma proie, mon cœur au plus profond de moi-même
Est sa prison, entre mes atours et sous mes colliers.
Pour monter paître dans les jardins
Descends ! oh cerf, pour aller cueillir les lys ». ⁶

6. *Yéhouda ha-Levi, Poemas* introduction, traduction et notes, Ángel Sáenz-Badillos et Judit Targarona Borrás, Estudios literarios Aviva Dorón, Édition bilingue, Classiques Alfabuara, Madrid, 1994, poème n° 12, vers 1-14, p. 73 et 74.

Ce poème offre clairement un exemple des points susmentionnés. Yéhouda ha-Levi combine ici des thèmes connus de la poésie arabe avec des thèmes et des versets du Cantique des cantiques. Au vers 7, lorsque le poète dit : « ... avec les gouttes qui perlent de mes mains ... », il y a à l'évidence une réminiscence du Cantique des cantiques (5,5) : « Je me suis levée pour ouvrir à mon bien-aimé ; et de mes mains a dégoutté la myrrhe ».

Aux vers 13-14, nous trouvons :

*Pour monter paître dans les jardins, descends ! oh cerf,
pour aller cueillir les lys,*

texte qui rappelle clairement le verset 6,2 du Cantique des cantiques :

*Mon bien-aimé est descendu à son jardin, Au parterre d'aromates,
Pour faire paître son troupeau dans les jardins, Et pour cueillir des lys⁷.*

Telles diverses strates littéraires, les allusions bibliques se fondent sur le sens original du texte et l'enrichissent artistiquement. On peut citer par exemple celles qui précisent et concrétisent les souffrances de l'amant, ou celles qui enrichissent la description de la beauté de la bien-aimée.

Dans un autre poème de Yéhouda ha-Levi, nous trouvons :

*Sur l'Alliance, mon bien-aimé, sur ta vie ! sur
la vie de l'amour qui m'a lancé une flèche !
Je jure que suis esclave de l'amour qui m'a percé
L'oreille et qui a brisé mon cœur en deux ! (Yéhouda ha-Levi, Poèmes, p. 93).*

Il y a ici une combinaison d'images arabes stylisées : l'amant-esclave, l'amant blessé, à côté d'une allusion biblique à celui qui est esclave à vie :

*... et son maître lui percera l'oreille avec un poinçon,
et l'esclave sera pour toujours à son service. (Exode, 21,6)⁸.*

Dans un poème de Shlomo Ibn Gabirol, nous trouvons :

*Loin d'elle, les délices du monde ne me rassasient pas.
Ah ! Si je pouvais m'enchaîner à sa droite⁹.*

Au début, ces lignes s'inspirent d'un thème stylisé arabe : la démarche de la bien-aimée, et à la fin, on y trouve une allusion biblique évidente au Cantique des cantiques :

*Que sa main gauche soit sous ma tête,
Et que sa droite m'embrasse ! (Cantique des cantiques, 8,3)*

7. Sur la poésie amoureuse, voir : Aviva Doròn, « Poemas de Amor y de Vino » *Yehuda ha-levi, Poemas*, p. 29 à 39.

8. Cet extrait de la Bible ainsi que tous les autres inclus dans la présente étude proviennent de la Bible intitulée *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*. Version ancienne de Casiodoro de la Reina (1569). Révisée en 1602, 1862 et 1909. Sociétés bibliques unies — Hollande.

9. Les citations extraites des poèmes d'Ibn Gabirol proviennent de la traduction d'Elena Romero dans l'ouvrage : « Selomo Ibn Gabirol ; Poesia Secular ». Avant-propos de Dan Pagis. Sélection, traduction et notes d'Elena Romero. Édition bilingue. Éditions Alfaguara, 1978.

Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,

Comme un sceau sur ton bras (Cantique des cantiques, 8,6).

Dans divers poèmes de Shlomo Ibn Gabirol, on trouve d'autres exemples où les allusions au Cantique des cantiques se combinent à des images conventionnelles :

Toi qui resplendis de toute ta gloire, toi qui as tant de grâce

(Shlomo Ibn Gabirol, p. 432).

On peut établir un parallèle avec le verset suivant du Cantique des cantiques :

Que tu es belle, mon amie, que tu es belle ! Tes yeux sont des colombes

(Cantique des cantiques, 1,15).

Contemple celui qui se languit d'amour pour toi

(Shlomo Ibn Gabirol, p. 439)

... je suis malade d'amour

(Cantique des cantiques, 5,8).

Je me consume d'amour au point que ni les eaux de Soân ni les eaux

de Gosen ne pourraient éteindre ce feu » (Shlomo Ibn Gabirol, p. 439)

et dans le Cantique des cantiques :

Les grandes eaux ne peuvent éteindre l'amour,

Et les fleuves ne le submergeraient pas »

(Cantique des cantiques, 8,7).

Nous trouvons une interrelation intéressante entre certaines allusions qui font écho au Cantique des cantiques et certaines influences du monde figuratif arabe dans le poème suivant de Shlomo Ibn Gabirol que nous analyserons en détail (p. 427)¹⁰ :

« Ta sveltesse évoque un palmier

Et ta beauté, un soleil.

Je te croyais généreuse,

Mais j'ai découvert que tu m'assassines

Toi qui es aussi malfaisante que Jésabel.

Toi qui resplendis de toute ta gloire

Toi qui as tant de grâce

Contemple celui qui se languit

D'amour pour toi, son âme se dérobe à ton soleil

Et pour ne pas mourir, il échappe à ta présence ».

10. Gabirol, Romero, p. 427.

Le monde figuratif arabe

**Cantique
des cantiques**

Observations

« Ta sveltesse évoque
un palmier
et ta beauté/
un soleil »

La bien-aimée
est belle comme
le soleil

« Ta taille
ressemble
au palmier »¹¹
pure comme
le soleil¹²

Figure qui provient
des deux sources.

« Mais j'ai découvert
que tu m'assassines »

Le désir est comme
un assassin¹³

Dans le Cantique
des cantiques,
la colombe tue
ou blesse.

Toi qui resplendis
de toute ta gloire
Toi qui as tant
de grâce

La beauté du désir :
thème stylisé arabe

« Te voici, ma
toute belle
Ma bien-
aimée »

Thème qui se
trouvait depuis peu
de temps au
carrefour des deux
cultures.

Contemple celui qui
se languit d'amour
pour toi

L'amour est comme
une maladie : figure
conventionnelle
de la poésie arabe

« ... je suis
malade
d'amour »¹⁴

Dans la poésie
arabe, la maladie
véhicule la violence
et elle est dépeinte
sous divers aspects.

Son âme se dérobe
à ton soleil et pour ne
pas mourir, il échappe
à ta présence

La bien-aimée qui
fait revivre l'amant
passionné après
l'avoir blessé :
— Thème de la
maladie et du remède
— Mort et
résurrection

Dans le Cantique
des cantiques, la
colombe ne blesse
pas et elle ne guérit
pas non plus.

11. Cantique des cantiques, 7,7.

12. Cantique des cantiques, 6,10.

13. Cadre figuratif des supplices, par exemple, dans les poèmes de Shmuel Hanaguid, Schirmann, p. 152.

« Celui auquel étaient destinées les lances affilées de ton regard, pareil aux yeux des cerfs — ... Il est ton esclave et de ton regard, pareil aux yeux des cerfs, tu lui as peut-être brisé le cœur et il en est mort ... ».

14. Cantique des cantiques, 5,8.

En allant de Séfarad à Jérusalem, Yéhouda ha-Levi s'arrêta en chemin en Égypte pendant un certain temps¹⁵. Il y composa quelques poèmes marqués du sceau de cette terre qui était pour lui un lieu de passage.

Dans ces œuvres poétiques, l'Égypte est conçue comme une sorte d'étape intermédiaire. On peut y reconnaître des thèmes qui étaient très courants dans le pays d'où il venait, de même que des expressions en rapport avec Sion vers où il dirigeait ses pas.

Les poètes arabes d'al-Andalus avaient coutume de développer un thème propre à la littérature arabe « les louanges du lieu » (al-fadā'il)¹⁶ afin de rivaliser avec les centres culturels plus évolués de l'Orient qu'étaient Damas et Bagdad. Ils chantaient les beautés d'al-Andalus en mettant en relief ses traits géographiques — salubrité de l'air, fertilité de la terre, douceur des eaux — ainsi que les qualités des hommes qui faisaient sa gloire.

Yéhouda ha-Levi, qui connaissait bien la littérature andalouse, a chanté les louanges de l'Égypte en reprenant les thèmes caractéristiques du fadā'il (« les vertus du lieu »). Il introduit ainsi dans le poème où il décrit sa situation en Égypte, des passages qui fleurissent son passé andalou, et parallèlement à ces thèmes andalous, on trouve dans ces poèmes, comme nous l'avons déjà vu, des expressions qui sont en rapport avec le souvenir et l'histoire du peuple juif. On y trouve également des louanges à Sion qui rappellent au poète le thème de son séjour en Égypte, et le fait qu'il s'agit uniquement d'une étape intermédiaire. Le poème intitulé « Gloire à l'Égypte » est centré sur le thème de « l'al-fadā'il » (« les louanges du lieu »)¹⁷. On peut y reconnaître les éloges des caractéristiques géographiques de ce pays, en tous points identiques à ceux qu'il avait adressés en l'honneur d'al-Andalus : éloges de ses eaux et de ses fleuves, éloges de tout le pays au point de le comparer au jardin de l'Eden.

Des eaux de l'Eden procède son fleuve ;

*La beauté de son pays est comparable à celle du jardin de l'Eden*¹⁸

Le poète unit les mérites historiques aux qualités du lieu. L'Égypte mérite ces louanges car c'est là où le Dieu d'Israël a révélé sa toute-puissance au monde. Le souvenir des faits historiques est joint à la description du lieu :

C'est là où l'on a vu descendre la gloire divine et s'avancer

*Une colonne de feu, de nuée ...*¹⁹

L'examen de la poésie andalouse d'expression hébraïque révèle le phénomène d'une interpénétration littéraire : les poètes de langue hébraïque adoptent des éléments

15. Voir H. Schirmann, « The Life of Yéhudah ha-Levi » dans *Studies in the History of Hebrew Poetry and Drama* (en hébreu). Jérusalem, p. 303 à 318 ; S.D. Goiten « Ha-parasah ha-aharonah bē-hayye Rabbenu Yéhudah ha-Levi lē-'or kitbe ha-gēnizah », *Tarbiz* n° 24, 1954, p. 21 à 47 ; « The Biography of Rabbi Yudah Ha-Levi in the light of 'Cairo Geniza' documents », *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* n° 28, 1959, p. 41 à 56 ; Y. Yahalom, « Shirah wē-hebrah bē-Misrayim Bēhinatam 'al pi ha-yahas lē-sirat ha-hol sel R.Y. h.L. », *Sion*, n° 45, 1980, p. 286 à 298 ; A. Dorōn *Yéhudah ha-Levi. Repercusión de su obra*, Barcelone, 1985, p. 39 à 50.

16. Voir également Genèse, 13.10 : « comme le jardin de l'Eternel, comme le pays d'Égypte ».

17. *Yéhudah ha-Levi, Poemas* Poème n° 136, p. 510.

18. *Ibid.* poème n° 136, vers 10, p. 510.

19. *Ibid.* poème n° 136, vers 4, p. 510.

artistiques de la littérature arabe²⁰, mais sans renoncer pour autant à leur propre tradition littéraire. Ils écrivent des poèmes en hébreu, en incorporant des thèmes juifs et des citations bibliques à une trame fondée sur des structures et des thèmes de l'art poétique arabe. En d'autres termes, nous sommes en présence d'une poésie qui emprunte des éléments à une autre tradition poétique sans perdre sa propre culture.

Cette caractéristique particulière ne peut trouver son origine que dans des contacts interculturels approfondis ainsi que dans un dialogue intellectuel et littéraire sans inhibition²¹. L'ouverture sur la culture de « l'autre », sans pour autant renoncer à sa propre culture, a caractérisé en général la situation qui prévalait en al-Andalus. Le dialogue intellectuel qui s'y est établi témoigne donc de l'existence de relations socioculturelles marquées par une écoute attentive au prochain, par une disposition à apprendre de « l'autre », par un climat de tolérance vis-à-vis de ceux qui appartiennent à une culture différente.

Sur le chemin d'al-Andalus : de l'étude et de la recherche aux valeurs

Le dialogue culturel andalou — phénomène unique dans l'histoire de l'humanité — permet de donner une réponse catégorique à tous ceux qui disent, à propos des « personnes d'une autre culture » : « avec ces gens-là, il n'y a pas moyen de parler » ou bien, « on ne peut pas établir un pont entre eux et nous ». Le dialogue culturel qui a eu lieu en al-Andalus démontre en effet qu'une rencontre pluriculturelle est possible à condition d'adopter une position d'ouverture culturelle. Al-Andalus peut devenir un modèle qui sert à acquérir un esprit d'ouverture et à apprendre la tolérance.

Il convient donc de se demander quelle serait la meilleure manière d'utiliser le modèle andalou. La réponse serait la suivante : (a) connaissance de ce modèle, (b) expérience personnelle, (c) contact réel avec l'essence de ce phénomène.

A. La diffusion du modèle andalou a donc, à cette fin, une importance capitale. Il est indispensable de le porter à la connaissance du grand public. Il faut mettre en relief ce chapitre de l'histoire dans toutes les disciplines enseignées dans les écoles et les universités, notamment dans la littérature, l'histoire, la philosophie et les beaux-arts.

20. Le genre littéraire dénommé « moaxaja » illustre une facette du phénomène de l'emprunt littéraire : les poètes arabes, qui écrivent naturellement en arabe, concluent maintes fois la « moaxaja » sur une « jarcha », une strophe empruntée à la poésie populaire en langue vulgaire c'est-à-dire en vieil espagnol (en langue « romane »). De même, les poètes d'expression hébraïque terminent un grand nombre de leurs « moaxajas » sur une strophe d'origine populaire, en langue arabe.

21. L'œuvre philosophico-spirituelle de Maïmonide a été créée sur cette base. Maïmonide y a associé les principes du judaïsme à des éléments de la pensée aristotélicienne. Il en était venu à connaître cette pensée dans sa version arabe et il dialoguait à ce sujet avec les érudits arabes dans l'orbite desquels il gravitait. Son œuvre révèle une ouverture sur une culture universaliste musulmane et grecque, combinée toutefois à la préservation de l'identité culturelle juive. Il est en ce sens représentatif des auteurs andalous d'expression hébraïque.

Selon Isadore Twersky, le rabbi Moshé ben Maïmon, connu sous le nom de Ramban, puis de Maïmonide, a acquis la célébrité comme talmudiste, philosophe et aristotélicien. *A Maimonides Reader* — Introduction et notes d'Isadore Twersky (dir. publ.), Library of Jewish Studies, Behrman House Inc., Publishers, New York, États-Unis, 1972, p. xiii.

B. L'expérience personnelle joue d'autre part un rôle des plus efficaces. Il convient de distinguer en l'occurrence deux voies à suivre : l'une consiste à acquérir cette expérience en visitant les lieux où ce dialogue a connu un essor florissant. Elle est proche de la voie de la connaissance. Elle appartient au monde tangible, au monde visible ; elle implique un contact avec les lieux où les faits en question se sont déroulés.

C. L'autre voie doit déboucher sur un contact réel avec l'essence du phénomène, avec la nature du dialogue pluriculturel qui a existé en al-Andalus. Cette voie est celle du contact personnel, d'une expérience vécue dans le « tunnel du temps », à travers une sorte de « visite intellectuelle et culturelle » dans l'Andalousie médiévale. Une bonne manière d'y parvenir serait d'organiser un jeu de rôles (« role-play »), où chaque participant remplirait le rôle d'un habitant déterminé d'al-Andalus et « rencontrerait » d'autres Andalous : musulmans et juifs, poètes et philosophes de diverses tendances, étudiants en sciences, etc.²².

Quand une société civilisée est divisée par des conflits internes ou quand une tension règne entre différents peuples ou sociétés, il est généralement difficile d'inculquer aux jeunes les concepts d'ouverture, de tolérance et de dialogue culturel. L'expérience dans le « tunnel du temps » apporte à ceux qui y participent une dimension d'éloignement psychologique, de sorte que la distanciation vis-à-vis des événements réels permet aux participants de se montrer plus ouverts au prochain.

Une expérience de ce type permet à ceux qui appartiennent au moment présent à des peuples différents de prendre de la distance vis-à-vis de « d'ici » et de « maintenant » — en se rapprochant de l'expérience vécue d'un dialogue culturel qu'ils pourront ensuite traduire dans la réalité où ils sont immergés.

22. Un projet intitulé : « Un équilibre fragile. Jeu de simulation. Tolède comme modèle. juifs, musulmans et chrétiens : tension, tolérance et cohabitation harmonieuse » a été mis en œuvre en Israël (conception, consultation et révision : M^{me} Aviva Doron. Édition : Centre d'études hispano-hébraïques, Institut universitaire Levinsky, Tel Aviv). Ce jeu de rôles a été essayé avec succès dans le cadre des activités suivantes : Conférence sur les langues dans l'Europe de la diversité, organisée sous l'égide de la Commission Europe et de l'Institut Cervantès (Madrid, décembre 1995) ; Conférence sur l'éducation pour la paix et la tolérance — projet du Système UNESCO des écoles associées, Institut judéo-arabe de la Histadrut (Israël, juin 1996) ; Séminaire pour les étudiants du 3^e cycle (sciences de l'éducation), Université autonome de Barcelone (Espagne, mars 1996) ; Séminaire d'études doctorales en sciences politiques et en sociologie, Université Complutense, Madrid (Espagne, mai 1996). Dans le jeu de rôles « Tolède comme modèle », les participants se servent de « cartes d'identité » qui contiennent des informations sur ce foyer culturel spécial que fut Tolède et où chaque participant est invité à s'intégrer, en jouant le rôle qui lui est assigné. En s'appuyant sur les données qui lui sont ainsi fournies, il a la possibilité de « se sentir andalou dans une situation de dialogue culturel » et d'en tirer les conclusions pertinentes sur la manière « d'avancer sur le chemin d'al-Andalus ».

L'or du Bilâd al-Sûdân et le monnayage almoravide (1039-1143)

Vincent Lagardère

C.N.R.S. Université Paris IV
(France)

Entre le VIII^e siècle et le XII^e siècle, le monde musulman a exercé tant sur l'Orient que sur l'Occident, une suprématie économique incontestée, à la possession de l'or et ce, grâce et à la valeur universellement reconnue de la monnaie. L'étude de la base monétaire de l'empire almoravide entre 1039 et 1143 fait l'objet de la présente étude qui s'insérera dans une grande enquête sur l'or, les instruments des échanges et la circulation monétaire de cette époque.

Pourquoi les Almoravides ont-ils été les maîtres de l'or ? Quel rôle l'or almoravide a-t-il joué dans l'histoire économique du Maghreb al-Aqsâ et al-Andalus à cette époque ?

La conquête du Maghreb par les Musulmans, l'établissement de leur domination sur les tribus berbères et l'extension de leur commerce vers le Sud devaient rattacher le réseau des relations sahariennes au domaine méditerranéen et permettre ainsi d'organiser l'acheminement de l'or du Bilâd al-Sûdân par les pistes du désert, vers les marchés de l'Afrique du Nord. Fondée au Tafilelt en 757-758, Sijilmassa fut la grande cité caravanière, port d'arrivée du commerce soudanais : chaque automne la caravane de l'or en partait. Au x^e siècle, les taxes sur les importations du Soudan, rapportaient (au Trésor) 400 000 dinars par an.

Parallèlement à cette ligne occidentale — Sijilmassa, Awdaghust, Tichit, le Soudan — d'autres relations se nouèrent bientôt, au départ de Ouargla, vers le coude du Niger, par le Tidikelt ; plus à l'Est encore, des pistes de Djérid et Tripoli à Ghadamès, l'Air et relient le Soudan. Ce sont là les trois routes sahariennes de l'or.

Au ix^e siècle, les Umayyades de Cordoue se sont assurés la quasi-vassalité des petites dynasties berbères du Maghreb occidental dont l'autorité et l'influence s'étendirent du Djebel Nefousa jusqu'à Sijilmassa, en passant par Ouargla, dominant ainsi l'ensemble des débouchés des pistes sahariennes.

Dans les premières années du x^e siècle, les Fatimides furent maîtres de toutes les routes de l'or. Ils constituent d'importantes réserves de métal précieux pour accomplir la conquête de l'Égypte. Lors de leur victorieuse invasion, ils ont pu transporter en Égypte mille charges d'or pour couvrir les frais du premier établissement. Au cours du x^e siècle, les

Umayyades parviennent à contrôler la route occidentale ; les Fatimides restant maîtres des routes orientales : le flux d'or soudanais se divise en deux. C'est l'époque où il y a, à l'ouest, le califat de Cordoue, et à l'est, le califat fatimide du Caire. Au XI^e siècle, le long de la route occidentale de l'or, du Soudan au Maroc, puis en Espagne, la conquête almoravide se propage, partout en gardant un étroit contact avec la bordure soudanaise. Les Almoravides pourront donc frapper en grande quantité les beaux marabotin (murābitīn) que se disputeront les pays de l'Occident chrétien.

La maîtrise des routes transsahariennes au XI^e siècle¹

Sur les routes commerciales Fès, Sijilmassa, Aulil, Awdaghust, Ghana, la ville d'Awdaghust constitue dès le X^e siècle, un point de rupture de charge privilégié. Ibn Hauqal la considère comme l'un des centres commerciaux les plus riches. Les informations fournies à al-Bakrī, confirment ces conclusions (de d'auteurs du X^e siècle). Au milieu du XII^e siècle, al-Idrisi souligne au contraire que sa population est peu nombreuse et son commerce peu considérable. En deux siècles, les choses ont donc bien changé.

Dans sa première notice, al-Bakrī est très descriptif ; d'Awdaghust à Tamdult... il y a quarante journées de marche ; de Tamdult à Sijilmassa... onze journées. Soit cinquante et un jours. La seconde notice a un tout autre caractère ; elle fait allusion à des événements contemporains de la période almoravide : elle commence par le récit de l'assaut livré contre la ville par Ibn Yasin (1054-1055) et parle, au passé, de la cité, considérée comme ruinée. La première phrase est au présent : elle fait état d'une distance de deux mois entre Awdaghust et Sijilmassa. Le trajet est donc ici, plus long de cinq à six jours que dans le cas précédent. En tout état de cause, Awdaghust constitue, pour tous les auteurs, le terminus d'une route commencée à Sijilmassa. Elle est aussi le point de départ de deux autres tronçons de route : vers Ghana et vers Aulil. D'Awdaghust à Ghana, Ibn Hauqal parle de dix (et quelques) jours, al-Bakrī de quinze et al-Idrisi de douze.

Par trois liaisons spécialement intéressantes, avec quelques nuances (variations) sur lesquelles il y a lieu de revenir, Awdaghust constitue, aux X^e et XI^e siècles, un noeud de communication fondamentale en Afrique de l'Ouest.

Les échanges de marchandises qui y ont été effectués peuvent facilement être reconstitués. Yaquut explique qu'elle importait du Maroc et de l'Espagne : cuivre, burnous, blouses de couleur rouge, sel d'Aulil et qu'elle exportait de l'ambre gris et de l'or raffiné.

La charge de sel, dit Ibn Hauqal (éd. Kramers et Wiet, p. 99), valait au Ghana, entre 200 et 300 dinars. Il s'agit assurément d'une charge de chameau pouvant varier de 125 à 150 kg. Voilà donc un sel qui revenait très cher. En prenant pour valeur moyenne du

1. Maurice Lombard, *Espaces et réseaux du haut Moyen Âge*, Paris éd. Mouton, 1972, p. 7-29 ; D. et S. Robert, J. Devisse, Tegdaoust I. Recherches sur Aoudaghost, Paris, 1970, p. 109-156 ; Al-Habib al-Djahhani, « Al-siāsa al-māliya lil-dawla al-murābitiya », Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino, Palma de Malloca, 1976, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1983, p. 41-48.

dinar un poids de 3,80 gr d'or, la charge coûtait au minimum 760 gr d'or et au maximum 1 140 gr. Ibn Hauqal souligne que les relations qu'entretenait le roi d'Awdaghust avec celui du Ghana étaient fondées sur la nécessité. L'un détenait le sel venu du Nord, dont l'autre, au même titre que l'ensemble du Monde Noir, manquait cruellement ; l'autre détenait l'or, dont le transport vers le Maghreb pouvait assurer de gros profits. Ibn Hauqal parle d'ailleurs, d'une reconnaissance de dettes de la part d'un commerçant, originaire de Sijilmassa et résidant à Awdaghust, à l'égard d'un autre Sijilmassien, nommé Abû Ishâq Ibrâhim b. 'Abd Allâh, surnommé Faraga Shugluh, d'un montant de 42 000 dinars. Si l'on prend pour valeur moyenne de la charge de chameau 250 dinars, la somme considérée ne représente, après tout, que 168 charges, soit 21 à 25 tonnes de sel, en admettant que les 42 000 dinars couvrent la contrepartie d'une importation de sel.

Jusqu'au XI^e siècle, Aulil constitue la limite de l'empire de l'Islam ; il n'est pas interdit de penser qu'une forte partie du sel vendu aux rois pourraient provenir de cette saline distante d'un mois de trajet. Au XI^e siècle, les choses vont changer. Al-Bakrî mentionne que cette saline exportait son sel vers les régions voisines ; le trafic d'Aulil auparavant international se régionalise. C'est désormais la mine de Tatintal qui va exporter ce minéral à Sijilmassa, au Ghana et dans tous les pays des Noirs.

Ainsi, vers 1067-1068, Awdaghust, qu'elle fut détruite ou non par les Almoravides, n'a plus le monopole du trafic du sel ; Aulil n'est plus, non plus l'exportateur principal du sel au Ghana. Aulil exportait néanmoins probablement vers le Sénégal, Tatintal vers le Ghana et le Niger.

Le milieu du XI^e siècle est donc bien : 1. le terminus ad quem le plus tardif que l'on puisse trouver de l'exploitation du monopole de la vente du sel d'Awdaghust au Ghana ; 2. le terminus a quo de l'exploitation intensive de Tatintal-Tagaza ; 3. début du déplacement des itinéraires sahariens d'ouest en est ; 4. pour toutes ces raisons, le moment où la fonction d'Awdaghust perd de son importance.

Ces péripéties marquent bien les causes de la décadence économique d'Awdaghust, avant même le raid d'Ibn Yasin, et l'hypothétique destruction de la ville par les Almoravides. Le sel va désormais être transporté directement vers le Monde Noir depuis Tatintal. L'activité économique n'aura jamais été plus intense sur les grands axes sahariens qu'au moment où la conquête almoravide va donner une plus grande unité d'exploitation à ceux-ci. Pour des raisons politiques, al-Bakrî refuse d'attribuer le mérite de cet accroissement d'activité aux Almoravides ; mais l'activité qui a régné à Tatintal, l'exportation de ce sel vers le Nord et le Sud indiquent qu'il n'a existé en fait, aucune réelle (solution de) continuité historique dans l'exploitation des grandes routes caravanières de l'Afrique occidentale au XI^e siècle. La conquête almoravide, contrairement à une légende solidement ancrée, n'a pas détruit ce commerce. Tout au plus les dissensions internes de la première communauté almoravide ont contribué à déplacer les routes vers l'est (en même temps d'ailleurs que changent les éléments associés dans la communauté almoravide elle-même). Massufa et Targa, qui depuis longtemps servaient d'intermédiaires et de guides aux

caravanes qui rejoignaient le pays des Noirs depuis Sijilmassa se sont substitués aux Djudalais, tandis que la communauté était dirigée à la fois par un Djazzula, Ibn Yasin et un Lamtunan Abû Bakr b. 'Umar.

Vers le milieu du XI^e siècle, les routes vont se déplacer ; le sel de Tatintal sera vendu directement au Ghana, soit qu'Awdaghust n'assura plus le rôle d'intermédiaire, soit qu'un circuit plus direct fut établi par les nouveaux maîtres almoravides du trafic avec le Ghana.

Il nous faut maintenant étudier le trafic de l'or, deuxième élément de la prospérité de ce commerce transsaharien. Awdaghust ne contrôlait aucune mine. Tous les auteurs arabes du IX^e au XV^e siècles, s'accordent pour rapporter que c'était le fabuleux Ghana qui les contrôlait.

Al-Bakrî expose que l'on exportait d'Awdaghust, avant l'occupation almoravide, de l'or raffiné et réduit en fils tordus. A Awdaghust même, le texte d'al-Idrisi est formel, l'or était raffiné sur place avant exportation. L'envoi vers le Nord de fils d'or ou de petits lingots débarrassés des impuretés présentait évidemment une solution beaucoup plus rationnelle que celles du transport de poudre.

Al-Bakrî dit encore qu'à Awdaghust les achats se faisait avec de la poudre d'or, car on ne trouvait pas d'argent chez ce peuple. Mais cette poudre ne représentait certainement pas un tonnage considérable si elle servait aux transactions locales, et ne pouvait que difficilement constituer l'essentiel de l'exportation de la contrepartie nécessaire au sel.

Sijilmassa et Awdaghust, les deux points essentiels du parcours nord-sud en Afrique de l'Ouest ont été réduits à merci en deux ans. L'assaut almoravide de 1054 sur Sijilmassa a mis fin à la domination des Maghrawa et des maîtres Zanata qui avaient étendu leur contrôle vers la haute vallée de la Moulouya au nord et vers les pâturages du Dra'a au sud. Ils avaient aussi chassé des pâturages nécessaires à leurs bêtes (entre le sud de l'actuel Maroc et la Mauritanie centrale) une partie des nomades Berbères Sanhadja.

Maître de Sigilmassa, Ibn Yasin y a laissé une garnison et est parti vers Awdaghust. La coïncidence des deux opérations ne nous semble pas fortuite. Il s'agit de la prise de contrôle (en ses deux points importants) de la route occidentale de commerce par les Sanhaadja, en chassant d'une part, les occidentaux Zanata et d'autre part en rétablissant l'orthodoxie sunnite contre les Ibadites, auteurs de la première vague d'islamisation, en Afrique de l'Ouest qui véhiculait fort probablement des vestiges des diverses religions qu'avait connues le Maghreb occidental depuis la fin de l'époque romaine : christianisme, judaïsme, islam Chi'ite, fortement mélangés d'animisme.

Il y a de fortes présomptions pour que, au IX^e siècle, l'or exporté de l'Ouest africain, soit parti pour une part importante, des routes que contrôlaient les Ibadites, vers l'Ifriqiya.

Au X^e siècle, les Ummayyades d'Espagne contrôlaient la route occidentale et les Zanata s'assuraient la domination d'Awdaghust. Ainsi les deux extrémités de la route qui joignaient l'Espagne au Sudan étaient-elles tenues par des Zanata qui en ont chassé (à des

dates variables) les anciens maîtres Sanhadja. Awdaghust a bénéficié de cette situation, d'autant plus que la route orientale était alors encore ouverte, même si son trafic a considérablement souffert de l'essor des pistes occidentales. Awdaghust recevait probablement alors les produits du Maroc et de l'Espagne, sans qu'ait totalement cessé l'importation des produits ifriqiyens.

Au XI^e siècle, les Almoravides vont assurer la revanche des Sanhadja d'Occident et se rendre maître du commerce de l'or.

Le monnayage almoravide²

A la différence des Reyes des Taïfas, les Almoravides, en Afrique d'abord, puis en Espagne, ont frappé l'or. L'arrivée en al-Andalus de la dynastie almoravide au XI^e siècle, va susciter des changements idéologiques et monétaires qui affecteront le cours des événements, tant dans la Péninsule ibérique qu'en Europe, au-delà des Pyrénées. Ainsi par ses actions militaires elle va maîtriser temporairement l'avancée chrétienne en al-Andalus. Sur le plan monétaire, les Almoravides vont accéder au stock d'or d'Afrique occidentale, possédant ainsi en abondance ce précieux métal, si rare en Europe chrétienne. Ils graveront sur leurs monnaies des messages religieux affirmant la réunification de la communauté musulmane autour du califat abbasside, unissant le destin d'al-Andalus à celui du Maghreb. En conséquence, le monnayage d'al-Andalus, durant cette période (1086-1143), doit être analysé comme un chapitre de l'histoire des échanges monétaires du Maghreb.

Le métal dominant dans les frappes monétaires almoravides était l'or de bonne qualité. L'unité monétaire de base était le dinar ; son poids théorique étant *mithqal* (66 *habba* : grains 4,25 gr). Le diamètre moyen des exemplaires conservés oscillent entre 23 et 27 mm pour un poids de 4,1 g. Ils introduisirent des émissions. Même si ces pièces restaient très rares, des demi dinars et des quarts de dinars ont été émises. L'argent a été abondamment utilisé pour la frappe des *qirat* et de leurs fractions, ainsi que les dirhams ; le cuivre fut en revanche utilisé en quantité négligeable.

La dynastie almoravide était réellement en revanche riche et puissante. La première monnaie retrouvée est une pièce d'un demi dinar (2,34 gr), du nom du premier émir Yahua b. 'Umar (1056-1058). Elle porte les légendes suivantes :

Légende centrale à l'avers : *lâ ilâha illâ*

Allâh

Muhammad rasûl

Allâh

Légende centrale au revers : *al-Imâm 'Abd*

Allâh al-Qâ'im bi-Amr

Allâh Yahya ibn 'Umar

2. Historia de España Menéndez Pidal, *Le retroceso territorial de al-Andalus*, coordinación María Jesús Viguera Molin, éd. Espasa Calpe S.A., Madrid, 1997, p. 303-321.

Elle ne porte pas de légende circulaire et les quelques exemplaires que nous possédons ne font pas mention de la date ni du lieu de frappe. On peut néanmoins déduire qu'elle fut frappée par Yahya à Sijilmassa, au cours de son bref émirat.

Passé à la tête des Almoravides, Abû Bakr b. 'Umar (1058-1087) changea le style des monnaies conçues par son frère Yahya ; tant dans leurs poids et dimensions que dans leurs légendes, leur ligne ressemblait à celle des dinars d'al-Andalus émis par certains rois des Taïfas. De nouvelles légendes apparaissent sur les dinars en or :

Légende centrale de l'avvers : *lâ illâha illâh Allâh*
Muhammad rasûl Allâh
Al-Amîr Abû Bakr
Ibn 'Umar

La légende circulaire de cette face porte le verset coranique (Coran III, 79 ou 85) : « wa man yabtaghi ghayra-l-islâm dinan fa-lan yuqbalâ min-hu wa huwa fi-l-akhira min al-khâsirîn ». « Le culte de celui qui recherche une religion en dehors de l'Islam n'est pas accepté. Cet homme sera, dans la vie future, au nombre de ceux qui ont tout perdu ».

La légende centrale du revers : *al-Imâm*

'Abd

Allâh

Amîr al-Mu'minîn

Légende circulaire :

bismi-Allâh duriba hâda-l-dînâr bi

(le lieu de frappe) *sanat* (variante *'am*) (la date).

Avec un poids d'environ 4,2 gr et un diamètre de 23 mm, les premiers dinars furent frappés à Sijilmassa, ville qui semble avoir abrité l'atelier le plus actif au cours des trente années du gouvernement de Abû Bakr b. 'Umar, et le plus important des années postérieures à la dynastie almoravide. Deux autres villes du Maghreb frappaient la monnaie au cours du règne de Abû Bakr : Aghmat en 460 de l'hégire (460 H) et Fez en 467 H ; les années de leurs conquêtes par le pouvoir almoravide. L'apparition d'un monnayage important à Aghmat, en particulier entre 1095 et 1107, nous rappelle le texte consacré par al-Idrisi à cette ville dans le commerce du sud : « Les habitants d'Aghmat sont riches et commerçants ; ils se rendent dans le pays des Noirs avec un grand nombre de chameaux chargés de cuivre rouge et coloré de kisa', de vêtements de laine, de turbans, de mizar », de toute sorte de colliers et de chapelets en verre, en coquilles et en pierres, de différentes drogues et parfums, et d'ustensiles en fer. Celui qui confie de telles commissions à ses serviteurs ou à ses esclaves possède, dans la caravane, cent, quatre-vingt ou au moins soixante-dix chameaux chargés. Durant la domination des Almoravides, il n'était pas de gens plus riches que les habitants d'Aghmat. Ils avaient coutume de placer, aux portes de leurs maisons, des signaux destinés à indiquer l'importance de leurs richesses. Ainsi, par exemple, si quelqu'un d'entre eux possédait 8 000 dinars, 4 000 en caisse et 4 000 employés dans son commerce, il érigeait à droite et à gauche de la porte de sa maison deux soliveaux qui s'élevaient jusqu'au toit. En passant devant la maison, on comptait les

soliveaux ainsi plantés, et, par leur nombre, on savait quelle était la somme d'argent que possédait le propriétaire. Il y avait des maisons ornées de quatre ou de six de ces soliveaux, deux ou trois à chacune des deux postes de la porte »³.

Ce dinar deviendra par la suite le dinar type pour toutes les émissions postérieures (émirs almoravides) Hanna E. Kassis a pu identifier 103 variétés de ce type, selon le tableau suivant :

Abû Bakr b. 'Umar (450 H-480 H)	3
'Alî b. Yahya	1
Ibrâhîm b. Abî Bakr	1
Yûsuf b. Tâshfîn (480 H-500 H)	2
avec 'Alî comme héritier (497 H-500 H)	14
'Alî b. Yûsuf (500 H-537 H)	11
avec Sir comme héritier (522 H-533 H)	10
avec Tâshfîn comme héritier (533 H-537 H)	20
Tâshfîn b. 'Alî (537 H-540 H)	19
avec Ibrâhîm (539 H-540 H)	11
Ibrâhîm b. Tâshfîn et Ishaq b. 'Alî (540 H)	1
Ishaq b. 'Alî (540 H-541 H)	11

Les légendes inscrites sur ces dinars expriment la position politique et idéologique adoptée par les Almoravides dès leur arrivée au pouvoir, position qui va se maintenir tout au long de leur histoire.

Par ailleurs, une grande quantité de qira et fractions de qirat fut frappée. Ces qirat proclament la profession de foi sur l'avvers et le nom de l'émir sur le revers. Certaines de ces pièces furent frappées dans des villes précises notamment en al-Andalus :

Abû Bakr b. 'Umar	5
Yûsûf b. Tâshfîn	11
avec 'Alî comme héritier	4
'Alî b. Yûsuf	70
avec Sir comme héritier	26
avec Tashfîn comme héritier	24
Tashfîn b. 'Alî	17
avec Ibrâhîm	4
Ishaq b. 'Alî	10

L'ascension de cette dynastie berbère au Maghreb et son expansion en al-Andalus représente le retour triomphal du mouvement islamique sunnite après une période de cahot et de divisions religieuses. Les objectifs principaux des Almoravides étaient de trois ordres : vaincre l'hérésie chi'ite des Fatimides dans le nord de l'Afrique, détruire l'impiété des Barghawata, Bajaliya, Ghumara de Ha-Mîm et restaurer au Maghreb et en al-Andalus l'orthodoxie de l'Islam sunnite malachite sous l'obédience du califat abbasside.

3. Al-Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Leiden, éd. R. Dozy et M.J. de Goeje, J. Brill, 1968, p. 66-67 : 76-77.

Les ateliers monétaires

Les principaux ateliers monétaires du Maghreb étaient installés à proximité des grandes voies commerciales provenant du Bilād al-Sūdān. Ils se maintiendront durant toute l'époque almoravide à Aghmat, Fez, Marrakech, Nul (Nul Lamta pour les dinars émis après 512 H), Sijilmassa, Tlemcen. Quelques émissions sporadiques ont eu lieu à Banī Tawda en 510 H et 513 H, Ceuta en 484 H, Salé en 508 H, Tadila en 493 H et al-Waldja en 511 H. En al-Andalus, les centres d'émission de monnaie furent prolifiques sous l'émirat de Yūsuf b. Tāshfīn (1087-1106) incluant même des villes secondaires. Le premier dinar connu à ce jour fut frappé à Murcia en 484 H. Ceux qui ont suivi proviennent de :

Valencia : 496 H, puis entre 500 H et 512 H. Pour l'émission des dinars frappés entre 530 H et 537 H, l'atelier demeura inactif.

Badajoz : suite à la frappe de 487 H, il n'y a qu'un dinar frappé en 512 H. Après cette date, l'atelier a cessé de fonctionner jusqu'à sa brève réouverture en 543 H, pendant la période agitée qui suivit la chute des Almoravides.

Baeza : l'atelier cessa son activité.

Denia fut actif entre 500 H et 504 H avant de cesser de fonctionner.

Granada est l'un des ateliers les plus importants. Le premier dinar frappé date de 489 H. Les dinars y ont régulièrement été frappés durant la première phase de l'émirat de 'Alī b. Yūsuf (500 H-522 H), les deux premières années du gouvernement de Sīr b. 'Alī. Quand deux émissions du même type de dinar furent mises en circulations, l'atelier de Grenade cessa de fonctionner jusqu'au règne de Ishaq b. 'Alī (reprenant son activité) au cours des années 540 H et 541 H.

Sevilla : deuxième plus important atelier monétaire. Le premier dinar date de 487 H. On ne possède plus de dinar de cet atelier jusqu'en 515 H, date à laquelle l'atelier va maintenir un niveau d'activité assez uniforme. Ses armateurs commerçants (tidjdjār), au dire d'al-'Udhri, vendaient en Ifriqiya les productions locales.

Jean : dans cet atelier monétaire, on frappait un seul type de dirham en 536 H. Il sera réactivé durant la période des Taifas postalmoravides.

Algeciras : cet atelier fut actif entre 507 H et 509 H, puis cessa de fonctionner.

Malaga frappa son premier dinar en 493 H. Cet atelier fut en activité entre 500 H et 506 H (avec quelques interruptions), avant de cesser de fonctionner.

Almeria : premier dinar frappé en 491 H. Cet atelier monétaire fut le plus actif d'al-Andalus. Les émissions de dinars étaient très régulières (sauf brèves interruptions) jusqu'à l'année 539 H.

Murcia : premier dinar frappé en 484 H. Cette ville se présente comme un important centre de production durant les douze premières années du règne de 'Alī, après quoi l'atelier cessa de fonctionner.

Cuenca : en 506 H, un type unique de dirham y fut frappé.

Alcantara a frappé son premier dinar en 496 H puis a cessé de fonctionner.

Cordoba : première monnaie frappée en 486 H. Son atelier monétaire était actif entre 502 H et 507 H. Par la suite, il connut une longue interruption de production jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Ishaq b. 'Alî (540 H-541 H). A partir de ce moment là, l'atelier redeviendra actif.

Sanlucar : première monnaie frappée en 491 H, puis l'atelier cessa l'activité.

Zaragoza : nous en connaissons un seul dinar frappé en 504 H durant le règne de 'Alî b. Yûsuf et deux dirhams l'un de cette même année et l'autre de l'année 509 H.

Jativa : première monnaie frappée en 488 H. Jativa était régie activité par Valencia sa voisine. Pendant que celle-ci était aux mains des Chrétiens, Jativa était le centre producteur de monnaie du Levante (Sharq al-Andalus) ; Quand Valencia tomba sous le pouvoir des Almoravides et commença à frapper ses propres monnaies (la première connue en 496 H), l'atelier de Jativa perdit sa position et dût fermer. Selon al-'Udhri, cette ville abrite des commerçants (tudjâr) qui se pourvoient en marchandises pour le Ghana et le Bilâd al-Sudân. L'or qu'ils ramenaient était monnayé dans les ateliers de la ville.

Ibiza : un seul exemplaire sans date existe. Il s'agit d'un trois-quart de qirat dont il est difficile d'identifier l'atelier de frappe.

L'aloï du monnayage almoravide⁴

Si l'on se réfère aux consultations juridiques de l'époque, il semble que les exemplaires qui nous soient parvenus aient été rognés. De nombreux contrats de vente, d'achat ou de location font en effet référence à deux catégories de dinar : le mithqal à 72 grains et le mithqal à 76 grains⁵. En outre, trois sortes de dinars continuaient à circuler en al-Andalus, durant cette période : le dinar/dahab sharqiya, mêlé de cuivre, le dinar/dahab 'abbadiya des anciens souverains abbadide de Séville, garanti de bon aloï, et le dinar/dahab murâbitiyan, garanti de très bon aloï, dont le poids d'or fin était supérieur au dinar 'abbadiya⁶.

Selon Abû-I-Walîd b. Rudhd, A mithqal égalait soit 16 dirhams d'argent, soit 14 dirhams d'argent, soit 12,5 dirhams d'argent⁷. Les Almoravides émirent des demi-dinar, des tiers de dinar et des quart de dinar, même si ces pièces nous sont rarement parvenues⁸.

Abû-I-Walîd b. Rushd (m. 1126) et le cadî 'Iyad (m. 1149) attestent de la frappe de 1/2 dirham, 1/3 de dirham (dirham thuluthiya) ou qita' thuluthiya et le dirham thamani

4. H.E.Kassis, *Some unpublished Almoravid dinars dans Madrid and Badajoz*, Al-Qantara Madrid, 1982, III, fasc. 1 et 2, p. 457-466 ; H. E. Kassis, *Les taïfas Almoravides*, Actes II Jarique de Numismatica Hispano-Arabe, Lleida, juny 1988 : 1990, p. 51-91 ; Françoise Quinsat, *Le Mancusus, un nom de monnaie arabe dans le Haut Moyen Âge occidental*, Arabica, XLIV, Brill, Leiden, 1997, p. 284-307.

5. Abû-I-Walîd b. Rushd, Fatâwâ Ibn Rushd, Beyrouth éd. Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1987, p. 1112 n° 42.

6. *Idem*, I, p. 272 n° 48, p. 572 ; II, p. 734-735 n° 169, p. 907 n° 232, 924 n° 248, 926 n° 250, 928 n° 251, 932 n° 255, 934 n° 257, 1030 n° 299, 1031 n° 300, 1194 n° 384, 1204, 1135 n° 351, 1450 n° 530, 1535 n° 557.

7. *Idem*, II, p. 926 n° 250, 928 n° 251.

8. *Idem*, II, p. 1031 n° 300, 924 n° 248 ; I, p. 331 n° 73.

ou 1/8 de dirham ou qita' thamaniya. Ils constatent que les qita' thuluthiya sont plus riches en argent que les qita' thamaniya. Citant Ibn al-Qattân, dans le Nazm al-djumân, Ibn 'Idhârî rapporte que Yûsuf b. Tâshfîn fonda une Dâr al-Sikka ou atelier monétaire, à Marrakech dans lequel il frappa des dirhams ronds d'un poids équivalent à un dirham et 1/4 (rub') : le rapport étant de 20 dirhams pour 1 uqiya (28,7 gr). Ce dirham était dénommé, le dirham al-djawhari⁹. A la mort de ce souverain, selon Ibn Abî Zar', le Trésor public (Bayt al-Mâl) contenait 13 000 rub' (13 000 x 25 = 325 000 kg, 325 tonnes) de warq (argent frappé en monnaie) et 5 040 rub' (5 040 x 25 = 126 000 kg, 126 tonnes) de dinars or frappés.

L'aloi monétaire almoravide pouvait atteindre 98,50 % selon l'étude menée par Rajae Ben Hsain Mesmoudi¹⁰. Sur 975 exemplaires de dinars dont nous connaissons le poids, 736 pèse de 4 gr à 4,9 gr ; seulement 239 pièces ont un poids inférieur à 4 gr ; 195 spécimens ont un poids supérieur à 3,90 gr. L'ensemble des 975 dinars pèse 3 961 780 gr. Aujourd'hui, nous disposons de 1 504 exemplaires répertoriés dans des catalogues, émis entre 491 H/1097-1098 et 531 H/1136-1137 : 70,4 % ont été frappées en Espagne et seulement 29,6 % au Maghreb.

Atelier d'Aghmat : 209 exemplaires entre 486 H/1093-1094 et 540 H/1145-1146, soit 23 % de la frappe d'or maghrebin sous les Almoravides.

Atelier de Sidjilmassa : 70 dinars entre 491 H/1097-1098 et 531 H/1136-1137, contre 144 pièces émises par Aghmat pendant la même époque.

Atelier de Nul et Nul Lamta : 104 exemplaires dont 14 portent le nom de l'atelier de Nul.

La production de Fez et Marrakech entre 480 H/1087-1088 et 500 H/1106-1107 reste symbolique par rapport à celle de sidjilmassa et Aghmat. D'après les quelques dinars retrouvés, l'atelier de Fez entamait sa frappe d'or en 484 H/1091-1092, tandis que celui de Marrakech n'émet des dinars au nom de Yûsuf b. Tâshfîn qu'une année plus tard.

Selon Rajae Ben Hsain Mesmoudi, Fez a émis en 484 H/1091-1092 une seule frappe d'or, soit 163 kg d'or monnayé. La quantité d'or monnayée par Marrakech et Fez représente 1 467 kg ; Sidjilmassa a monnayé au moins 5 305 kg d'or ; Aghmat 456 kg ; Nul 326 kg ; Tadla, Ceuta, Tlemcen ont frappé chacune 163 kg de métal précieux sous le gouvernorat de Yûsuf b. Tâshfîn.

Le nombre d'ateliers actifs en al-Andalus, sous le même Emir, est supérieur à celui des ateliers maghrébins. L'atelier de Séville a frappé 163 kg d'or en 480 H/1094-1095. Cette même année, les deux ateliers de Séville et Grenade ont monnayé 326 kg d'or. Entre 487 H/1094-1095 et 499 H/1105-1106, la consommation des trois ateliers d'Almeria, de Séville et de Grenade atteint 3 423 kg d'or dont 1 467 kg frappé par Séville, 1 304 kg par

9. *Idem*, II, p. 331 n° 73, 388, 570 n° 119 ; III, p. 1535-1536 n° 557 ; 'Iyad, *Madâhib al-hukkâm fî nawâzil al-ahkam*, Beyrouth, 1990, p. 127-128, 129, 247, 250, 260.

10. A. Huici-Miranda, *Un fragmento inédito de Ibn 'Idhârî sobre los Almoravides*, Hespéris Tamuda, 1961, vol. II, fasc. 1, p. 57 ; Ibn Abî Zar', *Al-Anis al-mutrib bi-rawd al-qirtas*, Rabat, 1973, p. 137.

Almeria et 652 kg par Grenade. Malaga, Sanlucar, Murcie, Denia et Cordoue frappent également de l'or. En 497 H/1103-1104, la production monétaire en Al-Andulus surpasse celle du Maghreb. Les ateliers actifs sont Sijilmassa, Aghmat, Nul et Fez au Maghreb ; Almeria, Séville, Cordoue, Valence, Denia, Jativa et Baeza en Espagne.

Au cours du règne de Yûsuf b. Tashfin, selon R. Ben Hsain Mesmoudi, au moins 12 604 kg d'or seront monnayés par les ateliers maghrébins et 13 529 kg par les ateliers espagnols.

Sijilmassa émis 34 frappes d'or dont 3 de quarts de dinars.

Aghmat	28
Nul	2
Marrakech	5
Fez	4

La production monétaire des ateliers de Tlemcen, de Tadla et de Ceuta était limitée à une seule frappe d'or.

Almeria a monnayé au moins 1 304 kg d'or (en 8 émissions monétaires).

Séville	1 467 kg	(9 frappes d'or).
Grenade	652 kg	(4 émissions).
Murcie	652 kg	(4 émissions).
Cordoue	2 119 kg	(13 émissions).
Valence	2 445 kg	(15 émissions).
Denia	2 282 kg	(14 frappes).
Malaga	815 kg	(5 frappes).
Jativa	978 kg	(6 émissions).
Sanlucar	326 kg	(2 émissions).

Les ateliers de Badajoz, Baeza, Alcantara Sayf ont frappé chacun au moins 163 kg d'or. La quantité d'or qui fut probablement monnayée sous Yûsuf b. Tashfin est de 23 133 kg, ce qui est en deçà des 125 000 kg d'or que détenait le Trésor Public (Bayt al-mâl) à sa mort¹¹.

Le total de la consommation d'or des ateliers monétaires maghrébins sous le règne de 'Alî b. Yûsuf (500-536 H/1141-1142) fut d'au moins 38 305 kg d'or, soit 275 émissions monétaires identifiées sur un nombre de 471 pièces répertoriées. L'atelier de Sijilmassa en a frappé au moins 5 704 kg, l'atelier d'Aghmat 7 009 kg, l'atelier de Nul 1 630 kg, Nul Lamta 6 520 kg, l'atelier de Marrakech 6 031 kg, l'atelier de Fez à lui seul 9 780 kg, l'atelier de Tlemcen 1 304 kg et finalement, les deux ateliers de Salé et Banu Tawda chacun 163 kg. Soit une moyenne annuelle d'au moins 1 035 kg. La moyenne d'or frappée par les ateliers maghrébins sous Yûsuf b. Tashfin atteint seulement 580 kg l'an. La frappe tardive de l'atelier de Fez a pu être causée par le refus du gouverneur de cette ville de reconnaître 'Alî

11. Rajae Ben Hsain Mesmoudi, *Approche quantitative de l'or monnayé en Occident Musulman (450/1058-1059 à 830/1426-1427)*, Thèse de nouveau Doctorat, dir. Jean Devisse, Paris I Panthéon Sorbonne, 1994, p. 31.

b. Yûsuf comme émir en 500 H/1106-1107. Par la suite, l'atelier de Fez a émis la plus grande quantité d'or monnayé au nom de ce souverain.

La production monétaire d'al-Andalus depuis le début du règne de 'Alî b. Yûsuf, a été essentiellement réalisée par les ateliers de l'Est et du Sud-Est de la Péninsule ibérique situées dans les ports maritimes ou fluviaux. Durant les quatorze premières années, la production fut dispersée : en 500 H/1106-1107, les ateliers d'Almeria, Valence, Malaga, Denia et Jativa ont assuré la frappe de 10 émissions monétaires. En 501 H/1107-1108, Grenade, Murcie, Valence, Malaga et Denia en ont assuré 10. En 502 H/1107-1108, Grenade, Murcie, Valence, Malaga et Cordoue, 7. En 503 H/1109-1110, Grenade, Murcie, Valence et Cordoue frappent 6 émissions monétaires. En 504 H/1110-1111, Grenade, Murcie, Valence, Malaga, Denia et Saragosse, 13. En 505 H/1111-1112, les ateliers de Murcie, Valence et Cordoue 10. Le même chiffre est réalisé en 506 H/1112-1113, par les ateliers d'Almeria, Grenade, Murcie, Malaga et Cordoue qui reprennent leur activité. En 507 H/1113-1114, la production monétaire est faible, néanmoins un nouvel atelier, celui d'Algeciras apparait et émet avec les ateliers d'Almeria et de Cordoue 4 frappes d'or. En 508 H/1114-1115, la production monétaire va s'accroître et être assurée par les ateliers d'Algeciras, Almeria, Grenade, Murcie et Valence : 14 émissions monétaires. En 509 H/1115-1116 11 frappes d'or. En 510 H/1116-1117, la frappe d'or est faible. Elle est assurée par les ateliers d'Almeria et de Séville. En 511 H/1117-1118 les ateliers d'Almeria, Murcie et Lawcha réalisent 3 émissions monétaires. En 512 H/1118-1119, les ateliers d'Almeria, Murcie, Valence et Badajoz en émettent 7. En 513 H/1119-1120 une seule émission par l'atelier d'Almería. De même en 514 H/1120-1121, une seule frappe d'or émise par Almeria. En 515 H/1121-1122, la frappe d'or progresse dans les ateliers d'Almeria, Séville et Grenade et passe à 9 émissions. En 516 H/1122-1123, la production augmente. 15 émissions monétaires dont 2 de demi dinars pour redescendre à 12 en 517 H/1123-1124. En 518 H/1124-1125, les ateliers d'Almeria, Séville ; l'atelier de Grenade semble n'émettre qu'une seule production. En 519 H/1125-1126, 14 émissions. En 520 H/1126-127, 9 émissions. En 521 H/1127-1128, 13. En 522 H/1128-129, 16 frappes d'or. A partir de 523 H/1128-1129, la production monétaire d'al-Andalus va s'effondrer. La proclamation de Sir, dont la date coïncide avec cette chute, en constitue-t-elle l'une des causes ? La production se limite à 4 émissions. Même chose en 524 H/1129-1130. En 525 H/1130-1131, seuls les ateliers d'Almeria et de Séville assurent la frappe de l'or : 4 émissions monétaires. En 526 H/1131-1132, trois frappes d'or. En 527 H/1132-1133, l'atelier de Grenade et celui d'Almeria produisent 3 frappes d'or. En 528 H/1133-1134, seul l'atelier d'Almeria émet 2 frappes d'or en al-Andalus. En 529 H/1134-1135, en produit 3. En 530 H/1135-1136, Almeria et Valence en assurent 4. Entre 531 H/1136-1137 et 535 H/1140-1141, seul l'atelier d'Almeria assure la frappe de l'or : en 531 H, 2 émissions, en 532 H, 3 émissions, en 533 H, et 534 H, 4 émissions. En 535 H/1140-1141, les ateliers d'Almeria et de Séville produisent 5 frappes d'or. En 536 H/1141-1142, 6 émissions monétaires. En 537 H/1142-1143, 5.

Parmi les 268 émissions monétaires andalouses sur un ensemble de 955 pièces d'or répertoriées, nous avons retrouvé 265 frappes de dinars et 2 de demi dinars et de quarts de dinars, soit 43 583 kg d'or monnayés par al-Andalus sous le règne de 'Alî b. Yûsuf b. Tâshfin.

La quantité d'or monnayée annuellement marque une forte progression au cours de l'histoire almoravide : sous Abû Bakr (450 H/1058-1059 à 480 H/1087-1088) elle représente 323 kg l'an, sous Yûsuf b. Tâshfin (480 H/1087-1088 à 500 H/1106-1107) 1 306 kg l'an, sous 'Alî b. Yûsuf (500 H/1106-1107 à 537 H/1142-0043) 2 224 kg l'an, avec Tâshfin b. 'Alî (537 H/1142-1143 à 540 H/1145-1146) 2 119 kg l'an. En 540 H/1145-1146 et 541 H/1146-1147, sous Ibrâhîm b. Tâshfin qui ne règne que peu de temps et sous Ishaq b. 'Alî, la moyenne d'or n'est que de 1 549 kg l'an soit une légère baisse du monnayage d'or pendant la chute de l'empire almoravide.

Il est admis qu'en Europe occidentale, la frappe des monnaies d'or a été interrompue au VII^e siècle pour ne reprendre, d'abord en Italie, qu'au début du XIII^e siècle. Le « marabotin », transcription littérale du mot arabe al-murâbitîn, appellation du dinar almoravide, allait être la pièce d'or la plus répandue en France, en Angleterre, en Italie et en Castille, Navarre et Calalogne. Une grande partie des redevances du Liber Censuum de l'Église romaine pour l'Allemagne et l'Angleterre est rédigée dans son texte le plus ancien (manuscrit de 1192) en *marabotini* pour la France, l'Italie. Le dinar almoravide fut donc utilisé comme monnaie de compte. Sa grande période de circulation a commencé au XI^e siècle et a perduré jusqu'au milieu du XIII^e, comme en témoignent les découvertes archéologiques, les documents officiels et les textes littéraires français et provençaux.

Les routes de l'émigration forcée vers l'étranger

Dr Mohammed Abdo Hatamieh

Université de Jordanie

Département d'Histoire

Amman (Jordanie)

A leur arrivée dans la péninsule ibérique en 711 après J.-C., les musulmans y trouvèrent deux cultures bien différenciées, l'une chrétienne, l'autre juive, et une lutte entre elles. Les chrétiens exigeaient que les juifs embrassent leur religion ou sinon qu'ils soient expulsés du pays. Il existait aussi un conflit entre les chrétiens, les ariens et les Iznaciens qui soutenaient des interprétations différentes de la doctrine de Jésus. Quant aux membres de la noblesse (ducs, comtes...), ils se disputaient le pouvoir. Quand les Arabes arrivèrent, ils trouvèrent ce climat de dissensions et permirent aux chrétiens et aux juifs de conserver leur religion ; beaucoup d'entre eux cependant se convertirent à l'islam, et c'est ainsi que se forma la riche culture d'al-Andalus, au sein de laquelle trois religions différentes vivaient en harmonie et croyaient en un seul Dieu.

Il existe une théorie selon laquelle les habitants de la péninsule firent bon accueil à la culture islamique car dans leurs veines coulait du sang arabe, celui des Phéniciens et des Carthaginois arrivés sur cette terre au XIII^e siècle av. J.-C.

D'un côté, l'on trouve les mozarabes, ces chrétiens qui, tout en conservant leur religion, préféraient vivre avec les musulmans et adopter leur façon de vivre. De l'autre, les chrétiens qui avaient embrassé la religion musulmane, vivaient comme les musulmans, et qu'on appelait les muladies. Il se forma ainsi une société hétérogène : l'Espagne comptait plusieurs millions d'habitants musulmans, résultat de la liberté que les Arabes avaient apportée à la société existante. Il se développa une civilisation extraordinairement avancée, en comparaison avec les sociétés européennes qui étaient encore peu évoluées.

Quand les villes musulmanes commencèrent à tomber aux mains des chrétiens, des musulmans restèrent, qu'on appelle les mudéjars. Ils continuèrent à pratiquer leur religion jusqu'au XV^e siècle, tout en participant à la construction des églises et des cathédrales, et c'est ainsi que se forma l'art mudéjar.

A partir du XI^e siècle, avec la prise de Tolède en 1085 par l'armée composée d'Allemands, de Français, de Hollandais, d'Italiens, d'Anglais, etc., dont l'intention première était de se rendre au Moyen-Orient pour y sauver les lieux saints qui se trouvaient

au pouvoir des musulmans, c'est Alphonse VI qui modifia la destination de cette armée pour qu'elle combatte les musulmans (dans la péninsule). Il se joignit plus tard à ce combat, et après la chute de Tolède, puis de Saragosse en 1148 (1118), la voie était ouverte en direction de Barcelone, qui tomba aux mains des chrétiens en 985 et cette armée eut un passage ouvert vers la Méditerranée pour accéder au Moyen-Orient.

Voyant que les chrétiens se regroupaient dans une armée puissante, les mudéjars s'enrôlèrent aussi, mais dans le parti de Saladin, et c'est ainsi que les chrétiens perdirent la bataille de Hittin et que les musulmans purent conserver les lieux saints.

Les chrétiens avaient une attitude hostile envers les musulmans depuis les persécutions du ^{xv}e siècle. Pour se protéger, les musulmans inventèrent une langue qui était de l'espagnol écrit en caractères arabes, et qu'on nomme *aljamía*.

L'expulsion des Morisques eut lieu au cours des règnes des rois catholiques, de Jeanne la Folle, Charles I, Philippe II et jusqu'au règne de Philippe III, au cours duquel elle fut menée à son terme, en 1609.

Les Morisques quittèrent l'Espagne par différents ports :

1. En octobre 1609, trois groupes dirigés par le Marquis de Santa Cruz prirent le chemin du départ.

Le premier groupe, qui comptait 3 803 personnes partit le 2 octobre. 3 200 autres Morisques furent expulsés au cours des 20 premiers jours du mois.

Le second groupe, qui comptait 3 406 personnes, embarqua à Denia le 22 octobre sur 17 bateaux qui furent suivis de 15 autres à bord desquels voyageaient 2 456 Morisques. Le 26 octobre, ce sont 5 654 Morisques qui sont expulsés d'Alicante et de Villajoyosa à bord de 9 bateaux ; l'expulsion se poursuivit et 17 776 personnes durent s'embarquer à partir de Grao, 15 208 à partir de Vinaroz et 5 690 à partir de Monfacar.

Le troisième groupe qui comptait 3 819 Morisques quitta Denia sous la direction du Marquis de Santa Cruz le 2 novembre ; 2 519 Morisques quittèrent Alicante le même jour, et 3 225 le 4 novembre. 4 500 autres quittèrent Alicante, sous la supervision de Don Pedro de Toledo. 450 autres Morisques quittèrent le pays les 9, 11 et 14 novembre. Ce sont donc 116 000 Morisques qui furent expulsés en octobre et novembre.

2. 1 050 Morisques partirent de Valence au cours de l'année 1610, 416 en 1611, et 33 entre 1611 et 1612.

En ce qui concerne les Morisques de Grenade et de Séville, environ 64 000 d'entre eux furent expulsés entre 1609 et 1610, et 6 000 durent abandonner la campagne de Calatrava.

Le duc de Medina-Sidonia organisa l'expulsion vers la France, par la route d'Irún, de 34 familles morisques d'Antequera, Ecija et Ronda, qui prirent ensuite la mer au Havre pour se rendre à Agadir en juillet 1609.

Un autre groupe d'expulsés partit de Malaga pour se rendre en Afrique.

Le 26 décembre de la même année, ce sont 39 familles Morisques de San Lúcar et de Jerez qui se rendent à Cadix pour embarquer pour les Canaries.

Voici le plan d'expulsion appliqué par le duc de Medina-Sidonia et le marquis de San Germán :

Les Morisques de Séville devaient partir par la mer, à l'exception de ceux du duc de Arcos, du duc de Medina-Sidonia et du duc de Alcalá, qui devaient partir de Tarifa.

Il y eut 18 471 Morisques qui partirent pour l'Afrique à partir des ports de Gibraltar, Málaga et Cartagena.

Environ 31 000 Morisques furent expulsés du royaume de Grenade : 18 471 venaient de Séville, 12 912 de Málaga, et 400 à 500 de Gibraltar et de Tarifa.

Les Morisques qui vivaient dans les campagnes de Castille furent dirigés vers le nord et partirent par la frontière française.

Certains historiens disent qu'environ 30 000 d'entre eux partirent de Burgos, mais le comte de Salazar donne les informations suivantes : le 30 février 1610, 16 713 Morisques furent expulsés des localités suivantes : 1 119 de Valladolid, 3 789 de Tolède, 1 206 de Alcalá de Henares, 2 214 de Pastrana, 1 518 de Ocana et 171 de Madrid.

Il leur était interdit à tous de quitter la péninsule par Murcie ou Grenade, et par tous les ports d'Andalousie.

En septembre 1610, 58 familles morisques de Palencia, 90 de Salamanque, 30 familles mudéjares de Valladolid et 40 familles morisques de Cuenca et Huete quittèrent l'Espagne. En décembre 1611, ce fut le tour de 19 familles morisques de Toro, de 35 familles mudéjares d'Arévalo, de 33 familles morisques de Segura et León, de 21 familles morisques de Jerez et Badajóz, et de 24 familles morisques de Benalcázar. La plupart des familles — 290 familles morisques — expulsées de Alcaraz et Almadén prirent le chemin de Cartagena ; aux Morisques de Castille il faut ajouter 1 511 autres familles morisques, dont 744 étaient des familles Morisques anciennes qui vivaient dans le village d'Oya dans la région de Málaga.

D'autres groupes de Morisques en provenance de Cervera Aguilar, Rioja et Madrid furent expulsés par le port de Cartagena.

Don Agustín Megía fut autorisé par le roi Philippe III à se charger de l'expulsion des Morisques qui quittèrent le pays par Vera, Roncevaux et Somport. Il y eut aussi 10 000 Morisques expulsés de Navarre et entre 12 000 et 14 000 qui partirent par le port de Canfranc ; au total, ce sont 60 818 Morisques qui furent expulsés, sans compter ceux qui partirent en secret.

Les Morisques de Catalogne et d'Aragon furent expulsés le même jour, le 29 mai 1610, et partirent par le port d'Alfaques ; ce sont environ 5 000 à 6 000 Morisques qui quittèrent la Catalogne.

Le roi Philippe III chargea en 1611 trois gouverneurs d'achever l'expulsion totale des Morisques :

- Don Juan de Mar fut chargé d'en finir avec les Morisques des provinces de Carmona, Ecija, Puerto Real, Cadix, Tarifa et Gibraltar.
- Don Tadeo de Benavides devait en faire de même avec les Morisques de Bujalance, Cordoue, Linares, Baeza, Martos et Quesada.

- Don Francisco de Yrarrazabal devait chasser tous les Morisques du royaume de Grenade.

Enfin, les Espagnols en finirent avec la résistance des Morisques en expulsant le dernier groupe de 133 Morisques dans un bateau qui sortit du port de Malaga en 1614 en direction de Marseille.

Au total, ce sont environ 272 140 Morisques (selon Lapeire) qui furent expulsés de la péninsule ibérique ; 117 464 venaient de Valence, 3 716 de Catalogne, 60 818 d'Aragon, 44 625 de Castille et de la Manche, 13 552 d'Extrémadoure et de Murcie, 29 939 d'Andalousie et 2 026 de Grenade.

Avec ces dernières expulsions l'Espagne se débarrassa des derniers Morisques qui faisaient pourtant partie intégrante de l'Espagne et de sa population.

Le pays fut ainsi privé de nombreux personnages influents et importants dans le monde de la médecine, de l'architecture, de l'agriculture, etc. Les expulsés essaimèrent dans toute l'Europe et même dans le Nouveau Monde.

Du IX^e au XVI^e siècle. Survivance de certains aspects théoriques et pratiques de la médecine chez les musulmans espagnols

Camilo Álvarez de Morales

Escuela de Estudios Árabes (CSIC)

Université de Grenade (Espagne)

Il semble admis que la médecine arabe qui a laissé son nom dans l'histoire a emprunté ses fondements théoriques à la médecine grecque, et ses pratiques à la médecine hindoue et persane, surtout en ce qui concerne les connaissances botaniques. A tout cela s'ajouteraient les savoirs et les usages médicaux de la société préislamique, où entraient, pour une large part, des composantes liées à la magie et aux croyances, avec d'autres éléments que la tradition et la coutume avaient consolidés.

L'ensemble de ces connaissances a été recueilli par écrit, donnant ainsi lieu à une littérature médicale qui englobait diverses sortes d'œuvres, parmi lesquelles figuraient des manuels présentés sous la forme de questions/réponses. Les concepts, exposés sous une forme concise et en prose rimée, étaient faciles à retenir, et tel était sans doute le but recherché, puisque ces manuels étaient généralement appris par cœur par les étudiants. L'un des exemples les plus anciens et les plus classiques en est le *Kitâb al-masâ'il fi-tibb* (Livre de questions sur la médecine) de Hunayn b. Ishâq (IX^e siècle), qui est au fond un exposé des connaissances du galénisme alexandrin, et dont nous allons présenter quelques fragments. Comme nous allons le voir, les questions sont posées par groupes de deux : Combien ? Lesquelles ? et les réponses à chacune d'elles préparent le groupe suivant, de sorte que tout s'enchaîne, probablement dans un but pédagogique, afin d'en faciliter l'apprentissage par cœur, comme je l'ai signalé plus haut.

Voyons le texte de Hunayn :

« En combien de parties se divise la médecine ? En deux parties. — Quelles sont-elles ? : La théorie et la pratique ».

« En combien de parties se divise la théorie ? : En trois parties. — Quelles sont-elles ? : La théorie des choses naturelles..., la théorie des causes, la théorie des signes ».

« Combien de choses naturelles y a-t-il ? : Sept. — Quelles sont-elles ? : Les éléments, les complexions, les humeurs, les membres, les forces, les actions et les esprits ».

« Combien d'éléments y a-t-il ? : Quatre. — Quels sont-ils ? : Le feu, l'air, l'eau et la terre... »

« Combien de complexions y a-t-il ? : Neuf. — Quelles sont-elles ? : Huit non-équilibrées et une équilibrée. Des huit non-équilibrées il y en a quatre simples, à savoir la chaude, la froide, l'humide et la sèche... »

« Combien d'humeurs y a-t-il ? : Quatre. — Quelles sont-elles ? : Le sang, le flegme, la bile jaune et la bile noire... »

Dans le cas d'al-Andalus, il semble démontré que la science en général, et la médecine en particulier, ont commencé à se développer à partir de l'émirat de Abd al-Rahmán II. Jusqu'alors, si l'on en croit les témoignages laissés par les historiens, la médecine, tant au niveau théorique que pratique était aux mains des chrétiens. Et même après l'apparition des premières productions écrites andalouses, et alors même que nous connaissons les noms de médecins illustres, les méthodes sanitaires des chrétiens étaient toujours tenues en estime, et l'on citait des cas concrets de guérison due à l'intervention des moines, comme la guérison de l'otite dont avait souffert le calife Abd al-Rahmán III.

Le premier texte connu sur la médecine arabe, écrit en al-Andalus, date de l'émirat de Abd al-Rahmán II, et a pour auteur le fameux savant de Grenade Abd al-Malik b. Habib, très connu comme juriste, mais qui s'occupait également d'autres domaines du savoir, comme la médecine.

Le texte de Ibn Habib présente un grand intérêt parce qu'il permet de connaître les diverses facettes de la médecine arabe de cette époque : on constate que les connaissances médicales des premières années de l'islam, ce qu'on a appelé la Médecine du Prophète, car c'était lui qui jugeait à propos des questions et des cas concrets, alterne avec les pratiques magiques également en usage à cette époque et même des siècles plus tard. Et surtout, comme il était contemporain des premiers traducteurs des œuvres grecques, l'auteur mêle les théories des humeurs à sa maîtrise de la flore orientale, dont il a dû avoir une connaissance directe en fréquentant quotidiennement les souks de Médine. Nous verrons plus bas comment des siècles plus tard, la médecine exposée dans le texte de Ibn Habib réapparaîtra presque identique dans l'Espagne morisque.

Pendant le califat, la médecine acquiert de solides bases scientifiques, lorsque sont connues et intégrées les œuvres des grands savants orientaux, dont les plus connus sont Avicenne et Rázi. Les Andalous assimilent ces nouveaux savoirs tout en développant les leurs, créant ainsi une œuvre d'une grande tenue scientifique. Postérieurement, pendant l'époque des taifas, cette science se consolide et elle atteindra un siècle plus tard ses plus hauts sommets, avec des noms comme Averroès, Maïmonide ou Avenzoar. C'est l'époque où l'Europe s'intéresse à la médecine andalouse qui, grâce aux traductions entreprises plus tard par Alphonse le Sage, ont pu être diffusées en latin dans toute l'Espagne chrétienne et l'Europe savante.

Ce niveau se maintient pendant toute l'époque nasride, pour connaître une chute brutale au terme de cette période. La fin de la présence politique de l'islam en Espagne coïncide avec la disparition presque totale de sa science médicale, et l'on voit ressurgir au cours de la période morisque les traits de la première médecine connue en al-Andalus. Nous consacrerons à cette dernière évolution un paragraphe spécial.

La théorie de la médecine. L'enseignement de la médecine

Dans le monde arabe, le premier noyau d'enseignement a été en général la mosquée, autour de laquelle se sont développées plus tard les écoles coraniques, puis la *madrassa*.

L'apprentissage de la médecine, en Orient, se faisait surtout dans les hôpitaux, qui étaient des établissements sanitaires assez complets, dirigés par un directeur, médecin responsable d'autres médecins qui s'occupaient de divers aspects des traitements. Les malades étaient divisés en deux grandes sections, pour les hommes et pour les femmes, et chaque section était à son tour divisée en salles, selon le type de maladie.

Chaque jour, le médecin-chef de la salle faisait sa visite, accompagné des étudiants qui observaient ainsi ses méthodes de traitement, d'investigation, etc. Ce n'était sans doute pas très différent de ce qui se passe encore aujourd'hui dans nos centres hospitaliers.

En al-Andalus où il n'existait pas d'hôpital jusqu'à la fondation, au XIV^e siècle, de l'hôpital de Grenade, l'apprentissage se faisait lors des consultations des médecins. L'étudiant ou le futur médecin, assistait aux consultations, écoutait et voyait ce que son maître demandait ou faisait au malade, puis tous les deux parlaient de ce qui s'était passé.

Nous savons que dans la Cordoue califale du X^e siècle, les pauvres étaient soignés dans les dépendances du palais de Madinat az-Zahra, ou dans certaines institutions (*rabad al-marda*) des faubourgs de Cordoue, qui semblent plutôt présenter toutes les caractéristiques de lazarets. Les autres malades se rendaient aux consultations tenues par les médecins, qui avaient pour salles d'attente les sièges qu'on plaçait dans la rue, en face de la porte.

Dans les deux cas, c'est-à-dire en Orient et dans al-Andalus, outre cet apprentissage pratique, le futur médecin devait étudier les livres des médecins les plus éminents, grecs et arabes. Pour pouvoir exercer la profession, il devait passer une sorte d'examen dont les examinateurs étaient les plus grands médecins de chaque ville. Et s'il réussissait, on lui accordait la licence d'enseigner ce que disaient les livres qu'il avait étudiés.

Dans certains cas, — nous en avons une preuve pour les dernières années de la Grenade nasride — le témoignage écrit des patients qu'il avait soignés et guéris était exigé pour que le médecin pût exercer sa profession. C'était une sorte « d'attestation professionnelle ».

En général, il existait trois sortes de médecins : le savant reconnu, comme Avicenne, Rází, Averroès ou Avenzoar, qui n'avait à subir aucune épreuve pour exercer sa profession ; le médecin courant, qui devait passer un examen, et le guérisseur, qui travaillait généralement sous la supervision du *almotacén* (vérificateur des poids et mesures).

La pratique de la médecine. Le traitement des maladies

Les musulmans, tout comme en général les hommes de ce temps, devaient considérer la maladie comme une chose inhérente à la condition humaine, qui naît en même temps que l'homme et l'accompagne toute sa vie, et non comme un événement ponctuel ou isolé. Ils devaient adopter face à elle l'attitude suivante : l'accepter tout en prenant des mesures afin

de s'en préserver, d'abord en suivant les conseils du prophète ou d'hommes sages, ou bien en se conformant à des pratiques dont la coutume avait démontré l'utilité. Par la suite, à l'époque du développement de la médecine scientifique, presque tous les grands auteurs consacrent des traités spécifiques, ou au moins des chapitres de leurs œuvres importantes à la conservation de la santé (*hiŷ al-sihha*) comme moyen de se préserver de la maladie. Quant à leur opinion sur la façon de combattre la maladie, elle variera selon l'origine et la cause de cette dernière.

La maladie d'origine surnaturelle

Dans les premiers temps, les musulmans étaient encore au contact des pratiques antéislamiques et subissaient l'influence de l'atmosphère religieuse propre de leur temps et du monde qui les entouraient ; ils faisaient eux-mêmes l'expérience d'une religion venant d'être révélée, qui façonnait une société marquée par la présence constante du divin et du surnaturel. C'est pourquoi l'on considérait que l'une des principales causes de la maladie était de nature spirituelle et qu'il y entrait des éléments étrangers, soit l'action de génies maléfiques ou de démons, ou celle d'autres hommes, auquel cas la maladie pouvait être la conséquence d'un envoûtement, du mauvais œil, ou d'autres pratiques renfermant une composante magico-religieuse très importante.

Dans les premiers temps de l'islam, le traitement repose sur des moyens empiriques et sur des croyances. Dans le cas de l'intervention magique, les maladies sont traitées sur le terrain où elles se sont produites, et l'on emploie donc des méthodes où les croyances sont déterminantes. L'on a recours à la récitation de fragments de sourates coraniques, de phrases attribuées au Prophète pour des cas semblables, à l'application de morceaux de Coran sur la partie du corps où l'on souffre, à des amulettes, des talismans, des ablutions ou des invocations à des personnages réels.

De nombreuses maladies pouvaient être soignées par des méthodes magico-religieuses, mais les plus courantes étaient les fièvres, les mauvais rêves, les attaques d'épilepsie et les douleurs aiguës, auxquelles on peut ajouter différents types de plaies, de blessures et même les hémorragies.

Les musulmans devaient comprendre parfaitement les deux aspects de la question, c'est-à-dire la cause et le traitement. Dans tous les cas, ils devaient accepter la magie dite « blanche », celle qui utilise les causes naturelles, et refuser la magie noire, dont les effets sont obtenus grâce à l'aide du démon. Cette acceptation de la magie « licite » et l'emploi de remèdes populaires étaient en harmonie avec leur culture et leurs croyances quotidiennes, sans déroger à leur religion, car ils trouvaient un soutien dans l'autorité suprême du Prophète qui, ayant été victime d'un envoûtement, avait dû recourir à la magie.

Les maladies, toujours dans le domaine de la magie, étaient parfois identifiées aux génies qui les produisaient, souvent représentés sous forme d'animaux ou de personnages, généralement monstrueux. Par exemple, la fièvre était identifiée à un personnage féminin

nommé Umm Mildam, qui avait l'apparence d'une grosse femme aux cheveux rouges et au corps jaune. Elle s'introduisait dans la personne qu'elle attaquait par le canal du sang, provoquant une faiblesse dans tous les membres de sa victime.

Ces maladies, anthropomorphes et zoomorphes, habitaient des lieux concrets : la mer, la montagne, les lieux solitaires, les chemins, les ruines, les cimetières, les latrines, et parfois le corps humain lui-même, comme la matrice de la femme, le flegme ou les poumons.

L'homme pouvait aussi provoquer des maladies par des moyens qui n'entraient pas dans le domaine du naturel. Parmi les diverses manières de provoquer une maladie par des moyens extra naturels, il était fréquent de faire un nœud, ce qui avait pour effet la paralysie des fonctions physiologiques et la perte de la mémoire. C'était comme si le nœud attachait le corps et l'esprit de la personne concernée. Contre ce type de maladie, on employait des remèdes traditionnels à base de plantes surtout, de bile d'animaux ou de fumigations dans d'autres cas, ou encore on récitait des oraisons jaculatoires ou on portait des amulettes. Il faut savoir que l'amulette est un objet naturel auquel on attribue des pouvoirs surnaturels et qui protège contre n'importe quelle sorte de mal, alors que le talisman est un objet artificiel, fabriqué en réponse à un cas concret.

Quant à la façon d'utiliser les remèdes, le patient pouvait se les appliquer lui-même, ou avoir recours à des personnes ayant la réputation de guérir ce type de maladies, parce qu'elles connaissaient des exorcismes, qu'elles étaient vertueuses et très religieuses, ou parce qu'elles possédaient un don particulier. Ces personnes, qui étaient généralement des hommes, connus sous le nom de marabouts (*marbut*, homme qui se consacre à la vie ascétique), possédaient la *baraka*, cet influx bienfaisant empli de bénédictions divines.

La maladie d'origine naturelle

A partir du moment où la science grecque pénètre dans une société où la religion n'occupe plus la même place, et quand se constitue une classe de médecins capables d'informer les courtisans et les citoyens, on commence à considérer que la cause fondamentale de la maladie est de type organique, qu'elle est provoquée par des agents internes et motivée par un déséquilibre des humeurs ayant pour conséquence une altération des fonctions des différents organes. C'est ce que prétendent, dès les premiers moments de l'entrée en contact avec la théorie grecque des humeurs, des personnages qui ne sont pas toujours des médecins. Les médecins consacreront tous leurs efforts au rétablissement de l'équilibre des quatre humeurs, en administrant diverses substances qui ont des propriétés et des effets par elles-mêmes (médicaments simples), ou en mélangeant plusieurs d'entre elles dans les proportions adéquates pour combiner leur action (médicaments composés).

Parmi les substances utilisées comme médicaments, on employait davantage celles qui étaient d'origine végétale que celles qui avaient une origine minérale ou animale. Le plus célèbre des médicaments composés est la thériaque, où entraient jusqu'à soixante composantes.

Les médecins utilisaient pour leurs traitements toutes sortes de préparations : pilules, pastilles, cataplasmes, lavements, suppositoires, pâtes dentifrices, pâtes dépilatoires, emplâtres, onguents...

On a peu de renseignements sur la chirurgie, car les ouvrages sur ce sujet sont rares, mais l'on sait qu'on pratiquait toutes sortes d'interventions. On opérait des amygdales et des végétations, ainsi que de la cataracte ; on pratiquait la trachéotomie ; on enlevait les hémorroïdes et les fistules ; on réduisait les luxations et les hernies.

Pour réaliser les opérations chirurgicales, on employait des anesthésiants à base d'opium, de jusquiame, de mandragore ou de haschich (cannabis).

La médecine morisque

La médecine des Morisques était celle de quelques hommes qui pratiquaient leur art en contact continu avec le peuple, et qui ont connu les mêmes problèmes et les mêmes tensions qu'eux. Pour de nombreuses raisons de type politique, religieux, social et économique, il était très difficile pour les Morisques d'avoir accès à l'enseignement supérieur de la médecine. Ceux qui pouvaient entrer à l'université étaient rarissimes, avec quelques exceptions notoires dont les plus significatives sont Alonso del Castillo et Miguel de Luna. Il faut en outre tenir compte du fait que la médecine arabe qu'on peut appeler classique, celle qui est connue sous le nom de galénisme arabisé, et qui renfermait les idées d'Avicenne et d'Averroès, avait perdu beaucoup d'importance dans ce nouveau monde universitaire, où elle était remplacée par la *médecine humaniste*, qui n'était, au fond, que la traduction en latin des œuvres médicales grecques et arabes.

Le fait que les Morisques fussent maintenus à l'écart de l'enseignement universitaire, et le caractère propre de cet enseignement eurent ces deux conséquences : la connaissance de la médecine arabe classique se perdait rapidement et les Morisques qui voulaient exercer la profession n'avaient pas la moindre possibilité d'obtenir une bonne formation académique. De sorte que leurs connaissances devinrent principalement empiriques, renfermant une importante part d'éléments populaires, de magie et de superstition.

L'arabe n'était pratiquement plus en usage comme langue scientifique, et était peu ou mal connu de la plupart des Morisques, de sorte que c'est en espagnol qu'étaient diffusées les quelques connaissances scientifiques, extraites des textes classiques, qui circulaient parmi eux. Ce qui conduisait, d'une certaine façon, à l'uniformisation de la science médicale dans l'Espagne chrétienne et dans l'Espagne à majorité morisque. Uniformisation renforcée par le fait que les guérisseurs morisques conservaient des liens directs avec les monastères chrétiens, où ils avaient l'habitude de se rendre pour chercher des herbes et des remèdes qu'on conservait dans les pharmacies de ces édifices. On peut encore comparer cette situation avec celle des premiers temps de l'islam dans la péninsule, quand les moines chrétiens exerçaient la médecine chez les musulmans.

En ce qui concerne la formation des médecins (guérisseurs) morisques, étant donné les difficultés que, à part des cas exceptionnels, les Morisques rencontraient pour accéder aux connaissances universitaires, ils pratiquaient la médecine comme ils avaient appris à le faire, fondamentalement, en la voyant exercer par d'autres, par pur empirisme ou par tradition orale, généralement entre les membres d'une même famille. Ainsi se dessinait un type de « science médicale » dans lequel entraient un minimum de connaissances de base de la médecine scientifique traditionnelle (avec la théorie grecque des humeurs en bonne place), une large part de pratiques populaires et fondées sur la magie et les croyances, et une grande connaissance du monde végétal et de ses applications thérapeutiques. Ainsi, sept siècles plus tard, la médecine que Ibn Habib avait apportée d'Orient dans la première moitié du IX^e siècle, se répandait à nouveau dans la péninsule.

Les médecins-guérisseurs morisques soignaient tous les types de maladie. Les interrogatoires que l'Inquisition fit subir à certains d'entre eux nous apprennent qu'ils faisaient des saignées, qu'ils soignaient diverses sortes de blessures, les paralysies, les hémorragies, les affections de la rate, du foie, de l'utérus, de la vessie, des poumons, des yeux et de façon générale, toutes les maladies qui se présentaient.

Le diagnostic était varié et recourait à toutes sortes de procédés : croyances, sortilèges, astrologie, ainsi que des procédés plus scientifiques tels que l'examen de l'urine ou la physiognomonie, c'est-à-dire l'art de connaître la nature ou la complexion d'un individu à partir de son aspect extérieur, en combinaison avec la théorie des humeurs. Au milieu de cet amas d'éléments liés à la magie et aux croyances, apparaissent donc des traits d'une médecine plus scientifique où le diagnostic est élaboré à la suite d'un examen de l'urine du malade ou d'une étude de ses caractéristiques humorales, dans la plus pure tradition galénique.

Dans cette médecine, les pratiques empiriques et fondées sur les croyances sont présentes, comme nous venons de le voir, et cohabitent avec la médecine scientifique. Au fil des années et en raison des difficultés que nous avons évoquées, cette médecine pratique a pris le pas sur la médecine scientifique, et les sortilèges, les oraisons jaculatoires, les scapulaires et les prières prononcées sur le ventre des femmes enceintes ou sur les blessures, l'imposition des mains et l'application de la salive du guérisseur sur le malade sont devenus d'un usage massif. Dans une large mesure, ces pratiques, comme nous l'avons vu, avaient été utilisées dans le monde islamique au temps du Prophète, et par le Prophète lui-même, et avaient été recueillies par Ibn Habib, ce qui fait qu'on observe dans l'Espagne morisque le retour des pratiques médicales de l'Espagne musulmane des premiers temps.

Dans ce très bref panorama de la médecine andalouse, nous nous sommes arrêtés en particulier sur deux périodes historiques : le califat et l'époque morisque, c'est-à-dire la période initiale et la période finale. Nous avons voulu ainsi montrer comment au fil des siècles, l'Espagne musulmane assimile une série de savoirs et de pratiques médicales qui lui appartiennent en propre ou qu'elle a empruntés, comment elle les développe et crée une science médicale d'une haute tenue scientifique, qui s'exprime dans des œuvres de grande

valeur diffusées dans le monde occidental dans leur version latine ; et comment le déclin politique et culturel va de pair avec celui des connaissances médicales, si bien qu'on verra finalement, dans les restes d'al-Andalus qui subsistent dans l'Espagne du XVI^e siècle, réapparaître la médecine des premiers temps, quand celle qui avait tant brillé en son époque aura sombré dans un oubli presque complet.

S'il nous fallait résumer les similitudes les plus flagrantes entre ces deux médecines, la première et la dernière, nous signalerions les points suivants :

- Le contact avec la médecine monastique chrétienne (VIII^e siècle et Morisques).
- La présence d'éléments populaires dans la pratique médicale : procédés liés aux croyances (récitation de versets coraniques et d'oraisons jaculatoires), usage de la magie (talismans et amulettes).
- Le rôle des génies dans l'apparition des maladies et l'identification de certaines d'entre elles avec des êtres anthropomorphes.
- Les éléments scientifiques : la théorie grecque des humeurs et l'usage des médicaments simples dans le traitement des affections.

Références bibliographiques

- ÁLVAREZ DE MORALES, C. *El Libro de la almohada de Ibn Wafid de Toledo*, Tolède, IPIET, 1980.
- ARIÉ, R., *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, réimpression suivie d'une postface et d'une mise à jour par l'auteur, Paris, De Boccard, 1990.
- ARIÉ, R., *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Vol. III de la Historia de España dirigée par M. Tunon de Lara, Barcelone, Labor, 1982.
- GARCÍA BALLESTER, L., *Historia social de la medicina en España de los siglos XIII al XVI. Volume I : La minoría musulmana y morisca*, Madrid, Akal, 1976.
- GARCÍA BALLESTER, L., *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelone, Labor, 1984.
- IBN HABIB, *Mujtasar fi l-tibb*, éd. et trad. par C. Álvarez de Morales et F. Girón, Madrid, CSIC-ICMA, 1992.
- D. JACQUART et F. MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990
- SAMSO, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- VERNET J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelone, Ariel, 1978. (Trad. fr. *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sindbad, 1985).

Les épices dans la cuisine andalusienne

Dra Expiración García-Sánchez

Escuela de Estudios Árabes (CSIC)

Université de Grenade (Espagne)

Les épices tiennent une grande place dans les habitudes alimentaires tant pour leur rôle prophylactique et curatif que du point de vue des goûts et des associations gustatives¹. Parmi les ingrédients utilisés dans l'alimentation, certains sont nutritifs ; d'autres participent à la couleur, aux parfums et aux saveurs, sans intervenir dans le processus nutritif. A cette deuxième catégorie, employée pour ses caractéristiques particulières, appartiennent les épices et les condiments, sel et vinaigre.

L'histoire, les propriétés et les usages des épices et condiments sont du plus haut intérêt car, outre pour relever la saveur des aliments, certains ont été employés comme médicaments ou comme monnaie, tels le sel aux temps primitifs et le piment chez les Romains et au Moyen Âge. Il en est même qui furent la cause de guerres.

Pendant des siècles, les épices et leurs utilisations se sont transmises d'un peuple à l'autre ; ainsi s'est répandue la connaissance de leurs propriétés physiologiques et pharmacologiques.

L'Occident a hérité de Rome le goût des épices ; on pense qu'ensuite, probablement à l'époque de Charlemagne (VIII^e-IX^e siècles), elles ont disparu dans cette partie du monde ou, du moins, que leur consommation a sensiblement diminué. A partir du X^e siècle, la diffusion du style raffiné et élaboré de la cuisine andalusienne, d'un caractère très oriental, réveille le goût pour les saveurs recherchées des épices, alors que l'Europe commence à en faire le commerce avec l'Orient. Quelques siècles plus tard, vers le XVIII^e, les épices sont présentes en abondance en Occident, et leur usage a cessé d'être synonyme de luxe et de richesse ; leur attrait et leur consommation diminuent.

Dans le cas du peuple arabe, on sait que les épices et les substances aromatiques ont toujours joué et continuent à jouer un rôle privilégié dans l'alimentation des différentes

1. J'ai développé certains des aspects traités ici dans « La consommation des épices et des plantes aromatiques en al-Andalus » (*Cultures et nourritures de l'Occident musulman. Essais dédiés à Bernard Rosenberger*), *Médiévales*, 33 (automne 1977), p. 41-53.

cultures islamiques. Elles figurent dans presque tous les livres de recettes, où elles sont plus nombreuses que les aliments de base. Mais s'il est vrai que chaque culture se distingue par ses goûts spécifiques, il est très difficile dans la plupart des cas de préciser et d'apprécier ces goûts de façon concrète.

Aussi, pour tenter de dévoiler ces traits distinctifs de la consommation d'épices au sein de la tradition culinaire andalusiennne, avons-nous analysé divers groupes de textes : tout d'abord les deux traités culinaires occidentaux connus, dont l'un spécifiquement andalusienn, rédigé par Ibn Razin al-Tuyibi² dans la première moitié du XVIII^e siècle, et un anonyme que nous pouvons classer comme hispano-maghrébin, également de l'époque des Almohades³.

Le deuxième groupe de documents est constitué par les traités de hisba, mot qui désigne à la fois le devoir du musulman de faire le bien et d'éviter le mal, et la fonction du *muhtasib* ou *almotacén*, chargé de faire appliquer cette règle dans les moeurs publiques, notamment sur les marchés ou souks. Les plus intéressants de ces traités de hisba sont ceux de Ibn'Abdun⁴ (XI-XII^e siècles) et de al-Saqati⁵ (XIII^e siècle), couvrant des périodes historiques relativement proches de celles des textes culinaires, notamment le second, qui contient en outre le plus gros volume d'information.

La mention dans les ouvrages d'agriculture des espèces végétales cultivées en al-Andalus et d'autres espèces spontanées ou sauvages est une autre source d'information que nous pouvons confronter aux précédentes. Il conviendra d'y ajouter certains ouvrages de diététique.

Outre leurs usages culinaires et leur utilité correspondante en diététique, ces plantes occupent une place prédominante dans d'autres domaines comme la pharmacologie, la parfumerie, la teinturerie et même l'agriculture. Nous nous pencherons ici sur celles qui, pour leur arôme, leur couleur ou leur saveur, étaient employées dans la cuisine en al-Andalus.

2. Ibn Razin Al-Tuyibi, *Fadalat al-jjiwan fi tayyibat al-ta'am wa-l-alwan*, M. Benchechroun éd., Rabat, 1981, publié en français sous le titre *Les délices de la table et les meilleurs genres de mets*, Mohamed Mezzine & Laila Benkirane (trad.), Fès, 1977.
3. Anonyme, *La cocina hispano-magribí en la época almohade según un ms. inédito*, Kitab al-tabij fi l-Magrib wa l-Andalus fi 'asr al-Muwahhidin, ed. A. Huici Miranda, Madrid, 1965 ; traduction espagnole d'un manuscrit anonyme du XVIII^e siècle sur la cuisine hispano-maghrébine, trad. Huidi Miranda, Madrid, 1966.
4. Ibn'Abdun, *Risala fi l-qada' wa-l-hisba*, éd. E. Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge*, première série : *Trois traités hispaniques de hisba*, Le Caire, 1955 (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire), p. 3-65 ; E. Garcia Gómez et E. Lévi Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ' Abdun*, 2^a ed., Seville, 1981.
5. Al-Saqati, *Kitab fi adab al-hisba*, éd. G.-S. Colin et E. Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de hisba : traité d'Abu ' Abd Allah Muhammed as-Sakati de Malaga sur la surveillance des corporations et la répression des fraudes en Espagne musulmane*, Paris, 1931 (Publications de l'Institut des hautes études marocaines, XXI) ; P. Chalmeta Gendron, « El *Kitab fi adab al-hisba* (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqati », *al-Andalus* XXXII (1967), p. 125-162 et 359-397 et *al-Andalus* XXXIII (1968), p. 143-195 et 367-434.

La définition des épices chez les auteurs andalusiens

Quel sens avait pour les auteurs analysés l'emploi de ces ingrédients culinaires ? Le traité anonyme hispano-maghrébin nous éclaire à ce sujet :

« Tu dois savoir que la connaissance de l'usage des épices (*tawabil*) dans la confection des repas est le principe fondamental de celle-ci et constitue l'assise sur laquelle est édifié l'art culinaire, car nous trouvons dans ces épices celles qui répondent le mieux aux différents plats. Leur emploi transforme les mets, les rend plus savoureux et meilleurs. L'utilisation d'épices dans les aliments est doublement utile : d'une part, ils ont des effets bénéfiques, d'autre part, ils évitent les inconvénients entraînés par certains aliments. »

Cette définition est très proche de celles que nous pouvons trouver dans les réglementations alimentaires actuelles. La norme espagnole dit en particulier : « On entend par épices ou aromates les plantes ou les parties de plantes qui, en raison de leur couleur, de leur parfum ou de leur saveur caractéristiques, sont destinées à la préparation d'aliments et de boissons auxquels elles apporteront ces caractéristiques, en les rendant plus appétissants et savoureux et en améliorant, en conséquence, leur utilisation ». Le traité anonyme fait pareillement allusion à l'utilité des épices pour rompre la monotonie des plats tout en masquant les ingrédients de qualité médiocre.

Nous pouvons découvrir d'autres définitions, moins précises et détaillées que la précédente, dans la terminologie des autres textes analysés. Tous, de façon générale, emploient pour désigner ces produits des termes inséparables de la notion d'arôme, d'ingrédient « exhalant une odeur agréable » : *tabil/tabal*, pl. *tawabil/atabil*. Ces termes sont parfois associés à l'adjectif *rafi'a*, « épices fines », ou *'ayiba*, « épices exotiques » ; on trouve encore *tib* et *afawih*. Un autre mot, *sibagh*, s'applique exclusivement aux plantes colorantes et plus précisément au safran, quoiqu'il recouvre également d'autres plantes ayant la même propriété.

Tous ces termes génériques appliqués aux espèces et condiments sont spécifiques aux deux traités de cuisine analysés, mais il existe un terme commun à ces traités culinaires et aux traités de hisba, qui est celui de *abzar/abazir*. Dans les deux derniers types de documents (d'agriculture et de hisba), ce terme désigne, plus que le sens habituel de « graines », celui de « condiments ».

Autre question fondamentale, celle de savoir à quelles plantes ces auteurs appliquaient les termes cités : autrement dit, quelles plantes étaient considérées comme des épices. Nous avons relevé des différences, du reste logiques, liées à la nature des textes analysés.

Dans les traités culinaires, seules font apparemment partie de la catégorie des épices, les plantes dont les caractéristiques sont principalement aromatiques ; parfois, cette catégorie est encore plus restreinte, se limitant aux variétés importées. Il en est de même dans les traités de hisba ; al-Saqati parle en effet des « épices requises, sans oublier l'ail et le cumin », ce qui exclut ces deux derniers de la qualification d'épices. Curieusement, l'ail est systématiquement exclu de la catégorie des épices en dépit de son omniprésence dans la cuisine, comme dans le monde romain.

Dans les ouvrages agricoles apparaît une classification sommaire, mais fluctuante. Par exemple, Ibn al-'Awwam⁶, agronome sévillan de la fin du XVII^e siècle, place la menthe (*na'na*) dans le groupe des plantes odorantes (*ratahin*), essentiellement composé d'espèces d'ornement des jardins comme le lys, le narcisse, etc.

Les traités de diététique tiennent les épices pour chaudes et sèches, selon la théorie humorale hippocratique et galénique en vigueur à l'époque. Compte tenu de ces propriétés, leur emploi doit obéir à plusieurs facteurs :

- la nature — froid, chaleur, humidité, sécheresse — des aliments auxquels elles sont mélangées ;
- la constitution de la personne — flegmatique, atrabilaire, bilieuse ou sanguine ;
- l'état de la personne — sain ou malade, son âge, son état d'âme, etc. ;
- la saison de l'année.

Les cuisines capables de tenir compte de ces paramètres médicaux appartiennent à une culture savante, héritière d'un côté de la médecine grecque hellénistique, de l'autre de la médecine hindoue par la Perse.

Enfin, soulignons que toutes les parties utilisables de ces plantes étaient mises à profit, fraîches ou séchées, entières, morcelées ou broyées. On employait assez fréquemment le suc extrait de certaines d'entre elles, notamment de la coriandre, de la menthe, du fenouil et du basilic, et même les pousses et les tiges, quoique dans un but décoratif. A titre d'exemple, les parties suivantes étaient utilisées sur les épices les plus consommées en al-Andalus :

Bulbe : ail (*tum*, *Allium sativum* L.)

Écorce : cannelle (*Cinnamomum Zeylanicum* B.)

Fleurs et parties florales : safran (*Crocus sativus* L.)

Fruits : carvi (*Carum carvi* L.), coriandre (*Coriandrum sativum* L.), cumin (*Cominum cyminum* L.), poivre (*Piper nigrum* L.)

Feuilles et sommités : thym (*Thymus vulgaris* L.)

Résine : mastic (*résine de Pistacia lentiscus* L.)

Rhizomes et racines : galanga (*Alpinia officinarum* H.), gingembre (*Zinziber officinale* R.)

Graines : sésame (*Sesamum orientale* L.)

La consommation

En matière de consommation de ces épices, il convient de distinguer entre variétés locales et importées.

6. Ibn Al-'Awwam, *Libro de agricultura*, Madrid, éd. et trad. J.A. Banqueri, 2 vol., 1802 (éd. en fac-similé avec commentaire et notes de J.E. Hernández Bermejo et E. García Sánchez, Madrid, 1988).

1. Épices locales

La culture des plantes aromatiques et colorantes occupait dans l'économie andalusienne une grande place. Cette importance est confirmée, entre autres, par les références aux travaux agricoles liés à la culture de diverses épices, culture décrite avec précision dans les ouvrages agricoles analysés. À côté de ces variétés cultivées figuraient des espèces spontanées, citées par les traités botaniques comme représentantes de la flore andalusienne, ainsi que par les deux traités de hisba de Ibn ' Abdun et al-Saqati. Ces plantes étaient utilisées en abondance dans presque tous les plats, aussi bien populaires que plus raffinés.

Le *Calendrier de Cordoue*⁷, premier livre écrit en al-Andalus (X^e siècle) et qui contient des éléments d'agriculture, mentionne ces variétés cultivées : safran (*za'faran*), fenouil (*bisbas*), anis (*anisun*), thym (*sa'tar*), basilic (*habaq*), souchet (*su'da*) et nigelle (*suniz*). À cette brève liste de variétés locales recueillie au X^e siècle viennent s'ajouter celles des ouvrages agricoles, citant en particulier la coriandre (*kuzbara*), le cumin (*kammun*), le dictame (*sadab*), le carvi (*karwiya*), la sarriette (*satriya*), la menthe (*na'na*), la mélisse (*turunyan*), l'absinthe (*afsantin*), la marjolaine (*mardaqu*) et le sésame (*simsim*), soit 29 variétés au total.

Vu les époques indiquées pour semer, on disposait de presque toutes l'année durant.

On employait également des variétés spontanées ou sylvestres, non mentionnées par les traités agricoles puisque sauvages mais présentes dans la flore andalusienne et tout particulièrement dans diverses régions montagneuses, dont certaines sont citées par le botaniste anonyme sévillan (XI^e-XII^e siècles)⁸.

L'une des épices locales les plus importantes d'un point de vue économique, outre sa place dans la cuisine, était le safran. Sa culture était concentrée, au sud d'al-Andalus, dans la région de Úbeda-Baeza-Priego et à Baza. Dans cette dernière localité, sa production était « si abondante qu'elle suffirait à la consommation de tous les habitants d'al-Andalus, en dépit de l'importance de celui-ci », écrit le géographe al-'Umari (XIV^e siècle). Le safran de la région de Jaén était exporté, en particulier celui de Baeza, « le meilleur et le plus apprécié dans l'Occident musulman »⁹. D'autres variétés de safran très renommées étaient produites à Valence et, surtout, à Tolède. Malgré cette abondance, le safran restait une denrée de luxe pour ses multiples usages : parfum et teinture, son utilité était, comme aujourd'hui, autant cosmétique que culinaire. Dans tout le monde musulman, il était lié en outre aux fêtes et aux célébrations¹⁰. À l'époque de Mahomet, on se servait beaucoup

7. *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden, éd. et trad. Ch. Pellat, 2^e éd, 1961.

8. M. Asin Palacios, *Glosario de voces registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*, Madrid-Granada, 1943.

9. Al-'Umari, *Masalik al-absar wa-mamalik al-amsar : l'Afrique moins l'Égypte*, trad. partiellement en français par M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1927, p. 245.

10. Voir : F. Aubaille-Sallenave, *Safran de joie, safran interdit. Une étude sociale et religieuse chez les musulmans*, dans L. Ferre y M. J. Cano (dir. publ.), *La ciencia en la España medieval*, Grenade, p. 39-64.

du safran ; dans la tribu des Quraisis, on l'utilisait même pour se tatouer. Pour toutes ces raisons et bien qu'il soit produit à profusion, comme on l'a dit, le safran était en al-Andalus un article de luxe, peu employé pour la consommation interne et exporté en grandes quantités pour sa qualité. Il reste l'épice la plus chère puisqu'il faut, pour en produire un kilo, 100 000 stigmates, obtenus à partir de 200 000 fleurs.

Les traités de hisba contiennent de fait des règles relatives au commerce de cet aromate et colorant. Dans la cuisine populaire, il était assez souvent remplacé par l'orcanète (riyl al-hamam, *Alkanna tinctoria* (L.) Tausch.), borraginée à petites fleurs bleues abondante dans la péninsule dont on extrait une teinture rouge employée en parfumerie et en confiserie, insoluble dans l'eau mais soluble dans les huiles et les graisses solides.

De la menthe, l'agronome Ibn al-'Awwam, déjà cité, mentionne quatre types. C'était l'une des épices les plus utilisées, y compris disposée sur les plats à des fins décoratives. Ses propriétés aromatiques servaient aussi à corriger les mauvaises odeurs liées à l'ingestion de certains aliments. Il était recommandé en ce sens de « l'avaler après l'avoir mâchée. L'odeur de l'ail et de l'oignon disparaît également avec la menthe poivrée (*na'na*)¹¹, le dictame (*fayyan*), la coriandre (*kuzbara*) et le santal (*sandal*) »¹². Plusieurs médecins andalousiens soulignent par ailleurs les nombreuses propriétés de cette plante aromatique. Ainsi, le Sévillan Ibn Zuhr, cité dans des textes castillans comme ceux d'Avenzoar (XII^e siècle), recommande son emploi après les repas car, outre ses effets physiologiques salutaires, elle « fortifie et élève l'âme » : nous dirions aujourd'hui qu'elle est antidépressive. Selon le même auteur, elle est « stomachique et fortifie le souffle, raison pour laquelle on la prend après les repas »¹³.

Deux autres épices citées dans les traités agricoles andalousiens et souvent utilisées dans la cuisine étaient le cumin et la coriandre. Le premier était considéré par l'historien romain Pline (I^{er} siècle) comme le meilleur de tous les condiments, pour ses propriétés carminatives et diurétiques. La variété sauvage du second était très courante dans l'Aljarafa sévillan ; son suc servait à colorer en vert certains mets, en particulier la tafaya, plat de viande très populaire en al-Andalus¹⁴. La coriandre fait partie des épices utilisées pour dissiper certaines odeurs interdites, celle du vin plus précisément. D'autres étaient employées pour adoucir les aliments : c'est que qu'on affirmait de la moutarde.

Outre cette série de la plantes dont la culture est décrite en détail par les agronomes andalousiens, quelques-unes avaient été acclimatées, ou réintroduites, en al-Andalus

11. Le terme arabe *na'na* désigne de façon générique diverses espèces de menthe (*Mentha piperita* L., *M. Aquatica* L., *M. Arvensis*, etc.).

12. Ibn Al-'Awwam, *op. cit.*

13. Abu Marwan 'Abd Al-Malik B. Zuhr, *Kitab al-Agdiya, Tratado de los alimentos*, Madrid, éd. et trad. E. García Sanchez, 1992, p. 67-92 et 81-105.

14. La tafaya était un plat de viande cuit de la façon la plus simple avec de l'eau, de l'huile, de l'oignon et un peu de sel. L'ingrédient caractéristique de ce plat était la coriandre, qui différenciait la tafaya verte et blanche, selon qu'il était employé frais ou sec. On pense que la tafaya a été introduite en al-Andalus à la cour cordouane de l'émir 'Abd al-Rahman II (822-852) par le fameux Ziriyab. Voir E. García Sánchez, *La alimentación en la Andalucía islámica, II, Andalucía Islámica. Textos y Estudios* IV-V (1983-1986), p. 252.

depuis l'Orient, comme le sésame, qui demandait des conditions climatiques assez particulières.

Quant au sandal mentionné dans les textes analysés, il faut savoir que ce terme arabe désigne deux plantes différentes. Certains travaux récents l'identifient sans doute au santal blanc et les traités de hisba et les livres de recettes parlent effectivement de *Santalum album* L., dont le bois odoriférant était très apprécié en pharmacologie et en parfumerie. Néanmoins, le santal dont traitent les ouvrages d'agriculture est une variété de *Mentha*, dite « santal rouge ».

2. Épices importées et succédanés

Le commerce des épices, et surtout des épices importées, était exercé sur les souks par un grand nombre de parfumeurs et de droguistes. Ces parfumeurs et droguistes apothicaires connaissaient si bien les propriétés des simples que al-Saqati a pu dénoncer « la difficulté d'éviter les fraudes auxquelles ils se livrent, car leur travail est le plus vaste de tous et leurs affaires des plus diverses, ce qui rend malaisé de s'en tenir avisé. De fait, on peut à peine empêcher et réprimer ces falsifications, car si la partie falsifiée ne dépasse pas le tiers, nul n'est capable de la détecter ni d'établir la proportion de substance pure, et les gens confondent l'aspect de la plupart des ingrédients qui composent leurs préparations, n'étant pas de leur métier ni n'ayant leur expérience ».

Le frelatage de simples précieux ou peu abondants, voire inexistants, en al-Andalus, à l'aide d'autres plus courants, donc meilleur marché, autrement dit le recours à des succédanés dans la vente de préparations pharmacologiques, était, si l'on en croit l'almatocén malaguène, une pratique généralisée des corporations installées sur les souks.

La réputation presque mythique dont jouissaient, dans la cuisine et la pharmacopée médiévales, les épices et les drogues venues d'Orient — de Chine, de Ceylan et surtout de l'Inde est bien connue. Dans certains cas, l'auréole dont on les parait avait des fondements réels ; dans d'autres, c'est-à-dire pour la majorité, elle ne tenait qu'à l'absence de telles plantes dans la flore locale. On savait que les plantes originaires d'Inde et d'autres régions d'Orient n'étaient pas exactement les mêmes que leurs cousines d'al-Andalus ; par conséquent, leurs propriétés organoleptiques et thérapeutiques n'étaient pas identiques à celles que décrivaient les traités botaniques et pharmacologiques. D'où une sorte de pression socio-économique en faveur des épices exotiques, avec les abus qui s'ensuivaient de la part des commerçants et boutiquiers des souks.

C'est encore l'almatocén de Malaga, al-Saqati, qui nous dit :

« Ils falsifient le gingembre avec des plantes semblables qui poussent sur les monts d'al-Andalus, et de même le sunbul et la cannelle ... Comme on trouve dans ces montagnes des espèces similaires, quoique dépourvues de leur parfum en raison des différences de climat entre leurs lieux d'origine, les fraudeurs s'en servent comme substituts »¹⁵.

15. Al-Saqati, *op. cit.*, p. 41 et 183-184 ; P. Chalmeta Gendron, *op. cit.*, XXXIII, p. 183-184.

En dépit de cette préférence donnée aux épices étrangères sur la production locale, nous avons conservé le témoignage de géographes et d'historiens, tant occidentaux : al-Razi, al-Bakri, al-Idrisi, al-Zuhri, Ibn Yubayr, Ibn Sa'īd al-Magribi, Ibn Idari, al-Himyari, Ibn al-Jatib, al-Maqqari, qu'orientaux : Yaqut, al-Qazwini, al-Dimašqi, Abu l-Fida', al-'Umari, al-Qalqašandi, entre autres, en défense des plantes autochtones, en particulier celles de la Sierra Nevada. Selon ces auteurs, une multitude de plantes aromatiques et médicinales croissait dans ce massif montagneux, où l'on trouvait toutes les variétés existant en Inde, certaines endémiques des deux régions géographiques. Al-'Umari et al-Qalqašandi citent même « une herbe employée pour ses propriétés médicinales, bien connue des botanistes et des herboristes, qu'on ne trouve en Inde ni dans aucun autre pays » ; il pourrait s'agir de la fameuse et convoitée *Artemisia granatensis* Boiss., actuellement en voie d'extinction¹⁶.

Les succédanés, on le voit, constituent donc un chapitre important. Leur emploi répondait au dessein d'adopter, ou bien d'imposer, des habitudes culinaires neuves. Il s'agissait de faire sortir ces nouveautés ou ces modes importées d'Orient des cercles restreints dont elles étaient l'apanage pour les étendre au « grand public », qui les demandait. Pour répondre à cette demande, on devait faire appel à des produits de substitution capables de remplacer les produits exotiques, réservés aux tables de luxe ou, du moins, raffinées.

Une épice « exotique » souvent mentionnée dans les traités culinaires andalusiens est le *sunbul*, cité tout à l'heure. Les sources andalusiennes en signalent plusieurs variétés, dont l'identification n'est toutefois pas sûre. Le *sunbul* dont parlent les traités culinaires et ceux de hisba serait, vu son caractère d'article de luxe, la variété indienne, *sunbul hindi*, des ouvrages de botanique et de pharmacologie, c'est-à-dire *Nardostachys jatamansi* D.G., syn. *Valeriana spica* Vahl., *V. jatamansi* Jones (le nard indien). Il ne peut en aucun cas s'agir de la lavande, comme on le lit habituellement dans les traductions, les espèces de lavande étant abondantes à l'état sauvage dans la péninsule ibérique, donc à la portée de toute la population.

Le gingembre, rhizome séché de *Zinziber officinale* Rosc., était déjà connu en Chine au IV^e siècle av. J.-C. Les Grecs et les Romains l'utilisaient comme condiment et on l'importa d'Orient du XI^e au XIII^e siècle. En al-Andalus, il semble avoir tardivement (XIII^e siècle) quelque peu perdu sa valeur d'article de luxe ; outre ses utilisations en pharmacologie, il était employé à profusion dans la cuisine andalusienne, dont il était l'une des épices les plus caractéristiques. Selon le Botaniste anonyme, qui dit en avoir recueilli dans ces régions, on trouvait également du gingembre à l'état sauvage autour de Malaga et dans les montagnes de Montejícar, près de Grenade. La présence de gingembre dans la flore andalusienne reste néanmoins inhabituelle et totalement sporadique.

16. Sur celle-ci et sur d'autres plantes médicinales et aromatiques, on pourra consulter E. García Sánchez, *La flora de la Sierra Nevada a través de los autores árabes, Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios* IV, éd. C. Álvarez de Morales, Grenade, 1996, p. 115-145.

Dans les livres de recettes andalusiens, la cannelle apparaît sous deux appellations, *dar sini* et *qirfa*, la seconde étant la plus fréquente. Elle a toujours été une denrée de luxe, de même que le poivre, qu'on remplaçait par la sarriette et l'ers. Il n'en reste pas moins, comme en témoigne le graphique reproduit ci-après, que le poivre est l'épice la plus souvent citée dans les traités de cuisine andalusiens.

On a adopté pour l'énumération des épices figurant sur ce graphique l'ordre de fréquence décroissant de l'Anonyme hispano-maghrébin. Les chiffres de droite correspondent au nombre de fois où l'épice est citée (fréquence). Seules ont été retenues les épices citées au moins dix fois dans l'un des deux livres de cuisine. Nous avons exclu volontairement les bulbes — comme l'oignon ou l'ail, ce dernier étant présent dans toutes les recettes — et les feuilles de certains fruits, comme celles du pamplemousse, elles aussi fréquemment utilisées ; de même les plantes pouvant entrer dans la catégorie des légumes. Il y a en tout 478 recettes dans l'Anonyme hispano-maghrébin et 430 dans la *Fadala*¹⁷.

Épices citées dans les traités culinaires andalusiens*

Les épices les plus citées sont donc le poivre, la coriandre et la cannelle, suivies du safran, tous faisant l'objet d'un commerce actif et deux d'entre elles étant, d'après les ouvrages agricoles analysés, cultivés en al-Andalus, ce que confirme leur consommation réelle. Tout à fait frappante est la fréquence du poivre, épice importée qui figure dans tous les plats, y compris à base de lait, assez souvent en association avec la cannelle. On peut en dire presque autant du coriandre. Cette omniprésence du poivre n'est pas vraie, toutefois, dans certains livres de recettes orientaux, notamment dans celui de al-Bagdadi (XIII^e siècle), où son pourcentage d'apparition n'est que de 37 % ; elle reste plus proche des goûts du monde romain, dans lequel cette épice exotique était très appréciée.

Pour les autres épices, la différence entre les deux traités est plus marquée. Elle est révélatrice de la diversité des conditions de consommation, liées à des facteurs de toute sorte. Dans les différentes catégories de sources analysées, nous avons trouvé des similitudes ainsi que d'autres éléments de différenciation, relatifs à divers aspects. Les unes et les autres sont dus avant tout aux catégories sociales auxquelles s'adressaient ces ouvrages.

De façon générale, tous les termes recueillis dans les traités de cuisine se réfèrent à la qualité la plus apparente ou marquante de la plante, celle qui influera le plus, en fait, sur ses propriétés organoleptiques. Nous retrouvons la même caractéristique dans d'autres ouvrages, tels que les traités de hisba.

L'emploi et la consommation des épices indiqués dans les livres de recettes ne répondent pas au seul plaisir des sens. Leur finalité n'est pas seulement hédoniste mais aussi diététique, comme en témoigne la *Fadala* où, à plusieurs reprises, l'auteur signale à la fin de la recette, après avoir cité diverses épices, qu'on ajoute au plat « tout ce qui est digestif ou salutaire ».

17. Ce graphique reproduit dans mon étude « La consommation des épices et des plantes aromatiques en al-Andalus », *Cultures et nourritures de l'Occident musulman. Essais dédiés à Bernard Rosenberger*, *Médiévales*, 33 (automne 1977), p. 41-53.

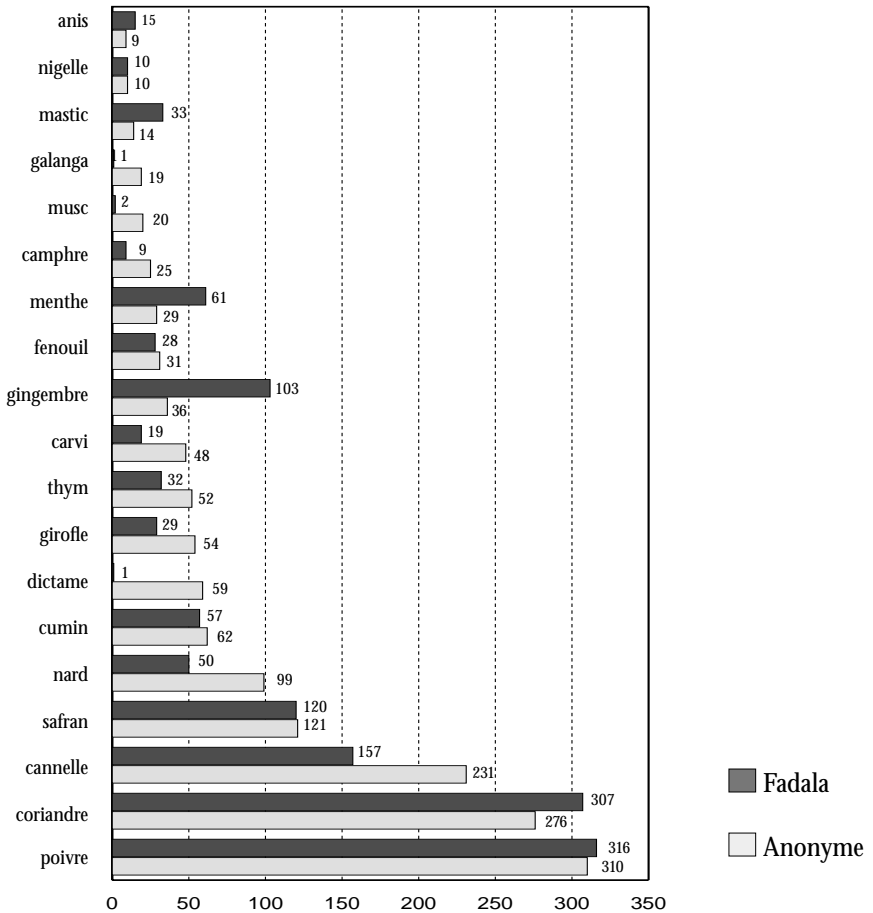
* Voir graphique page suivante.

Les ouvrages agricoles offrent une dimension plus pratique et réaliste, conforme à la notion utilitaire d'économie domestique qui préside à leur élaboration. Les ouvrages culinaires s'adressent, eux, à une catégorie socio-économique très restreinte, une élite au pouvoir d'achat élevé qui tend à consommer une longue liste de produits exotiques, lesquels, d'une certaine façon, confirment leur propre pouvoir.

Il semble, si on analyse les différents termes appliqués aux épices dans les livres de cuisine et dans les traités de hisba, que ces termes ne recouvrent que des plantes aromatiques et, nous pouvons presque l'affirmer, des plantes importées.

Dans la consommation de certaines épices transparait, il faut d'autre part le souligner, la tradition méditerranéenne, de même que dans certaines pratiques culinaires liées au patrimoine commun de la civilisation classique : l'emploi de l'anis dans les pains et les pâtes en est un des nombreux exemples. Néanmoins, il n'y a, en la matière, rien de définitif et, du reste, rien qu'on puisse généraliser.

Épices citées dans les traités culinaires andalusiens



Références bibliographiques

- Anonyme, La cocina hispano-magribí en la época almohade según un ms. inédito, *Kitab al-tabij fi l-Magrib wa al-Andalus fi 'asr al-Muwahhidin*, Madrid, ed. A. Huici Miranda, 1965 traduction espagnole d'un manuscrit anonyme du XVIII^e siècle sur la cuisine hispano-maghrébine, trad. Huidi Miranda, Madrid, 1966.
- ABU MARWAN' ABD AL-MALIK B. ZUHR, *Kitab al-Agdiya (Tratado de los alimentos)*, Madrid, éd. et trad. E. García Sánchez, 1992.
- ASIN PALACIOS, M., *Glosario de voces registradas por un botánico anónimo hispano musulmán (siglos XI-XII)*, Madrid-Grenade, 1943.
- AUBAILE-SALLENAVE, F., *Safran de joie, safran interdit. Une étude sociale et religieuse chez les musulmans*, dans L. Ferre y M. J. Cano (dir. publ.), *La ciencia en la España medieval*, Grenade, p. 39-64.
- Le Calendrier de Cordoue*, Leiden, éd. et trad. Ch. Pellat, 2^e éd., 1961.
- CHALMETA GENDRÓN, P., *El Kitab fi adab al-hisba* (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqati, *al-Andalus XXXII* (1967), p. 125-162 et 359-397 et *al-Andalus XXXIII* (1968), p. 143-195 et 367-434.
- GARCÍA GÓMEZ, E. et E. LEVI-PROVENÇAL, E., *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun*, Seville, 2^a ed., 1981.
- GARCÍA SÁNCHEZ, E., *La alimentación en la Andalucía islámica, II, Andalucía Islámica. Textos y Estudios IV-V* (1983-1986), p. 237-278.
- GARCÍA SÁNCHEZ E., *La flora de Sierra Nevada a través de los autores árabes, Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios IV*, Grenade, éd. C. Álvarez de Morales, 1996, p. 115-145.
- GARCÍA SÁNCHEZ, E., *La consommation des épices et des plantes aromatiques en al-Andalus, Cultures et nourritures de l'Occident musulman. Essais dédiés à Bernard Rosenberger), Médiévales*, 33 (automne 1977), p. 41-53.
- IBN 'ABDUN, *Risala fi l-qada' wa-l-hisba*, éd. E. Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge*, première série : Trois traités hispaniques de hisba, Le Caire, 1955 (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire), p. 3-65.
- IBN AL-'AWWAM, *Libro de agricultura*, Madrid, éd. et trad. J.A. Banqueri, 2 vol., 1802 (éd. en fac-similé avec commentaire et notes de J. E. Hernández Bermejo et E. García Sánchez, Madrid, 1988).
- IBN RAZIN AL-TUYIBI, *Fadlat al-jjiwan fi tayyibat al-ta 'am wa-l-alwan*, M. Benchecroun éd., Rabat, 1981 ; trad. française : Les délices de la table et les meilleurs genres de mets, Mohamed Mezzine & Laila Benkirane (trad.), Fès, 1977.
- AL-SAQATI, *Kitab fi adab al-hisba*, éd. G.-S. Colin et E. Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de hisba : traité d'Abu ' Abd Allah Muhammed as-Sakati de Malaga sur la surveillance des corporations et la répression des fraudes en Espagne musulmane*, Paris, 1931 (Publications de l'Institut des hautes études marocaines, XXI).

AL-'UMARI, *Masalik al-absar wa-mamalik al-amsar : l'Afrique moins l'Égypte*, trad. partiellement en français par M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1927.

Les trois religions du Livre et le défi rationnel de Raymond Lulle

Louis Sala-Molins

Université de Toulouse Le Mirail
(France)

Plus franchement que Maïmonide le juif, plus rondement qu'Averroès le musulman, Raymond Lulle le chrétien entend soumettre à la rigueur de la raison la véracité des vérités révélées, des trois vérités révélées : la juive, la chrétienne et la musulmane.

Nous ne sommes pas à al-Andalus, mais nous n'en sommes pas géographiquement loin et nous en sommes culturellement proches. Avec Raymond Lulle, nous sommes à Majorque en plein XIII^e siècle : Majorque reprise aux Arabes par les Catalans ou, dans la perspective qui sera la nôtre, par les chrétiens aux Sarrasins. L'œuvre de Raymond Lulle sera immense (quelques trois cents ouvrages en catalan, en arabe, en latin) et des évolutions s'y déploieront dans une stratégie constante de « rationalisation » du christianisme.

Lulle ose le péremptoire et le téméraire de l'affirmation que voici : « Le temps des prophéties est passé, le temps des miracles est fini : le nôtre est le temps des raisons nécessaires ».*

Bien entendu, les raisons nécessaires auront une tendance à corroborer ce que l'on sait par la révélation chrétienne qui rythme la respiration du monde culturel du philosophe catalan.

Risquons une comparaison « impossible » pour y voir plus clair. Si Kant peut faire une place à la foi dans la *Critique de la raison pratique* et si Hegel précise dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* que la philosophie ne fait rien d'autre qu'exposer exotériquement ce que la théologie propose ésotériquement, c'est que ni l'un ni l'autre ne débordent philosophiquement le cadre conceptuel du protestantisme de leurs temps. En précisant que, si de fait la raison est limitée, de droit rien n'échappe à sa puissance, Lulle affirme la lisibilité rationnelle du cadre culturel et fidéiste auquel il se réfère et dans lequel il évolue. Peut-il en déduire que l'harmonie « christianisme et raison » vaut dénonciation d'un conflit entre raison et islam, raison et judaïsme et qu'il faille rationnellement souhaiter la réduction du judaïsme et de l'islam à la rationalité avérée du

* Toutes les citations sont extraites de *Lulle*. Traductions par Louis Sala-Molins, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

christianisme ? Certes, mais dans cet ordre et pas dans un autre. Non pas réduction de deux dogmes à un troisième, mais correction par la raison de deux rationalités ici ou là défectueuses à une rationalité, au bénéfice d'une rationalité sans faille.

En clair, on ne guerroit pas à coup d'« autorités », de miracles, de tradition et de prophéties dans le champ ouvert aux trois religions du Livre, mais à coup de dialogue, à coup de syllogismes.

L'ouverture arabo-andalouse, judéo-andalouse a-t-elle l'ampleur dans ce domaine de l'ouverture lullienne ? Presque, mais seulement presque. Et s'il y aura, le jour venu, raidissement maïmonidien et averroïste le long de l'œuvre du juif et du musulman et rejet temporaire du juif et du musulman hors de leurs familles de foi par excès de complaisance envers, justement, la philosophie, il y aura raidissement lullien le long de l'œuvre du chrétien et rejet temporaire du chrétien hors de sa famille de foi pour les mêmes motifs. Pouvons-nous en déduire qu'en Andalousie musulmane tout comme aux Baléares chrétiennes, le dialogue et l'ouverture entre les trois religions du Livre était l'exception, la fermeture barricadée de la règle ? Nous pouvons, mais ne perdons pas le fil et revenons à notre auteur.

Le point de départ de la gigantesque production littéraire de Lulle prétendant embrasser, sous clé de logique, tout ce qui relevait alors de la théologie et de la philosophie est dans son étonnant *Livre du gentil et des trois sages* et dans son incroyable conclusion, que son auteur n'a jamais modifiée, lui qui parsème ce qu'il écrit d'indications critiques sur ce qu'il a déjà donné à lire.

Que raconte donc ce livre et qu'y a-t-il d'incroyable dans sa conclusion ?

Un païen « très sage en philosophie » est hanté par l'idée de la mort, la sienne et celle de toutes choses. En proie au désespoir, il quitte sa ville, aborde une forêt, s'y enfonce. Forêt merveilleuse comme il se doit, riche en arbres et plantes de toutes sortes, peuplée d'oiseaux et de bêtes de tous plumages et toutes fourrures. Forêt paradisiaque aux sources abondantes, aux ruisseaux généreux. La nature tient au philosophe païen qui s'y enfonce un langage de vie. Le païen philosophe ne voit et n'entend que des signes de mort. Et il pleure et il va...

D'une autre ville(ou de la même ? aucune importance) sortent, par des routes diverses, trois sages : un chrétien, un musulman, un juif. Chacun d'eux veut se soustraire, le temps d'une promenade, à la fatigue de l'étude incessante de sa propre « loi » et aux questions incessantes des « écoliers ». Ils se rencontrent par hasard, se saluent très aimablement et constatent que leurs chemins ont un but identique : une très jolie clairière animée d'une source merveilleuse. Tout naturellement, ils se mettent à parler de ce qui converge et de ce qui diverge dans leurs trois « lois » et ils arrivent à la clairière, à laquelle aboutit aussi, par hasard, le philosophe païen, le visage mouillé de larmes, le corps secoué par les sanglots. Salutations et échange de cordialités comme il se doit. Les sages s'inquiètent des raisons du profond chagrin du philosophe. Le philosophe parle. Les trois sages tentent de le consoler, le détromper en lui tenant le langage de vie et de survie que

leurs « lois » légitiment. Le narrateur ne dit jamais lequel des sages parle tant que dure cette scène. Joie du philosophe païen initié à cette nouvelle sagesse. Il a été si bien convaincu qu'il veut aussitôt adhérer à la « loi » qui comporte pareil réconfort, sagesse pareille et partir aussitôt raconter la bonne nouvelle aux païens qu'il a fréquentés jusqu'alors. Las, les trois sages lui font part alors de leurs divergences, de leurs querelles, des désaccords immenses entre les « lois ». Et le païen de retomber dans le désespoir dont il sortait à peine : puisqu'il y a trois « lois », comment savoir laquelle propose une vérité globale à laquelle conformer connaissance et vie, au-delà de l'espérance d'une vie nouvelle affirmée par chacune ?

A chacun des trois sages d'exposer alors, à tour de rôle (le juif d'abord, le chrétien après lui, le musulman enfin), l'essentiel de sa « loi », en observant des règles très simples, sur lesquelles les quatre sont tombés d'accord : pas d'arguments d'autorité, pas d'arguments de « tradition », mais exposé par une méthode discursive et purement rationnelle. Et, enfin pas de discussions partielles ni d'interpellations entre les trois sages, pendant le déroulement des exposés, seul le philosophe païen étant autorisé à poser des questions, à soulever des objections, à demander des éclaircissements. Ce qui est fait. Et le lecteur d'aujourd'hui est stupéfait de lire trois exposés, un par « loi », d'égale sobriété, d'égale fidélité, d'indéfectible respect et dignité. Le païen philosophe questionne avec pertinence, il lui est répondu avec rigueur et précision.

A peine terminé l'exposé du sage musulman et avec lui la série des trois, le philosophe bénit le ciel, bénit les sages et restitue, avec une équanimité exemplaire, l'essentiel de ce qu'il a entendu. Il le fait dans un langage où le lecteur le plus scrupuleux ne saurait manifester une sympathie particulière pour telle ou telle des trois « lois », une réticence ou une antipathie pour telle autre. Les trois sages sont ravis et émus de la probité intellectuelle du païen. Du païen qui tombe à genoux, et qui va enfin dire quelle est la « loi » que sa raison tient pour vraie et à laquelle il va adhérer tout de suite, prenant à témoins de son choix (du choix de sa raison donc) les trois sages.

Or, voici qu'on aperçoit pas loin deux hommes qui approchent. Les trois sages ne le reconnaissent pas. Le païen, oui : ce sont deux hommes de chez lui, païens comme lui. Qu'ils arrivent et, c'est devant eux aussi que le philosophe païen dira son choix. La suite, pour les temps de Raymond Lulle et pour le contexte de violence (avec quelques saisons et quelques replis d'entente) entre les trois « lois », est tout simplement merveilleuse. « Les trois sages se levèrent et, agréablement et dévotement, prirent congé du gentil (entendons du païen philosophe). Nombreuses furent les paroles de bénédiction que les trois sages dirent au gentil et le gentil aux trois sages. A l'heure du congé et de la fin des conversations, il y eut de nombreuses étreintes et des baisers, des larmes et des pleurs. Mais avant que les trois sages ne s'en allassent, le gentil leur dit qu'il s'émerveillait profondément d'eux, qui n'attendaient pas pour entendre laquelle des trois lois il choisirait. Les trois sages lui répondirent qu'ils ne voulaient pas le savoir, pour que chacun d'eux pût croire qu'il avait choisi la sienne. — Et surtout [poursuivent-ils] parce qu'il sera pour nous matière de discussions de savoir quelle loi tu auras choisie, conformément au pouvoir de la raison et

à la nature de l'entendement. Et si devant nous, tu manifestais quelle est la loi que tu préfères, nous n'aurions pas un si bon sujet de discussion et un si bon moyen de rechercher la vérité —. Après ces mots, les trois sages reprirent le chemin de la ville, d'où ils étaient sortis. Et le gentil, tout en se souvenant de ce qu'il avait conçu, attendait les deux gentils qui arrivaient ».

Le narrateur accompagne désormais les trois sages à leur retour en ville. Ils se congratulent de l'expérience qu'ils viennent de faire et rêvent d'une entente, dans la certitude d'un partage entre vérité et erreur. Ils arrivent aux portes de la ville. « Ils prirent congé les uns des autres agréablement et aimablement. Chacun demanda aux autres de lui pardonner ce qu'il aurait pu dire d'injurieux pour sa loi. Et chacun pardonna. Ils étaient sur le point de se séparer, lorsque l'un des sages parla ainsi : « nous devons tirer quelque profit de l'aventure que nous venons de vivre dans la forêt. Nous pourrions discuter une fois par jour jusqu'à ce que nous eussions, tous les trois, une seule foi et une seule loi ; et nous nous engagerions à nous rendre mutuellement honneur et service afin de parvenir plus tôt à un accord. Que vous en semble ? Car ce sont la guerre, la souffrance, la malveillance et le fait de s'infliger des déshonneurs et des dommages qui empêchent aux hommes de convenir d'une croyance ». Les deux autres se réjouirent de cette proposition. Ils établirent le lieu et l'heure de leurs discussions et ce qu'ils feraient pour s'honorer, se servir et discuter ».

Raymond Lulle parle de « science démonstrative ». Au début du *Livre du gentil et des trois sages*, on peut lire ceci : « puisque nous ne pouvons nous mettre d'accord par autorités, nous essayerons de nous accorder par des raisons démonstratives et nécessaires. Les deux sages approuvèrent ce qu'avait dit l'autre ».

Le pouvoir ecclésiastique ne s'y trompe pas. Le pape Grégoire XI condamne l'œuvre entière de Raymond Lulle en janvier 1376. La Maison comtale de Barcelone proteste avec succès. En mars 1419, le pape Martin V réhabilite Lulle et le lullisme. Grief essentiel de l'Église (papauté et inquisition confondues), cette gourmandise de la raison qui porte le penseur catalan aux limites les plus extrêmes de la capacité de démontrer, et de démontrer encore, là où il conviendrait de courber la tête, de « suspendre le jugement », comme dirait Descartes, et de laisser libre cours à la dogmatique et à la révélation.

S'étant doté d'une machine logique et démonstrative (*Ars magna*) dont il n'envisage pas la capacité de tourner parfois à vide, et étant par ailleurs profondément convaincu de la vérité du dogme chrétien, le philosophe catalan devait, par force opérer des renversements plus que téméraires.

Deux formules, constamment citées, président à la spéculation philosophico-théologique du Moyen Âge chrétien. L'une disait : « Nisi credideritis, non intelligetis » (si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas). Toute l'œuvre de Raymond Lulle proclame le contraire : si vous ne comprenez pas, vous ne pourrez pas croire. L'autre s'énonce : « Fides quaerens intellectum » (la foi en quête d'intelligence). Renversement lullien : l'intellect cherchant à croire.

Comprenons que l'intelligence va jusqu'où elle doit aller (souvenons-nous, rien n'échappe de droit au pouvoir de la raison) et qu'elle n'est pas gênée de l'invasion par la foi d'un domaine intérieur, bâti par la raison, dans lequel l'âme peut établir avec la divinité un rapport que la raison n'a plus à légitimer. Ce sera toute la « mystique » de Lulle, dont les couleurs et les formes sont partiellement empruntés, de l'aveu de l'auteur, aux écrits et aux pratiques des soufis.

Bref, s'il y a dans l'œuvre de Raymond Lulle des certitudes orientant la raison (il y en a toujours, en quelque saison qu'on se situe de l'histoire de la pensée), il y a la conviction que le seul rapport convenable entre les hommes des trois religions du Livre est celui de l'échange amical, chaleureux, bienveillant sous l'égide de la seule raison.

Plus tard, beaucoup plus tard après avoir écrit le *Livre du gentil et des trois sages*, Lulle réagira amèrement, très amèrement à l'échec constant de ses initiatives de dialogue. On le regrettera. Mais il ne faudra pas oublier que sa vie s'en va avec une dernière tentative désespérée de « démonstration » de la possibilité de dire en termes de raison ce qu'on ne pouvait — croyait-on en son temps — exposer qu'avec le recours constant aux prophètes, aux miracles, aux autorités.

Il arrivait au penseur catalan de se désigner dans ses livres avec des « titres » divers. Il est parfois « Raymond le fou » et parfois « le philosophe barbu ». Il se désigne aussi comme « christianus arabicus », chrétien arabe. Net et clair comme un programme.

Averroès et les Lumières ou le chemin de la paix au Proche-Orient

Dr Mona Abousenna*

Institut Averroès

(Égypte)

Quiconque lit le titre de cet article est en droit de se demander en quoi l'idée d'Averroès et des Lumières peut-elle contribuer à la paix au Proche-Orient ?

Pour pouvoir répondre à cette question, il faut commencer par définir ce qu'on entend par les Lumières et par la paix.

On ne pourrait rêver meilleur exemple de pensée éclairée susceptible de contribuer à l'instauration de la paix, que le texte philosophique qui a inspiré à Averroès le problème, à ses yeux fondamental, de l'interprétation du Coran. Sa réflexion part du constat qu'il existe un fossé entre la foule des croyants (nous dirions aujourd'hui les masses) et les docteurs en théologie ou, pour reprendre l'expression même d'Averroès, « les hommes capables de science », en d'autres termes « l'élite ». En effet, la masse des fidèles s'arrête à la surface du texte sacré, c'est-à-dire à sa signification évidente, alors que les docteurs, ou l'élite, vont au-delà du sens superficiel pour en découvrir la signification profonde, laquelle ne peut être appréhendée que par un travail d'exégèse. Il s'agit pour Averroès d'un travail d'interprétation allégorique qui consiste à chercher derrière le sens — réel d'une expression son sens métaphorique ; opération qu'Averroès justifie en ces termes « Chaque fois que la signification apparente du texte est en contradiction avec la conclusion démontrée, il convient de l'interpréter allégoriquement, c'est-à-dire métaphoriquement ». Mais si l'exégèse est par définition le privilège d'une minorité, comment peut-elle prétendre à la vérité puisqu'elle demeure inaccessible à la masse des croyants ? Pour expliquer cette contradiction, Averroès écrit qu'en matière de loi divine, il y a toujours un sens apparent et un sens caché et que ceux qui s'en tiennent au sens apparent, à savoir le plus grand nombre, ne peuvent appréhender Dieu que par oui-dire (la tradition opposée au raisonnement), sont fondés à penser que le croyant doit s'en tenir uniquement à la signification apparente du Coran, en se gardant de toute interprétation. Cela dit, Averroès se garde bien d'accuser

* Professeur de littérature anglaise à l'Université Ain-Shams et Secrétaire général de l'Association de philosophie afro-asiatique (A-APA).

les masses de déformer la religion parce qu'elles sont incapables de comprendre la signification profonde du Coran, étant donné qu'il les juge incapables de s'élever au niveau intellectuel de la raison démonstrative. Mais cela ne les autorise pas davantage à accuser de blasphème les savants ou, selon les termes d'Averroès, « les hommes capables de science » sous prétexte qu'ils prétendent découvrir le sens caché du texte : « Car les croyants non initiés sont ceux dont la religion se passe de tout raisonnement, alors que la foi que Dieu a dispensée aux savants passe précisément par la démonstration, laquelle n'est accessible qu'à ceux qui détiennent la science de l'interprétation allégorique ». Averroès admet donc la supériorité des docteurs sur la masse des croyants en matière d'interprétation des écritures. Il distingue ainsi deux cas de figure : celui où la religion est considérée comme supérieure à la philosophie, dans la mesure où elle s'adresse au commun des mortels et celui où la philosophie est supérieure à la religion puisqu'elle recourt à l'interprétation pour découvrir le sens caché, ce qui est la prérogative des seuls docteurs parce qu'ils sont suffisamment versés dans la science.

La conclusion d'Averroès (supériorité de la philosophie sur la religion) est la base même du mouvement européen des Lumières. Le philosophe allemand, Emmanuel Kant a rédigé en 1784 un article intitulé « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » dont le message se résume à l'injonction : « Sapere aude (Osez raisonner) » qui pourrait être la devise des Lumières. Selon Kant, c'est par paresse et lâcheté que la grande majorité des humains demeurent intellectuellement mineurs et obéissent docilement à des tuteurs autoproclamés¹. Cette partie de l'humanité désigne évidemment les masses, et Kant de préciser : « A noter toutefois que la multitude maintenue sous le joug par ses tuteurs finit par les asservir à leur tour si elle y est incitée par ceux d'entre eux les moins susceptibles de toute illumination intellectuelle — ce qui prouve combien il est néfaste de cultiver les préjugés car ils finissent par se venger sur ceux qui les exploitent ou sur leurs héritiers. C'est pourquoi la multitude ne peut être éclairée que très lentement »². Et Kant poursuit « En fait, il semble plus probable que la multitude parvienne à s'éclairer d'elle-même car il suffit que la liberté soit garantie pour que l'avènement des Lumières suive presque infailliblement ». Ainsi, les Lumières n'exigent rien d'autre que « la plus innocente des libertés », celle d'exercer publiquement et sur tous les sujets sa propre raison (Vernunft)³. Pour Kant, la capacité d'exercer publiquement sa liberté de jugement constitue donc la condition nécessaire et suffisante à l'avènement universel des Lumières.

Ce qui frappe dans ce passage, c'est l'optimisme professé par Kant en ce qui concerne le progrès universel de la raison. Or, cet avènement des Lumières est toujours

1. George Hourani (traduction), *Averroès : On the Harmony of Religion and Philosophy*. Londres, Luzac & Co., 1976, p. 50.
2. Emmanuel Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? dans Vers la paix perpétuelle et autres textes*, Paris, Flammarion, 1991.
3. Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, Gallimard, 1964, p. 7.

aussi peu établi deux siècles plus tard, à en juger par l'engouement persistant des masses pour l'irrationnel un peu partout dans le monde, y compris en Europe. Cette prédominance de la pensée mythique à même reçu une justification pseudoscientifique de la part de l'École de Francfort puisque dans leur « Dialectique de la raison » Adorno et Horkheimer n'hésitent pas à affirmer que le mythe fait partie intégrante de la raison humaine. A quoi on objectera que si ce postulat avait vraiment valeur universelle, on voit mal comment les philosophes des Lumières auraient réussi comme ils l'ont fait à se libérer de la pensée mythique.

On peut conclure qu'il existe bien une relation quasi organique entre la pensée éclairée d'Averroès, d'une part, et la paix, de l'autre. La paix ne peut être décrétée par l'élite sans l'assentiment des masses : dans la mesure où elle signifie la négation de la guerre, elle implique le refus de tout dogmatisme puisque la guerre naît précisément de la volonté de nier l'autre, que ce soit par le raisonnement, ou par la violence si ce moyen ne suffit pas. La négation de l'autre, que ce soit par la violence ou le discours, renvoie à l'idée qu'il incarne une vérité radicalement différente et mérite par là même d'être éliminé. Les masses, que leur refus de la réflexion personnelle enchaînent au dogmatisme, sont de ce fait une proie facile pour les sirènes bellicistes.

Se pose alors la question suivante : Les masses, une fois éclairées, peuvent-elles s'élever au niveau de l'élite ? Averroès répond que cela lui semble possible à condition qu'elles soient capables de passer du stade intuitif à celui de l'entendement, c'est-à-dire du sensible au rationnel. En effet, quand la raison est souveraine, le règne des Lumières s'impose à l'ensemble de la société, ce qui signifie l'avènement de la paix puisque les Lumières s'opposent au dogmatisme dont se nourrit la guerre.

Malheureusement, cet avènement de la raison se heurte en l'occurrence à un obstacle de taille, celui de l'occultation de la pensée d'Averroès au Proche-Orient ; n'oublions pas qu'il fut de son vivant accusé d'hérésie, que ses ouvrages furent brûlés et qu'il mourut en disgrâce. Depuis lors, sa pensée s'est trouvée marginalisée comme le constate Henri Corbin dans son *Histoire de la philosophie islamique* : « L'averroïsme est devenu marginal dans l'Orient en général et en Iran en particulier ». Cette occultation de la philosophie d'Averroès allait d'ailleurs de pair avec le rejet plus ou moins radical des influences occidentales et en particulier de la philosophie des Lumières.

Malheureusement, rien n'a changé à cet égard. Lorsque nous avons organisé en 1994 au Caire une Conférence internationale sur Averroès et les Lumières, la plupart des intervenants arabes portaient de l'idée que la pensée éclairée d'Averroès n'a strictement rien à voir avec les Lumières en raison d'une spécificité culturelle qui la rendrait incompréhensible en dehors du contexte de la civilisation islamique. De telles interprétations confirment l'existence d'un hiatus entre l'islam et l'Occident qui confine au conflit de civilisations. C'est cette opposition qu'il convient aujourd'hui de réduire, en partant du postulat qu'en dépit de nos particularismes et spécificités culturelles, nous sommes tous les héritiers d'une même civilisation.

Juifs, Goths et musulmans dans la péninsule ibérique médiévale

Dr Alisa Meyuhas Ginio

Université de Tel-Aviv

(Israël)

L'historien catalan Jaime Vicenz Vives a défini le terme de mirage¹ comme la période wisigothique de l'histoire espagnole (v^e-vii^e siècle). Cependant, malgré la faiblesse du gouvernement wisigothique de cette époque-là et l'échec total des Goths face à l'invasion des musulmans (711), le modèle wisigothique est devenu, au fil des ans et avec l'avance des chrétiens lors de la guerre de la Reconquête, le modèle historique annonciateur de l'aspiration à une Espagne catholique et unifiée². Cette unité devait dépendre en plus des éléments non catholiques, partie intégrante de la population de l'Espagne chrétienne. Au cours du bas Moyen Âge (xiv^e-xv^e siècle), les partisans de l'unité chrétienne de l'Espagne souhaitaient l'annihilation de toutes les composantes étrangères — et à leur avis, hostiles — qui sapaient les fondements de la société chrétienne pour renforcer celle-ci contre tout ennemi éventuel.

Les rois wisigothiques parvinrent, à la pointe de l'épée, à réaliser l'unité territoriale de la péninsule ibérique en aspirant à unifier et à intégrer leur règne sous les auspices de la religion catholique. La conquête musulmane qui commença en 711 mit fin à l'unité territoriale et sociale de la péninsule. A partir de ce moment-là, la péninsule fut divisée en de nombreux royaumes, tant musulmans que chrétiens. L'histoire de l'Espagne médiévale est celle d'une guerre permanente ; mais en même temps, à côté des batailles, il y eut périodiquement des armistices et des pactes qui, en plusieurs occasions, transcendaient les lignes et les frontières ethniques et religieuses.

Parallèlement aux invasions, aux destructions et aux mises à sac, il y eut, pendant tout le haut Moyen Âge, (x^e-xiii^e siècle), des communautés de chrétiens, de musulmans et de juifs qui vivaient en harmonie les unes à côté des autres, pour reprendre l'expression employée par Américo Castro à son époque³, ou qui coexistaient — terme plus communément accepté

1. J. Vicenz Vives, *Approaches to the History of Spain* (traduction anglaise), Berkeley & Los Angeles, 1970, p. 22 à 27.

2. J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1986, I, p. 165 à 179.

3. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelone, 1984.

par les historiens actuels. Ces groupes ethniques et religieux maintenaient entre eux des relations économiques et commerciales — ce qui permettait la mobilité des personnes, les échanges d'idées et un jeu d'influences réciproques dans les domaines de la science, de l'art et de l'industrie, ainsi que dans les modes de vie. Une société pluraliste et ouverte se constitua ainsi dans la péninsule ibérique malgré l'état de guerre permanent. Cependant, les triomphes des chrétiens lors des deux premières étapes de la Reconquête (Tolède en 1085 et Las Navas de Tolosa en 1212) frayèrent la voie à la troisième étape de cette lutte : la lente conquête de l'Andalousie, couronnée par la prise du royaume nasride de Grenade en 1492. Ainsi, la progression de la Reconquête, à partir du XII^e siècle, modifia l'équilibre délicat qui existait entre les forces chrétiennes et musulmanes, en annonçant la fin de la société pluraliste et ouverte qui était alors celle de la péninsule ibérique⁴.

Quelle était la position des rois wisigothiques vis-à-vis des juifs ? Lors du 17^e Concile de Tolède (694), le roi wisigothique, Egica (687-702) déclara qu'il avait pris connaissance et qu'il avait des preuves irréfutables de l'existence d'une « conspiration » (conspiratio) tramée par « les juifs abominables » qui habitaient « dans les limites de son royaume » (intra fines regni), à côté des « hébreux », « *in transmarinis partibus... ut unanimiter contra genus Christianum agerent praestolantes perditionis suae tempus, qualiter ipsius christianae fidei regulam depravarent...* »⁵.

Le Concile de 694 fut le dernier où l'on débattit de la question juive dans le cadre des lois wisigothiques et où la législation anti-juive atteint son point culminant. La notion de « *juifs perfides* », au sens le plus large — tant religieux qu'historico-politique — traduit l'essence même de l'attitude de la monarchie et de l'Église wisigothiques vis-à-vis des juifs.

Depuis 589, quand les wisigoths abandonnèrent l'arianisme et embrassèrent le catholicisme, il exista une collaboration étroite entre la monarchie et l'Église. C'est ainsi que se propagea le concept de « *juifs perfides* », que l'on retrouve constamment dans les lois wisigothiques⁶ pour y inclure aussi la notion de trahison politico-militaire en faveur de l'ennemi qui envahissait le royaume chrétien — argument sur lequel s'appuie Egica dans son discours de 694.

Presque 400 ans après l'invasion musulmane de 711, à partir du XII^e siècle, les chroniqueurs chrétiens ont mis en relief le concours prêté par les juifs aux envahisseurs venus de l'Afrique du Nord, qui avaient traversé le détroit de Gibraltar et qui s'étaient lancés vers le nord de la péninsule ibérique à la recherche des « *juifs perfides* ». Cette trahison fut considérée comme l'un des facteurs qui provoquèrent la déroute et l'écrasement des Goths en 711.

4. H. Kamen, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid, 1989, p. 15.

5. M.G.H., *Concilium Toletanum XVII. Supplementa*, Hanovre & Leipzig, 1902, p. 484-485 ; Y. Baer, *Historia de los judios en la España cristiana*, (traduction en espagnol de J. Lacave), Madrid, I, p. 17.

6. « *Perfidia iudaica* » sont les mots sur lesquels s'ouvre le chapitre qui résume, en l'an 681, les lois anciennes relatives aux juifs, dans le *Liber Iudiciorum du roi Recesvinto* (649-672). Voir M.G.H., *Leges Visigothorum*, I, 12, 3, 1, Hanovre & Leipzig, 1902, p. 429.

Nous ne disposons pas de données historiques entièrement fiables sur le destin des juifs depuis le 17^e Concile de Tolède jusqu'à la chute des Goths face aux conquérants musulmans. C'est pour cette raison que les historiens ont des opinions divergentes concernant la véracité des témoignages sur les liens entre les juifs et les envahisseurs musulmans. On a tantôt décrit ces liens comme une collaboration établie *à posteriori* après le triomphe musulman entre les juifs — qui avaient été persécutés par les Goths — et les vainqueurs musulmans, tantôt comme une trahison juive, qui trouve sa racine dans le fait que les juifs étaient disposés à collaborer avec les musulmans dans leurs guerres de conquête et dans les initiatives prises par les juifs en ce sens.

Comme on peut le supposer, les divergences des historiens à ce sujet tiennent aux sources sur lesquelles ils s'appuient : sources musulmanes ou chrétiennes. Aucun document original juif de cette époque n'a été conservé.

L'histoire de la prise de Tolède, la capitale du royaume wisigothique, tombée dans les mains des musulmans, figure dans un texte hébreu du xv^e siècle, rédigé par le chroniqueur juif, Rabi Yosef ha-Cohen, auteur du « *Emek ha-Baka* » (« La vallée des larmes »)⁷. Descendant des juifs expulsés d'Espagne en 1492, ce chroniqueur narre comment les défenseurs de la Tolède chrétienne, lors de l'échec de la mission qui leur avait été assignée, craignirent que la reddition de la ville aux « ismaélites » ne provoque la colère du roi wisigothique et en rejetèrent la faute sur les juifs. En ce qui nous concerne ici, le point important, c'est le recours de cet auteur juif du xv^e siècle aux sources chrétiennes — ce qui prouve en soi que la perte de Tolède, livrée par les juifs aux conquérants musulmans, était devenue un thème traditionnel accepté, largement diffusé et très connu dans l'Espagne du xv^e siècle.

Au xix^e siècle, s'appuyant sur des sources chrétiennes, l'historien judéo-allemand Heinrich Graetz a accredité l'existence d'une conspiration tramée en 694 entre les juifs du royaume wisigothique et leurs frères d'Afrique du Nord, en ajoutant même qu'il était possible que les juifs aient été aidés par les musulmans⁸. Plus de cinquante ans après, l'historien juif nord-américain Salo Baron⁹ se prononça en ce sens.

Les historiens espagnols de notre époque croient — néanmoins à un degré parfois limité — à l'idée de base selon laquelle les juifs collaborèrent avec les musulmans. Selon Luis Suárez Fernández, les chercheurs actuels, y compris les chercheurs juifs, sont d'accord pour admettre l'existence d'une coopération de la population juive avec les envahisseurs musulmans¹⁰.

La gamme des opinions des historiens espagnols va de l'extrémisme de Claudio Sánchez Albornoz, qui voyait dans les juifs une cinquième colonne des envahisseurs¹¹,

7. Yosef ha-Cohen, *Emek ha-Baka*, dir. publ. M. Letteris, Cracovie, 1895 ; 2^e réédition, Jérusalem, 1969.

8. H. Graetz, *History of the Jews* (traduction anglaise), Philadelphie, 1894, p. 108.

9. S. Baron, *A Social, Religious History of the Jews*, Philadelphie, 1965, III, p. 92.

10. L. Suárez Fernández, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1988, p. 35.

11. C. Sánchez Albornoz, *La decadencia visigoda y la conquista musulmana. Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias*, Oviedo, 1972, I, p. 183-184.

jusqu'à la position équilibrée et prudente de Luis García Iglesias¹², qui reconnaît dans cet épisode — comme le fit Julio Caro Baroja¹³ — les lieux communs qui caractérisaient les « juifs perfides » dans la pensée chrétienne médiévale. L'historien israélien Yitzhak Baer a relevé que les événements qui eurent lieu en Espagne au cours du VII^e siècle servirent de symboles et d'exemples aux chrétiens fanatiques du bas Moyen Âge¹⁴.

D'autre part, l'historien israélien Eliyahu Ashtor nie carrément l'hypothèse selon laquelle les juifs trahirent les chrétiens et livrèrent Tolède, la capitale wisigothique, aux mains des envahisseurs, en se fondant sur la révision des sources de ces derniers. Néanmoins, Ashtor reconnaît l'existence d'une collaboration entre les conquérants musulmans et les juifs, qui constituaient une garnison dans les villes conquises, par exemple à Cordoue¹⁵.

L'historien nord-américain Norman Roth, qui a analysé de manière approfondie les sources musulmanes sur cet épisode¹⁶, observe que les juifs y sont mentionnés en tant que collaborateurs des envahisseurs à Cordoue et à Grenade, mais que l'on n'y trouve aucune référence à Tolède, la capitale wisigothique. Le fait que le chroniqueur Rodrigo Ximénez de Rada, archevêque de Tolède (1180-1247), qui connaissait l'arabe et les chroniques musulmanes, mentionne l'aide apportée par les juifs aux envahisseurs de Cordoue et de Grenade, mais non le rôle des juifs dans la chute de Tolède,¹⁷ en est la preuve. Encore plus notable est le silence de la *Crónica Mozárabe*, écrite par un ecclésiastique mozarabe en l'an 774 (c'est-à-dire très peu de temps après la conquête musulmane), en ce qui concerne la reddition de Tolède par les juifs¹⁸.

Cette omission comptera beaucoup dans notre analyse des récits des auteurs du XV^e siècle concernant les « juifs perfides » ; car ces chroniqueurs ont précisément mis en relief la perfidie des juifs à Tolède, suivant en cela Lucas, évêque de Tùy, à la fin du XII^e siècle. Dès cette époque — dès la fin du XII^e siècle —, les chroniqueurs chrétiens, et surtout Lucas de Tùy¹⁹, ont présenté comme modèle l'Espagne chrétienne unie sous le règne des rois wisigothiques. Lucas de Tùy s'étend sur le thème de la perfidie des juifs qui livrèrent Tolède, la splendide capitale des Goths, aux conquérants musulmans.

Au XV^e siècle, après les soulèvements de 1391 contre les juifs et également, après la controverse de Tortosa (1413-1414), on vit surgir dans toute la péninsule ibérique une vague de conversions de juifs au christianisme. Néanmoins, les nouveaux chrétiens étaient toujours soupçonnés par les vieux chrétiens d'être des juifs clandestins. Même quand ils

12. L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978, p. 199-200.

13. J. Caro Baroja, *Los judíos* [note 2 *supra*], I, p. 30 à 37.

14. Y. Baer, *Historia* [note 1 *supra*], I, p. 17.

15. E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Jérusalem, I, p. 3 à 19.

16. N. Roth, *The Jews and the Muslim Conquest of Spain*, *Jewish Social Studies*, n° 38 (1976), p. 145 à 158.

17. *Ibid.*, p. 154-155.

18. L. García Iglesias, *Los judíos* [note 12 *supra*], p. 154-155 ; R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, 1984, p. 28.

19. Lucae Tudensis *Chronicon mundi*, dans Andreas Schott, *Hispaniae illustratae scriptores*, 4, p. 1 à 116.

changeaient de religion, il n'était pas possible de leur faire confiance ; il était indispensable d'examiner attentivement leur conduite en tant que nouveaux chrétiens, car cette condition pouvait n'être qu'un paravent derrière lequel ils se dissimulaient pour continuer à « judaïser ». Dans la première moitié du xv^e siècle, l'une des voix qui s'élevèrent le plus contre cette exigence fut celle du moine Alonso de Espina, tant dans ses prédications dans toute la Castille que dans son livre largement diffusé *Fortalicium fidei* (la forteresse de la foi)²⁰. Alonso de Espina qui connaissait le texte de Lucas de Túy le cite nommément²¹. En général, Espina suit pas à pas les chroniqueurs espagnols de l'époque de la Reconquête qui avaient mis en relief la continuité qui existait entre le royaume wisigothique et la maison royale de León. Alonso de Espina est fidèle en cela à la conception historique selon laquelle les rois de León reprirent immédiatement après la conquête musulmane la lutte contre les sarrasins — lutte où avaient échoué les rois wisigothiques. La fin du règne des wisigoths s'estompe ainsi dans le flou et leur déroute n'est dépeinte que comme une déroute provisoire. La position d'Alonso de Espina, convaincu qu'il y avait une continuité entre le règne des wisigoths et la dynastie royale de León et de Castille, coïncidait avec les conceptions en vigueur au xv^e siècle, où l'on attribuait une grande valeur à l'ascendance wisigothique de toute personne pouvant se prévaloir d'une telle lignée. Alonso de Cartagena, un penseur célèbre, à l'origine un nouveau chrétien, qui était aux antipodes d'Alonso de Espina pour tout ce qui concernait la politique de son pays et les conceptions de son temps, s'était cependant également prononcé en ce sens, car il avait lui aussi souligné, au sujet des rois wisigothiques, la continuité de la dynastie royale depuis Atanarico le goth (381) jusqu'à Henri IV de Castille (1454-1474)²², contemporain des deux écrivains.

Comme on pouvait le prévoir, Alonso de Espina se réfère également à l'épisode de la trahison juive contre les gouvernants wisigothiques. Il reprend sur ce point les propos de Lucas de Túy et il le cite même nommément. Dans le livre III de sa *Fortalicium fidei*, il énumère dix sept actes de cruauté (*crudelitas*) commis par des juifs contre des chrétiens. Le premier est la trahison (*proditio*) des juifs en 711, quand ils livrèrent la ville de Tolède et réussirent à la faire tomber, sans combattre, in *potestate hysmahelitarum*. Les habitants chrétiens furent exterminés et les conquérants musulmans repeuplèrent la ville de ces mêmes juifs et des sarrasins qu'ils avaient amenés avec eux²³. Il convient de s'arrêter sur le mot *hysmaelitae* (ismaélites), qui n'est pas caractéristique du vocabulaire d'Alonso de Espina, car il avait l'habitude d'employer le terme « saraceni ». Ce qui se passe, c'est

20. *Fortalicium fidei contra iudeos saracenos aliosque christiane fidei inimicos*, incunable, Antonius Koberger, Nuremberg, 1494. Voir Meyuhus Ginio, *The fortress of faith at « the end of the West » : Alonso de Espina and his Fortalicium fidei* dans O. Limor & G.G. Stoumsa (dir. publ.), *Contra iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, p. 217 à 239.

21. *Ibid.*, folio 143, col. B.

22. J. Caro Baroja, *Los judios* [note 2 *supra*], I, p. 168.

23. *Fortalicium fidei*, folio 143, col. B.

qu'Alonso de Espina se fonde sur Lucas de Túy, et on peut raisonnablement penser que le terme « ismaélites » qui est caractéristique de Lucas de Túy²⁴ figure dans le texte d'Alonso de Espina en tant que citation tirée de l'œuvre de l'évêque de Túy. Alonso de Espina connaissait, comme nous l'avons déjà dit, les œuvres de Lucas de Túy. Dans un autre passage, bien qu'il ne cite pas expressément sa source, Alonso de Espina mentionne abondamment les lamentations que l'évêque de Túy met dans la bouche d'un personnage mystérieux qui apparaît sur les bords du Guadalquivir et qui se lamente après la déroute et la mort d'Almanzor (1002). D'après l'évêque de Túy, ce personnage gémissant n'est autre que Satan qui pleure la perte de ses serviteurs²⁵.

Le récit de la trahison des juifs qui livrèrent Tolède aux conquérants musulmans obséda également les rebelles qui lancèrent en 1449 une attaque contre le connétable Alvaro de Luna, lorsque celui-ci imposa, au nom du roi Jean II de Castille, un impôt très lourd d'un million de maravédís, destiné à financer la guerre contre l'Aragon. Tolède refusa de payer cet impôt et Alvaro de Luna décida de le recouvrer par la force. Les masses que l'on avait incitées à se soulever à Tolède prirent les armes contre ceux qui étaient chargés d'exécuter les ordres d'Alvaro de Luna et qui étaient pour la plupart des nouveaux chrétiens. Lors de leur rébellion, les habitants de Tolède s'attaquèrent aux partisans de la monarchie, c'est-à-dire aux nouveaux chrétiens, auxquels ils prêtèrent tous les traits négatifs déjà attribués à leurs aïeux juifs. Pendant la crise de 1449, les rebelles accusèrent les nouveaux chrétiens d'avoir poussé Alvaro de Luna à lutter contre la ville, réitérant ainsi l'action de leurs aïeux juifs qui avaient livré Tolède aux musulmans :

« ... les juifs ennemis de notre sainte foi catholique depuis la Passion de notre Sauveur Jésus-Christ ont depuis toujours été ici la cause de fléaux et de guerres. Ils les ont de tout temps fomentés et depuis toujours, ils en ont été les artisans. En outre, selon ce que relatent des chroniques anciennes, les juifs qui vivaient jadis dans cette ville pactisèrent avec nos ennemis les Maures, conduits par Tarife, leur capitaine, lorsque ceux-ci l'encerclèrent après la mort du roi Don Rodrigo. Ils vendirent cette ville ainsi que les chrétiens qui s'y trouvaient et la livrèrent à ces Maures. Lorsqu'ils pactisèrent et conclurent ainsi un traité avec nos ennemis, on dit que trois cent six vieux chrétiens de cette ville furent égorgés et passés au fil de l'épée. Plus de cent six furent jetés hors de l'église principale de cette ville et de l'église de Sainte Léocadie. Ils furent faits prisonniers et emmenés en captivité — hommes et femmes, enfants et adultes sans distinction ... »²⁶.

Dans l'arrêt (« Sentencia-Estatuto ») promulgué par les rebelles de Tolède, le thème de la « perfidie des juifs » se présente donc sous deux aspects : l'aspect religieux et l'aspect politique. La symbiose entre ces deux aspects est si significatif que les rédacteurs de

24. N. Roth, *The Jews...* [note 16 *supra*], p. 155.

25. *Fortalicium fidei*, folio 241, col. A.

26. P. Manuel Alonso, *Don Alonso de Cartagena, Obispo de Burgos : Defensorium unitatis christianae*, édition, préface et notes, Madrid, appendice III, p. 357 à 365, en particulier p. 361 ; E. Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, dans l'appendice figure le texte de la *Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento*, p. 87 à 92, en particulier p. 88.

cet arrêt utilisent, afin de décrire la reddition de Tolède aux musulmans, le terme *vendre*²⁷, associé, dans ce contexte, à la vente de Jésus aux Romains par Judas Iscariote. Néanmoins, il est clair qu'il s'agit ici d'une trahison politico-militaire en faveur des ennemis de la ville.

Dans son ouvrage *Fortalicium fidei*, Alonso de Espina cite une enquête conduite en 1449 par les rebelles de Tolède afin de déterminer les délits commis par les nouveaux chrétiens à l'encontre de la religion chrétienne²⁸. On peut supposer qu'il connaissait aussi le texte de la « sentence-statut » promulguée par ces mêmes rebelles de Tolède, conduits par Pero Sarmienta, le premier magistrat de cette ville. Alonso de Espina considère que l'attitude des gouvernants wisigothiques vis-à-vis des juifs a servi de modèle exemplaire aux générations ultérieures dans la péninsule ibérique. Ce n'est pas en vain que Montesquieu a observé dans son ouvrage *De l'esprit des lois* que toutes les règles, tous les principes et toutes les conceptions de l'Inquisition espagnole dérivent de la législation wisigothique²⁹.

27. *Ibid.*

28. *Fortalicium fidei*, folio 54 col. D.

29. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XXVIII, ch. 1.

Deuxième partie

Al-Andalus et les autres

Al-Andalus et le partenariat euro-méditerranéen de Barcelone : perspectives pour les Routes d'al-Andalus

Dr Abdelkader Sid Ahmed

Chercheur à l'ORSTOM

Professeur à l'I.E.D.E.S

Université Paris-I-Panthéon-Sorbonne (France)

En novembre 1995, les représentants des vingt-sept pays des deux rives de la Méditerranée, les pays du Maghreb, y compris la Mauritanie, qui sont partie prenante dans cet accord, ont approuvé la Déclaration de Barcelone, véritable charte d'un partenariat euro-méditerranéen. Elle définit un cadre de coopération très large. En effet, dans le préambule la « volonté des signataires de donner à leurs relations futures une dimension nouvelle fondée sur une coopération globale et solidaire qui soit à la hauteur de la nature privilégiée des liens forgés par le voisinage et l'histoire » est affirmée. Cette dimension nouvelle, impose un « cadre multilatéral et durable fondé sur un esprit de partenariat dans le respect des caractéristiques, des valeurs et des spécificités propres à chacun des participants ».

Le partenariat évoqué a pour objectif général dans le préambule « de faire du bassin méditerranéen une zone de dialogue, d'échange et de coopération qui garantisse la paix, la stabilité et la prospérité ainsi que la promotion d'une meilleure compréhension entre les cultures ; autant d'éléments essentiels du partenariat ». Il est envisagé sous trois aspects : économique et financier, social, culturel et humain.

Ce projet euro-méditerranéen audacieux, doté de moyens financiers et d'instruments opératoires conséquents, s'inscrit pleinement dans le cadre du dialogue historique né en Espagne médiéval. La symbiose entre les trois religions monothéistes, cultures et civilisations à laquelle il donna lieu, ainsi que la dynamique d'échange de toute nature qu'il a promue, appellent de facto au renouveau des Routes d'al-Andalus.

L'accord de Barcelone offre, pour la première fois, le cadre, les orientations, les moyens et les instruments permettant de revivifier les Routes d'al-Andalus et de réamorcer la grande dynamique qui meut les hommes, les idées et les biens.

Cette analyse a deux objectifs : expliciter ces propos et esquisser un certain nombre de propositions d'action pour la concrétisation du projet auquel le texte fait référence.

Les dispositions pertinentes de Barcelone

Certaines des dispositions de la Déclaration de Barcelone fournissent des leviers permettant la concrétisation du projet al-Andalus. Dans le domaine économique et financier, l'objectif des participants est de promouvoir un « développement économique et social durable et équilibré afin de construire une zone de prospérité partagée ». Ce qui implique, est-il noté, la réduction des écarts de développement entre zones. Pour concrétiser cet objectif, un partenariat économique et financier est à établir en tenant compte des différences de développement. Il reposera sur :

- l'instauration progressive d'une zone de libre-échange à l'horizon 2010 ;
- la mise en œuvre d'une coopération régionale et d'une concertation économique ;
- l'accroissement substantiel de l'assistance financière de l'Union européenne à ses partenaires.

Le soutien accordé à la coopération régionale « en vue de développer les échanges entre les partenaires eux-mêmes » et l'encouragement aux entreprises pour passer des accords mutuels afin de stimuler cette coopération sont perçus comme des facteurs clés de l'instauration de la zone de libre-échange (Z.L.E). L'adoption (et la mise en œuvre) d'un programme d'appui technique aux PME » est ainsi prévue en ce sens.

Un certain nombre de domaines d'actions spécifiques ont ainsi été listés. Dans le domaine de l'environnement, un programme d'actions prioritaires à court et moyen terme de lutte contre la désertification va être notamment mis en œuvre.

La création d'emplois pour les femmes et leur participation active dans la vie économique et sociale sont également prévues.

La coopération, la gestion rationnelle des ressources halieutiques, la recherche, notamment en agriculture, la formation et la création d'instruments spécifiques sont également cités. Le rôle structurant du secteur énergétique impose également, selon les signataires, le renforcement de la coopération et l'approfondissement du dialogue dans ce domaine. Seront ainsi créées les « conditions-cadres adéquates » pour les investissements énergétiques, la promotion et l'extension des réseaux énergétiques.

La coopération sera également stimulée dans le domaine de l'approvisionnement en eau et la gestion des ressources, ainsi que dans celui de la modernisation et de la restructuration agricole et du développement rural intégré visant à la diversification de la production, à la réduction de la dépendance alimentaire et à la création d'un environnement sain.

Le développement des infrastructures : création de systèmes efficaces de transport, technologies de l'information, modernisation des télécommunications, mais également la coopération entre collectivités locales en faveur de l'aménagement du territoire est également prioritaire.

Enfin, les capacités de recherche-développement seront renforcées à travers la « participation à des projets de recherche conjoints à partir de la création de réseaux

scientifiques » tout comme l'assistance à la formation du personnel scientifique et technique.

Pour mener à bien ces opérations, des fonds budgétaires communautaires de 4 685 millions d'euros ont été prévus pour 1995-1999, auxquels s'ajoutent les prêts d'un « montant accru » du B.E.I et les contributions financières bilatérales des pays membres.

Dans les domaines social, culturel et humain, il est spécifié que les « traditions de culture et de civilisation de part et d'autre de la Méditerranée, le dialogue entre ces cultures et les échanges humains, scientifiques et technologiques sont une composante essentielle du rapprochement et de la compréhension entre les peuples et de l'amélioration de la perception mutuelle ». D'où, la création d'un partenariat dans ces domaines. Dans cet esprit, il faut rappeler que « le dialogue entre les cultures et les religions » est une condition nécessaire du rapprochement des peuples » et souligner le rôle crucial des médias dans « la connaissance et la compréhension réciproque des cultures en tant que source d'enrichissement mutuel ». Le rôle clé de la valorisation des ressources humaines est également mis en évidence à travers la culture, l'éducation et la formation des jeunes, notamment. Il s'agit de promouvoir, en ce sens, les échanges culturels, l'apprentissage d'autres langues, avec le respect de l'identité culturelle de chaque partenaire, ainsi que la mise en œuvre d'une « politique durable de programmes éducatifs et culturels ».

La contribution de la société civile, essentielle dans le processus de développement du partenariat euro-méditerranéen en tant que « facteur d'une meilleure compréhension et d'un rapprochement entre les peuples », est ici rappelée. Au vu de ces éléments, les pays signataires conviennent de « renforcer et/ou de mettre en place les instruments nécessaires à une coopération décentralisée pour favoriser les échanges entre les acteurs du développement » ; les responsables de la société politique et civile du monde culturel et religieux, des universités, de la recherche, des médias, des associations, des syndicats, des entreprises publiques et privées sont cités. Un programme de travail et un calendrier sont annexés à la Déclaration de Barcelone afin de concrétiser les orientations précédentes. Les experts et fonctionnaires sont dans ce cadre appelés à faire des propositions d'action concrètes. Ainsi dans le dialogue entre cultures et civilisations, elles devraient porter sur le « patrimoine culturel et artistique », les « manifestations culturelles et artistiques, les coproductions (théâtre et cinéma), les « traductions et autres moyens de diffusion de la culture » et la « formation ». Des réunions périodiques de « représentants des religions et d'institutions religieuses ainsi que des théologiens et universitaires et autres personnes concernées » sont également suggérées par les conférences de Stockholm et de Tolède de 1995.

L'Union européenne encourage l'interaction entre les différents médias, « facteurs de renforcement de compréhension mutuelle », à travers le programme *MED-Média*.

Enfin les rencontres entre les hauts fonctionnaires vont déboucher sur des mesures susceptibles de « faciliter les échanges humains découlant du partenariat euro-méditerranéen », principalement entre les fonctionnaires, les scientifiques, les universitaires, les hommes d'affaires, les étudiants et les sportifs, et sur l'amélioration et la

simplification des procédures administratives ». Le programme MED-Média devrait en outre promouvoir l'amélioration des conditions de vie des migrants installés légalement dans l'Union.

Perspectives et programme d'action pour les « Routes d'al-Andalus »

Comme on a pu le voir, les orientations de Barcelone convergent totalement avec le Projet de dialogue interculturel des « Routes d'al-Andalus ». Réunis à Malte en avril 1997, à la veille de la Conférence méditerranéenne des ministres des Affaires étrangères, une centaine de personnalités et d'experts des deux rives de la Méditerranée ont rappelé la nécessité de préserver la diversité de la société civile méditerranéenne (qui fait sa force) tout en promouvant des actions en faveur du dialogue interculturel et interreligieux, la lutte contre le racisme et la xénophobie. La mobilisation des citoyens dans la construction de toutes formes de partenariat et le respect du droit des personnes sont cruciaux. L'implication des représentants de la société civile dans le processus de partenariat euro-méditerranéen fait ainsi toute l'originalité de la Déclaration de Barcelone.

Parmi les nombreuses recommandations faites à l'issue de la rencontre, citons la création d'un conseil euro-méditerranéen destiné à la jeunesse ; celle d'un centre méditerranéen pour la promotion d'une culture de la paix entre les peuples, l'interpénétration des cursus scolaires et universitaires en vue d'une connaissance réelle et objective du système, la reconnaissance de l'immigration comme facteur de l'environnement culturel et humain ; le renforcement du rôle des femmes dans le processus de construction du partenariat euro-méditerranéen, le développement d'instruments d'information — dont les nouvelles technologies en matière de coopération culturelle et d'intensification des échanges culturels entre citoyens, et notamment entre journalistes des deux rives.

On notera que cette manifestation fait suite à tout un ensemble de réunions, visant à concrétiser les objectifs de la Déclaration de Barcelone : patrimoine culturel bâti (conférence ministérielle d'avril 1996) sur un certain nombre de projets régionaux, préparation de la conférence sur le dialogue entre les civilisations, pérennisation du dialogue entre sociétés civiles avec l'institutionnalisation du « Forum civil » de Barcelone, etc.

D'autres initiatives bilatérales et multilatérales, créent en outre un terrain favorable au Projet al-Andalus. Ainsi, le Programme « les Futurs de la culture » lancé en 1990 dans le cadre du programme d'études prospectives de l'UNESCO, avait déjà pour principal objectif d'identifier, aux niveaux régional et inter-régional, les tendances des interactions entre le développement culturel, les identités culturelles et les sociétés pluri-culturelles ou multiculturelles. Dans le cadre de ce programme, le champ méditerranéen était étudié à travers les savoir-faire locaux résultant du patrimoine méditerranéen.

La question centrale reposait sur la définition d'une perspective de coopération euro-maghrébine, visant à réhabiliter, valoriser et dynamiser ces savoir-faire locaux pour en faire un facteur de développement des nouvelles technologies de communication. Réalisé

avec des experts des deux rives, ce programme a fait¹ l'objet de propositions concrètes présentées à Mantoue, en avril 1993. Le projet devrait se poursuivre dans une seconde phase, à partir des recherches de terrain, avec l'identification sur le pourtour méditerranéen de noyaux et filières historiques de savoir-faire (même en déclin) susceptibles d'être revalorisées. Ce projet sera suivi de l'élaboration d'une typologie des filières et de l'identification des principales filières pouvant concerner plusieurs pays de la Méditerranée, de façon à permettre l'échange d'expériences et la mise en place de projets pilotes qui, tout en gardant leur originalité locale, s'insèrent dans le cadre méditerranéen. Le résultat final attendu sera concrétisé par une typologie de projets pilotes de valorisation du patrimoine culturel méditerranéen, susceptible d'être mis en place de façon expérimentale dans divers pays méditerranéens. Les noyaux externes concerneront les filières industrielles, artisanales ou agricoles constituant les éléments forts du patrimoine technique ou culturel. Une culture vivante étant une culture en perpétuelle création, on analysera dans chacune des filières le transfert d'un savoir-faire local à des innovations. Dans d'autres filières plus modernes, les processus d'émergence de ces innovations fondées sur des pratiques et un savoir-faire local inhérent à chacune des aires culturelles seront précisées à partir des cas concrets. Pour les filières spécifiques agricoles et agro-pastorales, on s'intéressera aux techniques d'irrigation : utilisation des eaux salées, techniques d'aménagement des sols et de leur mécanisation, techniques maraîchères en relation avec l'utilisation et la conservation des espèces résistant au stress hydrique et aux variations de température.

Pour les filières industrielles et artisanales, on privilégiera les industries du bâtiments, du savon, des parfums, des métaux, du verre, de la céramique, des textiles, du cuir, du mobilier d'intérieur ou d'extérieur et agro-alimentaire (conservation, transformation, conditionnement des produits agro-alimentaires à partir des produits méditerranéens).

Ainsi, dans un tel projet, la question du patrimoine culturel est-elle traitée sous deux angles : celui de la valorisation des savoir-faire locaux des sociétés méditerranéennes et celui de la coopération euro-méditerranéenne.

Nous pouvons voir l'importance des retombées économiques et sociales — au-delà des retombées culturelles elles-mêmes (création d'emplois, aménagement du territoire, formation, exportation, croissance, etc.) d'un tel projet recentré sur les « Routes d'al-Andalus ». De Cordoue à Tolède en passant par Séville, Murcie, Grenade et l'Andalousie, les savoir-faire locaux susceptibles de fonder un dialogue interculturel au sens large, sont nombreux et divers.

1. Financé à la fois par l'UNESCO et le Fonds spécial de l'OPEP, ce programme a donné lieu à un ouvrage publié sous la direction des professeurs A. Perelli et A. Sid Ahmed, *Savoir-faire locaux : nouvelles technologies de communication et développement : une perspective de coopération euro-maghrébine*, Paris, UNESCO-Publisud, 1996.

Les orientations, les priorités avancées dans divers domaines et secteurs à la Conférence de Barcelone, permettent d'envisager sous les meilleures auspices une contribution décisive de l'U.E. et des États participants au projet. Aux priorités sectorielles définies — transports et communication, création de capacités scientifiques et techniques, transferts de technologies — s'ajoutent au titre du Programme MEDA des enveloppes financières conséquentes, des contributions bilatérales. Le rôle clé conféré, dans le Programme de Barcelone aux divers acteurs de la société civile et aux coopérations décentralisées et régionales, s'inscrit tout naturellement dans la logique du Projet al-Andalus. La pluralité culturelle, le dialogue entre les religions et les mouvements de personnes viennent rejoindre les priorités économiques et financières des programmes sectoriels : MED-Média, MED-Urbs, MED-NEW, MED-Campus, MED-Invest, MED-Partenariat, MED-Techno, MED-Migration. Ils sont autant d'instruments disponibles pour concrétiser le projet. Un partenariat pour l'assistance à la réalisation du programme Andalus entre l'U.E., d'autres institutions multilatérales, régionales² ou autres et des coopérations bilatérales, devrait donc pouvoir être mis en place.

Ceci suppose, comme l'évoque le texte de référence que les grandes lignes du projet soient élaborées, ses objectifs approfondis, son champ défini, ses diverses retombées évaluées, les divers acteurs, niveaux d'action et responsabilités identifiés. Un calendrier et un budget détaillés indicatifs sont nécessaires.

Il s'agit bien d'élaborer les « bases conceptuelles » et d'identifier les paramètres et mécanismes opérationnels du projet. Ceci suppose un inventaire précis, rigoureux et critique de l'héritage. Les approches passéistes et apologétiques doivent être bannies. Seuls les éléments dynamiques de l'héritage permettant de nourrir la nouvelle dynamique du mouvement des hommes, des idées et des marchandises, essentielle pour la coopération Nord-Sud et le développement, devraient être retenues.

Il est enfin souhaitable que la recherche soit menée dans un cadre intégré (il faut éviter les travaux ponctuels) selon une grille précise et une méthode commune, de façon à maximiser les synergies. Ces travaux devraient être menés par des spécialistes ou des institutions des divers domaines retenus et ce, dans le cadre pluriel du projet.

2. UNESCO, bien entendu, mais également Fonds de développement de l'OPEP, gouvernements dont le gouvernement espagnol. 90 % des fonds MEDA sont octroyés durant la première période sur une base bilatérale.

Maghreb et Andalous : continuité et rupture dans l'histoire

Dr Izidbih Ould Mohamed Mahmoud

Université de Nouakchott

(Mauritanie)

Aborder les traits de continuité et les points de rupture, les aspects d'unité et de complémentarité entre deux grandes provinces comme le Maghreb¹ et l'Espagne musulmane, durant plusieurs siècles, n'est pas une tâche aisée. Je ne peux que me contenter d'un survol général de la question avant de m'arrêter, avec plus de détails, sur deux phases importantes dans l'histoire des relations entre les deux provinces. Ces deux phases correspondant aux règnes des Almoravides et des Almohades pendant lesquels, il y avait, au moins sur le plan politique, une unification des deux provinces, inscrite dans une homogénéisation qui aura duré plus de huit siècles.

Pendant cette longue période, les « deux rives »* (le Maghreb et l'Espagne musulmane) ont connu des relations soutenues et un brassage qui a laissé des liens solides et sans pareils dans l'histoire de l'humanité.

Selon les historiens du Moyen Âge ces relations ont commencé avec les invasions barbares dans la partie occidentale de l'empire romain à laquelle appartenait le Maghreb.

* Les « deux rives » désignait le Maghreb et l'Espagne. Les habitants de chacune des deux régions désignent l'autre par « al adwa » « la rive ».

1. Le terme Maghreb a un sens relatif. Il désigne un lieu se situant au couchant par rapport à un autre, d'où la difficulté de définition sur le plan géographique et politique ; mais les sources divergent quant à la délimitation. Ibn Khaldoun ramène cette difficulté à deux traditions : la tradition des géographes et celle retenue à telle ou telle autre époque. Il est cependant possible de distinguer trois facteurs pour servir de base à une définition du Maghreb.

(a) Le facteur géographique : Ibn Hawqal considère le Nil comme une limite entre le Maghreb et le Machriq.

(b) Le facteur humain : certains auteurs ont retenu ce facteur en assimilant le Maghreb à l'ancien pays des berbères. Dans ce cas, il s'étendrait de Tripoli à l'Atlantique et ne comprendrait pas, de ce fait, l'Espagne.

(c) Le facteur politique : Al Istakhri, qui écrivait au moment où se précise l'autonomie de l'Espagne vis-à-vis du califat Abbasside et où l'Afrique du nord devint un enjeu de la lutte entre les Omeyyades d'Espagne et les Fatimides d'Ifriqiya, divise le Maghreb en deux parties, africaine et espagnole. Avec les Almoravides apparaît une définition qui réduit le Maghreb à leur territoire s'étendant du Sahara à l'Espagne.

Pour nous, le terme Maghreb correspond aujourd'hui au « Grand Maghreb » qui englobe les « trois Maghreb », Barqa et Bilad Chinguitt, c'est-à-dire le Maghreb arabe actuel/voir Abu Qacem Ibn Hawqal an-Nasibi, *Sûrat al-ard* (la configuration de la terre), Dar Maktabat Al Hayat, 1992 p. 64 ; Ibn Khaldoun, *al-Ibar V. Dar al kitab al-Loubnani*, Beyrouth, 1968, V. 6.

Celui-ci subit l'invasion des Vandales, à partir de l'Espagne et par le détroit de Gibraltar en 429². Ils domineront la région pendant un siècle environ avant d'en être chassées par les Byzantins, en 533 sous le règne de Justinien.

Les Byzantins à leur tour seront expulsés du Maghreb par les Arabes musulmans, au cours des conquêtes islamiques³.

Les Arabes ont alors conservé pour l'Espagne le nom al-andalous par lequel la désignaient les Maghrébins en référence aux hommes qui en venaient.

Le contact entre les « deux rives » s'est développé à partir de 92 H/711. Les milliers de conquérants musulmans (l'armée de Tarik Ibn Ziyad et les renforts de Moussa Ibn Nouceir, composés de contingents qaissites et yéménites) se sont mélangés avec les populations d'Espagne. Le métissage ainsi opéré pendant plusieurs siècles a donné ce que les Occidentaux appelaient « l'Occident musulman » où s'exprimaient toutes sortes de complémentarités, y compris dans le domaine artistique, avec l'épanouissement de l'art musulman mauresque. La fusion des influences arabes Omeyades dès le IV^e siècle de l'Hégire, avec celles des Sanhaja et des Masmouda, issues des Almoravides et des Almohades, illustre l'importance de l'apport maghrébin, arabe et africain à l'extraordinaire civilisation qui s'est épanouie dans un espace intermédiaire entre l'Occident et l'Orient et centré sur la Méditerranée et l'Atlantique, faisant du Maghreb et de son désert (Sahara) la zone de rencontre de trois continents et de trois civilisations⁴.

Pendant huit siècles, l'une des « deux rives » (l'Espagne) était tantôt dépendante de l'autre (Maghreb), tantôt séparée d'elle mais les rapports les plus solides ont coïncidé avec les règnes Almoravide et Almohade. Pendant les trois siècles précédant cette période, chacune des « deux rives » avait connu des événements d'une grande portée politique qui ont fortement renforcé les liens entre les deux régions.

L'Espagne musulmane a connu un vaste soulèvement des Maghrébins après l'affaire de Tanger (122 H/740), suivi par une série de révoltes qui ont duré une dizaine d'années.

L'avènement de Abderrahmane ad-Dakhil en 136 H/753 a vu le retour d'une partie des Maghrébins vers la rive sud, mais très tôt Abderrahmane a fait appel à des contingents maghrébins pour renforcer son armée. Sous la régence d'Ibn Abi Amir, celui-ci a fait appel également aux Maghrébins pour les besoins de son armée, augmentant ainsi leur nombre à Cordoue au profit d'al-Mansour al-amiri⁵. Les Maghrébins ont fait l'objet d'un ouvrage généalogique⁶ écrit par Ibn Hazm qui cite parmi eux des Sanhaja, des Masmouda et des Kutama.

2. Ahmed Badr, *Histoire du Maghreb et de l'Espagne musulmane*. Damas, Imprimerie nouvelle, 1981, p.15.

3. Pour en savoir plus sur les conquêtes musulmanes, voir Abderrahmane Ibn Abdallah Ibn Al-Hakam. *Futuh Ifriqiya w. Al-Andalous*; (La conquête de l'Ifriqiya et de l'Espagne), par Abdallah Anis At tubbà Dar Al Kitab al Loubnani, bibliothèque de l'école, 1964 p. 33 et Ibn Khaldoun, *op. cit.*, tome 6, p. 214.

4. Abdel Aziz Ibn Abdallah, *Al-Andalous et le Maghreb, unité et complémentarité*, dans al manahiil n° 31, 11^e année, décembre 1984 p. 74.

5. Ahmed Badr, *op. cit.*, p. 134.

6. Abdel Aziz Ibn Abdallah, *op. cit.*, p. 76.

Au plan civilisationnel, l'Espagne a connu, entre l'arrivée de l'Islam (92 H/711) et le règne des Omeyyades (138-422 H/716,1031), en passant par l'ère des gouverneurs (97-138 H/716,756), une grande prospérité, avec le développement des relations méditerranéennes et avec le Machriq alors à son apogée particulièrement au plan intellectuel. L'introduction des techniques et produits orientaux s'est accompagnée naturellement de l'arrivée des idées et des connaissances scientifiques comme l'astronomie de Ptolémée pour qui la terre est au centre de l'univers, la médecine introduite par des gens venus de Haran, la pharmacie, etc.

Il n'est pas étonnant de voir se distinguer en Espagne musulmane plusieurs savants et intellectuels de grande renommée comme Abas Ibn Farnas, astronome qui s'est essayé au vol et qui a fabriqué le verre à partir des roches⁷. Le musicien Ziriab, venu d'Orient, a introduit en Espagne des usages orientaux et fabriqué un luth avec une cinquième corde. La grande prospérité que l'Espagne musulmane a connue est illustrée par la richesse de l'architecture religieuse et civile avec la multiplication des mosquées et des palais. Le phénomène des palais ruraux ne sera connu en Europe qu'au XIV^e siècle, autour de Florence. Les villes frontalières Majrit (Madrid) ont connu un grand essor.

En fait, avant la domination Almoravide en Europe, le Maghreb avait déjà subi l'influence andalouse en matière d'architecture. La crise de Cordoue entre 180 et 206 (796-822) avait provoqué le départ vers le Maghreb de 400 familles. Le règne Almoravide correspond à un tournant dans les relations entre les « deux rives ». Son influence s'étendait de Bilad Chinguitt au Sud jusqu'au centre de la péninsule ibérique au Nord. Ces régimes avaient connu des luttes féroces (Sanhaje au Sud, Zanate au Maghreb, Royaume des Taifas en Espagne etc.).

Avant l'avènement des Almoravides, le Maghreb appartenait à l'aire d'influence de l'Espagne Omeyyade et ce depuis le IV^e siècle de l'Hégire. Avec les Almoravides, l'Espagne est devenue une dépendance du Maghreb, après l'intervention de Youssef Ibn Tachifin qui a ainsi inauguré une tradition d'intervention des États maghrébins soucieux de préserver l'Islam en Espagne. Les relations entre les « deux rives » arrivent à leur plus haut niveau durant cette période pendant laquelle l'Espagne a pris les devants dans les domaines techniques comme l'architecture, les Almoravides étant considérés comme d'origine nomade, sans grande tradition urbaine. En fait, ayant été séduit par l'architecture, ils ont fait appel aux architectes d'Espagne pour édifier mosquées, palais et remparts, suivant les modèles andalous. La disparition de la mosquée construite sous Youssef Ibn Tachefin à Marrakech et du musalla de Fès est compensée par ce qui reste de la mosquée d'al-Qarawiyn à Fès. Quant à la mosquée Almoravide de Tlemcen, elle donne une bonne idée de l'influence andalouse sur l'architecture maghrébine.

Dans le domaine militaire, la supériorité des techniques almoravides est mentionnée par al-Bakri :

7. Ahmed Badr, *op. cit.*, p. 109.

« Leur force au combat est sans égale et ils préfèrent souvent la mort à la défaite, on n'a guère retenu leur recul devant une quelconque offensive (...). Le gros de leurs troupes est formé de fantassins en rangs serrés.

Ceux du premier rang tiennent de longues lances pour charger l'ennemi, puis les archers quasi infaillibles »⁸.

Parmi les remarques essentielles qui peuvent être faites au sujet des liens de continuité entre le Maghreb et l'Espagne, à l'époque Almoravide, on peut noter le déplacement des foyers de rayonnement intellectuel, suite au déclin de l'Espagne et aux campagnes de reconquête. Puis le déclin et la ruine de Kairouan interviennent au moment où un nouveau centre est fondé aux confins sahariens. Il s'agit de Marrakech, capitale des Almoravides.

Avec les almoravides et particulièrement sous Ali Ibn Youssouf (500-537/1016-1142), les sciences ont connu un grand essor comme en témoigne l'œuvre médicale de l'éminent savant Abdel Malick Ibn Zouhr qui composa deux grands traités de médecine faisant autorité (*at-tarif li men ajaza an at-talif*). En fait, la famille de Zouhrani possédait déjà une tradition dans ce domaine, vieille de trois siècles.

Une autre personnalité de grande envergure intellectuelle, au temps des Almoravides, est Ibn Baja (mort en 533 H/1138) dont le travail est centré sur la philosophie, les mathématiques et la musique. Très honoré aux temps des Almoravides, Ibn Baja aurait écrit 25 ouvrages de sagesse avec des commentaires sur Aristote, Euclide, Galien et al Farabi. Seuls quelques-uns de ces livres nous sont parvenus (*De la raison et de l'homme, L'épître de l'adieu, Tadbir al mutawahid*). Il fut l'un des pionniers de la philosophie dont l'influence s'étend à l'ensemble du Moyen Âge européen⁹.

L'État Almohade, à son tour, a laissé ses traces en la matière. En dépit de la continuité qui marque leur action par rapport à celle de leurs prédécesseurs, les Almohades ont innové, y compris au plan des mobiles et des styles. Avec les Almohades, le Maghreb prend un caractère arabe qui se traduit par le mélange des populations indigènes avec les tribus arabes jusqu'à l'Atlantique puis au-delà de « la rive nord »¹⁰.

La philosophie a connu un réel épanouissement sous les Almohades. La renommée des grands philosophes almohades a largement dépassé le cadre du Maghreb et de l'Espagne. On peut citer Ibn at-Toufail et Ibn Rouchd (Averroès)¹¹. Il y a également sous

8. Ahmed Badr, *op. cit.*, p. 219.

9. al Mirrakchi, *Almajib*, p. 224.

10. Ibn Rouchd (Averroès) est né à Cordoue en 530 H/1126, son grand-père était le cadî de la ville. Ibn Rouchd étudie le fiqh et la médecine à Cordoue avant de s'installer à Marrakech, auprès du calife Almohade, Abou Yaqub Youssouf, cadî à Seville et à Cordoue ; il étudie Aristote et fait le commentaire d'une partie de son œuvre. Certains fuqaha l'accusèrent de prendre quelques libertés vis-à-vis de la religion et ses écrits philosophiques furent brûlés. Parmi ses ouvrages, *Tahafut at-hafut*, une réplique à *Tahafut al falasifa* de l'imam al-Ghazali. Ses ouvrages ont été traduits en hébreu et en latin au XIII^e et XIV^e siècles, puis au XV^e et XVI^e et trouvaient une grande audience en Europe auprès du clergé. Son traité de médecine *al kulliyatt* fut également traduit. Voir khair addine Zakli, *Al Alam*, tome 6, p. 212 ; *Larbi as Sabagh Tarick Uruqa fi al Asr al Hadith* (Histoire de l'Europe moderne), Damas, Imprimerie nouvelle, 1982 p. 221.

11. Abdel Aziz Ibn Abdallah, *op. cit.*, p. 136.

les Almohades une persistance du style architectural andalous au Maghreb. Les princes Almohades se distinguent comme de grands bâtisseurs, surtout sous le règne de Youssouf qui séjournait à Séville où de beaux bâtiments publics furent édifiés. Sous son fils et successeur, Yaqub al Mamsûr, le Maghreb a eu ses plus belles réalisations architecturales à Séville, à Rabat, à Marrakech. La tour Hassan et le minaret de la Koutoubiya datent de cette époque.

Les palais et les jardins de Marrakech rappelaient ceux de Bagdad et Fès. Par la beauté de ses monuments, Marrakech rivalisait avec Damas. Fès peut être considéré comme le premier centre arabe qui s'est véritablement épanoui dans le Maghreb arabe avant de devenir un exemple d'adaptation des styles orientaux¹². Les Almohades ont réussi à concilier la puissance de leur art avec l'austérité de leur philosophie. En effet, les monuments construits sous leur règne sont certes majestueux mais leurs décorations sont sobres.

Ainsi la civilisation musulmane s'est-elle épanouie en Espagne où bibliothèques et universités ont constitué des pôles de connaissance fréquentés par les étudiants d'Europe qui venaient s'abreuver à ces sources du savoir. Ils se familiarisaient en même temps avec les différents aspects de la vie des Arabes y compris au plan religieux. Parmi les visiteurs européens de l'Espagne musulmane, on citera l'évêque Gerbert, qui deviendra pape sous le nom de Sylvestre II (999-1003). Son influence fut immense en Europe où il est considéré comme l'un des pionniers de la réforme de l'église. On lui attribue aussi l'introduction des chiffres arabes en Europe.

En outre, on assiste à un vaste mouvement de traduction des œuvres arabes en langue latine. Ces œuvres traduites étaient soit des originaux en arabe soit des traductions d'œuvres grecques comme celles d'Aristote (384-322 av. J.-C.), d'Euclide (IV^e siècle av. J.-C.), de Ptolémée, etc. Savants et philosophes occidentaux connaissaient ceux du monde arabe comme tels Ibn sina (Avicenne) (370-428/950-1037), Ibn Rouchd (Averroès) (mort en 520 H/1126). On notera que Tolède était un grand centre de traduction au XII^e siècle et possédait sa propre école de traduction.

12. Tarikh Urupa al Hadith, *op. cit.*, p. 120.

Histoire des relations entre l'Andalousie et l'Afrique subsaharienne

Dr Mohamed Gallah Dicko

Centre de documentation « Ahmed Baba »

Tombouctou (Mali)

Dans le présent article nous tenterons de mettre en lumière les relations qui ont existé entre l'Afrique Subsaharienne — en particulier avec la région de la Boucle du Niger et l'Espagne à travers certains repères culturels comme les stèles royales de Gao, les manuscrits du Centre Ahmed Baba de Tombouctou et l'architecture de Tombouctou, et aussi à travers les différentes immigrations qui ont concerné des individus ou groupes d'individus d'origine Andalouse.

En effet après la mort du Prophète Mohamed B. Abdallah en 632, ses compagnons ou califes continuèrent l'expansion de l'Islam. Ce fut la conquête de l'Afrique du nord par Oqba B. Nafi et du Sahara par les Almoravides qui détruisirent le puissant Empire du Ghana au XI^e siècle. Ce sont les mêmes Arabo-berbères, connus sous le nom de Almohades, qui portèrent de nouveau le flambeau de l'Islam en Espagne en traversant le Maroc et en passant par le détroit de Gibraltar. A la suite de combats acharnés, ils eurent raison du sud de l'Espagne — ou Andalousie — qui devint alors une terre d'Islam. Ils fondèrent ainsi le califat de Cordoue et le royaume de Grenade.

Traversant le monde d'est en ouest, du nord au sud et vice versa, la religion d'Allah va favoriser le mouvement des hommes et des idées d'une contrée à une autre. L'Andalousie et l'Afrique au sud du Sahara n'échappèrent pas à la règle. Nous disposons aujourd'hui d'indices irréfutables nous permettant d'évoquer ce riche passé commun à ces deux parties du monde bien que la Boucle du Niger soit restée musulmane et que l'Andalousie, redevenue chrétienne.

L'analyse qui suit tente de présenter cette rencontre sous ses aspects culturels et humains.

SUR LE PLAN CULTUREL

Les stèles

Parmi les sites qui ont fait l'objet de fouilles « mêmes limitées », on notera celui de Gao qui concerne deux types de sites : la nécropole et le site de l'habitat.

Les premières fouilles de la nécropole dite Gao « Saney » ont été effectuées au début du XX^e siècle par la mission saharienne de Bernard le Pontois. Elles ont mis à jour des perles du Calcédoine, une perle de faïence et un torque de cuivre, puis en 1939 ce sont les stèles royales du XII^e siècle qui ont été découvertes à la suite de deuxièmes fouilles effectuées par Chambon et Bartoli.

Les travaux de Raymond Mauny en 1950, de Colin Flight et de l'université de Birmingham respectivement en 1972 et 1974 ont permis de poursuivre les fouilles dans les caveaux de la nécropole ; quatre sondages furent effectués à l'intérieur du grand caveau, quelques inscriptions furent relevés et les différentes structures qui composaient le grand caveau furent mises à jour.

Quant aux stèles royales, les travaux de Jean Sauvaget en 1948, puis en 1950, ont permis d'identifier quatre d'entre elles faites de marbre provenant de la région d'Almería (Andalousie) et « réalisées avant tout avec autant de goût que de soin par un sculpteur d'Espagne qui a signé deux d'entre elles, le marbrier Ya' ish ».

Selon Joseph M. Cuoq¹, ces épitaphes témoignent de façon indubitable des relations commerciales importantes avec l'Andalousie, d'où plusieurs de ces pièces sont originaires et cela peu d'années après l'entrée des Almoravides en Espagne.

Aussi plusieurs sources historiques s'accordent-elles à dire que la politique des califes de Cordoue en Afrique n'a pas été la première relation entre la péninsule ibérique et l'Afrique subsaharienne. En effet, des recherches archéologiques ont permis de situer ces rapports dès le premier millénaire de l'ère chrétienne. Al-Bekri situe les relations politiques entre les Zalbadites de Gao et les Malikites Ummiyades de Cordoue dès le X^e siècle par l'intermédiaire des Zanatas Kharijites. Par ailleurs, à Akajut, des chercheurs ont découvert des objets de cuivre, des pointes, des flèches, des haches et des lances qui datent du V^e siècle avant l'ère chrétienne et qui atteste d'une influence de l'âge de bronze ibérique sur le Sahara méridional².

Une carte de ces découvertes de l'âge de bronze ibérique met sur la route occidentale des chars rupestres qui, alignés sur plus de cinquante sites, sont présents sur quelque cinq cents représentations partant de l'Atlas vers le fleuve Niger en passant par le Zemmur, l'Adrar Mauritanien et les falaises Tishit-Walata. Cette piste, d'avant l'ère du chameau, était parallèle à la piste qui va du Fezzan à Gao et passait par le Tassili N.-Ajjer et le Hoggar³.

Sur les mêmes axes des armes, des monnaies romaines ainsi que d'autres objets d'âge protohistorique, ont été retrouvés. Chaque découverte a permis de mesurer l'évolution historique entre la péninsule ibérique et le monde subsaharien des temps anciens au Moyen Âge historique. Ainsi a-t-on conclu que les liens des maîtres de Cordoue

1. *Recueil des sources arabes*, Paris, Ed. du CNRS, 1975.

2. *Essai sur la littérature arabe au soudan : le Tekmile*, Constantine-Paris, Ed. Dibaj, 1853.

3. Voir R. Mauny 1976 cité par I. Haïdara, *Espagne musulmane de l'Afrique subsaharienne*, Bamako, Éditions Duniya, 1997, p. 89.

n'ont fait que suivre une voie bien antique dont les stèles de Gao représentent des témoins archéologiques irréfutables. Ainsi chaque fois qu'un roi ou un membre de la dynastie des Za mouraient, des stèles arrivaient de la péninsule ibérique pour orner la tombe. Celle-ci représente les premières traces épigraphiques en Afrique subsaharienne. Avec elle, un nouvel élément s'est introduit et l'art funéraire de cette contrée connut désormais une influence aussi infime soit-elle du décor floral et géométrique de l'art musulman qui avait eu le temps de passer par Madinat al-Zahara et la grande mosquée⁴.

Jean Sauvaget classe ces stèles en trois groupes⁵ : le premier groupe est constitué de quatre inscriptions coufiques qui relèvent indubitablement de l'épigraphie Omeyyade de Cordoue. Ces stèles se situent entre le 6 novembre 1100 et le 11 février 1110. La troisième et la quatrième de ce groupe portent heureusement une signature, celle du marbrier andalous Ya'ish. Le deuxième groupe est une copie fidèle du premier exécuté sans adresse et le troisième de facture encore plus grossière semble être de production locale.

Les quatre premières stèles du premier groupe, selon Jean Sauvaget, proviennent d'Espagne. Il se fonde sur deux indices : l'un linguistique et l'autre typographique. Après ces indices qui caractérisent la première, la seconde non datée montre un trait nouveau de leur origine andalouse ; il s'agit de la citation d'un poème qui trouve sa source d'inspiration à partir d'une pièce d'Abul-Atahiya, conçu sur le même mètre et la même rime, contenant les mêmes idées et parfois les mêmes expressions⁶. Cette inscription d'un texte en vers sur une stèle est, selon I. Haïdara, la réplique d'une tendance qui se retrouve sur les stèles funéraires de Naçrides de Grenade et parfois de certains de leurs caïds.

Si l'origine des stèles signées du marbrier Ya 'ish ne fait pas l'objet de contestation, celle des autres non signées, en revanche reste à vérifier. En effet, après la découverte de deux stèles à Marrakech datant de la période Almoravide, P. Farias en vient à conclure « qu'il est possible que le matériel et la technique étaient importés d'Almeria, les inscriptions proprement dites étaient exécutées à Marrakech ». Ainsi, P. Farias met en cause l'hypothèse de l'unique origine andalouse avancée jusqu'ici par J. Sauvaget. Comme nous l'avons dit plus haut, cela ne peut prévaloir pour certaines stèles dont la signature est claire.

Les rapports entre les souverains de Gao et ceux de Cordoue au X^e siècle sont des relations de titulature conduisant les premiers à recevoir des seconds les insignes du pouvoir : une épée, un Coran et un sceau. Ces insignes sont bien la marque d'une délégation de pouvoir qui vient confirmer l'archéologie par la découverte de ces titres de la souveraineté déjà en usage dans la cour des Omeyyades de Cordoue en 346 H et à Gao en 494, soit plus de cent quarante huit ans après.

Sur la stèle n° 1 qui est l'épitaphe du roi Abu-Abd Allah Mohamed b. Abd Allah b. Raj, on peut lire *Ceci est la tombe du roi qui a protégé la religion de Dieu, qui est reposé*

4. Haïdara *op. cit.*, p. 190.

5. *Ibid.*, p. 91.

6. *Ibid.*, p. 92.

sur Dieu Abu Abdallah Mohamad fils de Abdallah fils de Ra'i : que la miséricorde, le pardon et l'agrément de Dieu soient sur lui ! Il a été rappelé à Dieu le lundi 1er jour du mois d'al moharram, premier jour de l'année 494 (6 novembre 1100). Dieu ait pitié de quiconque, après avoir lu ceci, implora en sa faveur la miséricorde et le pardon divins : ainsi soit-il, ô maître de l'univers⁷.

Sur la stèle n° 2, il est inscrit ceci : *Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Que Dieu bénisse Mohamet et sa famille ! on a dit à ce propos : O toi qui te pavanés là-haut, tu dors d'un épais sommeil, quand le trépas rôde aux aguets. Pense à la tombe et à l'épreuve, où les serviteurs de Dieu reposeront jusqu'au jour où l'on s'interpellera. Familiarise-toi avec ce jour qui approche, tiens — toi dans son attente et sois prêt. Le jour où tous les hommes se présenteront les pieds nus et le corps nu, on passera le pas à l'appel du héraut. Le jour où seront dévoilés les secrets des créatures, rien ne sera caché à l'assemblée des témoins. Le jour où le ciel se disloquera en nuages, le jour où le Tout puissant jugera ses serviteurs*⁸.

Sur la stèle n° 3 datée du 10 novembre 1108, signée du marbrier Andalou Ya'ish on peut lire également : *Ceci est la tombe de la reine Swa : Dieu lui fasse miséricorde, rende éclatant son visage et fasse du paradis sa compensation et sa demeure ! Elle a été rappelée à Dieu le samedi 3 rabi I de l'année 502 (10 novembre 1108). Elle attestait qu'il n'y a pas d'autre divinité que Dieu dans son unicité, sans associé, et que Mohamet est son serviteur et son envoyé et que L'Heure viendra, sans aucun doute et que Dieu ressuscitera ceux qui sont au tombeau' (Coran, 22,7). Œuvre du marbrier Ya'ish*⁹.

Sur la stèle n° 4, datée du 11 février 1110, signée du même marbrier, on trouve ce texte : *Dieu sait ce que vous cachez et ce que vous laissez voir (Coran). Il ne lui sera pas demandé des comptes de ce qu'il aura fait, tandis qu'il leur en sera demandé (Coran, 21, 23). Craignez Dieu comme on doit le craindre : vous ne mourrez certainement pas sans être devenus musulmans (Coran, 397). Ceci est la tombe du roi qui a protégé la religion de Dieu, qui s'est reposé sur Dieu, Abou — Bakr fils d'Abou — Qohafa : Dieu lui fasse miséricorde, illumine sa tombe, sanctifie son âme et fasse du paradis sa compensation et sa demeure ! Il a été rappelé à Dieu dans la nuit du vendredi dix-neuvième jour de rajab l'unique, en l'année 503 (11 février 1110), en attestant qu'il n'y a pas d'autre divinité que Dieu dans son unicité, sans associé et que Mohamet est son serviteur et son envoyé. Il l'a envoyé avec la bonne direction et la religion de vérité pour qu'il fasse triompher de toutes autres religions, quoi qu'en soient les associateurs. (Coran, 22,7). Œuvre du marbrier Ya'ish*¹⁰.

Par ces épitaphes royales de Gao, nous avons donc la preuve d'une très ancienne présence hispanique dans la Boucle du Niger.

7. Voir J. Sauvaget 1950 p. 419.

8. *Ibid.*, p. 422.

9. *Ibid.*, p. 426.

10. *Ibid.*, p. 227-228.

Les manuscrits

Les manuscrits arabes de Tombouctou peuvent être considérés comme le deuxième indice de la présence andalouse dans la Boucle du Niger. En effet, le plus ancien manuscrit de Tombouctou et de la Boucle du Niger répertorié au Centre Ahmed Baba est andalou et date du 1^{er} moharam 494 de l'Hégire et est l'œuvre d'un originaire de Séville (Andalousie). Sur près de 15 000 manuscrits dont dispose le Centre Ahmed Baba, plus de 700 proviennent de l'Andalousie, et certains ont même été commentés ou complétés par des érudits subsahariens. On citera notamment :

Al Fiyah Ibn Malik Al Ta-I Al-Andalusi

Les commentateurs de ce texte sont :

- Ahmad Baba b Ahmad b Ahmad b Umar b Muhammad Aqit Al Tumbukti qui a fait deux commentaires : le premier s'intitule « Al-Nakatu Al-Wafiyat » et le deuxième, « Al-Nakatu Al-Zakiyatu ».
- Anda Rafiq b Muhammad b Muhammad Intazamat Al-Suqi qui naquit en 1111 H (Malien) et dont le commentaire s'intitule « Hibatu Al-Malik Al A Khulasatu Ibn Malik ».
- Al-Shaykh Al-Mukhtar b Sa-Id, connu sous le nom de Bun Al-Jakni (Mauritanien), naquit en 1108 H.
- Sidi Muhammad b Al-Shaykh Sidi Al-Mukhtar Al-Kunti Al-Wafi, décédé en 1235 H (Malien).
- Muhammad Al-Saghir, connu sous le nom Bay b Sidi Umar Al-Kunti (Malien) ; Abdallah b Al-Taleb Ahmad b Al-Hadj Al-Mustafa Al-Ghallawi Al-Ahmadi Al-Shinguiti, décédé le 9 Rabi II en 1209 H.
- Ahmad Al-Saghir b. Hamallah b. Ahmad b. Hamallah Al-Tishiti Al-Muslimi Al-Maliki, décédé en 1272 H (Mauritanien).
- Muhammad b. Abdallah Al-Qanuni AlButilmiti, qui naquit en 1359 H (Mauritanien).
- Ahmad Mahmud b. Umar Abu-ishi, qui naquit en 1245 H (Mauritanien) et dont le commentaire s'intitule « Mawahib Al-Taqlid fi Sharh Al-Farid » Al-Taleb Ahmad b. Muhammad Rara Al-Tinwaji (Mauritanien).
- Muhammad Maouloud b. Ahmad Fall Al-Ya-'Aqubi Al-Masini Al-Fullani (Malien) dont le commentaire s'intitule « Inaratu Al-Afkar wa Al-Absar bi Shawahid Al-Nahaw mina Al-Athari wa Al-Akhbari ».
- Muhammad Baba b. Abid Al-Dimani, décédé en 1270 H (Mauritanien).
- Muhammad Yah-ya b. Sidi Muhammad b Salim Al-Wallati, décédé en 1354 H (Mauritanien).
- Al-Taleb Sidi Munir b. Habiballah Al-Tashamshawi Al-Atfaghi, décédé en 1163 H (Mauritanien), dont le commentaire s'intitule « Al-Dilasah 'Ala Al-Khulasah ».
- Sidi Muhammad b. Sidi Ber Al-Arawani, décédé en 1290 H (Malien).

- Abdallah b. Al-Taleb Ahmad b Al-Hadj Hamallah Al-Mustafa Al-Ghallawi Ahmadi, décédé en 1207 H (Mauritanien).
- Ambawi b Umar b. Muhammad b Abdallah Al-Wallati (Mauritanien).

Ishriniyyat Al-Fazazi

Ce chef-d'œuvre a été commenté par :

- Al Hadj Ahmad b. Umar b. Aqit, né en 929 H décédé 991 H, père de Ahmad Baba Al-Timbukti (Malien).
- Muhammad b. Minsah b. Umar b. Muhammad b. Abdallah b. Nuh Al Barnawi Al kashnawi décédé le 2 Rajab en 1078 H (Nigérian) dont le commentaire s'intitule « Al-Nafhatu Al Ambariyya Fi Hali Al Faz Al Ishriniyyat ».
- Al Sherif Muhammad b. Al Imam Ahmad II Muhammad Al-Imam Ahmad Al Hasani Al Idrisi, décédé en 1208 H (Mauritanien).
- Al Hadj Umar b. Said Al-Futi (Malien) dont le commentaire s'intitule « Al-Safinah Ala Ibn Muhayyab wa Al Fazizi fi Mad-hi Al Nabyyi ».
- Muhammad Ben Umar Al Nābighatu AL Ghanāwi Al Shinguiti, décédé en 1245 H (Mauritanien), dont le commentaire s'intitule « Mughni Al labib Ala Ibn Muhayyab ».

Lamyatu Alfiyya D'Ibn Malik Al Ta I Al Andalusi

Ce célèbre livre de grammaire a eu à son tour plusieurs commentateurs :

- Ahmad b. Abdallah b. Abibakar Al Sadiq Al burtiti (Mauritanien).
- Abdallah b Uthman b Saleh b Fudio, décédé en 1242 H (Nigérian).
- Muhammad B. Ali Al Shérif Al Suqi (Malien), dont le commentaire s'intitule « Fatahu Al-Aqfal Ala lamyat Al-fiyya ».
- Al Hassan b. Zalid Al-Qanuni, décédé en 1320 H (Mauritanien).
- Muhammad Al Saleh b. Ahmad b. Muhammad Al Qari Al Suqi (Malien), dont le commentaire s'intitule « Idat Al-Maqal Ala Lamyat Al-fiyya ».
- Muhammad Hammad b. Imallan b. Qutub Al Ansari né en 1161 H (Malien).
- Muhammad Al Amin b. Sidi Muhammad b. Barik Al Bu 'Al Daoudi Al Wallati, né en 1359 H (Mauritanien).
- Sidi Muhammad b. Sidi Abdallah b Al Hadj Ibrahim Al Alawi (Mauritanien).
- Muhammad'Abdallah Al Qanuni Al Butalmiti, né en 1359 (Mauritanien).
- Sidi Uthman b. Umar connu sous le nom de Sayyidat Al Younush Al Rahmuni, décédé en 1235 H (Mauritanien).
- Al-Abari, décédé en 1278 H (Mauritanien), dont le commentaire s'intitule « Tuhfat Al At fal Ala Lamyat Al-fiyya ».

Al Maksur Wa Al Mamdud D'Ibn Malik Al Andalusi

Ce chef-d'œuvre grammatical a également été célèbre et eut plusieurs commentateurs parmi lesquels :

- Al Shaykh Sidi Al-Mukhtar b. Ahmad b Abibakar Al-Kunti Al-Wafi, décédé en 1811 (Malien), dont le commentaire s'intitule « Fat-hu Al-Wadud 'Ala Al-Mak-Sur Wa Al-Mamdud ».
- Abu 'Abdallah Mohammad b. Zaku (Mauritanien), dont le commentaire s'intitule « Jud Al Ma-awjird 'Ala Al Mak-Sur Wa Al Mamdud ».
- Baddi b Al Habib b. Muhammad b. Al-Munir (Malien), dont le commentaire s'intitule « Atyyat Al Wadud Wa Tuh-Fatu Al Maw-dud ».
- Muhammad b. Yahya b. Sidi Muhammad b. Muhammad b. Salim Al-Wallati (Mauritanien), décédé en 1354 H.
- Muhammad Abdallah Al Butilmiti (Mauritanien), décédé en 1359 H.
- Abdallah Al Aqit b Khilal, décédé en 1341 H (Mauritanien).

Arjuztu Al Wildan : De Al Qurtubi

La liste de ses commentateurs :

- Al-Hadj Ahmad b. Al-Aldj Ahmad b. Umar b. Muhammad Aqît né en 929, mort en 991, père d'Ahmad Baba Al Sudani.
- Ibrahim Al Zalfi Al timbucti, décédé en 1208 (Malien).

Tab Siratu Ibn Farhun Al Malik Al Ya Amuri Al Andalusî

Commenté par le cadî Al Taleb Ababakar b Muhammad b Al Hadj b Abad Abdallah Al Wallati né lundi 8 Shawal 1165 H fut cadî à Wallata en 1202 H, décédé le 1^{er} Rajab 1208 (Mauritanien).

Composé en poème par Muhammad b. Muhammad Al-Saghir b. Ambuja Al Tishiti (Mauritanien).

Kitab Fi Al Hadith Abi Hamza Al Azdi Al Andalusî

Résumé et commenté par Muhammad Yahya b. Muhammad Al-Mukhtar b. Al Taleb Abdallah connu sous le nom Ibn Abba Al Wallati décédé en 1330 H (Mauritanien).

Bidayatu Al Mujtahid Ibn Rushd

Commenté par Ma'aba Al-Jakani (Mauritanien) le titre de son commentaire : Dalil Al-Rifaq Ala Ijma 'At Wa Bidayatu Al Mujtahid.

Commenté aussi par Muhammad Yahya b. Sidi Muhammad b. Muhammad b. Salim décédé en 1354 H (Mauritanien).

Al Murshid Al-Mu In : d'Ibn Ashi Al-Andalusî

Ce livre de théologie a été commenté par :

- Ahmad b. Al-Taleb Mahmud b. Amar Al-Adaw'ishi, décédé en 1257 H (Mauritanien), dont le commentaire s'intitule « Hidayatu Al-Amin Ila Ma Ani Al Murshid Al Mu in ».

- Abubakar Ahmad Al-Mustafa Al-Mah jubi (Mauritanien), dont le commentaire s'intitule « Kifayatu Al Muridin Ala Al Murshid Al Mu in ».
- Muhammad Kay b. Muhammad Iknan b. Muhammad Al Bashir Al Bujbayhi Al-Suqi, décédé en 1213 H (Malien) son commentaire est intitulé « Tuh fat Al Za'ir fi sharhi Ibn Ashir ».
- Muhammad Umar Al-Ghallawi Al-Shinguiti, connu sous le pseudonyme de Al-Nabighah, décédé en 1245 H (Mauritanien), dont le commentaire s'intitule « Al-Mubashir Ala Ibn Ashir ».
- Muhammad Yahya b. Sidi Muhammad b Salim Al Yunissi Al Na 'Amawi Al Wallati, décédé en 1354 H (Mauritanien).
- Muhammad Yahya b Muhammad Al Mukhtar b Al Taleb Abdallah, connu sous le nom de Ibn Abbu Al Wallati, décédé en 1330 H (Mauritanien).
- Muhammad Maulud b Ahmad Fall Al Masini Al-Fullani.
- Ibrahim Al Zalfi Al Timbukti décédé en 1208 H.

Tuh Fatu Al Hukkam d'Ibn Asim Al Andalusi

- Abdallah b. Al-Taleb Ahmad b. Al Hadj Al-Mustafa Al-Ghallawi Al-Ahmadi Al-Shinguiti, décédé le vendredi 29 Rabi II 1209 H (Mauritanien).
- Baba b. Ahmad Bu Ayba b. Uthman b. Sidi Muhammad b. Abdu Rahman b Al Taleb (Mauritanien).
- Résumé par Muhammad Yahya b Sidi Muhammad b Salim AL Wallati décédé en 1354 (Mauritanien).
- Abdallah b. Al-Taleb Ahmad b. Al-Hadj Hamdi Al-Mustafa Al-Ghallawi Al-Ahmadi Al shinjiti décédé en 1207 (Mauritanien).
- Muhammad Yahya b. Al-Mukhtar b Al Taleb Abdallah, connu sous le nom Ibn Abbu.

Ces nombreux commentaires attestent l'intérêt porté par l'Afrique subsaharienne aux livres andalous. Ils sont étudiés à tous les niveaux et dans tous les milieux. Chez les Peuls, les Maures, les Sonraïs, les Tamacheq, ils constituent des manuels de référence dans l'enseignement arabo-islamique classique ; c'est dire que ces livres sont d'une valeur didactique incontestable.

Nous avons voulu choisir ici quelques chefs-d'œuvre andalous ayant fait l'objet de plusieurs commentaires par des érudits de l'Afrique subsaharienne. Ceci témoigne de façon incontestable l'influence des uléma andalous sur la vie intellectuelle et religieuse de cette partie de l'Afrique.

Seule une étude exhaustive de la littérature arabo-islamique du Moyen âge à nos jours permet de mesurer toute l'étendue et l'importance de l'impact de l'Andalousie musulmane sur l'Afrique subsaharienne et la Boucle du Niger en particulier.

En plus de ces chefs-d'œuvre, d'autres intellectuels andalous ont largement contribué à l'éclosion de la pensée en Afrique subsaharienne. Il serait fastidieux de citer l'ensemble de ces écrivains, nous nous limiterons donc aux plus célèbres :

- Qàdi Gharnatà Abu Yahya Muhammad Ben Muhammad Ben Asim Al-qays Al-Gharnati Al-Andalusi al-Màliki, mort en 857 de l'Hégire. Il possède beaucoup d'écrits au Centre Ahmed Baba parmi lesquels : « Tuhfat al-hukkam fi nakt al-uqûd Wal-Ahkam », un livre très étudié dans l'enseignement arabo-islamique à Tombouctou, et dont les cadis se servent pour rendre la justice.
- Abù Muhammad Abd Allah Ben Sa'id Ben Abi Jamrat Al-Andalusi, mort en 695 de l'hégire. Parmi ses œuvres qui existent au Centre, la plus connue est : « Bahjat al-Nufûs wa fil-ahkam al-shâr iya ». Ce livre est le condensé d'un premier ouvrage dans lequel il a regroupé l'essentiel des points juridiques (les plus usuels).
- Burhàn Al-Din Ibrahim Ben Ali Ben Muhammad Ben Farhùn al-Malaki al-Ya mari Al-Andalusi, mort en 793 de l'hégire. On lui doit « Tàbsirat Ibn Farhun », un condensé de droit et d'autres écrits dont des poèmes et des actes juridiques.
- Jamàl Al-Din Muhammad Ben Ahmad Ben Yusuf Ben Mûsa Ben Yusuf Ben Masdi Al-mahdi Al-Andalusi, né en 598 de l'hégire et mort en 663 H. De lui on possède plusieurs manuscrits au Centre dont « Kitab Qasa'is al-Nabi ».
- Abù-Abd Allah Muhammad Ben Abd Allah Ben Mali Al-Jayani Al-Andalusi dit Ibn Malik Al-Nahwi, né en 600 de l'hégire et mort en 672. De lui, on possède d'innombrables manuscrits au Centre dont le plus célèbre et le plus étudié est « Al-fiyya », qui est d'une grande valeur pédagogique. Il était étudié à l'Université de Sankoré et dans les *Majalis* à un niveau supérieur. C'était la maîtrise de ce livre qui permettait au talibé d'obtenir un diplôme supérieur en grammaire arabe. Au Mali il a fait l'objet de plusieurs commentaires par les Tombouctiens, les Peulhs, les Kel Assouk et les Maures.

Le même auteur possède un autre manuscrit de grammaire intitulé : « Tuhfat Al-Mawdud fil-Masksûr wal-Mamdud ». Il fut un grand spécialiste de la grammaire et de la langue arabe.

- Abu l-Fadil Iyyàd Ben Umar al-Basni al-Maràkishi Al-Andalusi, né en 476 de l'hégire et mort en 544 H. De lui, on possède un bon nombre de manuscrits au Centre Ahmed Baba dont « Kitab Al-Shifà bi ta rif huquq al-Mustafa », un livre très étudié à Tombouctou. Il permet l'obtention d'un diplôme supérieur en matière de Hadith. Muhammed Bagayogo, professeur d'Ahmed Baba, a délivré à ses étudiants plusieurs diplômes à partir de ce livre. Pendant le mois de carême, « Kitab al-Shifa » est étudié partout dans les mosquées et les *Majalis*. La copie de ce livre qui est au Centre représente une très grande valeur non pas seulement par son contenu et son caractère spirituel et sacré mais aussi par la qualité de son écriture et des enluminures faites d'or fondu qui s'y trouvent. Cette copie date du XVI^e siècle. Nous disposons au Centre de plusieurs copies de ce livre commentées par différents érudits.

- Abu Abd Allah Muhammad Ben Abd al-Rahim Ben Sulaymàn al-Màzini al-qays al-Gharnàti Al-Andalusi, mort en 564 de l'hégire. Un de ses livres est intitulé « Kitab Tuhfat al-Albàb Wa Tuhfat al-A jàb ». On lui doit plusieurs poèmes sur l'importance du savoir.
- Abu Muhammad Abd Allah Ben Abd al-Rahman Ben Muhammad al-Ansari Andalusi, mort en 634. Il est l'auteur du livre « Rayi al-Zamàni fi Mutashabihat alqur'an » qui spécifie les différentes manières de lire le coran et sa rythmique.
- Abi Zakarya Yahya Ben Umar al-qurtubi, mort en 567 de l'hégire, est l'auteur du livre intitulé « Arjūzat al-wildàn » (théologie), très étudié à Tombouctou. Il a écrit des livres du niveau élémentaire d'une grande valeur didactique qui ont été commentés par différents érudits de Tombouctou.
- Abd al Wahid Ben Ahmad Ben Ali al-Ansari Al-Andalusi, mort en 1040 de l'hégire. De lui, on possède un grand nombre de manuscrits au Centre dont des poèmes en théologie sur les cinq prières de l'islam intitulé « Al-Murshid Al-Mu'in ala al-dhururi min ulùm al-din ». C'est un livre qui est étudié dans les écoles coraniques juste après l'étude du Saint Coran. Il a été commenté par plusieurs Ulémas Peul, Tamacheq (Kel Assouk), Sonraïs et même du Tekrour.
- Muhammad Ben Ahmad dit Ibn Jabr al-Nahwi al-A ma Al-Andalusi, mort en 720 de l'hégire. Il est l'auteur de nombreux poèmes parmi lesquels « Hilat Al-sira fi madhi Khayri l-Wara ».
- Al-Qadi Abu l-qasim Salmùn Ben Ali Salmun al-Gharnati. On lui doit « Al-Aqd al-Munazam ila l-hukam fi ma yajri baynahum mina l-qadhayya wa l-Ahkam ». C'est un livre de droit.
- Abù l-Qasum Muhammad Ben Ja far dit Ibn Jazà Al-Kalabi Al-Andalusi. Il est auteur du livre de droit intitulé « Qawanin al-Ahkàm al-Shar'iyya Wa masa'il al-Furu al-fiqhiyya ala mazhab Malik ».
- Abù Abd Allah Muhammad Ben Muhammad Ben Isma'il Al-Andalusi al-Qurtubi, connu sous le nom de al-Ràbi, né à Grenade en 781 de l'hégire et mort en 853 H. On lui doit un commentaire du livre « Alfiyya d'Ibn Malik ».
- Abù Umar Yusuf Ben Abd Allah Al-Namari Al-qurtubi Al-Andalusi, mort en 463 de l'hégire. Il est l'auteur des poèmes sur le mérite du savoir.
- Muhammad Ibrahim Al-Sharani Al-Andalusi a écrit plusieurs poèmes dont certains traitent de la morale religieuse.

Ces manuscrits traitent divers domaines du savoir qui vont des sciences coraniques à l'astronomie en passant par la grammaire, la poésie, l'histoire et le soufisme.

Presque toutes ces œuvres étaient commentées et parfois même complétées par les savants de Tombouctou et de la région. C'est le cas du *dibaj* d'Ibn Farhun (savant Andalou mort en 799 de l'Hégire) qui a été complété par Ahmed Baba Es sudani à travers ses deux livres « Nayl al-Ibtihaj » et « kifayat al-Muhtaj ».

L'architecture

Au retour de La Mecque, le Roi Kankan Moussa ramena de Ghadamès un poète et architecte né à Grenade, Es Sahéli qui lui construisit une salle d'audience à Niani ainsi qu'une série d'autres édifices. De cet architecte, la postérité garde encore la construction de trois grandes mosquées : la grande mosquée de Tombouctou qui est encore utilisée de nos jours, la mosquée de Niani et celle de Mihrab de Gao.

Avec Abù Ishaq Es Sahéli, il y a une véritable révolution dans l'artisanat et l'architecture. Un goût hispano-arabe très prononcé est constaté dans l'architecture inspirée des « Moudéja », art pratiqué par la population musulmane dans les terroires reconquis en Espagne par les chrétiens. C'est un art qui s'est développé à Cordoue pendant la période du califat. Aussi faut-il rappeler que c'est à eux que nous devons la « Sebka », genre de décoration appartenant à l'art Almohade et qui consiste en une répétition jusqu'à l'infini de petits arcs formant un réseau de losange. La « Sebka » est également utilisée à Tombouctou dans la menuiserie « Algaloum » en portes et fenêtres, dans la broderie à la main chez les tailleurs, dans la décoration des manuscrits arabes anciens chez les copistes etc.

SUR LE PLAN HUMAIN

Les immigrants individuels

Nous évoquerons surtout ceux qui ont marqué la vie matérielle ou spirituelle de Tombouctou et de la région. Nous pouvons citer la présence de Abù Ishaq Es Sahéli Al-Gharnati qui a été le fondateur du renouveau architectural à Tombouctou. Il serait né à Grenade. Il était venu en 1325 à Tombouctou au service de l'empereur du Mali, Kankan Moussa revenant de La Mecque. Il eut le privilège de construire trois édifices, la mosquée de Djingarei Ber qui existe toujours, une salle d'audience qui n'a pas laissée de trace et un palais connu sous le nom de « Madougou », qui se serait écroulé au début du XVI^e siècle.

Nous citerons aussi le saint homme, Sidi Yahya qui, parti de l'Andalousie, s'installa d'abord à chinguiti en Mauritanie avant de venir à Tombouctou répondre à un vœu des notables et du chef de la cité qui lui aurait construit une mosquée qui existe de nos jours et qui porte encore son nom. Il fut le plus grand poète de son époque. Il acquiert le titre glorieux de « patron des Saints ». Les Tombouctiens implorent son intercession auprès du Tout-puissant pendant les moments difficiles. On pense qu'il n'a pas eu de progéniture bien que certains Tombouctiens se réclament de lui.

D'autres personnalités andalouses non moins importantes ont également contribué soit en apportant un peu plus aux valeurs déjà existantes, soit en aidant à les faire connaître au monde extérieur. Parmi les personnalités, il faut retenir : Abù Sayd B. Ahmad Al-Fazzazi Al-Andalusi, grand érudit qui a visité les grandes villes du Gharb et de l'Andalousie. C'est à lui que nous devons les panégyriques du Prophète Muhammad qui sont chantés dans toutes les mosquées et les cercles de lecture de Tombouctou pendant le mois du Maouloud, mois où sont fêtés les anniversaires de la naissance et du baptême du

prophète de l'islam. Nous bouclons la liste de ces personnalités par Hasan Al-Wazzan dit léon l'Africain et Bernitez Cristobol qui ont visité Tombouctou le premier vers 1507 et le second vers 1880. Les écrits de ces derniers ont contribué à faire connaître Tombouctou à travers le monde.

En plus de ces individualités, il faut noter la présence de groupes d'hommes envoyés par le souverain du Maroc pour la conquête du Songhoï.

Les émigrés de masse

L'émigration massive des Espagnols musulmans dans la Boucle du Niger s'est effectuée en deux périodes. Dans un premier temps leur descente se limita aux marges du Sahara méridional, des nomades leurs servirent de groupes d'accueil et ceci au commencement même du règne de la dynastie des Askia. Dans un second temps ils descendirent dans la boucle du Niger comme des mercenaires dans l'armée saoudienne dirigée par Djouder Pacha et gagnèrent la bataille de Tondibi en mars 1591¹¹.

La première émigration massive

De ce premier groupe, on sait peu de choses. Ils eurent à nomadiser dans la zone de Léré Taoudénit Araouane à la lisière de la frontière mauritanienne et sont connus sous la dénomination tamacheq « Andalouzen ». Donc les premiers exilés de l'Espagne musulman se trouvent parmi les nomades.

La deuxième émigration massive

« A la fin du XVI^e siècle, un sultan marocain voulut, ce qui paraissait impossible, conquérir Tombouctou avec des armes à feu. Pour cela, il réunit un grand nombre d'Espagnols munis d'armes à feu qui apparurent pour la première fois dans cette région africaine. Les soldats espagnols gagnèrent la bataille la plus grande de toutes celles que notre race eut à livrer de l'autre côté du détroit. Victorieux, ils s'installèrent à Tombouctou, prirent des femmes du pays et eurent une descendance qui perdure de nos jours encore. Orgueilleux de leur origine hispanique, ils conservèrent une exquise discipline aristocratique et à présent leurs familles représentent les foyers les plus nobles du pays »¹².

Cette seconde migration de morisques dans la Boucle du Niger au XVI^e siècle se situe dans cette conquête globale de l'empire songhoï de l'Askia Ishaq II par Moulaye Ahmed El Mansour. C'est elle qui a mis fin au règne de la dynastie des Askia et elle est bien connue des historiens, contrairement à la première. Le nombre de populations émigrées fait l'objet de chiffres controversés. Cette population d'origine hispanique s'est intégrée dans la Boucle du Niger comme une caste militaire et désignée sous l'ethnonyme « Arma ».

11. Voir I. Haïdara.

12. José Ortéga Y. Grasset, œuvres complètes, vol. 3, p 246-247.

Ce sont d'ailleurs eux qui ont donné au Pachalik ses premiers pachas dont :

- Djouder : sur lui Manuel Villar Raso nous a donné le travail le plus achevé de novembre 1590 à août 1591.
- Mahmoud Ali Zargun : véritable pacificateur du pachalik, il était à la tête de la troupe des rênégats au Maroc.
- Mahmoud Longo : il arriva à Tombouctou au mois de Safar de l'année 1013 de l'hégire (juillet 1609) et règne jusqu'en août 1612.
- Yahya B. Muhammad Al-gharnati, octobre 1648 à octobre 1651.
- Abdel Rahman B. Said Al-Andalousi, septembre 1667 à octobre 1668.

Quelques autres ont régné mais le pouvoir a été surtout le monopole des personnalités d'origine Marocaine qui relevaient de l'autorité des Saadides. Les Andalous se sont trouvés partout dans la Boucle du Niger soit Caïd soit Kahia, loin du pouvoir central de Tombouctou suite à des rivalités internes. Aujourd'hui on retrouve leurs descendants dispersés davantage dans la région à Doulla Koïra, Donghoï, Douékié, Garba Koïra, Goundam et Tombouctou. Ils sont connus sous le nom Laloudji que d'aucuns pensent être la déformation de Andalou. Quant aux autres descendants des Morisques qui vivent encore dans la région ils ont souvent des comportements qui rappellent leur origine entre autres la réticence de certains d'entre eux à embrasser l'Islam.

On ne peut terminer ce texte sans évoquer le rôle important du commerce dans les relations de l'Espagne musulmane avec l'Afrique subsaharienne. Ce commerce, basé essentiellement sur l'or du bilad es soudan et les esclaves, a fait de Cordoue un des centres de commerce les plus importants. En effet à partir de Cordoue, l'or du Soudan prenait différentes directions (Europe du nord et surtout l'Orient).

Nous pouvons retenir que Tombouctou et la région appelée communément Boucle du Niger portent encore et porteront longtemps, les traces d'une rencontre entre deux civilisations dont le point commun était l'Islam. Aujourd'hui, tel n'est plus la réalité à bien des égards. Mais au-delà de tout cela il faut bien que d'autres formes de relation soient créées pour que le lien qui a pu exister entre l'Espagne et Tombouctou en particulier et même la région subsaharienne puisse être relancé pour le bien de la civilisation universelle.

Références bibliographiques

Registre des manuscrits du Centre Ahmed Baba, 1977-1997.

AL SA ADI Abderrahmane, *Tārikh al-Sudan*, Paris, Maisonneuve, 1981.

ABITBOL Michel, *Tombouctou et les Arma*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

AL-BEKRI, *Routier de l'Afrique blanche et noire du Nord-Ouest*, extrait du bulletin de l'IFAN T. XXX, série B n° 1, janvier 1968. Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII^e au XVI^e siècles, Paris, CNRS, 1975. *Le Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Larose, 1912, Tome 3. *Les chroniqueurs musulmans et Sonni Ali ou un aperçu de l'Islam*

- et de la politique Songhoï au XV^e siècle*. B. IFAN, T. 40 B, n° 1, janvier 1978. *Tombouctou la mystérieuse*, Paris, Flammarion.
- CISSOKO Sékénié Mody, *Tombouctou et l'Empire Songhoï, épanouissement du Soudan Nigérien aux XV^e-XVI^e siècles*, NEA, 1975. *Tombouctou et l'Empire Songhoï*, Dakar-Abidjan, les Nouvelles Éditions Africaines, 1975. Revue Sankoré n° 3 du Centre Ahmed Baba.
- DIOP C. Anta, *l'Afrique noire précoloniale*, Présence Africaine, 1960.
- HAÏDARA Ismaël Dadié, *L'Espagne musulmane et l'Afrique subsaharienne*, Édition DONNYA. *Les Morisques en Afrique subsaharienne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Essai d'évaluation quantitative CEDRAB Tombouctou.
- MAHMOUD Abdou Zouber, *Ahmed Baba de Tombouctou, sa vie et son œuvre*, Paris 1977.
- MAHMOUD Kati, *Tarikh al-Tattash*, Paris, Maisonneuve, 1981. *Tazkirat al-Nisyan*, Paris, Maisonneuve, 1981.
- MAUNY R., *Les contacts terrestres entre Méditerranée et Afrique tropicale occidentale pendant l'Antiquité*, Colloque de Dakar, 19-24 janvier 1976, NEA, 1978 ; H. Lhote, La connaissance des chars rupestres, du Sahara, dans La nouvelle revue d'Anthropologie, Déc. 1981.
- NIANE D. Tamsir, *Le Soudan Occidental au temps des grands empires XI^e-XVI^e siècles*, Présence Africaine, 1975. *L'Empire de Gao*, Paris, Plon, 1942.

Les routes d'al-Andalus : espace de dialogue interculturel, les perspectives d'un héritage

« l'Histoire est maîtresse de la vie »

Dr José Cazorla

Université de Grenade (Espagne)

Il est facile de trouver une excellente confirmation de cette affirmation dans notre passé récent. Les relations entre l'Espagne et le Maghreb, qui en vérité se perdent dans la nuit des temps, ont presque toujours été fructueuses, parfois orageuses, mais toujours constantes et vivantes. Il s'agit là d'un fait indiscutable, qui n'a pas été contredit pendant des siècles. Et qui prend plus de force encore dans l'ancien royaume de Grenade, où les Morisques sont restés pendant plus d'un siècle après la conquête par les Rois catholiques, les derniers ayant quitté le pays vers 1614. Dans la culture espagnole et surtout celle du Sud, de nombreuses traces de cette présence ont subsisté dans les domaines les plus variés : la langue, l'art (le complexe de l'Alhambra en est un symbole notoire), la gastronomie, la littérature, la musique, dans certaines coutumes et de nombreuses autres manifestations de la vie quotidienne qu'il serait trop long d'énumérer. L'histoire partagée implique des désaccords et même des conflits, mais aussi des expériences et souvent des valeurs que les peuples continuent de partager. C'est ainsi que lorsqu'on visite par exemple Chaouen, au Maroc, on pense tout de suite à l'Albaycin de Grenade, et il en est de même de Tanger, Tétouan ou Fez, où existe même un « quartier des Andalous ».

Depuis le siècle dernier, à l'époque des colonisations, le territoire du Rif est devenu l'un des problèmes cruciaux de la politique extérieure de l'Espagne ; il a même eu des répercussions considérables sur la politique intérieure. Au début des années 20, cette politique connut une crise qui contribua puissamment à précipiter la proclamation de la dictature du général Primo de Rivera. Il n'est pas moins vrai que depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'à la guerre civile, un nombre non négligeable d'Espagnols, principalement en provenance de l'Andalousie et du Levant, a émigré au Maroc et en Algérie. Leur précieuse contribution au développement agricole, commercial et industriel de ce pays où ils étaient devenus des Pieds-noirs, fut regrettée surtout quand, à partir de 1960, ils furent obligés de partir, certains allant en France, d'autres retournant en Espagne.

Cette époque marqua aussi le début de l'exode massif qui a contribué à transformer définitivement l'économie et la société espagnoles. Entre 1959 et 1974, nous

avons envoyé en Europe centrale près de deux millions et demi de travailleurs émigrés (avec leur famille), qui dans presque tous les cas sont ensuite rentrés chez eux. Mais depuis le milieu des années 80, une vague croissante d'étrangers, surtout d'origine marocaine, entre dans notre pays, certains munis d'un permis de travail, mais la plupart « sans papiers » et dans une situation précaire, en risquant souvent leur vie dans la traversée de la Méditerranée, comme en témoignent presque tous les jours les journaux, la télévision et d'autres médias. Actuellement, les immigrants marocains sont presque 150 000, dont plus de la moitié n'ont pas de papiers. Si nous ajoutons les immigrants d'autres nationalités (depuis le Moyen-Orient jusqu'aux Philippines, en passant par les pays d'Europe de l'Est et d'Amérique latine), le nombre de travailleurs étrangers est d'environ 400 000. De pays d'émigration vers l'Amérique, vers l'Afrique du Nord, l'Espagne s'est transformée, au cours des quinze dernières années, en pays d'immigration.

Ce phénomène obéit à une double logique : l'Espagne est le pays membre de l'Union européenne qui a le moins grand nombre d'immigrants, mais c'est aussi celui qui présente les indices de chômage les plus élevés, non plus seulement des pays de l'Union, mais de tous les pays de l'OCDE. C'est par conséquent, le pays le moins attractif pour l'immigration. Mais c'est en même temps le pays de l'Union européenne le plus proche du « Tiers Monde », ce que les médias ne soulignent pas toujours.

On sait — pour ne citer qu'un exemple à des fins de comparaison — que dans les pays de l'Union européenne, surtout en France et en Allemagne, il y a actuellement onze millions d'immigrants provenant de pays extérieurs à l'Union. Après la chute du mur de Berlin, une forte pression migratoire s'est exercée à partir des pays de l'Europe de l'Est, obligeant les autorités (en particulier en Allemagne), à réduire considérablement les facilités d'entrée qu'elles accordaient auparavant. Certains ont ainsi pu parler d'une « forteresse européenne », qui résiste à toutes les tentatives d'assaut en masse. Qu'on se souvienne de ce qui s'est passé en 1991, quand des milliers d'Albanais ont essayé d'entrer en Italie et ont été refoulés sans égards. Les journaux d'Europe centrale et d'autres médias ont généralement accordé beaucoup d'attention aux vicissitudes de ces mouvements de populations à leur « frontière Est ». Ils se sont par contre peu intéressés à ce qui se passait à la « frontière Sud » de l'Union européenne (U E), où l'Espagne et l'Andalousie en particulier, sont en première ligne. C'est un fait évident que la distance physique entre le Tiers Monde et l'Espagne y est réduite à 14 kilomètres, c'est-à-dire la largeur du Déroit de Gibraltar.

Mais la véritable distance n'est pas géographique. L'écart est stupéfiant dans d'autres domaines, comme le taux de natalité (trois fois plus élevé au Maroc qu'en Espagne), de mortalité infantile (8,5 fois élevé), d'espérance de vie (15 ans de moins), d'analphabétisme (10 fois plus) ou de revenus par individu (13,5 fois moins élevé). Les autres pays du Maghreb connaissent une situation similaire, même s'ils exercent actuellement une pression beaucoup moins forte que le Maroc, pour de simples raisons d'éloignement. Mais nous ne savons pas combien de temps va durer cette situation ou si elle va encore empirer.

Un fait indiscutable est que la population du Maroc (10 millions d'habitants en 1955) avait doublé en 1982, et qu'elle va doubler de nouveau entre cette date et 2012, où elle atteindra environ 40 millions d'habitants. Parallèlement, la création d'emplois reste très en dessous de la croissance démographique, de sorte que la pression sur les ressources, déjà extrêmement inégales, s'accroît régulièrement. Ce qui explique que de nombreux jeunes, ceux qui vivent dans le nord du pays en particulier, n'aient plus d'autre horizon que l'émigration vers cette Europe mythique, si attirante, si proche et si lointaine à la fois.

Cette force d'attraction est renforcée de façon indescriptible par les médias, surtout les télévisions d'Europe du sud, qu'on reçoit parfaitement dans tout le nord du continent africain. « L'effet vitrine » qui se manifeste dans une consommation parfois effrénée, où tout le monde en apparence accède facilement aux biens et aux services auxquels on ne peut que rêver là-bas, est destructeur face à la dure réalité quotidienne du Maghreb. La distance infinie entre ce à quoi l'on aspire et ce que l'on peut avoir en réalité, provoque une cruelle frustration, en particulier chez des millions de jeunes.

Un grand nombre d'entre eux, qui ne trouvent pas de travail et n'ont pas davantage l'espoir d'en trouver, peuvent en outre voir un voisin ou un ami de leur famille rentrer par exemple de France (où il travaille dans une grande entreprise), avec femme et enfants, dans une belle voiture, et muni de cadeaux pour toute la famille. Le contraste est sans appel — et pas seulement du point de vue économique —, et il ne faut pas s'étonner que des milliers de personnes cherchent à changer de vie, en essayant par tous les moyens de pénétrer dans la « forteresse européenne », les uns depuis l'est de l'Europe — comme nous l'avons dit —, les autres depuis la « frontière sud ». Et là, il semble qu'il revienne à l'Espagne de jouer le rôle peu gratifiant de gendarme.

Bien sûr, il y a des différences entre ces deux courants d'immigration. A partir de 1989 et pendant un certain temps, les médias européens ont vu d'un œil plutôt méfiant la pression migratoire provenant de l'est. Une attitude qui s'expliquait en partie parce qu'à l'époque, on ne pouvait préjuger des conséquences des remous politiques dans cette région, qui pouvaient porter préjudice à la récente construction de l'UE. Mais les immigrants de l'est viennent de pays dont la plupart entrent rapidement dans l'économie de marché et se normalisent dans des systèmes démocratiques. De sorte que tôt ou tard ils finiront par être associés ou par entrer dans la Communauté européenne.

Au contraire, il existe des obstacles démographiques, politiques, culturels et par là économiques (comme l'importante dette extérieure), qui s'opposent à ce qu'il en aille de même, au moins à moyen terme, avec les pays du Maghreb. Il en découle que tant les médias que l'opinion publique espagnole montrent aujourd'hui moins de compréhension à l'égard des immigrants venant d'Afrique du Nord qu'à l'égard des autres (selon par exemple une enquête du CIS, en juin 1996). Il existe d'une part les principes de libéralisation du marché du travail et des capitaux, ainsi que les principes humanitaires et l'acceptation du fait que les différences ne doivent pas être un obstacle à la coexistence. Mais d'autre part, on observe un très net décalage entre ces principes et leur application

effective dans les comportements individuels et même dans les règlements de l'administration publique.

Ce qui se passe, en définitive, c'est que — tant en Espagne que dans d'autres pays de l'UE — au niveau des individus, des médias et au niveau officiel, en fonction de la situation et de l'éducation des étrangers qui arrivent, des préjugés ethniques et même de classe peuvent surgir et modifier considérablement les appréciations et les comportements. Dans la mesure où les immigrants sont moins « cultivés » et plus pauvres, ce n'est pas un hasard s'ils sont davantage rejetés. On oublie facilement les traditions éthiques de respect et de protection du prochain, et même notre propre expérience historique, parfois si proche dans le temps, comme c'est le cas de l'Espagne. Enfin, il faut rappeler que nous sommes en mesure de contribuer à créer des emplois au Maghreb, en apportant à de nouvelles entreprises des capitaux et des technologies.

Les médias, ce que font et ce que disent les hommes politiques, et même les normes légales, ne sont que la partie visible d'un « iceberg social », dont la partie submergée dissimule tout un complexe d'intérêts, d'égoïsmes et de forces auxquelles se heurtent non seulement la tradition culturelle commune, mais aussi les meilleures intentions, souvent sans que l'on comprenne bien ce qui se passe, précisément parce que ces intérêts veulent rester cachés. Notre devoir est de les mettre à découvert et de contribuer, chacun dans son cadre professionnel et personnel, à rénover cet immense patrimoine de traditions et d'histoire partagée, qui constituent la meilleure base de la compréhension entre les peuples.

Références bibliographiques de l'auteur sur les migrations

CAZORLA PÉREZ, J.

Livres

Emigración y retorno : una perspectiva europea. Préface, coordination et chapitre 3.1. Madrid, Instituto Español de Emigración, 1981. 328 p.

Retorno al Sur. Edit. Siglo XXI et OCAER, Madrid, février 1989, 249 p. ISBN 84-323-0673-8.

Retour des émigrés et croissance économique : l'exemple espagnol (monographie). Contribution exposée à la Conférence internationale sur les migrations, Rome, mars 1991, publiée par l'OCDE, Paris 1991. Réf. OCDE/GD (91) 30, 12 p.

Contributions à des ouvrages collectifs ou en collaboration

(en sus de ceux qui ont été mentionnés précédemment)

La emigración en origen, chap. IX de *Estudio socioeconómico de Andalucía. La estructura social*, Estudios del Instituto de Desarrollo Económico, Madrid 1970, p. 195-240.

Algunos efectos sociopolíticos de la inmigración rural en las relaciones intraurbanas. Actes du 1^{er} Congreso Internacional de Planeación de Grandes Ciudades. PICYATEC, 1981, Mexico, D.F.

- Una perspectiva sociopolítica de la problemática metropolitana, con particular atención al caso latinoamericano. Actes du 1er Congreso Internacional de Planeación de Grandes Ciudades.* PICYCATEC, 1981, Mexico, D.F.
- Aspectos sociojurídicos del retorno de los emigrantes*, dans *Emigración y Constitución*, dir. publ. J. Cases, IEE, 1983, Madrid.
- Intraeuropean Migration and Regional Development*, dans *Guests Come to Stay*, chap. 11, dir. publ. R. Rogers, Westview Press, Boulder and London 1985 (en collaboration avec D.D. Gregory).
- Family and Migration in Andalusia*, in H.C. et J.-M. Buechler dir. publ., volume *Migrants in Europe : The Role of Family, Labor and Politics*, Greenwood Press, New York, 1987, chap. 7 (en collaboration avec D.D. Gregory).
- Emigrantes y retornados andaluces : una teoría sobre el papel de las motivaciones* dans l'ouvrage collectif *Actes du III^e Congreso sobre el Andalucismo Histórico*, Fundación B. Infante, juin 1989, chap. VIII, p. 737 à 756.
- España, de la emigración a la inmigración* (Conférence inaugurale du Symposium international *Emigración y Retorno*), chapitre initial, coordination et conclusions, dans l'ouvrage collectif du même titre, OCAER, Cadix, 1990, p. 17-25 et 245-247, dépt légal 670-90.
- Comunidad Europea-Magreb árabe : referentes demográficos, económicos y psicológicos*, dans l'ouvrage collectif coordonné par Bernabé López, *Inmigración magrebí en España : el retorno de los moriscos*, éd. MAPFRE, Madrid, 1993, p. 141-159, ISBN 84-7100-610-3. (Il en existe une version plus ancienne dans la RER, 1991, voir articles de la Revue.)
- Cambio social y emigración en el Mediterráneo Occidental*, dans l'ouvrage collectif coordonné par J. Montabes, B. López et Domingo del Pino, *Explosión demográfica, empleo y trabajadores en el Mediterráneo Occidental*, Universidad de Granada et AECI, 1993, p. 471-482, ISBN 84-338-1775-2 (en collaboration avec J. Montabes).
- Presupuestos políticos de las transiciones a la democracia : las tentativas del Magreb*, dans l'ouvrage collectif coordonné par B. López García, *El Magreb tras la crisis del Golfo : transformaciones políticas y orden internacional*, Universidad de Granada et AECI, 1994, p. 233-245, ISBN 84-338-1980-1 (en collaboration avec J. Montabes).
- Andalucía en la encrucijada de ida y vuelta. Caracteres de la inmigración marroquí*, dans l'ouvrage collectif dirigé par B. López García, *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Ministerio de Asuntos Sociales et Universidad Autónoma de Madrid, 1996, p. 108-114, ISBN 84-7477-595-7 (en collaboration avec J. Montabes).
- The South Frontier of the European Union : Migrations and Labor Issues*, Université de Kazan (Russie), *Seminar Tempus-Tacis, European Project on University Management*, (traduit en russe), 1997.

Articles parus dans les revues spécialisées

- Los movimientos migratorios como factor de la estructura socioeconómica andaluza.* Revista Moneda y Crédito, n° 94, septembre 1965, Madrid.

- La emigración española a países europeos : problemática y soluciones.* Revista de Instituciones europeas, n° 1, vol. III, Madrid, janvier-avril 1976.
- Paro y emigración, los males endémicos de Andalucía : algunas sugerencias.* Revista de Estudios Regionales, n° 2, Malaga, juillet-décembre 1978.
- La política migratoria y el cambio de valores en el medio rural andaluz.* Revista de Estudios Regionales, n° 3 (extr.), Malaga, 1979.
- Emigración y subdesarrollo : el contexto sociopolítico de un fenómeno actual.* Revista Agricultura y Sociedad, Madrid, avril-juin 1979.
- Mentalidad modernizante, trabajo y cambio en los retornados andaluces.* Revista Española de Investigaciones Sociológicas, n° 11, Madrid, juin-septembre 1980.
- Algunos efectos sociopolíticos de la emigración rural en las relaciones intraurbanas.* Revista Española de Investigaciones Sociológicas, n° 19, Madrid, juin-septembre 1982.
- Una perspectiva sociopolítica de la problemática metropolitana, con particular atención al caso latinoamericano.* Revista Española de Investigaciones Sociológicas, n° 23, Madrid, avril-juin 1983.
- CE-Magreb : Referentes demográficos, económicos y psicológicos,* dans Revista de Estudios Regionales, n° 29, janvier-avril 1991, p. 31-48. Reproduit dans l'ouvrage collectif coordonné par B. López « Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos », Ed. Mapfre, 1993, Madrid. ISBN 84-7100-610-3.
- La inmigración marroquí en España : datos, opiniones y previsiones* (résumé du Rapport présenté à la Commission de la CE), dans Revista Internacional de Sociología, 3^{ra} Epoca, n° 12, septembre-décembre 1995, p. 117-144.
- Préface de l'ouvrage de O. Labraga Gijón et F.J.Ga. Castaño, *Historias de Migraciones : Análisis de los discursos de emigrantes granadinos retornados de Europa*, LEI, Fac. CC. Educación, Universidad de Granada, 1997, p. 9 à 12.

L'influence de la pensée andalouse sur le rationalisme français et européen

Dr Pierre-Philippe Rey

Université Paris VIII

(France)

Les historiens de la pensée scientifique dans le monde musulman se sont essentiellement intéressés aux relations entre l'Orient musulman et l'Andalousie. La montée progressive de l'Andalousie et, à une moindre échelle, de l'Égypte par rapport à l'Orient a ainsi été récemment soulignée par Paul Benoît et Françoise Michaud dans un article d'un livre collectif publié sous la direction de Michel Serres, *Éléments d'histoire des sciences**. Cet article intitulé « L'intermédiaire arabe ? » établit entre autres, à partir d'un recensement de savants cités par le *Dictionary of scientific Biographies* et l'*Encyclopédie de l'islam*, une série de cartes concernant les localisations de ces savants successivement aux VIII^e, IX^e, X^e, XI^e, XII^e, XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Il s'agit de siècles particulièrement significatifs en ce qui concerne l'influence scientifique du monde musulman. En effet, comme le montre dans le même ouvrage, la liste des principales découvertes scientifiques dans l'histoire de l'humanité, du milieu du VIII^e siècle à la fin du X^e siècle, toutes les découvertes scientifiques significatives dans le monde viennent de l'espace musulman, tandis qu'aux XI^e et XII^e siècles commencent à apparaître à côté des noms musulmans les premiers traducteurs européens de la science arabe en latin et qu'à partir du XIII^e siècle seulement la science européenne se constitue indépendamment de la science venant du monde musulman. Époque donc de prééminence totale du monde musulman dans le domaine scientifique, la période qui va du VIII^e au XII^e siècle voit aussi un déplacement du centre scientifique du monde musulman de Bagdad à Cordoue et, à une moindre échelle, au Caire.

On ne mesure cependant ainsi que l'élite absolue et non la diffusion « de masse » de la science. On ne voit pas apparaître dans cet article les pôles ibadites de Tahert et Ouargla, puis du Mzab, ou Tadeusz Lewicki a cependant recensé des centaines de savants aux mêmes époques. Mais leur savoir restait dans leur communauté en cours de repli sur soi-même et, de plus, les grandes encyclopédies sur lesquelles se sont appuyés les auteurs

* Paris, Bordas, 1989, 3^e édition 1994.

que nous venons de citer tendent à privilégier les courants dominants de l'islam (Sunnisme et Chiisme) aux dépens d'un courant dissident comme l'Ibadisme. Or, bien plus que de l'Orient, c'est de l'Afrique du Nord ibadite qu'al-Andalus avait reçu ses influences rationalistes, et c'est sans doute ce qui explique que la pensée andalouse puisse connaître son apogée au moment où l'influence de Bagdad décline.

Pour comprendre à la fois le déplacement d'Est en Ouest du pôle scientifique et rationaliste au sein du monde musulman, puis le passage à l'Europe du Nord non musulmane de ce pôle scientifique, il faut restituer le développement des sciences et de la rationalité dans un cadre plus vaste, celui du développement de la pensée universaliste. En effet, le passage des religions polythéistes, comme celles de la Grèce ou de la Perse antique, aux monothéismes juif, chrétien et musulman est un premier progrès dans le sens de l'universalisme. Les sociétés polythéistes sont des sociétés hiérarchisées qui ne postulent nullement une égalité entre tous les hommes. Au contraire, tant que ces hommes sont à l'image de Dieu, les religions monothéistes reposent sur cette affirmation d'égalité, qui fonde le discours sur l'homme comme discours réellement universaliste. De plus, il y a une progression dans le sens de cet universalisme quand on passe de la religion monothéiste la plus ancienne, le judaïsme, à la plus récente, l'islam. En effet, si le caractère universel du message divin est affirmé par le judaïsme, l'alliance est cependant passée par Dieu avec un peuple, son peuple Israël, et non avec l'ensemble des hommes ; de ce fait le judaïsme, contrairement aux deux autres religions monothéistes, est peu prosélyte. Entre le Christianisme et l'islam, la progression dans le sens de l'universalisme se situe à un autre niveau. L'un et l'autre s'adressent également à tous les hommes et pratiquent le prosélytisme ; mais le christianisme, avant comme après Saint Augustin qui a énoncé philosophiquement la chose, ne s'intéresse qu'à la cité de Dieu et non à la cité terrestre, cette vallée de larmes où règne Satan. L'islam, lui, entend réaliser son message universaliste ici et maintenant ; la *umma islamiya* ne distingue pas une cité terrestre d'une cité céleste. L'Universel auquel il appelle est politique autant que spirituel et même sans doute politique avant d'être spirituel. En passant du Christianisme à l'islam, on passe donc d'un universalisme abstrait à un universalisme concret.

C'est cette volonté immédiate de promouvoir l'humanité comme unité qui amène l'islam à intégrer le développement des sciences comme un élément central du dispositif religieux, ce que ne font pas les deux autres religions monothéistes. Cependant, ce développement des sciences est d'abord pris dans l'état où l'islam le reçoit des civilisations antérieures, c'est-à-dire avec la conception élitiste de l'accès à la science et à la philosophie qui caractérise les sociétés polythéistes grecque et persane d'où provient initialement l'essentiel de la science et de la philosophie musulmane. Certes, « il faut aller chercher la science jusqu'en Chine » et les musulmans le feront ultérieurement, mais pendant de longs siècles, le rationalisme dans le monde musulman c'est d'abord la *falsafa*, c'est-à-dire la philosophie grecque reformulée par les Persans. Ibn Sina-Avicenne peut être considéré comme le plus éminent représentant de ce premier courant rationaliste à l'intérieur de

l'Islam. Contre cette importation de la philosophie grecque au sein de l'Islam, la première réaction sera également persane et purement négative : c'est le *Tahafut al falasila* (Destruction de la philosophie) du Persan Al Ghazali. Mais, à cette étape, c'est-à-dire dans l'Orient musulman dominé depuis par les Abbassides par l'héritage persan antique, il n'y a plus de progression possible ; bientôt les armées mongoles viendront révéler sur le plan politico-militaire ce qui est en fait une autodestruction de l'Orient musulman. C'est donc de l'Occident musulman que viendra la progression. Mais pour qu'Ibn Rushd-Averroès puisse écrire contre les thèses d'Al Ghazali son *Tahafut al tahafut* (Destruction de la destruction) — au titre si hégélien qu'on a du mal à réaliser qu'il est venu sous la plume d'un philosophe du XII^e siècle — « il a fallu un autre héritage, celui constitué depuis le VIII^e siècle en Afrique du Nord et en Afrique occidentale par les Kharéjdites et particulièrement les Ibadites. Pour eux, en effet, la science gréco-persane, transmise notamment par les imams rustemides, a pris d'emblée un caractère universaliste. Enseignée par leurs missionnaires, qu'ils appellent *hamallet el ilm*, porteurs de la science » ; cette science universaliste est une unité indestructible de la science religieuse et de la science profane et elle doit être diffusée à tous, hommes et femmes, ce qui est fait. Les imams rustemides affirment « toute ménagère doit connaître l'astronomie » et ils le réalisent. On passe donc d'une conception initiatique à une conception universaliste du savoir, avec un programme de scolarisation généralisée qu'on retrouvera dans l'histoire qu'après la Révolution française.

L'influence multiforme qu'exerce l'Afrique du Nord ibadite sur l'Espagne omeyyade, grâce à la composante berbère majoritaire de cette dernière, constitue le socle scientifique général qui permettra l'Averroïsme. mais dès lors qu'arrive à la conscience et à l'expression philosophique la toute puissance de la raison, en tant qu'universalisme pleinement humain, la révélation commence à faire en quelque sorte « double emploi » avec cette raison universaliste. En effet, tant que la raison et la science gardaient la forme élitiste qu'elles avaient eue chez les Grecs et les Persans, seule la révélation garantissait aux hommes leur égalité parce qu'ils étaient tous à l'image de Dieu. Dès lors que la raison universaliste est elle aussi capable de fonder cette égale dignité entre tous les hommes, il devient difficile de conserver à la révélation, la place éminente qu'elle avait acquise avec les religions du Livre. Ibn Rushd essaie de résoudre la question en affirmant qu'une même vérité peut être atteinte par deux voies différentes : une voie philosophique réservée à l'élite scientifique et une voie religieuse, celle de la révélation, destinée à la masse. Mais comme la raison qu'il prône a désormais vocation elle aussi à l'universalisme, cette distinction n'est guère crédible et on retiendra surtout, à juste titre, de l'héritage d'Averroès, la promotion de la raison en lieu et place de la révélation comme nouveau fondement de l'universalisme. Ce n'est donc pas sans raison que Saint Thomas d'Aquin attribuera, sinon à Averroès lui-même, du moins aux « Averroïstes latins », une théorie de la double vérité qu'ils n'ont certes jamais formulée mais qui était bien l'œuvre dans la révolution qu'ils venaient de faire accomplir à la pensée humaine.

On comprend dès lors pourquoi l'Averroïsme marque à la fois l'apogée du rationalisme en Islam et le moment de la séparation entre rationalisme et Islam. Cela est tout à fait lisible historiquement puisque la mort d'Averroès en 1190 coïncide avec celle de la science du monde musulman qui, a fourni aux cinq siècles précédents tous les savants connus du monde mais, n'en fournira plus aucun aux siècles suivants. Cette rupture brutale a évidemment un fondement philosophique ; la raison universaliste s'est autonomisée avec Averroès face à la révélation et s'est même, en réalité, substituée à la religion comme vecteur principal de la pensée universaliste. Cette religion ne peut plus se perpétuer qu'en se coupant de la raison. Le début des confréries mystiques avec la kadiriya, la première et la matrice de toutes les autres, suit immédiatement la mort d'Averroès et ces confréries vont très vite prendre la place de l'Islam rationaliste des siècles antérieurs.

Reste à expliquer pourquoi le monde chrétien va se révéler plus accueillant pour la pensée averroïste que le monde musulman. Paradoxalement, c'est précisément parce que la religion chrétienne, comme nous l'avons déjà signalé, prend moins au sérieux l'universalisme que l'Islam qu'elle pourra laisser une plus grande place au rationalisme universaliste. Le Christianisme ne s'intéresse qu'à la cité de Dieu et ne se préoccupe pas d'expliquer ce monde où règne Satan. Il ne promet donc pas les sciences, contrairement à l'Islam des premiers siècles, mais ces sciences ont peu de chances d'entrer en contradiction avec lui puisqu'elles n'occupent pas le même terrain. Il y aura donc dans le domaine intellectuel, le même partage que dans le domaine politique : une Faculté des arts face à une Faculté de théologie, comme il y a un Empereur face au Pape. Cela n'exclue pas les conflits, dans le domaine intellectuel comme dans le domaine politique. Mais dans chacun de ces deux domaines, il s'agit plus de conflits de frontière (de la guerre des Guelfes et des Gibelins dans le domaine politique au procès Galilée dans le domaine intellectuel) que de contradiction fondamentale sur un terrain commun.

Ces deux types de conflit, intellectuel et politique, entre la cité céleste et la cité terrestre, interagissent d'ailleurs au sein du monde chrétien. Le message rationaliste d'Averroès passera au siècle suivant en France. Il s'en fallut de peu d'ailleurs qu'il ne passât directement en Allemagne. En effet, l'Empereur allemand Frédéric II de Hohenstaufen, petit-fils par son père de Frédéric 1^{er} Barberousse, était en même temps roi de Sicile en tant que petit-fils par sa mère de Roger de Sicile, le premier conquérant normand de l'île. Or, le roi normand avait continué à s'entourer d'une cour musulmane, changeant peu le mode de vie de l'île ; c'est entre autre à lui qu'est dédiée l'œuvre majeure du grand géographe Al-Idrissi, dénommée pour cela *Kitab Rudjar* (le Livre de Roger). Frédéric II renforça encore cet aspect interne et, à l'intérieur, il se lia avec la dynastie Ayyubide du Caire et de Damas, ce qui lui valut d'entrer pacifiquement dans Jérusalem que les armées croisées n'avaient pas réussi à conquérir. Les papes successifs lui en vouèrent une haine mortelle mais, grâce en particulier à ses armées musulmanes siciliennes, il parvint à leur résister durant toute sa vie ; ils se vengèrent sur ses descendants qu'ils exterminèrent jusqu'au dernier. Frédéric II fit construire dans la partie continentale du Royaume de Sicile,

c'est-à-dire le sud de l'Italie, une Université où débattaient les plus brillants esprits de l'époque, chrétiens, juifs et musulmans. L'influence d'Averroès y était grande et, Averroès, Aristote, Ptolémée, etc., y furent traduits en latin. Frédéric II, qui disposait de suffisamment de pouvoir politique pour le faire, affirmait un athéisme beaucoup plus net que celui d'Averroès. Mais la destruction de sa dynastie laissa son entreprise sans lendemain. Cependant, son premier Ministre en Sicile, Thomas d'Acerra ou Thomas d'Aquin, avait un neveu qui, imprégné très tôt de culture arabe et d'averroïsme dans cette Université, allait devenir sous le nom de saint Thomas d'Aquin à la fois le principal critique et diffuseur des théories averroïstes dans la chrétienté.

La papauté a eu raison sinon de Frédéric II lui-même, au moins de ses descendants. C'est en France que la pensée averroïste va connaître sa plus grande diffusion. Il y a, à cela, des raisons géopolitiques : sans être véritablement alliés le roi de France, Philippe Auguste et le jeune Empereur Frédéric II combattaient les mêmes ennemis, les Saxons et les Anglo-Saxons. La bataille de Bouvines (1214), dont beaucoup d'écoliers français ont entendu parler, est un épisode de ces luttes convergentes. Philippe Auguste, méfiant également vis à vis de la papauté, commença à doter de statuts l'Université parisienne dès 1215 (l'année après Bouvines), celle-ci devint quelques décennies plus tard, notamment dans sa Faculté des arts (celle dans laquelle on suivait ses premières années d'études et où l'on obtenait ses premiers grades universitaires) un fief averroïste. Au milieu du XVIII^e siècle, deux des plus célèbres « averroïstes latins », Siger de Brabant et Boèce de Dacie y enseignaient la pensée du maître Andalou, qui fut ainsi aux origines de la pensée rationaliste française, près de quatre siècles avant Descartes. C'est donc là que Saint Thomas d'Aquin se rendit pour combattre (apparemment) mais aussi diffuser (réellement) ce nouveau rationalisme. Son œuvre *Contre Averroès* est d'ailleurs plus dirigée contre les Averroïstes latins que contre Averroès lui-même.

Par la suite, cette pensée rationaliste universaliste poursuivra son chemin en France, débouchant au XVII^e siècle sur les systèmes des grands philosophes-mathématiciens-physiciens, Descartes, Pascal et Leibniz (ce dernier est allemand mais écrit une partie de son œuvre philosophique en français ; grand connaisseur d'Aristote, il a également fait traduire une allégorie philosophique d'Ibn Tufayl, l'ami et l'émule d'Averroès) et au XVIII^e siècle sur le naturalisme de Buffon et l'évolutionnisme de Lamarck, avant de culminer dans les Lumières françaises, chez les Encyclopédistes, Voltaire et Rousseau.

Elle atteindra son apogée avec la Révolution française, qui s'accomplit sous l'étendard de la raison universelle mais débouche sur une philosophie de la liberté, pleinement élaborée par Hegel, dans laquelle la raison triomphante du XII^e au XVIII^e siècles apparaît fusionnée, mais aussi subordonnée à la construction principale de l'esprit humain, celle de la liberté.

Ainsi se poursuit la route de la Raison universaliste. L'Afrique du Nord et l'Afrique noire occidentale sont le lieu de sa naissance aux XVIII^e et IX^e siècles. L'Andalousie est le lieu de son autonomisation par rapport à la révélation, aux X^e, XI^e et surtout XII^e siècles. C'est

principalement en France que se poursuivra sa construction et la conquête par elle, pan par pan, de tout ce qui relevait antérieurement de la Révélation. Sa victoire totale, avec la Révolution française, amènera sa subordination à une finalité englobante, la liberté.

Aujourd'hui l'Europe est tentée par un retour à l'antirationalisme, dont le nazisme a fait renaître au deuxième tiers de ce siècle la figure terrifiante. Pour lutter contre la nouvelle vague de cet antirationalisme qui menace actuellement de nous submerger, l'Europe doit cesser de croire que c'est en elle que sa pensée rationaliste est née et se résume. Ce rationalisme lui est venu d'ailleurs : d'Afrique du Nord, d'Afrique occidentale et de cette Andalousie qui appartient géographiquement à l'Europe, mais dont l'Europe essaie constamment d'oublier qu'elle lui doit ce qui la constitue. C'est seulement si elle est capable de renouer, à travers l'histoire de l'Andalousie, avec l'Afrique du Nord et l'Afrique occidentale, point de départ de la route de la rationalité universaliste, si elle est capable de les intégrer à la place qui leur est due, c'est-à-dire la place fondatrice de son Être même, que l'Europe évitera la nouvelle déchéance qui la guette.

Troisième partie

Un héritage

Vision prospective d'un héritage

André Chouraqui

Écrivain

Le mot « route » a comme phonème anglais identique « roots ». Je voudrais aussi revenir à la racine de l'aventure humaine, et de l'aventure monothéiste au sein de l'aventure universelle dont elle ne doit jamais être dissociée. La Bible, est le livre de l'*Alliance, ha-brit*, le Nouveau Testament, celui de la Nouvelle Alliance et, le Coran précise que Mohamed est arrivé pour réaliser l'Alliance de Moussa, Moshé ou encore, Moïse et l'Alliance du Christ.

Que ce soit dans la Bible, dans les Évangiles ou dans le Coran, l'Alliance est ainsi une formidable structure qui unit, dès le départ, les cieux et la terre et donc, l'humanité entière sans distinction de couleur. En effet qui peut affirmer qu'Adam n'était pas noir ? N'est-il pas l'être même de la Création qui fait l'objet de l'Alliance.

Avec ce formidable programme porté par les forces les plus puissantes de l'humanité qu'en résulte-t-il ? Dans l'histoire, les juifs ont été vaincus par les Égyptiens, les Assyriens, les Mésopotamiens, les Perses, les Grecs et les Romains. Ni Asurbanipal ni Hitler n'ont été capables de faire l'Alliance avec nous, et Israël a été enfermé dans un ghetto où son Histoire s'est développée comme elle a pu en attendant le miracle mais inespéré d'une possible résurrection. « Quand vous êtes dans un ghetto, allez donc réaliser l'Alliance universelle ! »

L'Église s'est développée sur la base de la Tora, non pas dans l'esprit de l'Alliance mais dans un esprit de conquête ; il fallait convertir l'humanité entière à la voix du Christ, à l'espérance du Christ. Les juifs ont été enfermés dans des ghettos avec moins de droits qu'il ne leur sera accordé plus tard dans le ghetto musulman. L'islam s'est développé avec la même ambition de conquête universelle de l'humanité à la foi de Muhammad.

Cet esprit de conquête universelle n'est pas, à mon sens, conforme à l'esprit de l'Alliance. Il y a une différence fondamentale entre *ha-brit* qui est l'alliance avec le prochain, avec autrui qui est différent de soi et la conquête qui réduit tout à une identité unique, à l'uniformité. L'homme ne fait l'alliance avec sa femme que parce qu'elle est différente, avec son prochain que parce qu'il est différent. L'alliance suppose la multiplicité et la diversité des êtres.

On a beaucoup parlé du Dieu de l'islam. Le Dieu de l'islam est Allah et il n'est pas possible de traduire ce nom autrement qu'en le transcrivant par Allah qui est la forme arabe d'*Eloa*, l'*Elohîms* des Sémites. L'*Elohîms* des Sémites est un pluriel. Les Hébreux adoraient un Dieu unique Adonai, un Dieu unique dont le nom est imprononçable parce qu'il recèle le mystère, le *mantra* secret de la révélation mosaïque. Le nom de « Adonai » est composé de quatre lettres dérivées d'un verbe qui veut simplement dire « être ». Les quatre lettres du tétragramme, Yod, Hè, Vav, Hè, jadis gravées aux frontons des principales églises, avaient un sens : *l'être qui a été, qui est, qui sera et qui fait être*, dont on ne peut rien dire sinon qu'il est. J'aime le Dieu de la Bible parce qu'il a la discrétion d'apparaître sans nom. Cela me rappelle cette Asie que nous aimons tant et la première phrase du Tao : *Ce nom qui se veut prononcer n'est pas le Nom qui fut toujours. Le chemin qui peut se gravir n'est pas le chemin de toute éternité*. Le nom du Dieu créateur de la Bible n'est pas un mythe, mais la force créatrice de l'univers tout entier, à la source de notre être et de notre vie, du seul fait que nous existons.

Nous sommes au centre même des problèmes actuels parce que cet Elohim est unique. Il est unique mais il n'est pas seul. On a défini sèchement le monothéisme comme étant une religion qui ne croit qu'en un seul Dieu. Le Dieu de la Bible est unique mais il est entouré d'une multitude d'Elohim, d'une multitude de « dieux » qui représentent les forces créatrices de l'univers. Ce n'est pas le tétragramme $\begin{matrix} \text{adonai} \\ \text{IHVH} \end{matrix}$ qui crée le monde mais c'est *Elohim* qui le crée dans la multiplicité des forces créatrices de l'univers.

De nombreux juifs en Israël, s'enferment eux-mêmes, à leur tour dans un ghetto qui n'a aucun avenir. Israël est obligé de changer sa vision de l'univers parce qu'il est sorti du ghetto. Dès que l'homme sort du ghetto, l'univers entier est libéré. Par ce qu'il engendre, un ghetto enferme en effet le reste de l'univers.

Chaque homme doit changer sa vision de l'univers : au lieu de ne fixer que l'idée de ghetto ou de conquête universelle uniforme, il doit prendre comme but l'Alliance, l'alliance avec son prochain. Nous devons entrer dans l'ère du monde uni et globaliser l'univers.

Si on construisait le chemin sur le bord de la Méditerranée, si on reconnaissait le juif, le chrétien, le musulman afin de faire « frères » des hommes sans distinction de couleur et de nationalité, le monde changerait peut-être. Il se tournerait vers un avenir formidable, ouvert sur le troisième millénaire. Dans la mémoire d'al-Andalus, telle est notre espérance, celle de voir l'unité des peuples riverains de la Méditerranée, annoncer la réalisation de l'Unité de la race humaine tout entière.

Al-Andalus : paradis perdu/paradis récupéré

Carlos Varona Narvion

Agence EFE

Grenade (Espagne)

Celui qui voyage de nos jours dans le monde arabe ne devra pas s'étonner de trouver dans n'importe quelle ville un hôtel ou un restaurant quelconque portant le nom d'al-Andalus, comme c'est le cas par exemple à Tunis. A Damas également, des noms tout aussi évocateurs désignent une piscine : « Garnata » (Grenade), ou un établissement : « Isbilía » (Séville). Il est indéniable que le mythe d'al-Andalus fait toujours rêver et laisse le souvenir d'une époque heureuse dans la culture arabo-musulmane, où il incarne jusqu'à nos jours un paradis perdu. D'autre part, il représente aussi en ce sens pour tout Espagnol qui parcourt ces contrées une bonne carte de visite et une sorte de titre de voisinage historique (mais non un chèque en blanc), qu'il faut savoir utiliser avec pertinence et justesse. Les uns et les autres, ceux d'ici et ceux de là-bas, nous devons être conscients de tout ce qui nous unit et de tout ce qui nous sépare de ce monde, présent dans le substrat culturel le plus profond de la péninsule ibérique, déjà tout aussi bien lié à d'autres périodes de l'antiquité pré-romaine, à la civilisation classique et à la civilisation judéo-chrétienne.

Pour tout Arabe — spécialement pour tout Arabe musulman —, le nom d'al-Andalus est comme un talisman, c'est un trésor arraché à l'histoire et c'est aussi le symbole d'une splendeur perdue, mais qui n'en est pas pour autant oubliée. Pour certains, il signifie une glorieuse avancée dans les terres chrétiennes, un affrontement militaire et religieux pendant cinq siècles contre le reste de l'Europe et qui a laissé sur ce continent une empreinte indéniable dans de multiples domaines. Pour d'autres, il signifie aussi la création d'un précédent en matière de tolérance et de civilisation, dont les effets sont répartis et intégrés de nos jours dans le patrimoine de tous les pays situés au nord de notre mer commune : la Méditerranée. L'architecture et la littérature sont les témoins privilégiés et omniprésents de cette époque, non seulement en Espagne et au Portugal, mais par extension et à des degrés divers, sur tout le continent européen.

De même, al-Andalus a créé dans la culture arabe un précédent, en symbolisant une époque où le pouvoir n'était pas synonyme de tyrannie, où les rois exerçaient leur pouvoir de manière plus suave, jusqu'à faire oublier, pour ainsi dire, les guerres qui les

avaient placés sur le trône, les origines de la monarchie régnante, née des cendres d'un califat — le califat omeyyade — et le fait qu'Abd al-Rahman 1^{er}, en grande partie son fondateur, descendait d'une famille qui avait échappé au massacre perpétré par une autre famille, les Abbassides. Ici, sur ces terres occidentales du monde méditerranéen, ce fut le jardin, le verger fertile — et non le désert et les batailles (encore qu'il y en eût) — qui incarnèrent peu à peu l'esprit de ces lieux face au monde et avec lesquels gouvernants et gouvernés s'identifièrent dans le nouveau califat indépendant. Des personnages tels qu'Ibn Firnas ou Ibn azm, à côté d'innombrables poètes, savants, religieux et philosophes que chacun a en mémoire et qu'il est inutile de citer, illustrent ce que furent ces contrées et ce que fut ce patrimoine — plus ou moins ignoré — qu'il convient de sauvegarder.

Ce fut peut-être le prince druze libanais ? Šakīb Arslán (1870-1946) qui a forgé pour la première fois à notre époque le concept de paradis « perdu » (*mafqud*) pour ce vaste empire, qui couvrait plus de la moitié de la péninsule ibérique et une partie du Maroc actuel. Entre 1936 et 1939, ce voyageur publia un livre en trois volumes qui portait un long titre dans le goût médiéval : « La légende dorée d'al-Andalus ... ou les nouvelles, parées d'un manteau de brocard, au sujet d'un paradis perdu » (*al-hulal al-sundusiyya fi-l-ajbar al-andalusiiyya... al-firdaws al-mafqud*). Parmi les autres personnages qui ont relaté leur voyage en Andalousie au cours de notre siècle, on peut également citer le peintre libanais Mustafá Farruh qui publia en 1933 un ouvrage intitulé « Voyage au pays de la gloire perdue ». Au cours de ces années-là, il y eut également beaucoup d'autres œuvres axées sur ce thème d'un âge d'or lointain, par exemple le « Guide de l'Andalousie » du poète tunisien Saïd Abou Bakir ou « al-Andalus avant et maintenant » (1923) du syrien Muhammad Kurd'Ali. Tous ces textes présentent une grande analogie entre eux, en ce sens qu'ils se réfèrent à des voyages très courts, de quelques semaines, voire de quelques jours seulement, pendant lesquels l'auteur observe toujours ce qui se passe à travers le filtre du passé, d'un passé qui sert de point de référence à toute chose. Cependant, on ne dit pas et on ne suggère malheureusement pas ce qu'il faudrait faire pour que les uns et les autres, ceux qui furent expulsés et ceux qui restèrent, fassent revivre de nos jours ce passé, cette Andalousie de rêve.

Plus près de nous, et dans la lignée des écrivains arabes contemporains qui se sont intéressés au mythe et à la réalité de l'Andalousie, l'Égyptien Usine Mones a publié, en 1963, un livre de voyage qui est probablement le plus personnel jamais écrit par un auteur arabe sur sa visite en Espagne. Ce livre qui n'est pas traduit à ce jour en espagnol ni, à ma connaissance, dans aucune autre langue, s'intitule « Voyage andalou, chronique d'un paradis promis » (*rihla al-andalus, hadit al-firdaws al-maw'ud*). Né en 1912 et récemment décédé, Hussein Mones fut, entre 1956 et 1969, directeur de l'Institut égyptien à Madrid et, en même temps, professeur titulaire de la chaire d'histoire de l'islam au Caire. Il eut l'avantage d'avoir résidé trois ans dans la péninsule — raison pour laquelle ses opinions, tout en étant en quelque sorte un résumé et l'aboutissement de celles des écrivains arabes antérieurs, témoignent en général d'un plus grand effort de réflexion. Dans son cas particulier, et bien qu'il suive une ligne « idéologique » analogue à celle de ses prédécesseurs,

il substitue à la notion de paradis « perdu » (*mafqud*) le concept plus ambigu de paradis « promis » (*maw'ud*) qui renvoie à un avenir possible — différence qu'il souligne lui-même dans sa préface.

Bien que cette œuvre comprenne de nombreuses références historiques et topologiques, l'auteur y met davantage l'accent sur ses propres opinions que la plupart de ses prédécesseurs, au nombre desquels on peut par exemple citer Arslan, auteur concret et encyclopédique, mais moins personnel et moins littéraire. Dans son introduction, l'écrivain égyptien récapitule les diverses opinions qu'il égrènera tout au long de son œuvre :

« L'Andalousie, toute l'Andalousie, depuis les Pyrénées jusqu'au détroit de Gibraltar, est un livre de gloire éternelle. Ne peut l'apprécier que celui qui sait qu'il s'agit d'un peuple qui ne meurt pas ... »

« Terre promise pour quiconque croit en l'authenticité de cette brillante civilisation arabe qui a traversé les déserts et les mers, qui s'est fermement implantée au beau milieu des terres ennemies, comme dans la gueule du loup, qui a construit ses palais ... mais, alors qu'elle était à son zénith, l'ennemi et le destin étaient aux aguets ... »

« Quand je suis retourné vivre dans mes contrées arabes, je me suis aperçu que tout le monde parlait d'al-Andalus : ceux qui l'avaient vue rêvaient de tout ce qu'ils avaient contemplé ; ceux qui ne l'avaient pas vue rêvaient de la voir. Al-Andalus est pour tous ceux-là un pays arabe vivant, avec son peuple, ses villes, ses savants, ses poètes et sa gloire passée... »

Avant d'aborder les trois chapitres de la *rihla* que cet auteur égyptien consacre à l'Alhambra et à Grenade (à mon avis, les plus personnels et les plus significatifs du livre en raison de la profonde mélancolie qui s'en exhale pour l'ultime bastion arabe de la péninsule), il y aurait lieu, me semble-t-il, de s'arrêter — ne serait-ce que très brièvement — sur le thème de la nostalgie dans la littérature arabe. Nous ne citerons que quelques exemples des débuts de ce type de littérature, qui préfigurent en grande partie son développement ultérieur. En effet, l'absence et l'éloignement sont des thèmes constants de cette poésie et, en général, de cette littérature, dès la période préislamique jusqu'aux romans et aux chants d'amour contemporains. Il s'agit, en somme, du thème de l'amour perdu. Ce n'est certes pas un thème propre à la culture arabe ni, encore moins, le seul thème par lequel s'expriment les sentiments. Néanmoins, il apparaît à l'évidence à toute personne qui se penche sur les exemples passés et présents qui l'illustrent que ce thème est l'archétype même des thèmes qui caractérisent ce patrimoine littéraire. Le poète amoureux chante au début (*nasib*) de la *qasida* classique préislamique l'absence de sa bien-aimée en recourant au thème des ruines (*atlah*) qui restent du campement de celle-ci après son départ. La raison de ce départ, c'est qu'au printemps, les tribus qui vivaient les unes à côté des autres se séparaient en quête de pâturages, toujours rares dans la péninsule arabique, qu'ils recherchaient pour faire paître leurs troupeaux.

L'un de ces poètes préislamiques, Al-Harit ben Hilliza, dit au début de sa *qasida* (verset 5), à propos de sa bien-aimée Hind, qu'elle a « allumé » en lui une « grande

flamme », un « feu ... qui respandit comme l'aurore », mais il ajoute cependant qu'il « ne peut se réchauffer à ce feu », car il n'a pas consommé son amour et il n'a aucun espoir immédiat de le faire, puis il ajoute :

« Je ne vois plus celle que j'avais coutume de voir et, plongé dans la tristesse, je la pleure aujourd'hui/mais à quoi bon pleurer ? »¹.

« Les larmes que je verse devraient être ma guérison. Mais quel secours pourrais-je trouver dans des traces de pas qui s'effacent peu à peu ? »²

Il ne reste dans la longue nuit que ces traces dans le désert et c'est au travers d'elles qu'Imru al-Quay se rappelle sa bien-aimée sans espoir de la revoir. L'éloignement de la bien-aimée est donc la cause des larmes du poète et de sa douleur, les qualités et les traits physiques de la femme aimée sont chantés avec plus d'intensité et un plus grand sentiment d'identification lorsque le poète les voit à travers le prisme du souvenir, et non comme une réalité palpable — ce qui aurait engendré un autre type de littérature, un genre poétique différent.

Les couples emblématiques de la poésie *udri* (virginale) arabe, persane et turque, tels que Quay et Lubna, Yamil et Butayna, et surtout Maynun et Leïla, illustrent, quant à eux, ce thème — la séparation, par la douleur qu'elle provoque, étant la condition subliminale et indispensable à la genèse de leur chant. Maynun et Leïla, éperdument amoureux l'un de l'autre dès l'âge de dix ans, traversent une série interminable de péripéties à cause de la famille de Leïla, qui ne veut pas donner sa main à un *maynun*, « fou » d'amour pour elle. Du fait de la longue absence de sa bien-aimée, Qays (son nom d'origine) rompt tous les liens matériels avec le monde, et même lorsqu'ils se croisent en chemin bien des années après, Qays, enfermé dans un amour spirituel fiévreux, ne la reconnaît pas et Leïla, déchirée par le souvenir de son amour, meurt de chagrin. Plus tard, lorsqu'il l'apprend, il accompagne sa bien-aimée dans une mort tragique, bien que dans la conclusion du poème, les deux se retrouvent au paradis céleste et sont réunis pour l'éternité. L'amour et la mort sont donc quasi synonymes pour les couples *udri*, car l'union éternelle exige le renoncement à la nature corporelle ...³.

Il n'y a pas lieu ici de tenter une analyse du thème de la nostalgie d'où découlent, entre autres, les thèmes de la jouissance impossible ou du paradis perdu. Qu'il nous suffise cependant de signaler, pour ce qui touche au sujet de notre étude, qu'il existe une interprétation globale de la nostalgie applicable tant aux individus, sur le plan personnel, qu'au courant culturel imprégné de ce sentiment, c'est-à-dire au romantisme européen ou à la littérature musulmane *udri*. Le sentiment de nostalgie naît lorsque se précise l'idée du crépuscule, de la décadence : par exemple, jamais on n'a autant mentionné l'Empire espagnol, jamais on n'y a autant réfléchi que depuis sa perte ... La psychanalyse en général

1. Federico Corriente, *Las mu'allaqat*, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1974, p. 128.

2. *Op. cit.*, p. 71.

3. Voir la traduction espagnole du texte turc, *Leyla y Mechnun*, Madrid Editora Nacional, 1982.

et Freud en particulier notent que la mélancolie est engendrée par une inadaptation à la situation présente, quelle qu'elle soit. La « privation » d'un objet affectif, une faille dans le « principe du plaisir », entraînent un retour vers une étape heureuse du passé, vers les prémices du bonheur. Cette remarque succincte ne clôt certainement pas le débat sur ce thème et n'apporte aucune solution, mais elle laisse la porte ouverte aux interprétations possibles de cette constante de la littérature arabe comme de la littérature universelle.

Nous nous contenterons de relever ici, parmi les multiples exemples que nous aurions pu choisir, deux poèmes qui chantent cet éloignement et où toutes les images proposées sont imprégnées de nostalgie. L'un s'intitule « L'adieu » de (ǧ ben Chaij ?) de Badajoz (XII^e siècle) :

« Le matin où elles partirent, nous nous sommes dit adieu
Pleins de tristesse à la pensée de nous séparer bientôt,

Je les ai vues s'éloigner sur les palanquins à dos de chameau, Couvertes de leurs voiles d'or, elles avaient l'éclat de la lune⁴. »

On peut lire dans la même veine « Absence » d'Abou Bakir al-Tartousi (1059-1126), où le poète amoureux ne mentionne même pas où peut se trouver sa bien-aimée, il lui semble quasiment impossible de la retrouver ... elle n'a peut-être même pas existé :

« Je ne cesse de parcourir du regard le ciel
Au cas où j'y verrais l'étoile que tu contemples
(...)

Je m'en vais errant par les chemins, sans but et au hasard :
Peut-être une chanson me rappellera ton nom »

— et le poète conclut ainsi :

« Je regarde furtivement, et en vain, tous ceux que je croise, au cas où je découvrirais un trait de ta beauté. »

Il se pourrait qu'à part l'État idéalisé de Médine à l'époque du Prophète, al-Andalus soit l'unique « lieu de mémoire » des musulmans, l'unique lieu où s'inscrive leur passé. A cet égard, les Arabes sont très proches de la vision idéalisée des Orientalistes européens des XVIII^e et XIX^e siècles, en ce sens qu'ils ont tendance à ne voir d'al-Andalus que les aspects héroïques, esthétiques et pittoresques qui se superposent à la réalité quotidienne. En revanche, et exception faite du mouvement romantique, l'Occident, pour sa part, projette ce sentiment de manque (et par conséquent, sa quête) dans l'avenir ; en d'autres termes, il place son espoir dans l'évolution, dans l'Histoire. En dernier ressort, il s'agit de l'utopie sociale et politique d'un développement indéfini — d'où une différence radicale de la relation de l'Occident avec le temps. Dans un cas, cette relation est nettement synchronique, mais dans l'autre, elle est diachronique. Le christianisme y ajoute la notion de salut, de rédemption à la fin des siècles — d'où des phénomènes tels que le messianisme

4. Voir *Poemas Arabigoandaluces*, d'Emilio García Gómez, Espasa Calpe, S.A., Madrid, 1980, p. 67 et 128 respectivement.

et l'apparition d'une littérature ayant pour thème l'Apocalypse. La culture islamique exalte traditionnellement, quant à elle, un monde parfait — œuvre de Dieu où l'homme n'a guère de rôle à jouer pour transformer la réalité.

Si nous revenons à Hussein Mones, nous pouvons lire dans le chapitre intitulé « Grenade, la dernière forteresse » (p. 157 à 171) que l'histoire de l'Alhambra, telle que nous la concevons de nos jours, n'a pas commencé avant la chute de Cordoue, en 1236 — événement qui a bouleversé l'al-Andalus occidentale jusqu'au plus profond du cœur. Beaucoup d'habitants tentèrent de parer au danger sans y parvenir. Certains luttèrent à partir de places fortifiées et surent se défendre, notamment Muhammad ben Nasir ben Ahmar, qui devint le premier monarque nasride (p. 166) et qui, selon l'auteur, était un homme aux « vastes desseins ».

Passant au thème de l'Alhambra, et après avoir signalé l'affluence quotidienne de milliers de touristes, Mones affirme que sans l'Alhambra, Grenade serait une localité rurale comme Motril ou Colmenar ». (p. 165) ... C'est dans une large mesure exact, car avec la dynastie des Nasrides, elle devint une ville royale, alors que l'agriculture y avait été jusqu'à ce moment-là presque la seule activité importante, du fait de la fertilité de la riche vallée qui s'étend jusqu'à la mer.

L'écrivain égyptien compare ensuite dans une certaine mesure Grenade à Rome — ville qui, tout au long des siècles, et quasiment depuis sa fondation, avait été à la tête du monde connu. Il ajoute que l'Alhambra est devenu d'un seul coup le point de mire de l'univers en raison de ses palais et de ses jardins, dont il affirme qu'ils sont presque restés en l'état où ils étaient alors (p. 165). Il pose comme postulat la durabilité physique des monuments, à la différence des habitants et du milieu culturel qui n'ont pas pu perdurer.

Mones consacre plusieurs pages à la description des ponts, des rues (notamment de la rue qui monte le long de la Cuesta de Gomarez (*bani Gumara*) et des bâtiments tels que l'auberge d'architecture arabe, connue sous le nom de « Corral de Carbón », la seule, affirme-t-il, qui reste aujourd'hui dans toute l'Andalousie et dont il offre un plan (p. 164). Il signale également l'existence d'une place de marché près de la cathédrale, qui a disparu dans un incendie en 1843, ancien souk peut-être comparable au souk Jan-al-Jalili, au Caire, tout en soutenant néanmoins que le premier était « plus beau et d'aspect plus plaisant ».

Cet auteur a constamment une vision pour le moins idéalisée du passé, bien qu'elle soit certainement fondée sur la réalité. En effet, en se référant aux chemins d'al-Andalus, qu'il dénomme « les chemins de la science et de la lumière », il affirme que les paysans récitaient des poésies ou tout au moins étaient capables de les apprécier (p. 158). Il ajoute également qu'il s'agit là de l'un des multiples exemples, de l'un des multiples prodiges de la splendide culture arabe, dont le dynamisme lui a permis de perdurer jusqu'aux confins de tout le monde musulman.

Il signale que ceux qui désirent s'informer de l'importance des villes andalouses pour tout ce qui touche à leurs hommes de lettres et à leurs savants, « dépositaires du legs arabe », n'ont qu'à se reporter à la lhata fi ajbar garnata de Lisan al-Din ibn al-Jatib, ou

au livre *al-mugrab-fi hulali al-magrib* (L'aurore dans les tuniques d'al-Andalus) d'Ibn al-Hasan ben Saïd, selon lequel l'impact du patrimoine culturel andalou s'est étendu jusqu'à l'Orient musulman (p. 157). L'écrivain égyptien relève comment des artistes occidentaux, à leur tour inspirés par ce passé toujours vivant, ont écrit ou composé au cours des siècles de multiples œuvres ayant pour thème l'Alhambra et Grenade, en citant entre autres Washington Irving, Falla et Lorca (notamment, à propos de ce dernier, les « Noces de sang »), sans oublier des peintres et des artistes tels que le graveur romantique David Roberts (p. 161).

Cependant, Mones signale que le royaume nasride de Grenade, de par sa position, son isolement idéologique dans une péninsule où prédominaient les solides structures sociales des royaumes chrétiens et l'absence d'une politique extérieure commune aux royaumes islamiques portait en lui le germe de sa propre destruction (p. 158). Il ajoute à cette observation que vers 1250, il était manifeste que les jours des Arabes en al-Andalus étaient comptés (p. 159).

Cependant, il note que les deux siècles qui précédèrent l'expulsion de la population musulmane furent « un âge d'or », grâce aux forces vives des Arabes qui ne s'épuisaient pas. Ainsi, se référant à l'art architectural et aux créations littéraires qui atteignirent leur apogée, selon lui, avec les œuvres de Lisan al-Din Ibn Al-Jatib (p. 159), il note que les Arabes ne firent rien au cours de cette période qui ne fût d'une beauté splendide. Bien qu'en premier lieu, il impute, en se contredisant d'une certaine manière, la Conquête aux « différends entre les rois espagnols », il signale aussi que « la faute nous en incombe en grande partie à cause de nos affrontements, de l'envie et de la haine », en se référant implicitement aux luttes des factions arabes dans les royaumes des « taifas » et en ajoutant que « ce fut la dague que nous avons plongée nous-mêmes dans nos cœurs ». Dans ce paragraphe, il conclut ses réflexions par une citation du Coran selon laquelle, en vérité, ce n'est pas Dieu qui tyrannise les peuples, mais ce sont les peuples eux-mêmes qui se tyrannisent (*sourate al-nahl*, 33) (p. 159).

Évoquant les neuf kilomètres qui séparent Grenade de Santa Fé — le bastion érigé par les rois catholiques pour assiéger la ville —, Mones observe douloureusement que « l'on pourrait jurer que chaque pouce de terrain a vu se déverser plus de larmes de martyrs, lors de l'ultime défense de Grenade, que de pluie » (p. 160).

Dans le chapitre intitulé « A la croisée des siècles » (p. 223 à 230), après avoir noté « qu'il faut beaucoup de semaines pour que l'âme et l'esprit assimilent tant de beauté », le voyageur égyptien ajoute que « pour nous autres, les Arabes, visiter cette forteresse a pour objet non pas de dire que nous l'avons visitée, mais de l'intégrer dans notre univers spirituel pour qu'elle en vienne à faire partie de nous-mêmes » (p. 223). Quant aux « larmes versées pour la gloire passée », il remarque également que « nous avons certes laissé d'innombrables traces dans la péninsule », « sous les maisons », « à la sortie des villages », mais qu'elles ne peuvent manquer de susciter une grande « tristesse », car ces vestiges témoignent du passage du temps et de la décadence (p. 223).

Il mentionne qu'en se promenant dans les rues du quartier de l'Albaicin, il vu jouer des petites filles au visage basané, « comme si elles étaient arabes », dit-il, à une différence près : aujourd'hui, elles s'appellent María Pilar, alors qu'il y a cinq siècles, elles s'appelaient Fatima ou Aïcha (p. 225).

Dans ce quartier, qui se prêtait davantage à une vision idyllique au début des années 60 que de nos jours, où il est envahi de voitures et de touristes jusqu'à la saturation, il décrit les maisons avec leurs petits patios croulant sous les fleurs, en affirmant « qu'il n'y a pas de différence entre le pauvre et son riche voisin ». Tous sont frères, tous sont égaux, comme ils l'étaient au temps des Arabes » (p. 225). Et il se demande ensuite : « Comment serait-il possible d'avoir une mauvaise opinion des hommes qui évoluaient parmi les beautés de l'Alhambra et les jardins du Généralife ? » (p. 226).

Il idéalise également les émirs et les gouvernants, parmi lesquels il exalte Abd al-Rahman 1^{er}, sous le règne duquel « tout était placé sous le signe de la foi, de la morale et de l'intégrité » (p. 228).

Mones consacre curieusement plusieurs paragraphes assez détaillés à des noms et à des dates liés à des lieux qui ont été perdus par les Arabes, à des cités telles que Valence et Saragosse avant leur conquête (par exemple, p. 230 et 231) — ce qui étaye notre analyse antérieure d'une vision de l'Andalousie imprégnée de mélancolie et ancrée dans le passé — dans une époque révolue à jamais. Il note à cet égard que « ces villes n'ont été conquises qu'après une lutte acharnée et un siège ininterrompu, où leurs habitants — y compris les hommes de science et les hommes de loi — ont combattu jusqu'au bout de leurs forces » (p. 231).

Dans le chapitre intitulé « Il n'y a de vainqueur que Dieu » (p. 181 à 195), l'écrivain égyptien relève un grand nombre de détails et de dates concernant la construction de l'Alhambra, commencée en 1238 par Muhammad ben Nasir ben al — Ahmar et achevée par le sultan al-Haýyá Yusuf Ibn Abi al-Walid Isma il en 1354. L'auteur observe que l'Alhambra est la quintessence même de la beauté et loue « la magie » du lieu. « Tout se mesure ici à l'aune d'un seul homme » (p. 188), dit Mones, et il insiste sur cette unité qui apparaît dans les détails et dans les parties constitutives de l'édifice, mais également et surtout, dans les proportions harmonieuses de l'ensemble (p. 190).

Il critique néanmoins le palais de style Renaissance et de forme circulaire construit par Charles Quint, en notant « qu'il est tout juste digne d'être une arène pour les corridas » (p. 181).

Le tourisme semble à Mones une profanation du palais nasride, comme si c'était un lieu véritablement sacré, un sanctuaire : « l'Alhambra se meurt quand s'ouvrent les portes des autobus et que des dizaines de touristes traînent en groupes serrés dans ces salles » (p. 188). Hormis ce tohu-bohu, qui était encore supportable à cette époque-là, il y a 30 ans, et après avoir décrit les moments de tranquillité momentanée dont on pouvait jouir dans cette forteresse, « ses promenades et ses effluves parfumés », il se demande « Qu'est-ce que les temps modernes ont ajouté à cela ? » (p. 189).

Enfin, Mones conclut en ces termes ce paragraphe qui nous intéresse tout particulièrement ici : « Il faut beaucoup de semaines pour que l'âme et l'esprit assimilent tant de beauté ».

Nous concluons notre texte par ces commentaires de la *rihla* de Hussein Mones qui, je l'espère, illustre utilement le thème abordé : « Le legs d'al-Andalus : perspectives d'avenir ». Comme nous l'avons noté dans le titre « Paradis perdu/Paradis récupéré », al-Andalus n'appartient pas seulement au passé. Pour tout Arabe — quelle que soit son origine — et même pour un illettré —, ce nom géographique fait partie intégrante de ses références culturelles. Au contraire, pour l'Espagnol moyen, il n'en est pas explicitement ainsi, mais al-Andalus demeure à son insu dans l'inconscient collectif — qu'il s'agisse du milieu ambiant ou des us et coutumes les plus ancestraux. Ce lien, même si son souvenir reste enfoui dans la mémoire, est néanmoins réel et présent ; il existe dans le substrat profond des deux cultures et à ce titre, il devrait être possible, à mon avis, d'en réveiller le souvenir et de le revitaliser.

Bien que dans un cas, al-Andalus soit une référence active et dans l'autre, une référence passive, elle est pour les uns comme pour les autres un exemple de tolérance et de bon voisinage (avec, néanmoins, les problèmes quotidiens inséparables de toute vie commune), où Espagnols et Arabes doivent se retrouver et redécouvrir en outre qu'ils sont géographiquement proches les uns des autres. Il n'est pas question de mélanger indistinctement dans un cocktail insipide tous les éléments de ces deux mondes, dont chacun a, à l'évidence, ses traits propres, mais il faut réunir ce qu'il y a de meilleur dans chacun d'eux. Et pour donner corps à ce dessein, il faut partir sans hésiter d'un point commun : notre passé, sans le considérer comme un thème ou une citation livresque, mais en le prenant pour ce qu'il est, une réalité vivante et indéniable.

En effet, la principale et la vraie difficulté, pour retrouver al-Andalus, ne consiste pas à regarder en arrière, à se tourner vers le passé — ce qui ne revient certainement pas à dire qu'il faille abandonner les recherches entreprises dans toutes les directions possibles : archéologie, études arabes, traduction de documents ... A mon avis, le véritable défi consiste à savoir comment incarner ce patrimoine à l'avenir, comment en faire quelque chose de palpable, grâce aux multiples vestiges qui subsistent encore et surtout, grâce à la quintessence de son élément humain, au climat favorable et au cadre naturel qui sont les nôtres et principalement, à notre mer commune. Je veux dire par là qu'al-Andalus est un mythe qu'il faut construire (même si cela semble paradoxal) à l'instar de la cité-État idéale d'Al-Farabi (*al-madina al-fadila*), préfigurée dans *La République* de Platon et qui s'inscrit dans ce courant. Il ne s'agit pas seulement d'approfondir les connaissances que nous avons de ce monde-là ; en outre, il faut tout spécialement s'attacher, pour le bien de tous, à réincarner dans le présent ce qui a été son plus grand mérite, la coexistence pluriraciale et pluriculturelle. Ce n'est que lorsque nous commencerons à voir apparaître ce monde que nous pourrons parler d'un paradis récupéré.

Si l'avènement du « village planétaire » est une menace qui pèse déjà effectivement sur nous, avec les multiples dangers d'un monde homogénéisé et, en réaction, avec les violentes poussées de nationalisme qui l'accompagnent, il y a peu d'exemples qui soient aussi riches d'enseignements qu'al-Andalus. C'est peut-être un exemple unique en son genre (bien qu'il faille le nuancer et le considérer dans ses diverses époques), il est dans une certaine mesure encore proche de nous et il démontre qu'un tel « village planétaire » est possible, à condition de s'enrichir de toutes les cultures fondées sur le respect des différences.

L'héritage d'al-Andalus et le Maghreb : les facteurs de rapprochement

Dr Larbi Ben Othmane

Université Mohammed V

Rabat (Maroc)

Le(s) discours sur le rapprochement

La Déclaration de Barcelone de novembre 1995 proclamait que « les traditions de culture et de civilisation de part et d'autre de la Méditerranée : le dialogue entre ses cultures et les échanges humains, scientifiques et technologiques sont une composante essentielle du rapprochement, de la compréhension entre les peuples et de l'amélioration de la perception mutuelle ». Elle soulignait également l'importance de « la connaissance et (de) la compréhension réciproques des cultures, en tant que source d'enrichissement mutuel ».

Chacun ne peut que se réjouir qu'une telle déclaration qui suggère d'intégrer dans les politiques communes des États de la région, des volets d'échanges humains, sociaux et culturels. Et ce, d'autant plus qu'elle insiste sur le rôle que pourrait jouer, dans cette perspective, la société civile. Cette dernière constitue un « élément essentiel du processus de développement du partenariat euro-méditerranéen, facteur d'une meilleure compréhension entre les peuples »¹.

Considérés comme document fondateur, ces extraits sont certes utiles pour rendre leur place aux dimensions sociales et culturelles dans la construction d'un partenariat efficace entre peuples d'une même région. Néanmoins, ils apparaissent aujourd'hui, comme des proclamations d'intention bien éloignées de la réalité. Car qui finalement a préparé et signé cette Déclaration de Barcelone si ce ne sont ceux-là mêmes qui ont fait et qui ont construit « la forteresse Schengen » ? Une forteresse qui au moment même où elle exalte l'esprit d'échanges humains et culturels, ferme plus que jamais ses frontières, ses yeux et ses oreilles². Le constat de ce double jeu d'ouverture-fermeture, n'est pas nouveau. Il est même devenu un lieu commun tant il est évident. Pour l'Europe fortunée et développée, la

1. Déclaration de Barcelone, 27-28 novembre 1995.

2. Sommet Économique et social euro-méditerranéen, Déclaration finale, Madrid, 12 au 13 décembre 1995.

Le patrimoine culturel euro-méditerranéen, Réunion des ministres de la Culture, Déclaration finale, Bologne, 22-23 avril 1995.

rive Sud de la Méditerranée est, en passe de devenir sa principale hantise, sinon cet ennemi nécessaire à toute puissance pour justifier ses forces, ses faiblesses et ses hégémonies. Avec « l'islamisme », la rive Sud est perçue comme le « nouveau péril » de substitution après la disparition du péril communiste. Elle est appréhendée comme un espace de surpeuplement, de déficits et de déséquilibres sociaux, de fanatisme et de violences, de production de drogues et surtout de contagion intégriste et de déferlement migratoire³.

Paradoxe... cette représentation sécuritaire et européocentriste, des portes-paroles autorisés, ou non, (intellectuels patentés, fonctionnaires...) continuent à parler de la « communauté de destin des peuples de la région » et d'un idyllique processus qui mèneraient ces peuples vers l'entente, la solidarité et le co-développement. De façon plus prosaïque, ceux-ci recensent les éléments constitutifs d'une unité future entre les peuples du Nord et du sud de la Méditerranée, comme l'histoire, la géographie humaine, la culture ou même l'art de vivre. Tous ces éléments constitueraient selon eux les fondements de la construction d'un avenir commun radieux⁴. Et le poète devant tant de lyrisme déclarerait « et l'on verra jaillir des fleurs du pays où il ne pleut pas ».

Ces discours sont séduisants. Ils s'expliquent notamment par une sorte de devoir d'optimisme. Mais, peuvent-ils encore convaincre ? Le réalisme commande un autre discours et impose une autre approche. Une approche qui tient compte avant tout des réalités, des préoccupations immédiates et futures, des ambitions et des projets des différentes composantes sociologiques, culturelles et politiques de la région.

C'est sur cette approche, fondée sur les spécificités de chaque région, sur ces cultures profondes, sur l'État de droit qui définit chacune des deux rives, que la prospection d'un avenir commun pour la région doit reposer. C'est sur la base de ces différences, facteurs de rejets réciproques et de ruptures, que les moyens du possible rapprochement entre les peuples de la région doivent être recherchés

Les facteurs réels de rapprochement

Pour s'en tenir uniquement au cas de l'Espagne et du Maroc, ne serait-il pas plus convenable de commencer par promouvoir des processus et des actions à partir d'une approche intégrée qui dépasserait les seuls aspects économiques et financiers de la coopération et s'intéresserait également aux relations politiques, sociales et culturelles⁵.

3. Alejandro Lorca : *Tres poderes, tres mares, dos rios*, Ed. Encuentros, Madrid, 1996 ; François Burgat : *Islam « importé », Islam « exporté »* dans A.M., 1997 ; M.H. de Larramendi : *La politique méditerranéenne du gouvernement Aznar, une continuité*, dans A.M. 1997 ; A. Chevallier : *Libre-Échange et perspectives économiques en Méditerranée*, dans A.Z.M. 1997 ; A. Roussillon : *la Méditerranée au péril de ses identités*, dans A.M. 1997 ; X. Grizard : *la Méditerranée inquiète*, Paris, Ed. De l'aube, 1995.
4. *L'annuaire de la Méditerranée* (A.M.), 1996 et 1997, GERM, Publisud, Rabat ; GERM : *La Méditerranée en question : conflits et interdépendances*, Casablanca, 1991.
5. Conférence tripartite « Espace social euro-méditerranéen : travail, Entreprise, formation », Catane, 24-25 mai 1996 Deuxième sommet économique et social euro-méditerranéen, Paris, Déclaration finale, 21-22 novembre 1996.

C'est par ce biais que la rive sud peut envisager l'accès au progrès, à la modernité, aux nouvelles technologies et aux valeurs partagées.

Pour ce faire, les efforts doivent converger des deux côtés du Détroit. En tout premier lieu, cette démarche exige, une approche diplomatique plus dynamique et active, capable de rénover de façon permanente ses dispositifs d'intervention. Il devrait s'agir d'une diplomatie orientée non seulement vers les opérateurs économiques, mais aussi vers les associations, les leaders d'opinion, les médias, les universités, les chercheurs, la société civile. Il s'agit, en fait, de mettre en œuvre une véritable coopération décentralisée. En ce sens, des actions de coopération technique et de coopération pour le développement plus ou moins réussies, ont déjà été réalisées ou amorcées. Il convient donc de poursuivre ces actions et de les étendre à tous les domaines où une coopération directe entre acteurs de la société civile s'avère la plus appropriée. Il convient aussi de sensibiliser les autres partenaires à ces actions pour qu'ils s'en inspirent. En ce domaine, la communication n'est jamais superflue. Plus, il conviendrait d'imaginer et de tester de nouveaux programmes de communication spécifiques afin d'améliorer le rapprochement des sociétés civiles des deux pays.

A titre d'exemple, c'est dans ce cadre d'une coopération décentralisée entre les acteurs de la vie civile que les politiques d'insertion et d'intégration des populations migrantes, doivent se concevoir. Jusqu'à présent ces politiques ont été dominées par la précarité des émigrés déjà installés et par la fermeture des frontières aux émigrés. La réalité voudrait pourtant que ceux qui le souhaitent deviennent parties prenantes des actions de co-développement, notamment par l'orientation des flux financiers, issus ou non de l'émigration, vers des projets économiques productifs dans les pays d'origine⁶.

D'autres axes de coopération peuvent aussi être soulignés notamment dans le développement des ressources humaines et les échanges culturels. Il est urgent d'établir à ce niveau de véritables ponts pour promouvoir la compréhension mutuelle, l'esprit de rapprochement et la solidarité. En ce sens, ce sont l'éducation et la formation des hommes qui faciliteront plus que toute autre action le dialogue, les échanges, l'information et la communication entre les sociétés civiles. L'image que renvoie chacune des sociétés, souvent source de malentendus et d'incompréhension, s'en trouvera clarifiée et améliorée au bénéfice d'une meilleure perception réciproque⁷.

Le message de l'Héritage d'al-Andalus

Cette fin de siècle est une étape, parmi d'autres, de la longue histoire de la civilisation méditerranéenne.

Et, justement parce que notre époque est une étape comme il y en a eu tant, il ne faut pas négliger les enseignements du passé pour prospecter l'avenir ; al-Andalus est à cet

6. M.L. Ben Othmane : *Émigration U.E.-Maghreb*, Vues économiques n° 2, 1992 ; *Les nouveaux visages de l'émigration* (à paraître) U.E.M. 1997.

7. Cette partie est largement inspirée de M.L. Ben Othmane : *Le couple Maroc-Espagne et le nouvel espace euro-méditerranéen*, Revue Maroc-Europe, Rabat, 1996.

égard un repère précieux pour la construction de cette approche fondée sur les réalités, les croyances et les cultures au sens large.

Al-Andalus est sans conteste l'une des plus belles et éclatantes civilisations auxquelles la Méditerranée ait donné naissance. Depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui, tous ceux qu'elle a naturellement subjugués et séduit, ont admiré les horizons immenses qu'elle a ouvert, ses dimensions multiples, son éclat et sa pérennité. L'histoire humaine est à jamais marquée par ses apports scientifiques, technologiques, philosophiques ou poétiques. La culture européenne lui est, à ce titre, redevable. Un auteur espagnol (qui a su admirablement en parler), l'a définie comme une création en mouvement, sans cesse renouvelée. Il qualifie al-Andalus de « fleuve de civilisation » qui conservait et transmettait⁸.

Pourtant, même comme telle, éclatante et supérieure, la civilisation andalouse n'en a pas moins été vilipendée et critiquée. E. Levi-Provençal cite au XII^e siècle un certain Alvaro de Cordoue (*Indiculus luminosus*) qui, tout en rendant hommage à la culture d'al-Andalus, déplore la tiédeur des relations qu'elle entretenait avec ses « coreligionnaires » et la religion chrétienne. « Mes coreligionnaires aiment lire les poèmes et les œuvres d'imagination des Arabes ; ils étudient les écrits des théologiens, non pour les réfuter, mais pour former une diction arabe correcte et élégante... tous les jeunes chrétiens qui se font remarquer par leur talent ne connaissent que la langue et la littérature arabe ; ils lisent et étudient avec la plus grande ardeur les livres arabes ; ils s'en forment à grand frais d'immenses bibliothèques, et proclament partout que cette littérature est admirable... Quelle douleur ! Les Chrétiens ont oublié jusqu'à leur langue religieuse, et sur mille d'entre nous, vous en trouverez à peine un seul qui sache écrire convenablement une lettre en latin à un ami ! Mais s'il s'agit d'écrire en arabe, vous trouverez une foule de personnes qui s'expriment convenablement dans cette langue avec la plus grande élégance, et vous verrez qu'elles composent des poèmes préférables, sous le point de vue de l'art, à ceux des arabes eux-mêmes »⁹.

A cette époque aussi, il existait un fossé entre différente partie d'une seule et même région, différentes par leurs spécificités, croyances et cultures. Certes, ce fossé ne devrait pas être amplifié. Il rappelle pourtant singulièrement des situations présentes. Mais à l'inverse ! Car aujourd'hui, c'est l'arabe qui est délaissé au profit des langues latines ou anglo-saxonnes. C'est en cela d'abord pour l'anecdote que cet écrit du XII^e siècle est certainement caustique. C'est en cela sans doute aussi que l'histoire et particulièrement celle d'al-Andalus fournit de précieux repères pour envisager convenablement la construction d'un avenir commun pour la région sur des bases réalistes.

En toute objectivité, il semble bien que l'esprit qui anime les objectifs et de la Fondation du « Legado andalusi » (L'héritage d'al-Andalus) et les actions qui en découlent

8. M.CI. Sánchez-Al Bornoz : *L'Espagne et l'Islam*, Revue historique, Paris, 1932, traduit de l'espagnol sous le titre *España y le Islam*, Revista de Occidente, n° 70, Madrid, 1929 ;

9. *Idem*.

procèdent de cette démarche, réaliste, tolérante et ouverte. Un long travail d'érudition, de créativité, de recueil de témoignages et de promotion a été réalisé jusqu'ici par la Fondation. Ses programmes à venir sont tout aussi prometteurs, d'autant plus qu'ils visent à s'implanter au-delà de sa région d'origine et sans discrimination, dans la rive Sud à travers les projets « les Routes des Almoravides et des Almohades », et « la Route des Ommeyades ».

A ce titre, ils constituent un exemple méritoire du rapprochement réel des particularités de la région. Le message qui se dégage du « Legado andalusi » est clair et altruiste : « j'aime ce que tu aimes et j'en prendrais éternellement soin ». Ce message est un message d'amour partagé.

Le projet de la Fondation du « Legado andalusi » s'articule autour d'une démarche globale et diverse, qui met en valeur et tente de réactualiser les itinéraires historiques, susceptibles de relancer les secteurs traditionnels de l'artisanat, du tourisme, de la restauration du patrimoine, des sites et monuments dans une perspective de développement économique et social. Après s'être intéressés d'abord à l'Andalousie, ces itinéraires essayent de s'ouvrir sur le Maroc à travers « les routes des Almoravides et des Almohades » et sur l'ensemble des pays de la rive Sud de la Méditerranée, à travers « la route des Ommeyades ».

L'objectif de la Fondation est donc de promouvoir la collaboration et la coopération entre ces pays par la création d'un réseau d'itinéraires se déployant à partir de l'espace géographique et historique d'al-Andalus. Son but est de réhabiliter cette civilisation émergée et son patrimoine culturel, l'identité de l'ensemble des peuples qui y ont contribué.

Pour ce faire, plusieurs actions ont été privilégiées : la restauration des différents monuments et vestiges de la civilisation arabo-hispanique, la revitalisation des arts traditionnels et des industries artisanales grâce à la commercialisation des produits locaux marginalisés, la protection de l'architecture et de l'environnement, la promotion de l'économie traditionnelle et rurale... ce qui aurait, pour effet, de stimuler l'activité et de créer des emplois dans des secteurs sinistrés.

Par ailleurs, le projet a aussi pour but d'organiser des expositions thématiques, de publier des ouvrages scientifiques et artistiques ainsi que des catalogues concernant les monuments (plus d'une dizaine sont déjà publiées). Il vise également à promouvoir des rencontres culturelles et artistiques multi-nationales susceptibles à la fois de revivifier la splendeur passée de cette Civilisation qui a marqué la Méditerranée durant plusieurs siècles et de faire connaître le projet lui-même.

Aussi, le projet de la Fondation du « Legado Andalusi » apparaît-il comme un exemple de rapprochement entre deux Rives qui ont beaucoup en commun, mais qui, après l'avoir partagé par le passé, s'éloignent.

Le legs de l'école grammaticale juive andalouse en Languedoc, en Provence et en Catalogne

Dr Cyril Aslanov

Université hébraïque de Jérusalem
(Israël)

C'est un grand honneur pour moi de parler des grammairiens juifs du Moyen Âge. La science grammaticale est l'un des domaines où la synthèse culturelle judéo-arabe s'est réalisée de la façon la plus complète. L'exemple stimulant des grammairiens arabes soucieux de codifier la langue du Coran afin de préserver sa parfaite intégrité a fait école auprès de leurs homologues juifs andalous. Ce qui n'était auparavant qu'une tradition philologique est alors devenu une réflexion linguistique grâce à Yehuda Īayyuj, nord-africain établi en Andalousie (ca 940 – ca 1010) et à son successeur cordoban Yonah Marwan ibn Janah (ca 990 – ca 1050). Certes le Juif égyptien Sa'adya Gaon (882-942) avait donné l'impulsion à ce mouvement, mais c'est en Andalousie qu'il fit véritablement école.

Cette floraison spécifiquement andalouse de la grammaire a déjà fait l'objet de nombreuses études tant en Israël qu'en Espagne ou aux États-Unis. Mais ce qui en revanche est moins connu, c'est le rapport de filiation qui unit l'école andalouse à ses provinces languedociennes, provençales ou catalanes.

On sait qu'en 1148, Joseph Qimhi (ca 1105 – ca 1170) quitta son Andalousie natale et s'installa à Narbonne pour échapper à la persécution des Almohades. Au-delà de cette circonstance biographique, on peut affirmer que l'école de Narbonne s'inscrit dans la lignée de l'école andalouse. Cette filiation fut d'ailleurs décriée qu'elle fit trace jusqu'à la fin du Moyen Âge chez des auteurs aussi tardifs que Profiat Duran (Ephodi) ou même Abraham de Balmes pendant la Renaissance humaniste.

Toutefois il importe de souligner que dans ce cas précis, la filiation n'implique en aucun cas conservatisme. Tout en propageant hors de ses frontières l'héritage de l'école grammaticale juive andalouse, les Qimhi et leurs successeurs provençaux ou catalans développèrent un nouveau modèle. Ces innovations se sont faites dans l'esprit des fondateurs de l'école andalouse.

Je voudrais illustrer cette affirmation en examinant trois aspects de la grammaire juive médiévale qui constituent à la fois un héritage direct et une réinterprétation de celui-ci dans le respect de l'esprit des fondateurs de l'école andalouse :

- Le premier concerne l'analyse des voyelles hébraïques.
- Le deuxième a trait à l'activité lexicographique.
- Enfin le troisième porte sur la synthèse entre grammaire et philosophie qui ne s'est pas effectuée en Andalousie même, mais dont les constituants et les composants existaient séparément dans l'Andalousie du x^e et du xi^e siècles.

La dynamique de la continuité : l'analyse des voyelles hébraïques

C'est à l'influence de l'école andalouse qu'il faut imputer l'analyse novatrice des voyelles hébraïques de Joseph Qimhi ; bien qu'installé à Narbonne dès 1148, il était andalou de naissance. Alors qu'en Andalousie même, Ibn Janah s'en était tenu à la classification traditionnelle héritée des maîtres de Tibériade, Joseph Qimhi appliqua au système vocalique de l'hébreu une grille d'analyse inspirée du milieu culturel andalou. De quoi s'agit-il précisément ?

Le système de Tibériade consiste en une liste de sept timbres vocaliques échelonnés selon un ordre progressif, sans distinction de quantité :

holam o
qamas a
patah a
segol ä
Sere e
hiriq i
šuruq u

En revanche le système mis en œuvre dans le *Sefer ha-Zikkaron* de Joseph Qimhi et repris dans le *Sefer ha-Mikhlol* de son fils David, oppose une série de 5 voyelles brèves à une série de 5 longues selon le schéma suivant :

Longues	Brèves
Qama â < a	Patah â < a
holam ô < o	Qamas qatan ô < o
Sere ê < e	Segol ê < ä (>)
hiriq(<i>scriptio plena</i>) í < i	hiriq(<i>scriptio defectiva</i>) í < i
šuruq û < u	Qubus û < u

Par rapport à l'échelle de Tibériade, le *Sefer ha-Zikkaron* réinterprète certaines oppositions qualitatives en oppositions quantitatives ne préjugeant pas de la qualité. Ainsi le *Sere* ne s'oppose plus au *segol* comme le timbre fermé au timbre ouvert mais comme la voyelle longue à la voyelle brève. Le même changement affecte le rapport entre le *qamas* et le *patah*. La réinterprétation de certains signes vocaliques comme le *qamas qatan* et le *qubus* permet de doter le *holam* et le *šuruq* d'une contrepartie brève.

En quoi cette analyse mérite-t-elle d'être considérée comme le fruit de la symbiose culturelle judéo-arabe en Andalousie ? Avant de répondre à cette question, signalons que

dans un article magistral¹, le linguiste israélien Abba Bendavid a réfuté l'interprétation qui consiste à voir l'influence de la grammaire latine dans l'analyse en deux séries de 5 voyelles. Son argument repose sur la construction interne de la langue hébraïque. La lecture des sources grammaticales latines corrobore en outre son interprétation. Il suffit de se reporter à la description du système vocalique contenu dans l'*Ars Major* d'Aelius Donat² et dans les *Institutiones Grammaticae* de Priscien pour constater que selon l'analyse des deux piliers de la grammaire latine dans l'Occident médiéval, il n'existe que 5 voyelles qui, longues par nature, peuvent être allongées (*productae*) ou qui, brèves par nature, peuvent être réduites (*correptae*). Manifestement la valeur quantitative passait en arrière plan aux yeux de ces grammairiens de la fin de l'Antiquité. La quantité des voyelles latines avait en effet cessé d'être pertinente dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est par esprit de conservatisme que les grammairiens romains du IV^e ou du VI^e siècle de l'ère chrétienne continuent de la mentionner. Le système vocalique latin ayant connu des bouleversements dès la fin de l'époque républicaine, la valeur quantitative ne représente rien de vivant pour eux.

Chez Joseph Qimhi au contraire, il y a deux séries distinctes d'entrées : celle des brèves et celle des longues. On peut voir dans cette distinction le produit de l'influence de la langue et les grammairiens arabes, qui différencient soigneusement le *alif* vocalique de la *fatha*, le *wa* vocalique de la *dhamma* et le *ya* vocalique de la *qasra*.

En outre on peut discerner dans l'adaptation en hébreu de la métrique quantitative de la poésie arabe de Duna ? ben Labrat, l'extension du domaine théorique de la grammaire. Ce qui est étonnant, c'est qu'il ait fallu attendre le XII^e siècle pour qu'un Andalou exilé de sa terre natale adapte cette formule typiquement arabo-andalouse à l'analyse des voyelles hébraïques.

Quelles que soient les raisons de ce paradoxe, il est certain qu'il révèle le continuum entre l'école des grammairiens juifs andalous et l'école narbonnaise. Non seulement il s'inscrit dans la lignée de cet héritage, mais en plus il s'imprègne de la langue arabe, caractéristique de la symbiose andalouse.

Cette analyse de Joseph Qimhi montre également la façon dont l'hébreu était prononcé dans la Péninsule ibérique. En effet les distinctions quantitatives qui aboutissent à différencier deux séries de cinq voyelles sont avant tout un postulat théorique hérité, comme nous venons de le voir, de la langue artificielle des poètes. En revanche le dénombrement de 5 timbres vocaliques, au lieu des 7 timbres de l'échelle de Tibériade, est typiquement ibérique³. C'est en Espagne que le *qamas* et le *patah* d'une part, le *Sere* et le

1. Dans Lešonenu, 7. Voir aussi mon article à paraître : *Entre les grammairiens latins et Joseph Qimhi, David Qimhi, Profiat Duran et Abraham de Balmes : question de phonétique, Melqarim ba-Lašon* (en hébreu).

2. Il existe une excellente édition critique des œuvres de ce grammairien latin, celle de Louis Holtz, *Donat et la tradition l'enseignement grammatical*, Paris, C.N.R.S., 1981.

3. Voir notamment Amos Dodi, *L'Apport des rituels catalans à la connaissance de la réalité linguistique hébraïque en Catalogne à l'époque de la domination chrétienne, Melqarim ba-Lašon* Mélanges offerts à Israel Yeivin, Jérusalem, 1992, 444-445 (en hébreu).

segol d'autre part, ont été confondus, comme le /e/ ouvert et le /e/ fermé et le /o/ ouvert et le /o/ fermé l'ont été dans le passage du latin d'Espagne à l'hispano-roman. Il est intéressant de voir que jusqu'au Languedoc et en Provence, cette prononciation ibérique de l'hébreu est non seulement reconnue mais formulée explicitement en termes théoriques. Et pourtant l'occitan, langue parlée dans ces régions, possède encore deux degrés d'aperture pour le timbre e. Ce décalage entre la prononciation de l'hébreu dans le Midi de la France et l'environnement linguistique vernaculaire n'est-il pas l'indice de la préservation de l'identité culturelle judéo-ibérique jusque dans des régions situées en marge de la Péninsule ?

Cette préservation des liens avec la mère-patrie andalouse, ou plus généralement espagnole, a également laissé son empreinte dans le domaine de la lexicographie.

L'héritage andalou dans l'activité lexicographique des grammairiens juifs du Languedoc et de Provence

Les héritiers languedociens et provençaux de Hayyuj et d'Ibn Janah ont rédigé à leur instar, des dictionnaires de la langue hébraïque classant les mots selon leur racine. Et tout comme eux ils « glosèrent » souvent les mots hébreux par leurs équivalents arabes. Certes ils recoururent aussi et surtout au provençal vernaculaire dans leur environnement immédiat, mais ils ne renoncèrent pas pour autant à l'arabe de leurs prédécesseurs andalous.

Dans le cadre de ces dictionnaires, l'arabe servait essentiellement d'élément de comparaison. Dès Sa'adya Gaon, les grammairiens et lexicographes juifs avaient jeté les premiers jalons d'une linguistique comparée des langues sémitiques⁴. Outre la fonction comparative, les gloses arabes assumaient un rôle référentiel, comme dans un dictionnaire bilingue. A partir du moment où l'environnement linguistique arabo-musulman de l'Espagne laisse place à celui des pays romans, la glose arabe va se réduire à sa simple fonction comparative ; la dimension référentielle va désormais être assurée par des gloses romanes⁵.

C'est ainsi que dans le *Sefer ha-Šorašim* de David Qimhi on trouve à l'article פאק une répartition intéressante des rôles entre l'arabe et le provençal. Le lexicographe explique l'acception exacte du mot hébreu פאק par ses deux équivalents sémantiques provençaux : *palu* et *estanh*. Il utilise l'arabe et signale l'existence d'un homonyme : *ajam* au sens de place-forte.

Manifestement les gloses provençales renseignent ici sur le référent extralinguistique, tandis que les gloses arabes sont citées pour leur ressemblance avec le signifiant hébreu, lors même qu'elles véhiculent un autre signifié.

4. Voir Aaron Maman, *The Comparison of the Hebrew Lexicon with Arabic and Aramaic in the Linguistic Literature of the Jews from Rav Saadia Gaon (10th Century) to Ibn Barun (12th Century)*, Jérusalem 1985 (en hébreu).

5. Voir mon article, *Quelques remarques sur les gloses romanes du Livre des Racines de David Qimhi*, Cahiers d'études romanes, 1997.

Plus d'un siècle après David Qimhi, l'arlésien Joseph ibn Caspi continue à utiliser l'arabe dans son dictionnaire intitulé *Šaršot ha-Kesef, Racines d'Argent*. Le provençal est certes quantitativement mieux représenté que l'arabe compte tenu de sa fonction référentielle ; néanmoins, il est intéressant de constater que la filiation avec l'école andalouse est maintenue au XIV^e siècle. Joseph ibn Caspi cite nommément le *Kitab al-Usul* d'Ibn Janah.

Le recours à l'arabe permet en effet de justifier certaines particularités morphologiques de l'hébreu. Ainsi le *nun de qanfud* et de *minsar* est invoqué pour justifier la présence d'un *dagēs* à la deuxième radicale des mots hébreux équivalents קפוד et משר (מסור).

Ailleurs c'est pour gloser l'hapax (תִּכְנֶנָה) (EX 1:11) que Joseph ibn Caspi utilise les mots arabes *makhâzin* et *razinah*. Ce dernier terme est typiquement judéo-arabe et il représente un avatar de *rasinah* quand la sifflante perd son emphase et est affaiblie en une sifflante sonore en position intervocalique.

Mais l'influence de l'héritage andalou ne se limite pas à l'insertion de gloses arabes ou à la référence au *Kitab al-Usul* d'Ibn Janah. Elle transparait dans les gloses romanes elles-mêmes. Il est possible de trouver un mot espagnol parmi les gloses provençales. C'est le cas de *bâlsamo* employé aussi bien par David Qimhi que par Joseph ibn Caspi au lieu des mots provençaux *baume* ou *basme*. Cet hispanisme ne peut être attribué à l'erreur d'un copiste dans le cas de Joseph ibn Caspi car, le manuscrit de référence des *Racines d'Argent*⁶ préserve avec une fidélité scrupuleuse l'authenticité du caractère provençal des gloses romanes.

Par ailleurs des siècles après que les Andalous eussent passé le flambeau de la grammaire hébraïque à leurs héritiers du Midi de la France, la graphie reste marquée par le sceau Andalou. Paradoxalement, cet héritage apparaît chez le tardif Joseph ibn Caspi et non chez David Qimhi. Il s'agit de la notation des finales -a du féminin des substantifs et des adjectifs provençaux. Alors que David Qimhi graphiait ce/a/par un *aleph* (t-) comme le faisaient les Juifs italiens pour les/a/finaux des substantifs et adjectifs italiens et les Juifs français pour l'ancien -a atone devenu/e/central, Joseph ibn Caspi adopte le *hei* (v-) en concurrence avec le -t qu'il n'abandonne pas tout à fait.

Cette fluctuation entre le t- et le v- final pour noter les/a/du féminin des gloses romanes est caractéristique de la position frontalière de la Provence entre la Péninsule ibérique d'une part, l'Italie et la France d'autre part. Il apparaît donc qu'en plein XIV^e siècle, le judaïsme espagnol était encore très présent et influait sur la convention graphique. Signalons en effet que dans les fameuses *harjat* écrites en hispano-roman d'Andalousie, le -a final des féminins romans est graphié avec une ta *marbutah*, l'équivalent du v- final hébreu. Et c'est toujours par un v- final que le judéo-espagnol moderne représente le -a final des noms féminins.

6. Paris BN Hebr. 1244.

Notons que bien après Joseph ibn Caspi, on retrouve encore l'emploi de ce v- final pour noter les désinences -a des féminins. C'est le cas de la traduction judéo-provençal du rituel juif, conservée par un petit codex appartenant à la bibliothèque de Leeds.

L'emploi de mots arabes et parfois même de mots espagnols d'une part, et le remplacement du t- par v- pour noter les -a finaux des féminins provençaux montrent bien que même en plein XIV^e siècle, d'autre part, la linguistique andalouse est prégnante chez Joseph ibn Caspi.

La synthèse philosophico-grammaticale

Hormis chez Abraham Ibn 'Ezra, la grammaire et la philosophie sont restées deux disciplines distinctes jusqu'au XIV^e siècle. C'est avec l'Arlésien Joseph ibn Caspi qu'un nouveau type de traités grammaticaux caractérisés par une orientation logico-philosophique va apparaître. Il est intéressant de noter que ce grammairien-philosophe tire son savoir philosophique de la source averroësienne. Il prolonge ainsi, en les fusionnant deux courants qui étaient jusqu'alors séparées dans l'horizon culturel Juif ibéro-provençal de l'école grammaticale juive andalouse d'une part et l'aristotélisme averroësien d'autre part.

Un exemple de cette application de la philosophie averroësienne à l'analyse linguistique nous est fourni par le livre des *Racines d'Argent* de Joseph Ibn Caspi : il s'agit d'un lexique des racines hébraïques qui reprend le *Kitab al-Usul* d'Ibn Janah et le *Sefer ha-Šorašim* de David Qimhi en y intégrant des concepts philosophiques portant sur la logique ou la sémantique. Du reste Joseph ibn Caspi reproche à ses prédécesseurs d'avoir négligé la philosophie. A ses yeux, cette négligence est responsable du désordre qui règne dans leur exposé.

Selon Joseph Caspi, la logique et la langue hébraïque ont la même structure. Aussi se livre-t-il à des exercices de regroupement étymologique fondées sur des arguties alambiquées. D'autres fois, la philosophie surgit chez lui de façon incidente, comme par exemple lorsqu'il évoque le terme vren sous la racine vre ; c'est ici. Cela lui fournit l'occasion d'évoquer la problématique aristotélienne des rapports entre le substantif (omg) et l'attribut (vren) dont il a sans doute pris connaissance par le biais de l'aristotélisme averroësien. L'exemple même employé pour illustrer la notion de vren est identique à celui qui figure dans le *De Interpretatione* d'Aristote (21a 14) : dans les deux cas, c'est la blancheur qui sert à exemplifier le caractère contingent de l'attribut (sumbebhkÛoÖ)⁷.

Mais c'est avec le catalan Profiat Duran surnommé Ephodi d'après le nom de sa somme grammaticale intitulée *Ma'aseh Ephod* que la pensée philosophique averroësienne devient autre chose qu'une simple digression de l'exposé grammatical. Ephodi met en parallèle les catégories grammaticales et les catégories philosophiques en faisant

7. Voir aussi Heinrich Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1863, I 242-243.

correspondre le substantif au monde des intelligibles, insensibles à la catégorie du temps ; le verbe au monde des sphères, sensibles au mouvement et au temps ; et enfin les particules au monde de la génération-corruption (gÛnesiÛ-fyorÛa en grec, vhhuv — sxpv en hébreu). Selon cette catégorisation, le substantif est la plus noble des parties du discours puisqu'elle participe de l'immuable éternité des intelligibles.

A travers la philosophie médiévale qui reprend le legs hellénique tout en le réinterprétant à sa façon, Ephodi fait remarquer qu'en grec et en latin, le nom participe de la catégorie du mouvement puisqu'il est déclinable. De ce fait, ce grammairien considère les langues grecque et latine comme imparfaites et moins à même que l'hébreu de refléter la structure intelligible de l'être. Quant à l'arabe, c'est donc une dégénérescence de l'hébreu en vertu d'un lieu commun très répandu chez les grammairiens et philosophes juifs du Moyen Âge ; la ressemblance ne pouvant être analysée en termes de causalité diachronique et étant donné la prégnance du schéma axiomatique, une langue ressemblant à la langue jugée « parfaite » ne pouvait être que corrompue.

Profiat Duran poursuit sa démonstration en affirmant assez naïvement que l'arabe partage avec l'hébreu le privilège de ne pas décliner les substantifs. Cette remarque reflète la situation linguistique particulière dans laquelle se trouvait ce Juif catalan, suffisamment imprégné des textes judéo-arabes pour savoir que le moyen arabe avait en partie perdu ses distinctions casuelles mais ignorant l'arabe classique dans laquelle ces distinctions sont préservées avec netteté. Néanmoins, il se rattache à la philosophie averroësienne à travers son dérivé judéo-arabe. Et il l'intègre si profondément qu'il utilise l'avatar juif de l'avatar arabo-andalou de la pensée hellénique pour déprécier la langue grecque au nom d'une hiérarchie ontologique établie par l'un des plus illustres représentants de la civilisation grecque.

La synthèse entre la grammaire hébraïque d'origine andalouse et la philosophie arabo-andalouse est si achevée qu'elle conduit Ephodi à proclamer une énormité. Tant il est vrai qu'une synthèse trop poussée risque de faire perdre de vue la nature authentique de ses constituants.

Un autre exemple de cette élaboration philosophique des catégories grammaticales héritées des Qimhi nous est fournie par un passage du *Ma'aseh Ephod* où Profiat Duran réinterprète en termes averroësiens la distinction entre lettres serviles et lettres maîtresses, héritée de la grammaire arabe par la « filière » juive andalouse. Il affirme que les lettres serviles (,u, ran) ou fonctionnelles (,uhana) n'ont d'autre existence qu'intellectuelle puisqu'elles expriment des rapports relatifs. En revanche les lettres radicales (,uharaS) correspondent aux substances.

Ces quelques exemples empruntés à un grammairien-philosophe juif provençal du XIV^e siècle et à un grammairien-philosophe juifs catalans du début du XV^e siècle donnent une idée de l'état du savoir dans la sphère culturelle du judaïsme ibéro-provençal de la fin du Moyen Âge. La synthèse entre grammaire hébraïque et philosophie averroësienne est d'autant plus achevée que les termes mêmes de cette synthèse sont des savoirs de seconde main. Ce courant de réflexion logico-grammatical va trouver un ultime représentant en la

personne d'Abraham de Balmes, Juif napolitain de souche ibérique, qui constitue la charnière entre le Moyen Âge et le XVI^e siècle, entre la grammaire hébraïque cultivée par les Juifs et la grammaire hébraïque reprise par les humanistes chrétiens.

Ainsi se termine ce panorama du legs de l'école grammaticale juive andalouse. Même hors d'Andalousie, cette école s'est développée de façon créatrice et s'est enrichie d'un autre legs andalou qui s'est aussi essaimé hors d'Andalousie, la philosophie averroësienne.

A la fin du Moyen Âge, la grammaire hébraïque, enrichie de la réflexion philosophique, fut découverte par les humanistes chrétiens à partir de la traduction en latin du *Miqneh Abram (Peculium Abrae)* par l'auteur, Abraham de Balmes. L'édition bilingue de ce traité fut imprimée en 1522, un an avant la parution des *Institutiones grammaticae de lingua hebraica* de l'humaniste chrétien Sebastian Munster.

Ainsi donc les humanistes chrétiens de la Renaissance ont appris l'hébreu à travers des instruments de description et d'analyse élaborés au X^e et au XI^e siècles, lorsque les grammairiens juifs andalous adaptèrent le modèle de l'analyse grammaticale arabe à la langue hébraïque.